

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

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

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

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

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (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: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

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

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetas sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

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 Argentina, tres sobre Colombia, uno sobre 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 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

La Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB), junto con la editorial Abya-Yala/ Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), asumieron el reto de agregar la antropología ecuatoriana al proyecto de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) denominado Colección Antropologías Hechas en América Latina, cuyo objetivo apunta a:

Publicar compilaciones de artículos, capítulos de libros, ponencias, conferencias y otros trabajos escritos fundamentales de autores y autoras de las antropologías de los países que conforman nuestra región o que hayan reflexionado sobre estas. La intención se centra en dibujar un mapa de las antropologías de América Latina para ir construyendo sus genealogías, propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocernos y buscar los puntos de soldadura y las preocupaciones que nos integran o diferencian.

El capítulo Ecuador de este proyecto consta de dos partes, la primera, una antología y la segunda, una recopilación de artículos obtenidos por convocatoria abierta realizada en febrero de 2021, cuyo fin es trazar estados de la cuestión y trayectorias de temas e instituciones, lo cual incluye artículos sobre temas puntuales. La tarea de diferenciar entre ambas modalidades (antología y artículos seleccionados a partir de una convocatoria) no ha resultado sencilla y para el caso de la antología, trajo el desafío de responder a los objetivos del proyecto editorial de la ALA en la que se inscribe y de asumir otros que plantea la tarea de identificar, seleccionar y tomar decisiones sobre cuáles se incluyen y cuáles no.

La presente antología está constituida por dos volúmenes y es necesario anticipar que no es la primera que se publica en nuestro medio, la precede una obra producida en dos tomos no hace mucho, en 2006, por el antropólogo Segundo Moreno Yáñez —entonces profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)— con el título *Pensamiento antropológico ecuatoriano* (Quito, Ediciones Banco Central del Ecuador). Esos libros tuvieron la enorme virtud de considerar relevantes para la antropología del Ecuador una variedad de fuentes precursoras, que dan cuenta, antes y más allá de la constitución de la antropología profesional, de una conciencia creciente sobre la identidad y la especificidad sociocultural del espacio ecuatoriano, incluyendo fuentes tan tempranas como heterogéneas. Así,

este trabajo inscribió la antropología ecuatoriana en una suerte de linaje, que se remonta a las ideas del pensamiento ilustrado sobre la diversidad, a la producción republicana, a las obras literarias de cuño romántico y a las diversas propuestas del pensamiento conservador, que dirigió la mirada hacia la Costa en busca de nuevos y más idóneos referentes étnicos de la identidad nacional, atravesada por las clasificaciones de raza y clase aún vigentes.

Luego de ese panorama sobre los ancestros de la antropología y dejando a un lado la selección sobre arqueología, la obra de Segundo Moreno da cuenta de lo que él mismo denomina “antropología científica” (Moreno 2006: 40 ss.), producida por profesionales en un arco de tiempo que va de 1973 a 1995, con énfasis en la producción de la década de los 80. Allí existen dos salvedades: el texto de Aníbal Buitrón, producido en 1966, y el generado por la Confederación de Organizaciones de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que tuviera un carácter fundacional para el movimiento indígena: “Las nacionalidades indígenas del Ecuador: nuestro proceso organizativo”. Los autores de los estudios sobre antropología y etnohistoria provienen, en su mayoría, del ámbito del Programa de Antropología de la PUCE o de instituciones no gubernamentales con una fuerte incidencia en la producción y publicación de investigaciones como el Centro Andino de Acción Popular (CAAP), el Instituto Otavaleño de Antropología y su brazo editorial Pendoneros, el Centro para el Desarrollo y la Investigación sobre Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME), el Centro Interamericano de Artes Populares (CIDAP) y la editorial Abya-Yala.

Con ese antecedente, nuestra antología ve la luz luego de que la antropología en el Ecuador ha cumplido casi cincuenta años desde su aparición —en 1972— como campo de formación profesional universitario. Y, en efecto, la totalidad de los artículos seleccionados provienen de este ámbito, por lo tanto, se trata de la antropología que comparece en la academia (que no es su único lugar). Desde entonces hasta hoy, se creó, por iniciativa de los jesuitas y bajo el liderazgo del padre Marco Vinicio Rueda (1914-2005), el Programa de Antropología de la PUCE, la primera universidad ecuatoriana en ofertar una carrera de antropología, en 1977. Posteriormente, en 1974, se creó FLACSO-Ecuador, cuyas maestrías y programas doctorales impulsaron las investigaciones antropológicas, particularmente en el área de la antropología de la imagen, así como de la antropología e historia andina y amazónica. Más tarde, el misionero salesiano Juan Bottasso (1936-2019) funda, en 1985, el Instituto de Antropología Aplicada, anexo al Centro Cultural Abya Yala, y crea la Carrera de Antropología Aplicada, en 1987, en un primer momento ligada a la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y luego —desde 1994 hasta el presente— a la UPS, con la denominación Licenciatura en Antropología en modalidades no presenciales (a distancia y virtual). Finalmente, en el año 2016, la Universidad San Francisco de Quito (USFQ) crea la Licenciatura en Antropología, cuyo énfasis es la antropología cultural y la arqueología.

La idea que primó en la presente antología, sin embargo, no consistió en ofrecer un recorrido por lo que la academia ecuatoriana ha producido a lo largo de su trayectoria; tampoco apunta a complementar la obra de Segundo Moreno (y ello en dos sentidos, pues no pretende constituirse en su continuación cronológica ni tampoco en un esfuerzo enfocado en llenar posibles vacíos —inevitables en obras de este tipo—). Esta antología es un horizonte obligado que nos invita a no reiterar autores —con alguna excepción— y explorar otros criterios de selección tales como: el arco temporal, la pluralidad de autorías y voces, las institucionalidades y las tensiones disciplinarias con los espacios organizativos y otros proyectos académicos. Nos referiremos a ellos a continuación.

Temporalidad y temática

Hemos preferido situar la selección en un arco temporal próximo, que incluya preferentemente producciones de las dos últimas décadas. En efecto y salvo muy contadas excepciones, se trata de un periodo de tiempo que permite avizorar la diversidad y complejidad de la producción antropológica ecuatoriana contemporánea. Asimismo, el rango de la cobertura temática es muy amplio e incluye aspectos relacionados con la antropología sociocultural y la etnohistoria tales como:

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual
9. Iglesias y culturas
10. Antropología política
11. Antropología y género
12. Diálogo de saberes
13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

El rango temático logrado obedece a la conjunción de varios criterios que otorgan una ductilidad clasificatoria abierta a la amplitud de tópicos y enfoques que, unas veces, sigue categorías disciplinarias y, en otras, introduce términos clave con el fin de visualizar e incluir el mayor espectro posible de contribuciones. Además, hemos considerado el equilibrio regional, debido a la marcada herencia de las áreas geográficas como organizadora de saberes, redes de conocimiento y tradiciones de pensamiento compartidas. A ello obedecen las categorías referidas a la antropología de la Amazonía, de la región andina (la Sierra) y de la Costa ecuatoriana.

Pluralidad de autorías y heterogeneidad de las voces

Respecto a las autorías, procuramos garantizar la mayor pluralidad posible de voces y si bien las cifras y porcentajes no garantizan de por sí la equidad, vale mencionar algunas. De 34 autores y autoras, 16 son mujeres. La representación

de antropólogos y antropólogas de pueblos y nacionalidades indígenas es menor, pues siete de los autores son indígenas y dos afroecuatorianos: en su totalidad son hombres y profesionales de la antropología, ya sea por su formación de grado, de posgrado o de ambos niveles. Además, los 34 autores poseen un título doctoral.

Para la selección no hemos tomado en cuenta la línea divisoria entre antropología ecuatoriana (producida en Ecuador) y antropología *ecuatorialista* (producida fuera del Ecuador), pues pensamos que no da cuenta de la complejidad de las relaciones reales entre personas e instituciones académicas, que son mucho más fluidas y complejas de lo que tales categorías sugieren. Consideramos que, de alguna manera, todos comparten un territorio de relación y referencia situándose, desde diversos lugares de enunciación, en el ámbito de una antropología hecha *en* Ecuador, ya sea como campo de estudio o de residencia más o menos prolongada. Así, primó en la identificación y selección de las contribuciones que hayan sido traducidas y publicadas en Ecuador y formen parte de la información disponible y actualmente en circulación.

Institucionalidades

Como ya lo advertimos, la totalidad de autores y autoras pertenecen al mundo académico y están adscritos a una universidad nacional o del extranjero donde ejercen la cátedra y la investigación. Esa realidad no es un rasgo menor y refleja un desplazamiento progresivo de la producción antropológica desde los organismos no gubernamentales hacia las universidades, como principales instancias de investigación.

El rol de los organismos no gubernamentales fue crucial para las décadas de los 80 y 90, y a las instituciones ya mencionadas vale añadir otras como el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE), Instituto CIUDAD, Comunidades y Desarrollo en el Ecuador (COMUNIDEC), por ejemplo. Su importancia fue tan grande que, aunque sus investigadores fueran docentes universitarios, primaba en los créditos de sus publicaciones la pertenencia al centro por sobre la pertenencia universitaria.

Con la progresiva institucionalización de la educación superior, el panorama se revierte al punto que, en la actualidad, casi la totalidad de la producción antropológica se produce y concentra en la academia. Eso se refleja en nuestra antología, en la cual gran parte de los aportes provienen de investigadores afiliados a los diversos programas de antropología y estudios de la cultura de FLACSO, PUCE, UPS, USFQ, Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) o a investigadores de la Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH). Un número considerable de autores y autoras (12 de los 34) pertenecen a universidades extranjeras del Reino Unido (Oxford, St. Andrews y Cambridge), Estados Unidos (Brigham Young-Utah,

Universidad McGill, Universidad Internacional de Florida, Universidad de Wisconsin Madison), Francia (Instituto Francés de Estudios Andinos y Colegio de Francia), Alemania (Universidad de Bonn y Universidad de Friburgo), Holanda (Universidad de Leiden) y España (Universidad Autónoma de Barcelona).

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

Nota sobre la edición

El presente volumen reúne trabajos de fuentes diversas y bastante alejadas en el tiempo entre ellas. Esta diversidad de formatos, en un principio, llevó a la pretensión de estandarizar al menos los sistemas bibliográficos de los textos, cuando no cierta parte de su ortografía también —esta última que experimentó considerables cambios en 2010 con la publicación de la *Ortografía de la lengua española*—. Sin embargo, luego de una revisión detenida de cada texto, pudo verse que no se trataba de un simple cambio en la forma de citar o de escribir palabras que todo hispanohablante conoce. Por un lado, muchos de los trabajos aquí presentes reflejan, a través sus particulares ortografías y sistemas bibliográficos, la posición política de los autores (*e. g.* negarse a escribir “estado” o “gobierno” con mayúscula), su procedencia académica (*e. g.* utilizar los sistemas APA, MLA, Chicago, etc.), el estado de las cuestiones antropológicas (*e. g.* usar la mayúscula para referirse a los pueblos ancestrales, aunque la RAE haya determinado lo contrario desde 2010) y el mismo paso del tiempo (*e. g.* la escritura de “jívaros” y “jívaros”, con y sin tilde), además de transmitir marcas de estilo propias de cada autor. Por otro lado, muchos de los textos —especialmente los más antiguos— contienen errores bibliográficos imposibles de corregir: citas textuales sin referencias, ambigüedad entre citas y paráfrasis, citas con referencias cuyos autores no se hallaban en la bibliografía ni se citaban en otras partes del libro original, citas con referencias cuyos años no coincidían con los datos de la bibliografía, entre otros. Con estos antecedentes, la alternativa de la estandarización pasó a verse como una labor gratuita, sin una funcionalidad real más allá de la apariencia visual y que además mermaba en cierta medida la diversidad y riqueza de los textos.

En ese sentido, los únicos cambios generales fueron: 1) estandarizar la presentación de tablas y figuras siempre que fuese posible (cuando su fuente era el propio autor, se eliminó la referencia), 2) eliminar la numeración de los subtítulos en los textos que la tenían, 3) actualizar los signos de puntuación —guiones cortos por largos, puntos al final de las abreviaturas, entre otros— y corregirlos solo cuando era evidente una ambigüedad, 4) colocar cursivas en los latinismos de uso común —*ibid.*, *et al.*, *a priori*, entre otros— y en los títulos de obras, y 5) corregir solo las palabras que aparecían mal escritas de forma evidente, es decir, errores aislados de digitación en la ediciones originales. También se colocaron las expresiones “Introducción” y “Referencias citadas” al inicio y al final de todos los textos. Por lo demás, cada trabajo fue revisado de manera independiente y cuando

se presentaron contradicciones internas en la ortografía (*e. g.* una misma palabra escrita de diferentes formas) o en el formato (*e. g.* algunas citas textuales con o sin cursivas), se acudió a la obra completa, ya sea para hallar la explicación de dicha divergencia o para estandarizarla según el uso más generalizado.

Dado que, en su mayoría, los trabajos aquí publicados son capítulos de libros, por un lado, se seleccionó únicamente la bibliografía citada en el fragmento y, por otro, se agregaron las tablas, figuras y definiciones de conceptos que algunos autores citaban por fuera del extracto publicado. Asimismo, existen algunas notas del editor (N del E) al pie de página explicando ciertas adiciones o detalles específicos.

P. M. A.

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)¹

MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Jorge Lusitande (1963-2009), amigo y colaborador secoya, *in memoriam*.

Introducción

A cercarse al pasado de las sociedades indígenas amazónicas es una tarea ardua y con respecto a muchas regiones, imposible de realizar: Las fuentes coloniales son generalmente escasas y en su mayoría superficiales, fruto de un contacto breve con la realidad que describían. A pesar de estas limitaciones, es posible obtener una perspectiva diacrónica con respecto a cambios e innovaciones en temas relacionados con la territorialidad y la expansión de etnias, pero más difícil, y aun imposible, en lo que hace a temas de índole religiosa y social. En el foco de las siguientes consideraciones se halla una sociedad indígena del Noroeste amazónico, en el Ecuador y Perú actuales: la de los secoya, una etnia de lengua tucano occidental de la Amazonía ecuatoriana y peruana (unas 400 personas en Ecuador y unas 300 en Perú, que se autodenominan *airo pai*), cuyos antepasados fueron llamados entre otras denominaciones, “encabellados”, por las fuentes de la época.² Distintos factores posibilitan una perspectiva diacrónica. En esta región,

1 Capítulo XI de *Sociedades indígenas de la Alta Amazonía: fortunas y adversidades (siglos XVII-XX)* (2017, pp. 311-333). Quito: Abya-Yala.

2 En las mismas se encuentran unas veinte denominaciones distintas para los grupos locales de lengua tucano. Generalmente se trata de denominaciones que refieren a alguna característica externa, como la de encabellados, por los largos cabellos que usaban ambos sexos. Markham (1895, pp. 98 y ss.) supone que esta denominación fue introducida tempranamente por el P. Ferrer, que los visitó hacia finales del siglo XVI. Sobre las autodenominaciones de distintos grupos locales véanse Casanova Velázquez (1999) y Cipolletti (1997a, pp. 79-84).

que formaba parte de la antigua Provincia jesuítica de Maynas,³ algunas etnias se extinguieron o se fusionaron, y otras surgieron en la época colonial en fenómenos de etnogénesis. A diferencia de varias sociedades vecinas, la de los tucano occidentales muestran una notable continuidad. Si bien han sufrido una grave merma demográfica a partir del siglo XVII, y han perdido la hegemonía sobre su extenso territorio en la región de los ríos Napo y Aguarico que llegaron a controlar en el siglo XVIII, es posible rastrear sus huellas en las antiguas fuentes históricas, desde mediados del siglo XVII hasta la actualidad. Aunque los jesuitas comenzaron su actuación en Maynas en regiones más cercanas a los Andes en las primeras décadas del siglo XVII, los intentos de evangelización de los grupos tucano occidentales son posteriores al 1700. Esto se debió en parte a la lejanía de su territorio y el tremendo obstáculo que representaba la difícil orografía para descender de los Andes, pero también a su actitud contestataria, que fue siempre un escollo para la evangelización.

El tema central de esta contribución son las formas del shamanismo en la época colonial y los cambios y adaptaciones que sufrió a lo largo de los siglos. Uno de los supuestos de los que parte este trabajo es el anclaje profundo de la función shamánica en estas sociedades que se desprende, entre otros testimonios, de la siguiente observación del P. Maroni: “El mayor regocijo de esta nación es el de juntarse a oír los cantos y desvarios de los adivinos, en que gastan noches enteras, mezclando de cuando en cuando algunas danzas y músicas de flautas” (1738, p. 190).

La Provincia jesuítica de Maynas ocupaba las zonas al este de los Andes del Perú y Ecuador actuales. La hegemonía jesuítica y la ausencia de población no-indígena hace que la mayoría de las informaciones de la época procedan de misioneros de esa orden, hasta su expulsión de las colonias españolas, en 1767. Aquí me referiré a ellas sin hacer una crítica de fuentes ni entrar en detalles.⁴

Luego de la expulsión, el final del siglo XVIII y todo el siglo XIX son, en muchas partes de la Amazonía, siglos de relativo silencio, que si bien no están totalmente exentos de informaciones, agregan poco a los temas aquí tratados. Entre los viajeros e incipientes etnógrafos se cuentan el viajero italiano Osculati (1850) y el alemán Tessmann (1930).⁵ A partir de fines de los años 1960, inicia sus investigaciones en el Ecuador William Vickers (1976), a quien debemos las primeras informaciones confiables con respecto a la mayoría de los rasgos de estas sociedades. A él continúan mis propias investigaciones a partir de 1983 hasta la actualidad. Con respecto a los grupos locales del Perú se cuentan, entre algunos otros, los trabajos de Belaunde (2001) y Casanova Velázquez (1980, 1999, 2002).

3 Existe una bibliografía relativamente extensa sobre la Provincia jesuítica de Maynas, de la que se destacan Chantre y Herrera (1901), Golob (1982) y Stephan (2000).

4 Estos temas han sido tratados en otro lugar (Cipolletti 1997a, pp. 199-228).

5 Las informaciones de Tessmann (1930) son ineludibles e importantes en cuanto a la cultura material; con respecto a otros temas, por el contrario, abundan en errores y malentendidos.

Los jesuitas no buscaban primariamente dar una visión cabal del shamanismo desde una perspectiva émica, como lo entendían estas sociedades, sino que su interés respondía sobre todo a una actitud pragmática, ya que los shamanes significaban a menudo un obstáculo para la evangelización. El P. Uriarte, que vivió varios años con los tucano occidentales menciona este hecho con claridad: “entre ellos se encuentran afamados hechiceros, a quienes dan entero crédito: les sirven y pagan y con ellos es nuestro principal trabajo” (1752, pp. 91 y ss.).

Los cambios que se dieron entre los siglos XVIII y el presente en la práctica del shamanismo se reflejan especialmente en cuatro fenómenos: a) la unidad existente entre poder político y shamanismo, que recién se diluyó en tiempos recientes, a raíz de la acción de actores externos, sobre todo la de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano Wycliffe Bible Translators (de aquí en más ILV) a partir de 1955 y la influencia creciente de la sociedad nacional, b) las denominaciones, funciones y atributos de los shamanes, c) el uso de vegetales psicotrópicos y d) los nuevos rumbos que toman las funciones shamánicas en la actualidad, que tienden, entre otras cosas, a la conquista de nuevos espacios de acción.

Shamanes y “principales”

El primer contacto de cierta duración entre grupos locales de lengua tucano occidental y españoles se dio en 1637 en el río Santa María, en el Perú actual, que los secoya consideran el corazón de su territorio. La aseveración del franciscano de la Cruz, que formaba parte de la expedición del capitán Palacios, será un *leit motiv* en todos los autores jesuitas: los shamanes poseían un alto estatus y tenían ciertas prerrogativas con respecto a los demás, pero no impartían órdenes; por otra parte, no existían caciques y por lo tanto se desconocía el poder centralizado: “... usan de algunas hechicerías, por lo cual entre ellos hay algunos viejos que con sus embustes engañan a los otros, y por ello, les tienen algún respeto. Pero obligación no la tienen a nadie, ni entre ellos hay principales, ni cabeza, ni gobierno y muy poca policía” (de la Cruz, 1653, p. 276).

En este tenor se expresan también el jesuita Niclutsch (1781, pp. 66 y ss.), que vivió diez años con ellos en el río Napo, y su colega Franz Xaver Veigl (1786). Según este último, elegían un guía para la agresión y la defensa, pero no lo reconocían como jefe, y del mismo modo que lo elegían lo dejaban fácilmente de lado. Al mismo tiempo lo acusaban de brujo y a veces lo mataban por este motivo, todo lo cual atentaba contra la formación de grupos sociales que tuvieran cierta continuidad (Veigl, 1786, pp. 292 y ss.).

La unión entre función religiosa y un mínimo poder de decisión política es mencionada por numerosas fuentes, la cual era habitual también entre otras sociedades de la región:

No dejara de facilitarse algo la empresa si cada parcialidad siquiera tuviese su caudillo á quien obedecer; pero aun este alivio falta en muchas dellas, porque, ó no tienen cacique, ó si lo tienen es tan corta su autoridad y jurisdiccion que no tienen otro mando que el de su casa, y solo en ocasion de borracheras y peleas tienen algún séquito por la fama que le asiste de valiente y grande hechizero (Zárate *et al.*, 1735, p. 327).

La falta de caciques era un serio obstáculo para los jesuitas, que necesitaban un representante para asentar a los tucano occidentales y fundar una misión, de modo que trataron de establecer la función del cacicazgo logrando introducir un cambio importante, si bien momentáneo, en este aspecto.⁶ La evangelización presuponía la sedentarización de los grupos tucano, y era necesario que se hallara al frente un representante indígena que tuviera el poder de impartir órdenes. La obediencia que exigían fue comprada en la mayoría de los casos a través de las herramientas de hierro, pero en algunos casos los misioneros significaban una defensa de los portugueses que llegaban a veces a esta región en búsqueda de fuerzas de trabajo.

Es decir, que en el siglo XVIII había los que denominaban “principales”, generalmente shamanes, alrededor de los cuales se nucleaban los grupos locales y que asumían el papel de representantes ante los jesuitas. Pero los hechos hablan claramente sobre la escasa autoridad que aquellos tenían: en ocasión de una epidemia, los pobladores de una misión escaparon al interior de la selva. El “principal” se queja ante el jesuita que se niegan a regresar, y él no tiene el poder para hacerse obedecer. En un ejemplo más craso, los pobladores abandonaron una misión, dejando al “principal” solo en ella (Chantre y Herrera, 1901, pp. 380 y ss., 367).

Vale la pena detenerse en un caso concreto, pues nos provee un ejemplo extremo de influencia jesuítica y, al mismo tiempo, la respuesta indígena de acuerdo a sus propias pautas culturales. Se trata de un indígena llamado Zairaza, de quien los jesuitas destacaban su inteligencia y cooperatividad. A juzgar por lo reducido de su grupo local, que comprendía unas pocas casas en el río Aguarico en el momento del contacto, era poco reconocido socialmente. En 1742, decididos a anclar la función y el poder de los caciques, y atraer bajo su control el *hinterland* del río Napo, los misioneros organizan una visita de las autoridades en nombre del Rey en las nuevas misiones de los ríos Napo y Aguarico. El asentamiento de Zairaza es elegido como escenario de las festividades, durante las cuales se entregan bastones de mando a los caciques de cada grupo. El asentamiento de Zairaza se funda como misión bajo el nombre de San Estanislao de Zairaza (1739-1742), y a

6 Los jesuitas propulsaron una serie de cambios que en varios casos influyeron profundamente en la subsistencia de estos grupos: además de convencerlos para que se asentaran a orilla del río Napo en vez de hacerlo cerca de pequeños cursos de agua de la *terra firme*, utilizaron a los omagua como dadores de rasgos culturales que hasta entonces eran ajenos a los tucano occidentales, como la construcción de grandes canoas y la pesca con arpón (véase Cipolletti, 1997b).

él se le otorga un título desconocido hasta entonces, el de gobernador de la región del río Aguarico. El otorgamiento de un poder supralocal es una innovación en la historia de los tucano, del mismo modo que los bastones de mando, que hasta entonces se otorgaban en los Andes. Evidentemente, el reconocimiento de las autoridades implicó un crecimiento notable en el prestigio de Zairaza, ya que en un año su grupo local creció hasta abarcar 300 personas, una cifra considerable para un asentamiento tucano occidental. Su estrella, sin embargo, duraría poco: dos años más tarde, la mayoría de los habitantes lo habían abandonado, en un proceso de fisión característico de los grupos locales de esta lengua. Un par de años más tarde, los jesuitas encuentran en la antigua aldea a unos pocos pobladores: Zairaza había muerto y el resto se había dispersado (Chantre y Herrera, 1901, pp. 361 y ss.; Jouanen, 1943 II, pp. 361 y ss.). Es decir, que la innovación introducida por los jesuitas no prosperó y la historia tucano siguió su curso habitual: fisión, regreso al *binterland* y a la forma de vida no sedentaria.

Los datos de la época colonial muestran entonces que no existía una función política separada de la función shamánica. El hecho de que la escasa autoridad política existente proceda del contexto del shamanismo era aún evidente alrededor de 1968, cuando William Vickers comenzó a trabajar entre los Secoya del Ecuador, que además fue el primer autor en tiempos actuales en señalar la unidad de estos conceptos (1976, pp. 155 y ss.).

La denominación *kuraka*, del quechua “jefe”, que era la cabeza en un *ayllu* andino (sobre los usos de esta expresión véase Friederici, 1960, p. 227), fue utilizada así en las fuentes (curaca: Anónimo, 1753; Uriarte, 1986). En la actualidad, los secoya denominan *yajé unkukë* (bebedor de *yajé* o ayahuasca) al shamán, expresión que traducen al español como “*kuraka*”, es decir que los consideran como sinónimos en dos lenguas diferentes. Existen asimismo algunas denominaciones de jerarquización de los poderes shamánicos,⁷ que posiblemente sean una elaboración individual.

El campo semántico y las características shamánicas

Generalmente, los autores del siglo XVIII llamaban a los shamanes simplemente “brujos” o “hechiceros”, de modo que vale la pena referirse a la diferente explicación que se halla en un manuscrito jesuítico (Anónimo, 1753), que recoge un extenso vocabulario sobre la lengua que se hablaba en la región del río Napo. Allí se

7 Un anciano shamán, Fernando Payaguaje, clasificó a los practicantes del shamanismo en relación a su mayor o menor conocimiento de las sustancias psicotrópicas: la categoría más alta es *ñatiasike*, “el que ve muy bien”, seguido por *satitosaisake* (*satitó* significa “desplazarse de un lugar a otro”) o “el que puede ver más allá”. En el nivel más bajo se encuentra el *jopaike* (*jopó* significa “la mitad”), para el shamán mediocre, que puede “ver”, pero sin contornos claros. Él lo comparaba con alguien que hizo solo un par de años en la escuela (Fernando Payaguaje, textos 480 y 923, 1984, 1985, ms).

compara a por lo menos ciertos “brujos” con sacerdotes, lo cual es poco común, pues generalmente se hacía hincapié en características como engaño y superstición. El manuscrito diferencia al “brujo insigne” (*vinia pai* y *jujaque*) del “brujo” (*raube neque*). Los primeros son sacerdotes, brujos y médicos, que beben por las noches *pejí* (denominación tucano de *Datura* y *Brugmansia*) y *yajé* (*Banisteriopsis*), para poder hacer predicciones:

Brujo, raube neque, raube nehuati
Brujo insigne vinia pain... jujaque
bevidas que toman de noche para adivinar. pegi el/ yaje esto lo toman los
vinia Paitistas. los que/son entre ellos como sacerdotes brujos y curanderos
(Anónimo, 1753).

El manuscrito no explica el significado de las denominaciones indígenas, pero es posible hacerlo a partir de la lengua actual: en el año 1989 conversé con tres personas secoya acerca de parte de las expresiones de este manuscrito, de lo cual surgieron numerosos hechos sugestivos.⁸ A juzgar por el adjetivo utilizado, la expresión “Brujo insigne: vinia pain” se refiere evidentemente a un shamán que se destacaba por sus conocimientos. En transcripción del idioma actual es *wiñá pái*: *wiñá* significa joven, tierno, que no muere. *Pái* o *páin* significa en primer lugar ser humano, persona, pero se refiere asimismo a seres antropomorfos no humanos. *Wiñá wái* o *wiñá pái* es la denominación para los seres celestes extra humanos, con los cuales entra el shamán en contacto y que personifican los ideales de perfección y belleza, que los seres humanos tratan de imitar, sin llegar jamás a alcanzarlos plenamente (Cipolletti, 1985, pp. 312; 1987, pp. 184 y ss.).

El hecho de que sus antepasados llamaran *wiñá pái* a algunos shamanes, sonó en 1990 a oídos de los secoya (incluido el shamán), como una blasfemia, ya que la denominación para los seres celestes no puede ser aplicada en la actualidad a un ser humano, por más profundos conocimientos que este posea. Es decir que la denominación sigue existiendo, pero sufrió a través del tiempo un cambio semántico considerable. Es muy probable que esto se deba a un decrecimiento de los poderes atribuidos a los shamanes o una merma de la posición de los shamanes en su sociedad.

Como sinónimo de shamán aparece también en el manuscrito *jujaque*, que en una primera traducción es “el que reza”. Por “rezar” se entiende la acción en la que el shamán pronuncia ciertas palabras sobre la bebida alucinógena antes de beberla.

8 Las personas con las que hablé no tuvieron dificultades para reconocer las palabras del siglo XVIII, aunque una cantidad considerable de estas ha caído en desuso, como los neologismos formados por los jesuitas relativos al cristianismo, como por ej. “campana”, véase Cipolletti, 1992.

Una traducción más precisa es “el que pronuncia las fórmulas”, que son justamente las que otorgan su poder a las sustancias psicotrópicas.⁹

Otra denominación del manuscrito es “brujo, raube neque”: *rawë* o *dawë* es también hoy la denominación para el especialista religioso que daña a los demás. Esta denominación es contextual, pues depende del grupo local al que pertenece el individuo que la utiliza: el “buen” shamán de una aldea es visto por los habitantes de otra como *rawë*. Se trata de una expresión semánticamente rica: *rawë* es, además de la persona que envía el mal, las pequeñas flechas que este envía para dañar a una persona, así como también la enfermedad que surge a consecuencia de esta acción. Este mismo campo semántico se halla entre los siona de Colombia, con los cuales los secoya están íntimamente emparentados (véase Langdon, 1992).

Durante un período de más de 150 años, desde la expulsión de los jesuitas hasta las primeras décadas del siglo XX, no se encuentran, según mi conocimiento, informaciones sobre estos temas. Es el etnógrafo alemán Tessmann quien proporciona unos pocos datos, equivocados y o mal entendidos. Según este autor, *dawö* es el brujo, ya que no hay personas que hagan el bien, sino solamente maleficios. También afirma que hay un especialista llamado *lutari*, que no posee capacidades sobrenaturales sino que conoce solamente las medicinas (Tessmann, 1930, pp. 217 y ss.). Esta denominación es confusa, porque en tucano no existe la consonante “l” ni los tucano actuales la reconocen. En un comentario sobre Tessmann, Espinosa Pérez (1955, p. 154) reconoce en esta expresión las palabras *dawe rutáki*, como se llama “al que saca espina o maleficio”. Obviamente no se trata de un sustantivo, como lo entendió Tessmann, sino, como lo explicó Espinoza Pérez, de una forma verbal para caracterizar la acción del shamán en su tarea de curación, que consiste en extraer las flechas o espinas enviadas por un shamán maligno del interior del cuerpo del enfermo.

Denominaciones, poderes, atributos

La similitud existente entre los atributos y funciones de los shamanes de las tierras bajas, no excluye el hecho de que la relevancia que se les otorga en distintas sociedades sea diferente. Para los secoya, además de la función de la terapia y su calidad de mediador con seres que pueblan otros estratos cósmicos, es importante su poder de convocar a los animales de caza y a los peces, lo cual se halla directamente relacionado con la subsistencia del grupo. Un episodio sucedido a mediados del siglo XVIII muestra claramente este atributo. Debido a una serie de problemas —entre otros, un intento de asesinato y la negativa a ser bautizado de un individuo llamado

9 Es decir, que las plantas psicotrópicas se eligen y preparan por un lado de acuerdo a sus conocidas propiedades naturales, pero estas no son suficientes, sino que son las fórmulas shamánicas las que le otorgan el poder.

Tiunra y calificado por el jesuita Uriarte como “viejo brujo”— Uriarte encierra a este y a su hijo en el cepo. El shamán amenaza a sus parientes y aliados con las siguientes palabras: “Yo he de conjurar de parte del diablo el río y el monte,¹⁰ para que no tenga el Padre qué comer”, y cogiendo polvo entre los dedos les hablaba: “Esto habéis de comer, si el Padre no me suelta” (Uriarte, 1986, p. 124).

Un atributo shamánico era entonces la relación íntima del shamán con los animales de caza. Tiunra, que tenía el poder de alejarlos, seguramente poseía el poder de convocarlos, aunque no se afirme aquí explícitamente. Esta concepción acerca del poder shamánico perdura, como veremos más adelante, hasta la actualidad, y con ella se explica en parte la disminución de la cacería en las cercanías de las aldeas.

Shamanes y sustancias psicotrópicas: una relación a lo largo de los siglos

Es ya un hecho muy conocido el papel fundamental que tienen las sustancias psicotrópicas en numerosas sociedades amazónicas. Desde los trabajos seminales de Schultes (1969, 1970, 1979; Schultes y Hoffmann, 1980) la bibliografía ha aumentado enormemente (ya hace más de tres décadas, Luna 1986, citó más de 200 títulos con respecto a una sola de estas plantas, la ayahuasca (*Banisteriopsis*). Como hemos visto, para el Alto Amazonas existen informaciones tempranas.¹¹

La utilización en menor o mayor grado por las sociedades de la Provincia de Maynas fue atestiguada por autores jesuitas, especialmente la liana ayahuasca (*Banisteriopsis*) y el floripondio (*Datura* sp., *Brugmansia* sp.) (Maroni, 1738, p. 172; Veigl, 1785, p. 189). Las dos últimas pertenecen a la familia de las solanáceas, la mayor variedad se encuentra en los Andes y sus partes bajas orientales, por lo cual se supone que allí se halla su centro originario (Lockwood, 1979; Plowman, 1977, 1979, 1981).

Entre los tucano, *yajé* es la denominación para la liana *Banisteriopsis* (*ayahuasca*), *pegí* /*pebí*/ para las especies *Brugmansia* y *Datura*. Ciertos shamanes secoya utilizaban asimismo *Brunfelsia* sp. (*ujajay*), la más temida de estas plantas, utilizada

10 Seguramente Uriarte traduce como “diablo” la expresión *watí*, que abarca a seres no humanos de características no necesariamente maléficas, que a menudo son ayudantes de los shamanes.

11 El uso de sustancias psicotrópicas en las selvas se halla tan bien documentado en las fuentes históricas tempranas que el artículo de Gow (1994) está equivocado en su presupuesto. Según este autor, la idea de que el uso de la ayahuasca se extendió de las selvas y lo indígena a lo urbano y mestizo es falsa histórica y etnográficamente, ya que la influencia fue a la inversa, y se dio sobre todo en la época del boom del caucho. Este punto de vista, afirma, es especulativo, ya que le falta información en la que apoyarse (Gow, 1994, p. 92). Tanto le faltan las fuentes históricas que prácticamente no cita ninguna, lo cual en un artículo de esta naturaleza es un contrasentido tal que hasta siembra en el lector la duda si está escrito en serio.

solo por unas pocas sociedades indígenas.¹² Una descripción de una sesión donde se bebían estas plantas se encuentra en Chantre y Herrera (1901, pp. 80 y ss.). Si bien este autor no lo atribuye a ningún grupo determinado, las palabras y expresiones que consigna son claramente de origen tucano.

El manuscrito anónimo de 1753 afirma:

Floripondio, peghí, esto es lo que uzan mas los vinia / paenistas, ya para adivinar o para pedir algo / al Demonio. Ciertam. [ciertamente] los antigos [sic] alcanza / ron pacto con el Demonio por medio desta mata (Anónimo 1753).¹³

Esta afirmación muestra que los shamanes del siglo XVIII en el río Napo utilizaban con preferencia variedades de *Datura* y *Brugmansia*, lo que contrasta con su reducido uso en la actualidad, ya que se temen sus efectos extremadamente potentes y la dificultad de dosificarla correctamente.

Para la época colonial, por lo tanto, existen informaciones certeras de los jesuitas, especialmente hacia mediados del siglo XVIII, que muestran la unidad existente entre la especialización religiosa y una muy laxa autoridad —que a veces se concretaba en una especie de poder político momentáneo y circunstancial— así como el profundo anclaje del shamanismo en estas sociedades y la ingestión de sustancias psicotrópicas.

Cambios y adaptaciones en la práctica del shamanismo

Veamos a continuación algunos de los cambios surgidos en las funciones shamánicas, los atributos de los shamanes y el uso de sustancias psicotrópicas y, posibilitado por los procesos de migración y globalización, la conquista de nuevos terrenos de acción.

En este ámbito se han dado cambios profundos, que partieron de la necesidad de adaptarse a la sociedad nacional y desarrollar estrategias de supervivencia. La mayor influencia fue la ejercida desde 1955 hasta 1981 por el ILV. Por un

12 Las clasificaciones émicas son a menudo más complejas que las científicas, pues se basan en otros parámetros. Los secoya diferencian seis variedades de *Banisteriopsis*, siete de *Brugmansia* y *Datura* y cuatro de *Brunfelsia*, cada una de las cuales tiene una denominación propia y a la cual se le atribuyen distintas formas de actuar. Estas 17 especies distintas se reducen, desde un punto de vista botánico-científico, a cuatro o cinco (Vickers y Plowman, 1984, pp. 18, 28 y ss.). Con respecto a los siona de Colombia, véase el sugestivo trabajo de Langdon (1986).

13 Los jesuitas oscilaban al juzgar la realidad de los poderes shamánicos; en muchos casos tildaban a los shamanes de mentirosos y engañadores; en unos pocos casos, como aquí, les atribuían un poder real, que procedía de haber hecho un pacto con el Demonio.

lado, los jóvenes inteligentes, que hubieran sido tradicionalmente los candidatos a shamanes, se formaron como pastores y maestros bilingües.¹⁴ Los pocos shamanes ya formados en esa época eran ágrafos y su función se circunscribió al ámbito religioso, mientras que las decisiones políticas quedaron en manos de pastores y maestros. Este proceso se profundizó a partir de 1993, con la creación de la federación indígena OISE (Organización Secoya del Ecuador), que es dirigida por hombres jóvenes, que manejan el español y el discurso de las autoridades nacionales y de las organizaciones no gubernamentales.

Atributos de los shamanes y uso de sustancias psicotrópicas

Además de las conversaciones mantenidas con numerosos secoya entre 1983 y 2009 he tenido la feliz oportunidad de reflexionar sobre estos temas durante unos diez años con un sabio especialista religioso secoya hasta su fallecimiento en 1993 (Cipolletti y Payaguaje, 2008). De la comparación de sus concepciones con los desarrollos actuales del shamanismo surgen rasgos que, o bien han dejado de tener vigencia, o bien han perdido en parte su razón de ser debido a cambios históricos, que incluyen las formas de aprovechamiento del medio ambiente. Como señalamos más arriba, una de las funciones más importantes de los shamanes en el pasado era convocar a los animales de caza y a los peces, un poder que lo hacía en última instancia responsable del bienestar y la supervivencia física del grupo.

Los testimonios de dos personas de distinta edad y ubicación social muestran la unión existente entre la práctica del shamanismo, la ingestión de sustancias psicotrópicas, y la cacería y la pesca. El primero es del shamán Fernando Payaguaje, el otro de su sobrino Celestino Piaguaje, que fue uno de los primeros jóvenes que sufrió la influencia de los misioneros del ILV y también el primer maestro bilingüe secoya.¹⁵

Luego de describir un elaborado rito para llamar a Okomé, el dueño de los peces, añadió Fernando Payaguaje:

Al día siguiente, después de ver al Okomé, al amanecer, cuando uno baja al río se ven muchísimos pescados, el río se ve negro porque está lleno

14 Si bien la influencia de los misioneros de esta institución religiosa fundamentalista fue siniestra en varios aspectos, es innegable, por otra parte, que el hecho de que los jóvenes aprendieran la lengua de la sociedad nacional y recibieran una formación como maestros, les dio una posición privilegiada con respecto a la de los colonos ecuatorianos de la región. Esto hizo que no hubiera de parte de estos últimos la actitud peyorativa tan común en otros países del continente. La bibliografía sobre la actividad del ILV es cuantiosa. Para el caso de los secoya véanse Vickers (1981) y Cipolletti (1997, pp. 242-253). Sobre la evangelización del ILV en regiones vecinas (Robinson, 1981; Stoll, 1985).

15 La complejidad de las concepciones del shamán pueden consultarse en sus memorias (Cipolletti y Payaguaje, 2008, y en Cipolletti, 2008).

de peces. Entonces comienzan a pescar, usando plátano u otros cebos, y se pesca en grandes cantidades. Esto [sucede] después de tomar *yajé* [...] Actualmente ya no tomamos *yajé*, por eso no vienen pescados en gran cantidad. [...] Cuando se toma *yajé* se llama a los puercos¹⁶ para matarlos y que las familias tengan que comer (Cipolletti y Payaguaje, 2008, pp. 80 s., véase también pp. 98 y ss., 141 y ss.).

Al día siguiente, cuando se pasa la borrachera del *yajé*, [los hombres] cogen las armas para salir a matar a los puercos según las indicaciones que les da el *kuraka*. El indica todos los lugares por los que va a pasar la manada de puercos. [...] Puede matar muchos puercos porque no son ariscos, no corren, como hacen otras *buanganas*. [...] Algunos *kuraka* no pueden llamar a los puercos por falta de especialización (Cipolletti y Payaguaje, 2008, pp. 82, 98).

A su vez, Celestino Piaguaje recuerda su niñez y adolescencia, en las décadas de 1950-60:

En esa época funcionaban los shamanes protectores de la comunidad [...] atraían los puercos de la selva, sajinos,¹⁷ dantas, y otros animales salvajes [...] Los puercos de la selva no vienen por sí solos, sino atraídos por el shamán protector, otras veces este indicaba dónde estaban y era cierto. Eran palabras certeras dichas en cada toma de *yajé* y la información que daba estaba asegurada [...] Ahora existen los puercos, pero no cerca de nosotros, porque no hay shamanes legítimos para atraerlos. [...] así, paulatinamente, se fueron acabando hasta las pequeñas manadas de puercos, a medida que se extinguían los shamanes (Piaguaje, 2007, p. 28). Para tener éxito en la cacería se preparaba el gran *yajé* con el cual el shamán protector realizaba el rito de atraer a los puercos selváticos, también podía atraer a los peces, para que cazadores y pescadores pudieran hacer su trabajo con seguridad. Tras el rito iban por la selva y encontraban pisadas frescas de danta a la cual seguían hasta matarla [...] A los puercos también se puede seguir y matar, pero los atraídos por el shamán protector vienen hasta la casa y no es preciso ir a buscarlos, esos puercos no son ariscos (Piaguaje, 2007, p. 60).

Ambos hacen depender entonces la presencia de animales de cacería de los poderes del shamán: las presas no se encuentran simplemente porque forman parte del medio ambiente, sino como respuesta al llamado. Además, el poder shamánico realiza otra proeza: se afirma que los animales no huyen sino, por el contrario, se acercan a las viviendas, o sea que no mantienen una conducta habitual. Es decir

16 Puerco o *buangana*, como se utiliza más adelante, es la denominación para la más grande de las dos especies de pecarí (*Tayassu pecari*).

17 Sajino es la denominación de la especie más pequeña de pecarí (*Tayassu tayacu*).

que el shamán tenía el poder de transformar el comportamiento “natural” de los animales de caza en una conducta “cultural”.

Con el decrecimiento constante de las actividades de cacería, la relación directa entre el shamán y los animales fue perdiendo vigencia paulatinamente.¹⁸

Hacia la conquista de nuevos espacios

Desde hace un par de décadas, los especialistas religiosos de numerosas etnias sudamericanas han expandido sus tareas a ámbitos distintos a los tradicionales, generalmente la capital de los respectivos países. Así, hay shuar que atienden pacientes en Quito, shipibo en Lima, etc.

El dar de beber a turistas extranjeros es un hecho cada vez más habitual en la mayoría de las etnias y significa un ingreso monetario que no es de desear. Desde el trabajo seminal de Joralemon (1990) con respecto a los Andes, la bibliografía es cada vez más abundante (véanse, entre otros, Baumann, 2003, Wörrle, 2003). Si bien es innegable, como se ha argumentado para los tsáchila del Ecuador, que los cambios existen desde la época colonial y que el cambio es una parte constitutiva de la tradición shamánica (Ventura y Oller, 2003), también es innegable que los fenómenos de migración y globalización han producido cambios de mayor profundidad que en épocas anteriores en la praxis ritual y social del shamanismo en prácticamente todo el mundo donde existen estas tradiciones (véanse los artículos editados por Aigle, Brac de la Perrière y Chaumeil, 2000).

El caso de los shuar es especialmente sugestivo, pues, como lo ha analizado Mader (2003), la migración los pone en contacto con clientes o pacientes de otras regiones y culturas, e hizo cambiar el espacio de atención, que pasó de pequeñas comunidades indígenas a pueblos y ciudades (Mader, 2003, p. 99). En este proceso, algunos shamanes incorporan elementos de distintas tradiciones, como el naturismo, la danza del sol (adoptada de los indígenas norteamericanos), influidos por la

18 Si bien es innegable que mermó la cantidad de los animales de caza, también lo es el hecho de que los jóvenes secoya no están dispuestos o no pueden dedicarle tantas horas a la persecución de la presa como lo hacía la generación anterior. Las actividades de la federación indígena, las reuniones de las numerosas asociaciones no gubernamentales que actúan en la región y la participación en diferentes proyectos de desarrollo exigen una dedicación que es incompatible con el tiempo y la dedicación que exige la cacería. Si bien la opinión general es que ya no se encuentran animales, sin embargo, los pocos hombres que dedicaron una noche a la cacería, como era antes habitual, capturaron recientemente sajinos. Otro hombre adulto, luego de comprobar que los diferentes proyectos en marcha no aportaban dinero como para comprar alimentos, y que sus pedidos de préstamo no fructificaron, tomó su escopeta y se “resignó” a salir de cacería. En este proceso son los ancianos los que más sufren, dado que no pueden cazar por sí mismos ni reciben, como era habitual en el pasado, parte de lo cazado para su sustento.

reciente tradición procedente de México y transmitida por la Iglesia Nativa de Quito, con la cual algunos shamanes mantienen una relación íntima (Mader, 2003, pp. 103 y ss., 113-115).

Considerando los cambios de la praxis shamánica entre los secoya, es claro que el impacto del ILV fue quizás más profundo allí que en otras sociedades. Esto se debe, en mi opinión, a la alta ritualización que tenía la ingestión de sustancias psicotrópicas, para la cual se necesitaba un consenso social: aunque unos pocos tomaran, todos debían quedarse en sus casas y no realizar ninguna tarea, pues se consideraba peligrosa la posibilidad de ofender a los seres míticos con los que se entraba en contacto. Cuando surgieron los primeros conversos fue imposible lograr este consenso. Podría pensarse que los secoya hubieran podido cambiar esta conducta rigurosa, pero hasta tiempos recientes no lo hicieron. Hasta 1995 aproximadamente, los secoya no usaban alucinógenos en la aldea (aunque algunos hombres lo hacían en un asentamiento vecino) ni daban de beber a no-indígenas (Cipolletti, 1997, p. 227). La ingestión de sustancias psicotrópicas se retomó y pasó a ser una actividad privada, que se realiza en la propia casa con un par de personas y en la cual los demás no están involucrados. O sea, que lo que en el pasado era público, se convirtió en privado.

En los últimos años ha surgido un fenómeno novedoso: a diferencia de otros casos, no actúan en las ciudades, sino fuera del Ecuador. Un norteamericano, que intentó infructuosamente organizar un proyecto de etnoturismo entre los secoya tiene ahora un *lodge* en Costa Rica, en una región donde la naturaleza está protegida y es por lo tanto interesante para los extranjeros. Tres secoya (un shamán reconocido y dos que conocen bien la preparación de la ayahuasca) han viajado allí varias veces. Su trabajo consiste en dar de beber ayahuasca a los turistas que lo deseen (el costo es de aproximadamente 20 US\$ por persona) y guiarlos en caminatas por la selva. La liana parece que no crece naturalmente en Costa Rica, por lo cual, para evitar llevarla en cada viaje desde el Ecuador, han tendido una chacra de la liana, que aparentemente se desarrolla en forma satisfactoria (testimonio oral de distintos secoya, San Pablo, Ecuador, enero 2009).¹⁹

Un hecho hasta ahora aislado es la visita efectuada a los secoya de un miembro de la llamada “Iglesia mexicana”, posiblemente la Iglesia Nativa de Itzachilatlan (Aurelio Díaz Tekpantalli). En esta visita, entregaron a un adulto mayor unos papelitos alucinógenos, que se dejan disolver en la boca (testimonio oral de Simón L, febrero 2009). Este hombre, que es uno de los primeros convertidos por el

19 Varios secoya comentaron con sonrisa pícaro que a los turistas les dan de beber “aguado”, marcando así las diferencias de la concentración de la bebida alucinógena. Hablamos de ella como si fuera comparable a 50 gr, de un medicamento, pero la diferencia entre “aguado” (como se les da a los turistas) o “denso como miel” (como se esperaba tradicionalmente que bebieran los shamanes) son considerables.

ILV, pero que había hecho anteriormente muchas experiencias con sustancias psicotrópicas, incurrió en lo que hacían los shamanes del pasado, pero esta vez sin guía, ingiriendo excesivamente los “papelitos”, lo cual le provocó estados mentales similares a una psicosis.²⁰

Discusión

La misión jesuítica había sufrido en el Napo y Aguarico serios reveses, y no es errado ver en el momento de la expulsión que había fracasado. Uno de los motivos es, en mi opinión, la fusión existente entre la esfera religiosa y la organización sociopolítica.

¿Qué sucedió con el shamanismo secoya en los últimos 25 años? Por un lado se expandió, pero a la vez se limitó en sus tareas por motivos que no son esencialmente religiosos, sino que están conectados con cambios profundos a nivel del aprovechamiento del medio ambiente y en las formas de subsistencia.

Estas consideraciones ponen en evidencia que un cambio en un elemento de una estructura cultural produce un deslizamiento, un cambio en la totalidad, de la cual resulta una nueva reorganización de los componentes. Cabe preguntarse si, en vista de los nuevos desarrollos del shamanismo que observamos en América del Sur. Debemos alejarnos de las definiciones tradicionales y examinar más de cerca los rasgos constitutivos de los “nuevos” shamanismos.

Finalmente, quiero aclarar que el título de este trabajo no implica ni una burla ni una crítica peyorativa. La expresión “shamanismo light” se asienta en tres motivos. Por un lado se abreviaron los tiempos de aprendizaje; en segundo lugar, ni la dieta ni la abstención de relaciones sexuales durante la época de aprendizaje mantienen el rigor que tenían en el pasado. Y en tercer lugar, se limitó el espectro de las sustancias psicotrópicas utilizadas, reduciéndose prácticamente a *Banisteriopsis*. Todo ello implica una drástica reducción de los rigores y sacrificios que implicaba la función shamánica.

Agradecimientos

Investigaciones en distintos archivos (1993-1994) fueron financiadas por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Bonn). Mi última estadía entre los secoya (2009) fue realizada en el marco de un proyecto sobre historias de vida, dirigido por Stephan

20 Cabe preguntarse con qué sustancia se impregnan los “papelitos”. Para Simón, se trataba de una concentración de ayahuasca, probablemente se trataba más bien una sustancia química (¿LSD?).

Conermann y financiado por el rectorado de la Universidad de Bonn, Alemania. La institución Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD, Bonn) posibilitó mi participación en el Congreso de Americanistas de México (julio 2009), donde presenté una primera versión de esta contribución. Agradezco a la Dra. Irma Ruiz la lectura y corrección estilística del manuscrito.

Archivos consultados

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.

AI: América Indígena. México.

HzW: Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Shamanismus Ecuadors editado por Dagmar Schweitzer de Palacios y Bernhard Wörrle. Marburg. Bamberg 2003: Curupira.

IGA: Sören Hvalkof y Peter Aaby (eds.): Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. IGWIA y Survival International. Copenhagen 1981.

RF: Sandra Negro y Manuel Marzal (eds.), Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 1999.

Referencias citadas

Aigle, Denise, Brac de la Perrière, Bénédicte y Chaumeil, Jean- Pierre (eds.) (2000). *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Anónimo (1753). Arte de Lengua, de las Misiones del Rio/Napo de la Nación/ de los infieles, Quen/que, hoyos: Y dioma/General de los más de ese Rio/ Payohuajes: Senzehuajes: Anco/teres: enCavellados... MS. Coll. Richmond, 30. Public Library. New York.

Baumann, Franziska (2003). Schamanismus und Tourismus bei den Quechua im ecuadorianischen Tiefland. Der Einstieg der *yachac* in das Tourismusgeschäft. *HzW*, 145 - 180.

Belaunde, Luisa Elvira (2001). Viviendo Bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAP y Banco Central de Reserva del Perú.

Casanova Velázquez, Jorge (1980). Migraciones Aido Pai (Secoya, Pioje). *Amazonía Peruana*, 3(5), 75-102. Lima.

Casanova Velázquez, Jorge (1999). La misión jesuita entre los Aido pai (Secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas. *RF*, 209 - 220.

Casanova Velázquez, Jorge (2002). Poblaciones indígenas y mestizas del alto Putumayo. *Amazonía Peruana. Investigaciones Sociales*, VI(10), 23-45. Lima.

- Chantre y Herrera, José (1901). *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Cipolletti, María Susana (1985). La concepción del cosmos de un shamán Secoya (Amazonía ecuatoriana). *Revista Española de antropología americana*, 15, 305-322.
- Cipolletti, María Susana (1992). Un manuscrito tucano del siglo XVIII: Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990). *Revista de Indias*, LIII(194), 181-194. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (véase capítulo IV en este volumen).
- Cipolletti, María Susana (1997a). *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukanen Amazoniens 1637-1993*. Münster: LIT.
- Cipolletti, María Susana (1997b). Los Tucano del Alto Amazonas: Un contramodelo al modelo de dinámica poblacional de Lathrap. En: M. S. Cipolletti (ed.), *Resistencia y adaptación en las tierras bajas latinoamericanas*, 323-342. Quito: Abya-Yala (véase capítulo V de este volumen).
- Cipolletti, María Susana (2008). The jaguar's pineapple: The shamanic rage and the perils of cannibalism (Secoya, Ecuadorian Amazonia). En: Stephen Beckermann y Paul Valentine (eds.), *Revenge in Lowland South America* (pp. 187-200). Gainesville: University Press of Florida.
- Cipolletti, María Susana y Payaguaje, Fernando (2008). *La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Cruz, Laureano de la (1653). *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la Religión de S. Francisco, año de 1651*. [Reprint en: Quellen zur Geschichte Amazoniens, I. Bonn 1989].
- Espinoza Pérez, Lucas (1955). *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: Instituto Bernardino de Sahagún.
- Friederici, Georg (1960). Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfwörterbuch für den Amerikanisten. *Abh. aus dem Gebiet der Auslandskunde*, 53. Hamburg.
- Golob, Ann (1982). *The Upper Amazon in historical perspective*. (PhD Tesis). New York: City University.
- Gow, Peter (1996). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En: Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State* (pp. 90-103. Michigan: University of Michigan Press.
- Joralemon, Donald (1990). The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy. *Journal of Anthropological Research*, 46(2), 105-118.
- Jouanen, José S. J. (1943). *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*. 2 tomos. Quito.
- Langdon, E. Jean (1986). Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica etnohistoria. *AI*, XLVI(1), 101-116.
- Langdon, E. Jean (1992). Dau. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. En: J. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America* (pp. 41-61). Albuquerque.

- Lockwood, T.E. (1979). The ethnobotany of Brugmansia. *Journal of Ethnopharmacology*, 1(2), 147-164. Lausanne.
- Mader, Elke (2003). Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar. *HZW*, 145-180.
- Markham, Clements R. (1895). A List of the Tribes in the Valley of the Amazon [...]. *Journal Roy. Inst.*, XXIV, 236-284. London.
- Maroni, Pablo (1738). Noticias auténticas del famoso río Marañón. *Monumenta Amazónica*, 4. 1988. Iquitos.
- Niclutsch, Francisco (1781). *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianer in Maragnon*. Sin lugar de edición. [Traducción al español y edición crítica de María Susana Cipolletti y Matthias Abram, Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón escrito por Francisco Niclutsch, antiguo misionero en la misión quiteña. Quito 2012.
- Osculati, Gaetano (1854). *Esplorazione delle Regioni Equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milano: Presso I Fratelli Centenari e comp.
- Piaguaje, Celestino (2007). *Cómo lograron la educación los Siecopai?/ Meyé yeré'ni Siecop i toya ja'o?* Quito: CICAME.
- Plowman, Timothy (1977). Brunfelsia in ethnomedicine. *Bot. Mus. Leaflet*, 25, 289-320. Harvard Univ.
- Plowman, Timothy (1979). The genus Brunfelsia: a conspectus of the taxonomy and biogeography. En: J. G. Hawkes *et al.* (ed.), *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae* (pp. 475-491). Linnean Soc. Symp. Ser., 7. London.
- Plowman, Timothy (1981). Brugmansia (Baum-Datura) in Südamerika. En: G. Völger (Hg.), *Rausch und Realität*. Drogen im Kulturvergleich, 2, 436-446. Köln.
- Robinson, Scott S. (1981). Fulfilling the Mission: North American Evangelism in Ecuador. *IGA*, 41-50.
- Schultes, Richard E. (1969). Hallucinogens of Plant Origin. *Science*, 163(3864), 245-254. Washington.
- Schultes, Richard E. (1970). The botanical and chemical distribution of hallucinogens. *Annual Review of Plant Physiology*, 21. (Reprint en B. Du Toit (ed.), *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness* (pp. 25-55). Florida 1977.
- Schultes, Richard E. (1979). Solanaceous hallucinogens and their role in the development of New World cultures. En: J. G. Hawkes *et al.* (ed.), *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae*:137-169. Linnean Soc. Simp. Series, 7. London.
- Schultes, Richard E. y Hoffmann, Albert (1980). *Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse*. Bern, Stuttgart.
- Stephan, Jörg (2000). *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768*. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag.
- Stoll, David (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* Quito.
- Tessmann, Günter (1930). *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter & Co.

- Uriarte, Manuel de (1752). Carta del mismo Padre [...]. En: Diego Davin SJ, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las Misiones Estrangeras, y de Levante par algunos Misioneros de la Compañía de Jesus*, tomo XVI, 84-97. 16 tomos. Madrid 1753-1757.
- Uriarte, Manuel de (1986). Diario de un misionero de Maynas. *Monumenta Amazónica*, B. 2. Iquitos. (Escrito ca. 1771).
- Veigl, Franz X. (1785). Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika [...]. En: Ch. Murr (ed.), *Reisen einiger Missionaren der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Nürnberg. [Edición en español Monumenta Amazónica, Iquitos 2006. Introducción de Jörg Gasché].
- Ventura i Oller, Montserrat (2003). Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados. *Hzw*, 73-96.
- Vickers, William T. (1976). *Cultural Adaptation to Amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. (Phil. Diss). Univ. Microf. Int. Ann Arbor, Michigan.
- Vickers, William T. (1981). The Jesuits and the SIL: External Policies für Ecuador's Tucanoans through three centuries. *IGA*, 50- 61.
- Vickers, William T. y Plowman, Timothy (1984). Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador. *Fieldiana, Botany*. New Series, 15. Chicago.
- Wörrle, Bernhard (2003). Wissen, Macht und fremde Federn. Interethnische Heilerbeziehungen in Nordecuador. *Hzw*, 27-72.
- Zárate, Andrés de, *et al.* (1735). Relacion de la Mision Apostolica que tiene a su cargo la Prov. [...] de Quito de la Compania de Jhs. en el Gran Rio Maranon. Enque [*sic*] se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735. MS. Quito 158. AGI /S.

Interpretación de la yumbada¹

FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

Cuando la yumbada representa la muerte, es más integrada, es más compleja la interpretación de la ausencia y presencia de la vida.

Los rasgos del ritual en la yumbada son, año tras año, la repetición de la historia, lo cual permite revivirse, innovarse, reafirmarse y recordar la penitencia y el sacrificio de la matanza.

La yumbada al “zurich”²

Dadas algunas preliminares referencias, la antropología de la yumbada es la propia experiencia ritual manifiesta en la Fiesta de la Navidad, en el Barrio La Magdalena. Para Eliade (1981) el símbolo tiene muchas significaciones, multivalencias y profundidad enorme.

Para Geertz, (1987) el símbolo produce motivaciones entre lo divino, lo humano y esto nos llama a concepciones de vida. Los pueblos, las culturas tienen perspectivas “perpicere”; es decir, mirar a través de las cosas. La visión de la yumbada se basa en un ritual violento y festivo, es aceptada con fe en la comunidad y en los barrios. Acciones ostensibles no se cuestionan para la yumbada (grescas, riñas, delitos menores, escándalos, etc.); se acepta el ritual como tal. Sin yumbada no hay Fiesta de la Navidad.

1 Capítulo IV de *La danza de la yumbada en el barrio de La Magdalena* (2018, pp. 101-136). Quito: Abya-Yala.

2 Palabra utilizada por jóvenes para designar al sur de la ciudad. Nombre recreado por el colectivo de arte contemporáneo Tranvía Cero, del sur de la ciudad Quito.

Según, explica Mircea Eliade (1981) sobre la experiencia religiosa y la hierofanía:

[...] para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía. El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. La sociedad moderna habita un mundo desacralizado (Eliade, 1981, p. 209).

Desde este punto de vista, la danza de la yumbada es una hierofanía, ya que siempre es histórica y se manifiesta en lo contemporáneo con símbolos y rituales. Su temática de muerte y resurrección es universal; es un fenómeno natural respaldado por un relato mítico de persecución agonía, muerte, resurrección y, así, sucede de manera cíclica en la ciudad de Quito.

La yumbada tiene un mito y este se transforma en leyenda regulada por la vida, la moral y el comportamiento social de las personas así como sus niveles de conciencia: danza, cantos, alucinaciones, persecuciones, cicatrices en luchas, peleas, flagelaciones, sueños, etc. El mito de la yumbada se consolida en persecución, agonía, muerte, resurrección y, viceversa.

Lo sagrado es de beneficio real, esfuerzo, castigo divino, significado de purificación; la dramatización presente, también asusta a los foráneos de la barrida y a los que pudieran integrarse, o incluso estudiosos, periodistas e investigadores de los temas festivos urbanos capitalinos.

Para los que desconocen sobre la yumbada puede causar temor, está muy al interior de la comunidad. Un anciano del sector central de La Magdalena menciona: “[...] decían hay que sacarse los zapatos para ingresar a La Magdalena, había una restricción para los de Lloa y para los foráneos y llegados al sector” (Maisincho, 2010).

Esta festividad, porque no se podría llamarle de otra manera, trata de sacralizar y bendecir la naturaleza: árboles, coronas (winchas), animales disecados, piedras, las chontas, el agua, licor y, trata de abolir por días o semanas, lo profano: la ciudad señorial, la urbe y lo contemporáneo, generando niveles de conciencia mágica en las celebraciones de la Navidad.

En la yumbada existe dos tiempos el sagrado y el profano. Por un lado, el sagrado es un tiempo histórico cronológico, el ritual de la matanza del yumbo, el yumbo guañuchiy; por el otro, es un tiempo eterno, que sucede luego del ritual: la normalidad, el orden y la disciplina.

Su cosmovisión es una realidad física y sobrenatural que va desde la inmolación y matanza, para llegar a una armonización y equilibrio. Persiste la reiterativa historia

y la renovación de estos conocimientos mediante el sacrificio, por la culpabilidad de sus hechos, del mal o el daño producido en la tribu. En la yumbada, hay una conducta y una ética de no entrar a la iglesia por moral, porque los yumbos tienen pensamientos naturales.



Figura 1. Muerte del yumbo: Jorge Chulca en exhibición pública de la ejecución del yumbo guañuchiy (2009).

Al celebrarse la hecatombe ritual se incorpora a la comunidad y con sus ceremonias de iniciación mantiene en nivel de conciencia pagana lo sagrado. La iniciación se efectúa y expresa a través de cicatrices y flagelaciones en el pecho, espalda, brazos, rostro, piernas. En unos casos como producto del esfuerzo dancístico y, en otros, como un sistema de prestigio dentro y fuera de la yumbada.

La yumbada es un ritual defensivo, con varios ritos de rechazo a un ser maligno (yumbo/a infiel) y a las fuerzas del mal: el engaño, la traición, adulterio, el abuso de confianza, lo pernicioso, etc.

Para Salomon (1992) el simbolismo de la yumbada, al sur de la ciudad, vincula varias conexiones y procrea sus lenguajes. Representa y dramatiza una danza ritual

amazónica-andina, en la ciudad de Quito. La yumbada es algo que se ve, es algo que trasciende en el ámbito cultural, social y político, en la comunidad de barrios al sur occidente de la capital.

Para Eliade, (1981) lo sagrado es real y lo profano es irreal. El ideal del hombre religioso es abolir el tiempo profano y que todo se consagre. Es, por lo tanto, notorio, que la yumbada prolifera en un tiempo verdadero. En el caso de la matanza del yumbo y, mientras más dure el tiempo del guañuchiy, del juego y drama, estará viviendo lo real.

La yumbada inicia alrededor del mes de junio, en el proceso donde los sacerdotes de la imagen del Niño Jesús son visitados por varias familias de la parroquia La Magdalena y Chilibulo. Alrededor del domicilio del síndico de la imagen, varias personas esperan en las esquinas circundantes, para lograr alguna fecha o cita para la conversación con el síndico. El síndico de la imagen religiosa tiene el poder de aceptar o negar la designación de sacerdote de la Navidad, como menciona el vecino Jorge Pillajo (60), de la calle Viracocha, en el barrio La Magdalena:

[...] Don Costales es sacristán de la iglesia Carmen Alto, frente al Palacio de Gobierno, ahí se le puede encontrar. Ellos llegan muy por la noche, pasadas las 8h00 y hasta las 9h30 de la noche. La otra vez tuve que esperarle hasta las 10h00 de la noche para poder conversar y darle algunos regalitos y cogerle como compadre. Pero al fin lo conseguí, que sea mi compadre [...] (Pillajo, 2010).

En el caso del barrio La Magdalena, la religiosidad popular está separada de la institución (iglesia o clérigo). Al momento de preguntarle al cura Juan Ignacio Flores, párroco de La Magdalena, ¿cuál es la coordinación o momentos para la designación de sacerdotes?, expresó:

[...] No hay coordinación con la Iglesia, no se sabe quién designa al sacerdote o como es que se designa, pero se conoce de boca de los fieles y en los barrios, que desde el mes de julio ya hay designación de sacerdotes de la Navidad... Una familia que es la dueña de un Niño (Jesús) [...] no es el párroco, en este caso, mi persona quien designa sacerdotes. [...] (Flores, 2009).

La Magdalena es considerada como un espacio material y simbólico donde reinventan sus costumbres y creencias durante este festejo pagano; como consecuencia, los antepasados de muchos de sus pobladores se identificaban con la zona oriental selvática y, especialmente, del noroccidente húmedo tropical donde, al parecer, está la matriz original. “Se disfrazan de shamanes selvícolas para representar un asesinato mágico” (Salomon, 1991).

Según Winderman, (1993) el acto ritual transmite la gracia a cualquiera que lo reciba; en este caso, el acto de ser eliminado públicamente en el ritual de la matanza, transmite beneplácito al yumbo muerto. En la esfera pública, se congracia la tribu, grupo, clan, familia, parentesco y barrios.

Como así lo confirma J. Chulca, segundo cabecilla de la yumbada:

FS: ¿Cómo se siente cuando le matan en el guañuchiy?

VCH: ...Eh cansado, cansado y con una tristeza que, o sea, que se termina un año más; se ha danzado, o sea, dando gracias a Dios, o sea, se ha tenido la vida completa para seguir actuando en las comparsas [...] y otra que, o sea, héroe, como un héroe (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhiy?, 2010).

Para el yumbo que es protagonista y que vive el rito, todo es real y es consagrado en el ritual de forma pública. Cuando la yumbada representa la muerte, es mayormente integrada, más compleja la interpretación de la ausencia y presencia de la vida. Es más complejo su entendimiento. La matanza genera memoria y enseñanzas en la comunidad, otorga honor a sus mayores y espera que los otros, el público, la honren y la respeten.

El repaso y recogida de la yumbada

Durante los meses de agosto a septiembre, varias familias visitan a René Lugmaña, cabecilla de la yumbada. Muchas veces afuera de su trabajo, en el Colegio Militar Abdón Calderón, al sur de la ciudad. Lugmaña es el responsable de la limpieza de las piscinas; los fines de semana se lo localiza en la cancha de ecuavoley, en el barrio Marcopamba o, los días viernes, en las canchas del barrio Atahualpa, sector La Michelena. Lugmaña, para los meses de octubre y noviembre, casi ha definido y armado la yumbada del presente año:

[...] A veces personas me buscan y dicen que van a bailar por la fe que tienen al niño (Jesús) y que, con mucha fe, bailarán este año. Las personas me dicen que les haga bailar en la yumbada, y yo les digo vengan una semana, un domingo cercano a la Navidad, que ahí hacemos el repaso. Venga, si ve que le gusta se queda y si no, no. [...] (Lugmaña, Sobre el repaso de la danza de la yumbada, 2009).

El cabecilla de la yumbada hace la convocatoria un domingo antes de la Navidad, desde las 2 de la tarde, en el barrio Marcopamba. Poco a poco, llegan las primeras familias y varios niños acompañantes. También se forman grupos familiares donde cada uno se encuentra distante, en un inicio. El lanza cohetes provoca juegos y

malabares con los potentes voladores. Al lanzar 3 cohetes, tres por minuto, se da la señal de la última llamada a los integrantes de la yumbada, que andan perdidos buscando “a los jugadores”,³ en los barrios cercanos.

Entre alzada y bajada de copa de vino, ron, chicha, etc., los yumbos mayores sin vestimentas o trajes hacen bromas y burlas a sus familiares o amigos, a los curiosos y espectadores. Con la golpeada y afinada del sonido del pingullo y, con la llegada del diablo huma, (Pablo) comienza la primera llamada a los jugadores; al mismo tiempo, se preparan dos columnas: una de yumbas y otra de yumbos. Los danzantes “yumbas” seleccionan a sus parejas para el repaso o para todo el “juego”, cada jugador busca su pareja (masculina) pariente, vecino o amigo.

El diablo persigue y fueatea⁴ a los desordenados e inquietos; los espectadores buscan la mejor posición para observar el repaso de la yumbada. Las miradas más atrayentes son las de los niños quienes, junto a sus padres, bailan al tono del danzante. Algunos se encuentran nerviosos y con recelo porque están sin la vestimenta apropiada. Una copa de licor o vino calma sus temores.

Con el tono “chalicargui”,⁵ del pingullo y la caja, (tambor) dan la señal de entrada de una pareja (yumbo y yumba). Los danzantes levantan sus rodillas y avanzan a la señal de un palo de escoba alzado. Una pareja de yumbos avanza formando círculos hacia el frente, seis veces, de esquina a esquina. Luego, avanzan seis veces de forma individual, de frente y detrás, en baile sincronizado alrededor de veinte minutos. En esta etapa, las primeras formas de cansancio se expresan en sudor y en algunos tropiezos frente a los espectadores.

El público disfruta. Los yumbos y yumbas tratan de descansar en cada parada de cruce del baile; luego, uno a uno, durante tres veces, se mira y simulan con los brazos, cruzar las lanzas de chonta o palos de escoba, y regresan a su posición o puesto. Al final, en el centro del pavimento, forman un círculo los cuatro yumbos y, con las lanzas en el suelo de izquierda a derecha, retornaron a su lugar: cansados, sudados y exhaustos de la danza física. La danza tiene una duración de dos horas, aproximadamente.

Para ejecutar la matanza intervienen tres jugadores: un yumbo cazador, un yumbo infiel y la yumba infiel/protectora. Al momento, el yumbo cazador y el yumbo mayor salen del medio de las columnas y dibujan un círculo, con cuatro orejas; es el inicio del juego ritual: un yumbo cazador busca al yumbo infiel, la yumba

3 Término que menciona Galo Tituaña, músico pingullero, a los danzantes de la yumbada de La Magdalena.

4 Azotar algo o a alguien con un fute u otro objeto semejante.

5 Nombre de tonada interpretada por el músico pingullero.

licor, chicha y vino. Los sacerdotes se despiden con voladores para recibir a otros grupos de disfrazados en otro barrio (Freddy Simbaña. Diario de Campo, 2008).

Descenso y toma de la plaza: 24 de Diciembre

Al medio día, al llamado del cabecilla, poco a poco van llegando al barrio grupos de familias yumbas, con padres e hijos. En las calles Cojitambo y Marcopamba, frente a la iglesia, las mujeres ayudan a colocarse la (wincha o corona), los pañuelos y accesorios, con plumas y semillas.

A las 14h00, un bus contratado llega al barrio Marcopamba y moviliza a la yumbada hasta el parque Stone (Los dos puentes). En ese lugar se prepara el saludo al Niño Jesús. Así, cada uno de los disfrazados: reyes magos, negros, pastores, archidonas, barrenderos y demás grupos de danza, rinden la veneración respectiva al Niño Jesús.

A pocas cuadras, el tráfico vehicular es interrumpido en la Av. Mariscal Sucre y, desde allí, se inicia el descenso a la Plaza de la Magdalena, con varias estaciones y paradas.

La yumbada comienza con el “tejido” de dos parejas, caminan y bailan durante 10 paradas, realizando esta rutina durante la danza.

Al llegar a la casa del síndico, de la imagen del Niño Jesús, en las calles Viracocha y Mariscal Sucre, en el barrio La Magdalena, hay una última parada de veneración. A manera de descanso, poco a poco se llena la iglesia de La Magdalena. Allí se forma una calle de honor para el ingreso de la imagen hacia la iglesia, conjuntamente con sacerdotes, síndicos, autoridades, ex sacerdotes y fieles; alumbrantes, sahumerantes, floreras, seguidoras y acompañantes. La yumbada no ingresa a la iglesia. El descenso de la yumbada, a la plaza, dura aproximadamente tres horas y media.

La yumbada reunida con sus familias descansa en el parque. Algunos se retiran sus winchas; otras familias, entregan chicha o agua, y comida liviana. Los diablos con el fute vigilan a los yumbos y yumbas, para que no se separen del grupo, y cuidan las pertenencias de los jugadores. Alrededor, las principales cantinas o sitios de expendio de licor son abarrotadas por disfrazados y acompañantes.

Los diputados (cargo otorgado por el sacerdote) convocan a los cabecillas para que la yumbada se forme en columnas y reciba alimento, que suele estar compuesto por papas cocinadas, hornado, mote y lechuga, o una salsa de maní.

A las 19h00, la banda comienza a entonar la salida de los sacerdotes e invitados, diputados y ex sacerdotes, que se encuentran en una tarima frente a la iglesia; los demás grupos de negros, pastores y archidonas, bailan frente al Niño Jesús.

La Banda de Músicos de La Magdalena, al tono de danzantes, (guañuchiy) convoca a los yumbos que dejan todo y corren al centro de la calle. El público se asusta y corre; mientras tanto, en la calle, frente a la iglesia, sigue la danza alrededor de una hora más.



Figura 2. Descenso de la yumbada: cruce de la yumbada de frente y para atrás (2008).

El yumbo cazador, el yumbo infiel y la yumba protectora demuestran sus roles y asignaciones de este año, frente a los sacerdotes y al público. Luego, los sacerdotes se levantan y se dirigen hacia su respectivo barrio, en peregrinación. La yumbada, sigue al barrio de los sacerdotes y se queda cuidando la casa de los sacerdotes y al Niño Jesús, toda la noche.

Entre comida y aguardiente, la yumbada demuestra su fe y fortaleza hasta el amanecer. Algunos danzantes se van a sus casas, otros, por trabajo y diferentes obligaciones, se despiden para reunirse otra vez, al día siguiente. (Freddy Simbaña. Diario de Campo, 2008)

La yumbada de la Navidad en la calle: 25 de Diciembre

Antes de las 07h00 de la mañana, en la casa de los sacerdotes, se entrega a los yumbos y yumbas, el agua de canela, chocolate con panes y queso, alimentos que ayudaron a fortalecer a la yumbada guardiana y protectora, durante la noche y amanecida anterior.

Alrededor de las 10h00 se inicia el descenso, desde la casa de los priostes hasta la plaza de La Magdalena. La yumbada interrumpe el tráfico. Los curiosos y niños se esconden de los yumbos; varios de ellos ingresan a tiendas de abarrotes y toman algunas colas, pan y agua, sin pagar. Los disfrazados de mono y oso van por las aceras, causando desorden público, chocando y colisionando con varias ventas ambulantes.

Un grupo de yumbos y yumbas acuden para realizar limpiezas de salud y buena suerte a dueñas de puestos de verduras y frutas, en el mercado La Magdalena. A su paso, se abastecen de frutas por “su pago” de limpieza, con o sin consentimiento de vendedoras. Se producen juegos, peleas, disgustos, apretones y caídas, que causan risas entre quienes observan y quienes son parte de la yumbada.

A pocas cuerdas antes de llegar a la plaza, nuevamente hay un descanso para la toma de alguna agua, chicha, licor o cerveza. Es un lapso de tiempo para arreglar su vestimenta y preparar al yumbo cazador, yumbo infiel y a la yumba protectora. Las familias de estos personajes se reúnen por separado y les desean suerte en la cacería y matanza.

Luego de un breve descanso, la banda y el pingullero convocan a la yumbada. En una calle abarrotada de gente, cientos de espectadores, puestos de comida y cerveza, observan el ingreso de la yumbada hacia el escenario; los danzantes se abren paso a empujones, con lanzas y gritos, con las chontas alzadas, soplan licor hacia algunas personas, preparando su *axis mundi*, la calle.

El espacio es reducido ya que, muy próximo a la yumbada, ocurre otra danza ritual con el grupo de Los Archidonas, quienes también realizan una matanza, con características totalmente diferentes, que es motivo de otro estudio de investigación. En fin, existen dos matanzas, frente a la iglesia, y un público deseoso de no perderse ni un solo momento la violencia ritual en el barrio de La Magdalena.

Regresando a la yumbada, la banda y los espectadores se quedan en silencio. El yumbo infiel y la yumba se esconden. La gente se encuentra a la expectativa. Dos parejas de yumbos mayores inician el juego.

Comienza a danzar la “tejida” o “trenzada” al público, de un frente hacia otro. El cabecilla, con la chonta alzada y con el grito kapari, kapari, kapari, wawkicunas, señala un cruce de parejas. Así, todos cambian de posición.

El cazador espera. El yumbo infiel y la yumba tratan de esconderse detrás de los yumbos y de la gente. Con la tonada del sonido del pingullo, los jugadores realizan 6 cruces, danzando de un extremo a otro; luego, 6 cruces con el choque de chontas; y, 6 cruces con cambio de posición; y, al final, 3 cruces de frente y 3 cruces de retroceso.

Al final, en forma circular, dos parejas bailan colocando la chonta en el suelo para, luego, tomar posiciones. Esto resulta ser un juego totalmente agotador. Al mismo tiempo, el cazador y el infiel corren, escondiéndose detrás de los yumbos. Algunos yumbos, de su boca, escupen licor para ahuyentar al cazador; los “diablo humas”, abren los bordes de las calles para dar espacio a los jugadores y evitar la aglomeración de personas. Todos quieren ver la persecución. El yumbo cazador arroja licor a la multitud y persigue al yumbo infiel. En el trájín de la persecución, la gente salta y grita de emoción.

La banda inicia con el ritmo musical del yumbo guañuchiy, un ritmo ritual que contagia a la multitud. Durante la tonada, el yumbo infiel y la yumba protectora muestran heridas en el cuerpo, provocadas por lanzas durante la persecución, choques, caídas y algunos golpes.

Luego de una hora y media, aproximadamente, mientras el juego de la yumbada está en escena, la yumba mayor realiza un círculo de cuatro orejas, con un carbón o tejuela, en el medio de la plaza. Al final, el yumbo infiel se rinde ante el agotamiento de la persecución, y cae. Es entonces cuando el yumbo cazador simula introducir la lanza en la espalda del yumbo infiel.

Al mismo tiempo, los diablos grandes y pequeños son perseguidos, atrapados y atados frente a la muchedumbre. Algunos yumbos y algunas yumbas, con ortiga en mano, recorren la humanidad de los diablos y de los yumbos apresados.

Entre cuatro yumbos recogen al yumbo infiel. El yumbo cazador mantiene la lanza en la espalda del yumbo; luego, este es sacrificado y exhibido alrededor de la plaza. Varios asistentes muestran su emoción. Aplauden. Se exaltan.

El cuerpo del yumbo muerto es expuesto ante la multitud. Esta suerte de trofeo se entrega a los sacerdotes, junto a la imagen del Niño Jesús de la Navidad. El yumbo cazador y sus acompañantes llevan al parque al yumbo ajusticiado.

La yumba protectora escapa con su tribu. La multitud se aglomera para ver el entierro del yumbo. Se simula el sepelio y, luego de treinta minutos, el yumbo resucita y corre rápidamente para abrazar a sus familiares, yumbos y yumbas.

Ya resucitado, el yumbo se integra al conjunto de yumbos y descansa bebiendo agua, chicha y licor; comentando que su viaje fue largo y agotador.

Al final, con el sonido de voladores, los grupos de danza, los archidonas y pastores se dirigen a la casa de los sacerdotes, para recibir alimentación. Los sacerdotes son escoltados por los yumbos y yumbas mayores o cabecillas, en peregrinación, durante varios kilómetros.

Familias de la yumbada y acompañantes de otros grupos disfrazados se aglomeran en las cantinas o tiendas, para proveerse de licor y cerveza. Luego de unas horas, el parque de La Magdalena se convierte en un gran sitio de peleas callejeras, donde participan hombres y mujeres. Cada barrio o sector, o núcleo familiar, pone en escena toda su parentela durante la confrontación, haciendo uso de botellas rotas, navajas, cuchillos, vidrios, lanzas de yumbos y otros accesorios, para una pelea callejera de la Navidad, en La Magdalena.

La policía y guardias municipales son solo espectadores, ya que existen varios grupos en confrontación. Al final, la multitud se dispersa y, en este caso, el barrio Marcopamba, frente a Chilibulo, resulta victorioso. El yumbo “plomo”, el segundo cabecilla, es uno de los principales protagonistas en la pelea callejera. Al atardecer finaliza la celebración de la Navidad 2009, en el parque de La Magdalena.

Para el día 26 de diciembre, la yumbada es convocada a las 10h00 de la mañana para bajar a la Plaza de La Magdalena. Las familias interrumpen el tráfico de las avenidas principales. Muchos se asombran de los danzantes y disfrazados, ya que, para otra población, el día 26 de diciembre es un día de trabajo normal y no festivo.

Al final, la yumbada danza; pero, sin matanza, a la salida de la misa de 12h30, en La Magdalena. Así, la yumbada, cierra su compromiso con los sacerdotes, con fe, ritualidad y violencia cultural, año tras año (Freddy Simbaña. Diario de Campo, 2009).

La violencia ritual en la fiesta

Se propone ahora extraer algunas reflexiones a partir de una pregunta básica: en el barrio La Magdalena, sin duda alguna, en nuestra sociedad de mestizaje y de herencia colonial, ¿cómo se representa la violencia ritual? Para empezar, es importante indagar el significado relacionado a la interpretación de violencia. Según el ensayo, al origen mimético de la violencia, el español Ángel Barahona la define así:

El término proviene de una raíz indoeuropea que remite al concepto de vida (*bios*, *biazomai*; *vivo-is*: vida, fuerza). Pero, esta referencia etimológica nos da una visión positiva de la violencia. Esta tiene también un cariz positivo, mientras que *violencia* se utiliza comúnmente para señalar el magma conflictivo, irascible, impetuoso, iracundo y brutal, en el que se mueven las relaciones entre los hombres. Todos estos sinónimos configuran la descripción del concepto de violencia. En todos y cada uno de ellos. Sin embargo, es más que su simple suma. Hoy la violencia, tal vez por su contexto de uso, se ha impregnado de negatividad. Pero la violencia, en su origen, es un factor generador y estructurante de las sociedades humanas. (Barahona, 2006)

Estas connotaciones, en la actualidad, sería mejor reservarlas para aplicarlas al instinto y a la agresividad. Se trate de violencia física, verbal, ideológica, sutil o ritual. Esta se encuentra universalizada, en todas las relaciones humanas. Toma casi un carácter real, como perteneciente al constitutivo ser humano.

Las fronteras que separan ciertas celebraciones a explosiones de violencia, fueron analizadas por visiones clásicas de la antropología, sobre todo, a partir de autores como Roger Caillois (1939) o Georges Bataille (1957) quienes enfatizaron, en su momento, la manera cómo la fiesta, con su contenido consustancial de desbarajuste y frenesí, constituiría una vocación-invocación del nacimiento y del fondo violento de toda sociedad, originado por las discrepancias y antagonismos, de los cuales están hechos los sistemas de convivencia.

La fiesta en La Magdalena dura varias semanas, varios meses, interrumpidos por períodos de reposo, de unos cuatro o cinco días. A veces son precisos varios años para reunir la cantidad de víveres y de riquezas que se ven, no solo consumidos con ostentación, sino también deshechos, porque el derroche y la destrucción, que son formas del exceso, entran por derecho propio en la esencia de la fiesta.

Para Caillois, (1996) la fiesta ritual se mimetiza con el caos esencial:

[...] no hay ninguna fiesta, aunque esta por definición sea triste, que no incluya al menos un principio de exceso y francachela: basta evocar los banquetes funerarios en el campo [...] ayer y hoy, la fiesta se caracteriza por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida. Hay que darse por el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta (Caillois, 1996, p. 110).

La fiesta de la Navidad es renovación profunda de la comunidad; es un rito sagrado en las culturas con vigencias del mito. Lo festivo propicia la salida del tiempo profano y el acceso al momento del origen, lugar esencial de la realidad, donde se concentran energías eternas y divinas en el tiempo moderno.

Frente a la vida normal, pasiva, ocupada en los trabajos cotidianos, oficios y de servicios urbanos, articulada en un sistema de prohibiciones y disciplinas, donde la máxima tensión económica mantiene el orden de la ciudad, se presenta la efervescencia y agitación de la fiesta barrial.

Según la observación participante en la fiesta de la Navidad, en diciembre de 2009, la festividad terminó de manera enardecida y escandalosa, en un nocturno ruido y movimiento. La violencia nació espontáneamente. De cuando en cuando surgieron disputas entre los jugadores de la yumbada, que fueron separados, alzados en el aire, por brazos vigorosos, y balanceados a compás, hasta que se calmaron.

Los integrantes de la yumbada, por lo general en su actividad cotidiana, se dedican a oficios artesanales, construcción y servidumbre. Todo esto solo ocupa su tiempo y provee capital para cubrir sus necesidades inmediatas. Ponen, sin duda, en ella atención, paciencia, habilidad; pero, más profundamente, viven en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para ellos, sus memorias y sus deseos, las emociones intensas de la metamorfosis de su ser. “Siempre que hay un lugar sagrado que defender —sea físico o espiritual, sean tabúes religiosos o altos ideales— nos encontramos con gestores de ese espacio, que lo gestionan y articulan, determinando defensa y ataque” (Percevad, 2008).

Las fiestas de navidad católicas estremecen el alma de los fieles, auguran alegría, revelan angustia a la vez. Se refuerzan los excesos de toda clase, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones contribuyen, igualmente, a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de alteración.

Los excesos de los arrebatos colectivos ejercen también, sin duda alguna, esta función: aparecen como una deflagración brusca tras una comprensión larga y severa. Pero este es solo uno de sus aspectos, y se relacionan menos con su razón de ser que con un mecanismo fisiológico. Ese carácter no agota, ni mucho menos, su naturaleza. En efecto, los indígenas ven en ellos la condición de la eficacia mágica de sus fiestas: son quienes aseguran por anticipado el buen éxito de los ritos, prometiendo así, indirectamente, mujeres fecundas, ricas cosechas, guerreros valientes, caza abundante y una pesca fructífera (Caillois, 1996, p. 110).

Ciertamente, la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta responden a una especie de afán por reavivarse y vigorizarse de manera cíclica.

En realidad, con frecuencia se considera la fiesta como el reino mismo de lo sagrado. Los días de fiesta, aunque solo se trate de los días 24, 25 y 26 de diciembre, son ante todo, días consagrados a lo divino, en los cuales se prohíbe el trabajo y el “poco” robo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza del Niño Dios. En las sociedades donde las fiestas no están dispersadas en el conjunto de la vida laboriosa, sino agrupadas en una verdadera temporada de fiestas, se comprende aún mejor hasta qué punto estas constituyen realmente la preeminencia de lo sagrado.

La yumbada: roles sociales y sexuales

Durante la celebración de la Navidad en el barrio La Magdalena, a simple vista se presenta la superioridad de la heterosexualidad, debido a que en las sociedades existen estructuras sociales, instituciones, modelos de comprensión que aparecen como privilegiadas, y tiene un carácter hegemónico en la sociedad.

Con relación a la heterosexualidad, Adrienne Rich, (1980) señala que:

Las instituciones con las que tradicionalmente se ha controlado a las mujeres —la maternidad patriarcal, la explotación económica, la familia nuclear y la heterosexualidad obligatoria, están siendo fortalecidas con legislación, declaraciones religiosas, imágenes mediáticas y esfuerzos de censura. [...] La retirada hacia la uniformidad— o la asimilación para las que pueden hacerlo, es la respuesta más pasiva y debilitante ante la represión política, la inseguridad económica y la caza a la diferencia (Rich, 1980, p. 160).

La autora señala que las heterosexualidades son una institución política que controla y fortalece reglas, normativas y leyes que obligan a mantener la uniformidad. Todo esto es impuesto mediante discursos y representaciones, utilizadas en las diferentes instituciones y normas a las que estamos expuestos en la vida cotidiana: familias, trabajos, escuelas, iglesias, leyes, medios de comunicación.

Otra categoría es la hetenormatividad. Minango (2009) señala: “[...] Así pues la hetenormatividad puede ser definida como una institución (valores, normas y creencias) que crean las categorías heterosexual y homosexual, e imponen a la primera como la única sexualidad válida” (Minango, 2010, p. 19).

De esta forma, la hetenormatividad va mucho más allá de la sexualidad; pues, como modalidad estructurante de hegemonía es un hecho sociocultural, político y económico.

Varios investigadores/as ecuatorianos han abordado estudios del “travestismo”, en las festividades barriales, y las han definido como expresiones sancionadas positivamente en la fiesta popular mestiza (Andrade, 2007); como constitución, un típico ritual de inversión (Coba, 2007, p. 8) y de negociaciones múltiples (Viteri, 2008).

Quizás la clave de la yumbada es la transformación de papeles sociales y sexuales en la celebración festiva y ritual. La fiesta es una ocasión especial para que desaparezcan los paradigmas de la dominación habitual y puedan emerger, como normales, situaciones que en la cotidianidad se encuentran ocultas. Así, el travestismo de las “yumbas”, puede encontrarse transgrediendo las estructuras limitantes de la sociedad, y haciendo uso de la libertad que existe en este lapso exclusivo de la celebración de la Navidad en el barrio La Magdalena.

Judith Butler, (1997) se refiere al género como base para su teoría de lo travesti, llamado también performatividad:

Elegir un género es interpretar las normas de género recibidas, de un modo tal, que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos un acto de

creación radial, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo (Butler, 1997, p. 309).

El género no es un hecho preconstruido, con una determinación absoluta a la constitución de los sujetos, sino que se gesta en el propio conjunto de actuaciones y dramatizaciones corporales. Esta repetición actuada consolida ciertos estilos y maneras corporales que se representan, hasta convertirse en identidades masculinas y femeninas diferenciadas.

También, Minango, (2010) señala que el tema de los roles de la sexualidad festiva deben ser aclarados:

[...] los de “travesti” y el de travestirse, pues tendemos a no diferenciar estas dos acepciones. Travestirse, es el gusto o la satisfacción que le produce a ciertos individuos el vestir o usar prendas propias del sexo opuesto, y pueden ser hombres o mujeres. El que una persona se travista no nos dice nada acerca de su preferencia sexual; tampoco de su virilidad o femineidad, menos de su condición social o de su perfil psicológico (Minango, 2010, p. 12).

La yumbada y su concepción en la cultura, como palabra sagrada, pone en el tapete de discusión la multiplicidad de géneros que conviven en el espacio-tiempo del barrio La Magdalena, quienes permiten practicar ciertas conductas que en nuestra visión dividida es considerada para el sexo opuesto. Así en la yumbada, un hombre puede vestirse de mujer, poseer abundante maquillaje, cabello trenzado, cargar un bebé de juguete y recrear actividades como cocinar, lavar y salir de compras al mercado. Además, puede tener un compañero de baile de su mismo sexo sin que esto interfiera en su vida, en la fiesta y en la comunidad.

Para este caso, el cuerpo es un modo de experiencia que se transforma, dependiendo de la ubicación social, étnica o de género del sujeto. El cuerpo mismo “es un modo de ir dramatizando o actuando posibilidades, y ofrece una vía para entender cómo una convención cultural es corporeizada y actuada” (Butler, 1997, p. 305).

La visión de la yumbada demuestra que todas las cosas tienen un ciclo continuo y compuesto entre femenino y masculino, que permite la aceptación de la yumba y sus roles, como sujeto, con interconexiones infinitas en las celebraciones navideñas.

Es interesante resaltar que a los hombres sí se les permite transgredir/traspasar las normas adjudicadas socioculturalmente. Es por ello, quizá, que las mujeres no participan en las danzas de la yumbada, durante la Fiesta de la Navidad en La Magdalena. Esta circunstancia es reiterativa en muchas otras fiestas populares ecuatorianas a pesar

de que, para el caso, el principal personaje “femenino” es el desencadenante de la pelea, disputa y venganza, llegando a la muerte del compañero con quien la mujer del jefe le traicionó. Este es el argumento matriz para el ajusticiamiento que se produce durante la dramatización dancística de la yumbada. También, en varias historias locales en los barrios a la yumba, la relacionan como una deidad castigadora que persigue a borrachos, ladrones, infieles y personas de mal vivir.

La yumba y otros disfrazados de la fiesta desbordan el sistema sexo-género que se expresa, claramente, en algunos de los pasos de la yumbada que están marcados por un claro matiz homoerótico; así, como también en la escenificación dramática de la danza de las yumbas, son “varones” los que representan roles femeninos, evidenciando la ambigüedad sexual y de género de muchos de sus personajes, en la celebración festiva.

Esta experiencia pasa a ser altamente satisfactoria y permite que el *cuerpo grite*, desde todas sus dimensiones. Es mediante la fiesta que el cuerpo se expresa en una dimensión más amplia. ¡Se manifiesta sobrepasando sus propios límites religioso-culturales, en una coexistencia paradójica de las relaciones impulsivas, pasionales y emotivas que se entablan entre los seres humanos, en amplios y complejos espacios dilemáticos, porque al bordear y traspasar los márgenes generan una profunda satisfacción libidinal, gracias a estos cuerpos desobedientes! Durante el ritual “pagano” cristiano (Camacho, 2006, p. 2).

Esta fiesta y sus distintos rituales demuestran que el poder de la transgresión del festejo y la algarabía abren la posibilidad de expresar, intensamente e integralmente, con todo el cuerpo una explosión colectiva.

Visibilizar la experiencia festiva de las mujeres en el ritual de la matanza de fiesta de la Navidad, en La Magdalena, nos permite estimar sobre las dimensiones y las fronteras de análisis, sobre el rol de las mujeres en la celebración del ritual.

Ellas bailan, gritan, silban en la multitud, donde hay mucho ruido y confusión; el conjunto de espectadoras goza del espectáculo cultural. Unas aplauden y otras asisten al surgimiento de uno de los discursos simbólicos de representación social de mujer, en la celebración del ritual de la yumbada, en donde sus esposos, hijos y hermanos son integrantes de la danza.

Por ello, es necesario observar la activa participación de las mujeres como puntal de la celebración; ya sea en su posición de esposas, hijas o hermanas; son ellas quienes “auxilian” con la preparación de la comida, los canelazos, donaciones económicas, el vestuario y el maquillaje, entre muchas otras actividades.



Figura 3. Travestismo de las yumbas: yumba adulta y yumba joven.



Figura 4. Yumba niña y yumba infiel.



Figura 5. Pareja yumba y yumba cabecilla (2011).

Durante la fiesta, otros grupos de mujeres se ubican alrededor de la fiesta y proceden, de forma pública, a mostrar un número considerable de botellas de cerveza, bebidas por ellas. Normalmente son familias de algún danzante o ex sacerdote. Otros, pequeños grupos, en cambio, provocan peleas y desorden público, producto del alcohol.

La descripción amplia de estas líneas dejará a cada lector con sus imágenes respectivas. Es importante contribuir con material visual del temporal travestismo de las yumbas, en la fiesta de la Navidad, en La Magdalena.

Priostes, prestigios y jochas⁷

La experiencia de la yumbada tiene una función social del ritual, la unificación y la solidaridad. Los priostes son los anfitriones de la fiesta y ellos, en la Navidad,

7 Expresión kichwa. Es el apoyo o colaboración comunitaria de moradores/as o familiares, mediante la donación de dinero, grupos de danza, vestuarios, pirotecnia, música, comida, licores, chicha, cerveza, entre otras necesidades que requiere la celebración festiva.

son los encargados de generar un vínculo entre las comunidades y barrios. En la fiesta de la Navidad no solamente se muestra cohesión sino confrontación entre familias, ajuste de cuentas entre parientes, conocidos, vecinos, etc.

En el ritual de la yumbada existe un cabecilla, un ordenador y guiador, quien produce una relación de dependencia. Este individuo es el único en tomar las decisiones, administrar la comida, preparar la bienvenida y representar los saludos y custodia al Niño Jesús. Es quien posee el secreto en los círculos sociales, lo prohibitivo, lo oculto; quien entrega la jerarquía. Él produce la cohesión y vínculo del círculo social.

El prestigio social de los priostes es organizar una buena fiesta, compuesta como un rito de iniciación, que es una parte del sistema de prestigio: origen, apellido, relaciones, procedencia, economía, etc., alrededor y fuera de la yumbada.

Como lo manifiesta Amparo Lugmaña Correa, (51) priosta de la fiesta de la Navidad en la Magdalena, en el año 2003, del barrio Marcopamba:

[...] lo que se convive con ellos, uno se va aprendiendo. Eso le digo en mi caso, mi familia la mayoría me conocen [...]. Todo el mundo cree que tengo cuanto de dinero, porque tengo el apellido Correa, que en sí involucra dinero, en La Magdalena [...] (Lugmaña, 2010).

La fiesta de la Navidad es una explosión colectiva que se realiza gracias al eficaz sistema organizativo comunitario de los y las pobladores de La Magdalena y sus alrededores; está vinculado con diversas tradiciones precolombinas, como el eficiente y singular sistema de las “jochas”. Este es el puntal socio-organizativo de la exitosa realización de este ritual, que involucra altos costos de dinero, por lo que difícilmente una sola persona o familia podría financiarlo.

Podemos relacionar en este aspecto la “jocha”, para las festividades en La Magdalena, como un intercambio y compromiso entre familias aportantes, de manera obligatoria:

[...] yo devolví las jochas que recibí, que en mi caso, cuando yo ya quise devolver, fui donde las personas y dije: sabe que quisiera saber cuánto se le debe y pagar la cantidad de dinero que ha gastado. Esa es la jocha, aquí la tradición es la jocha... sí, una jocha es que se va a devolverles, o sea, es prestadito y luego se devuelve el dinero... (Lugmaña, 2010).

De forma pública, la gran mayoría de la población reconoce los alcances, incidencia y acciones positivas y negativas de la yumbada. La consideran cotidiana y normal, como lo manifiesta una ex priosta: “[...] Eso le digo. Cuando hay personas que no saben cómo son las costumbres, lo que pasa es que el yumbo siempre está en la fiesta [...]” (Lugmaña, 2010).

La yumbada maneja las energías y armoniza los barrios. La yumbada, al igual que los vecinos de los barrios, se vuelve permisible a la violencia, agresión, delitos comunes y escándalos.



Figura 6. Yumbos del barrio Marcopamba: los cabecillas de la yumbada Jorge Chulca (izq.) y René Lugmaña (der.) (2008).

El ritual de la yumbada, en la Navidad, está ligado a las celebraciones de la iglesia, salud prenatal, supersticiones negativas y otras. Los rituales implican la comunicación con fuerzas sobrenaturales y cosmogónicas; pero, ambas tienen una estrecha relación en la vida del ser humano, pues se han transmitido de generación en generación. Así relata Jorge Lagla, conocido hierbatero del barrio La Magdalena:

[...] Hay enfermedades crónicas, en el caso del “mal aire”, “la saliva”, el “mal de ojo”, “el espanto” y “el susto”; pero, las 5 son malas energías. Supuestamente, la gente dice que le han “brujeadado” [actos de brujería] que le han cogido la pisada, le han dejado en las iglesias... Yo esto aprendí de mis antepasados, de Mercedes Chinchín y Gabriel Correa, de mis tatarabuelos. Ellos tenían un lenguaje claro es decir, era gente que iban a la casa de ellos, eran como un médico espiritual. Yo atiendo en el mercado de La Magdalena, para ayudar a la gente (Lagla, 2010).

En otros casos, las propias curanderas o parteras argumentan que el saber no reposa en ellas, ni siquiera en su cuerpo. El saber para ellas y, en ciertas ocasiones, reposa en la propia planta.

[...] es la planta la que te ha curado. Las hierbas para curar se recogen temprano en la mañana, antes de que salga el sol, cuando está mojado con rocío. Si se recoge cuando el sol ya le cayó, ya no es remedio. La planta ya no escucha, ya no cura. La planta es remedio... así yo recojo, dice Mama Lourdes Rojano, Partera de la Comuna de Chilibulo, al sur de la ciudad de Quito (Rojano, 2009).

En los barrios estudiados se identificó que los ritos no se repiten, debido a que tienen diferentes patronos religiosos y fechas; pero, en lo que respecta a rituales, todos los barrios coinciden con la realización de los mismos, ya que estos tienen un origen en la parroquia de La Magdalena, en la ciudad de Quito.

Barrio	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
La Magdalena	X	-	X	X	X	X	X	-	X	X	X
Chilibulo	X	-	X	X	X	X	X	-	X		X
Marcopamba	X	-	X	X	X	X	X	-	X	X	X
La Raya	X	-	X		X	X	X	-	X	X	X
Comuna Chilibulo Marcopamba La Raya	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
X = sí practican C = curar el pujo H = espantar duendes - = no practican D = mal de ojo I = dientes de ratón/caída de diente en infantes A = todos los santos F = ojear y santiguar J = el pago a tierra B = amarre de las cruces G = agarrado de la huella K = imanes y ajo											

Tabla 1. Rituales y vigencia ritual.

Fuente: el autor a partir de Jorge Lagla, hierbatero tradicional. Mercado de La Magdalena y Mama Lourdes Rojano, partera comunitaria de la Comuna de Chilibulo, Marcopamba, La Raya (2010).

Es la divinidad que protege y otorga fuerzas a los priostes en La Magdalena, como manifiesta la ex priosta Amparo Lugmaña:

FS ¿Cómo se siente al pasar la fiesta de la Navidad y cómo le otorgan el cargo de priosta?

AL: [...] Nosotros felices de recibirle al Niño Jesús, porque somos bien devotos. En sí, lo mío, fue el ofrecimiento porque yo estaba enferma. Mi esposo, en el rato de la desesperación, había ofrecido pasar la fiesta, y la priosta nos dijo que el Niñito salía para la fiesta grande [...] así que se nos dio la oportunidad y pasamos la fiesta del Niño, de la Navidad (Lugmaña, 2010).

La yumbada es un ritual de conflicto ya que la subversión de los yumbos, en el trayecto de descenso hacia la plaza de La Magdalena, muchas veces alteran el orden público y político. Ridiculizan a la policía nacional y metropolitana, a las familias pudientes, autoridades, vecinos y curiosos. Es una especie de desahogo, una manera de resolver los conflictos persistentes.

La yumbada origina un dispositivo para entender la brujería-magia, quienes desde sus dramatizaciones explican las enfermedades culturales y espirituales que produce el desahogo de sentimientos hostiles, por esta represión; además, consolida mecanismos para ventilar los desacuerdos y eliminar fuerzas negativas.



Figura 7. Ofrendas y accesorios mágicos (2009).

En la Fiesta de la Navidad se produce una coraza ideológica, o fortaleza, frente a la ideología imperante (la yumbada en torno a lo moderno). Al barrio central de La Magdalena se lo representa como sistemas de micro poderes —cierto linaje— de algunas familias y status de familias indígenas y mestizas, opuestas a otras que están rezagadas en la misma comunidad. Como lo afirma René Lugmaña: “[...] durante décadas no ha existido un solo danzante del sector de la plaza de la Magdalena. Solo nosotros, los de más arriba de Marcopamba y Chilibulo; han sido desde nuestros abuelitos. Son señores los de La Magdalena [...]” (Lugmaña, 2010).

Yumbo guañuchiy o matanza del yumbo

Los integrantes de la yumbada manejan las cosas y el mundo a su antojo, con conciencia mágica. El rito de la matanza es sobrenatural. La ofrenda desarrollada induce integración, cohesión y solidaridad entre jugadores y público. En la matanza se busca la suerte en resultados inmediatos. Entra en juego la suerte, la superstición y sanación, cuya entrega se hace de manera inmediata. La matanza es ambivalente. Atrae y asusta. Llena de significado y purificación. El tema de la muerte y resurrección es un relato mítico universal.

Entre las funciones sociales del ritual de matanza se vislumbran la creación de un consciente aprendizaje, explotar sensaciones, nacimiento, peleas, confrontación, ceremonias, riesgo, purificación, agonía, sanación, muerte, resucitación y, viceversa. La matanza se realiza de forma pública, frente a imágenes religiosas, en presencia del cura, de sacerdotes, policías, militares y de niños/as.

El rito integra el acto sacrificial, manteniendo una dosis de violencia —para su propia eficacia—, para evitar una violencia, sin duda, mayor. En ello está contenido no un aspecto curativo para el conjunto social, sino preventivo.

El rito es violento, ciertamente. Es siempre violencia menor, que hace trinchera frente a una violencia peor. Busca siempre reanudar, con la mayor paz que conozca la comunidad. Aquella que, tras el asesinato, resulta de la unanimidad en torno a la víctima designada (Girald, 1972, p. 155).

Podemos reiterar que, a la religión católica, a los curas de La Magdalena les interesa la matanza, ya que la religión está basada en el miedo: purgatorio, castigo, salvación, muerte, resurrección, moral, ética cristiana y dogmas.

El cura párroco de La Magdalena define a la muerte:

[...] en la parte religiosa cristiana, la muerte para nosotros los cristianos, tiene un valor muy importante, que no se acaba pues con nuestra vida, así no más, con la muerte. Hay algo más. Cristo Jesús ha vencido a la

muerte. [...] La yumbada es símbolo de pecado de destrucción y, también, son ritos de vida y resurrección [...] (Flores, 2009).

La yumbada es una purga (catarsis) que no es reprimida por los curas párrocos de la iglesia. El rito de la matanza permite reconocerse, arrepentirse, entregarse como pecadores en la tribu, en la comunidad, al Señor. La salvación de todos los sufrimientos y crisis económicas. Así como lo caracteriza Salomon (1992) y relaciona la Pasión de Jesús con el yumbo guañuchiy, con la doctrina de salvación, a través de los diezmos, primicias y conversión, en la yumbada, en los barrios obreros de la ciudad de Quito.



Figura 8. Yumbo guañuchiy en la Plaza de la Magdalena (2009).

Para Turner, (1980) el ritual es una manera de manejar los conflictos. A través del ritual las sociedades se ponen a pelear en el ambiente sagrado y se manejan los conflictos de manera religiosa.

La matanza tiene un objetivo ulterior que inicia en mágico y supersticioso inmediato, frente a la religión católica donde la voluntad de Dios es cumplida a largo plazo.

Toma más tiempo; pero, con el Niño Jesús hay que danzar y seguir bailando, para hacer más rápida la salvación a los sufrimientos. Como se refiere Malinowski, (1948) la magia tiene un objeto inmediato y la religión no. Entendiéndose que el discurso de la salvación equivale a la prosperidad y al progreso, desde visiones de inferiores a superiores. Jorge Chulca define el proceso la matanza:

FS: ¿Qué es la matanza?

JCH: La matanza se llama el guañuchiy. Puedo decir que hay un yumbo que tiene una yumba que tiene marido y, de los cuales, la yumba tiene un amigo y el amigo se va tomar un día a la casa, con el marido, y la yumba se quiere hacer del amigo del marido de la yumba, se quiere enamorarse, pero en cambio, ahí se introduce el marido que se da cuenta que le va a traicionar y le coge y le persigue. Eso es la matanza, que decimos, el guañuchiy.

Entonces, ahí el marido mismo, de la yumba, le sigue al amigo que quiere enamorarse y le sigue a matarle; pero, de los cuales, la yumba también se interpone ahí y dice que si va a matar, que le mate a ella y a él también, para puedan vivir juntos muertos.

Ahí comienza la matanza y, los muertos, se presentan a los sacerdotes. Eso representa que estamos entregando las cabezas, de los dos, a los papás de la yumba, o sea, que entregamos las dos cabezas, ya que por traicioneros se les ha matado o sea eso es [...]. (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhiy?, 2010)

Una vez que el ritual de sacrificio (yumbo guañuchiy) ha operado su efecto purgante, restableciendo la calma y el orden dentro del grupo, la víctima, sobre la que se habían transferido los rencores, las rivalidades, las envidias y los deseos de venganza, cambia repentinamente de valoración, y se presenta con una instancia benefactora, divina, que salva del caos a la comunidad, que la instaure y la mantiene revitalizada.

Experiencia ritual	Inducción	<i>Axis Mundo</i>
Niño Jesús y Guañuchiy: Catarsis ofrenda. Alucinógenos (trago, licor y chicha)	Cantos, bailes, oración y danza de muerte, agonía y resurrección. Flagelación, dolor físico, cicatrices, peleas, confrontaciones.	Lugar (<i>axis mundo</i>)-lugares-centros- lugares-prohibidos: Iglesia La Magdalena, Montaña Ungüi, Plaza Magdalena-Quebrada de los Chochos.

Tabla 2. Niveles cosmológicos de la yumbada.

La yumbada y sus churinkas

La yumbada tiene sus códigos y, para que no desaparezca, mantiene unos ejercicios de inducción: Cantos, bailes, oración y danza de muerte, pelea, agonía y resurrección, en medio de la autoflagelación, dolor físico, cicatrices. A partir de ello, la yumbada se convierte en un ordenador de la ciudad.

Bataille, (1986) relaciona el acto de amor y sacrificio con sangre:

Es el asunto común del sacrificio el llevar la vida y la muerte a la armonía, el dar muerte al acceso de vida, [...] si consideramos la similaridad entre el acto del amor y el acto del sacrificio. Ambos manifiestan “la sangre” (Bataille, 1986, p. 92 citado por Freddy Simbaña).

Se comprende que la fiesta representa una arremetida de vida, resaltando tan violentamente, sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, y traslada al individuo al mundo, donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan, en donde la agonía y sangre son elementos constitutivos de la celebración.

De igual forma, junto al dolor, la sangre es un componente principal dentro de esta estética sacrificial [...] cuando constata que, de las dos naturalezas de la violencia, la sangre ilustra la tendencia hacia el beneficio, hacia la purificación del rito (Girald, 1972, p. 37).

A la yumbada se la relaciona y sitúa en la estética sacrificial y de dolor, con el término churinkas —tatuajes y dibujos de poblaciones indígenas australianas, en Durkheim (1992)— y se pone en evidencia cicatrices generadas y producidas con un objeto, en la danza y ritual de la yumbada.

Víctor Chulca, segundo cabecilla ayudará en la interpretación:

FS: ¿Al momento de la matanza, se hierde o lastima?

CH: ...Por supuesto, es por la misma lanza [...].

FS: ¿Pero, puede haber heridas en la danza?

Si, le cuento que yo hace 4 años atrás que yo estaba, hubo un herido y a raíz que se quiso meter, y la lanza fue clavada en el pecho, o sea, incluso llamaron la ambulancia [...].

FS: ¿Cuándo se tiene más cicatrices, se tiene mayor respeto?

[...] Eso es, mayor respeto al igual también como le digo esto mi hermanito, también, en paz descanse, que se murió. Él tenía una cicatriz, aquí tenía, otra acá, o sea lo que a veces se danza y se baila, están atrás o están adelante a veces; se pasan las chontas o ya se les mete y se les clavaba [...].

FS: ¿Se podría decir que mientras más cicatrices es mayor danzante?

...Si es mayor danzante... [...] Yo también, si tengo acá una cicatriz grande que como le digo, ya una vez que se me metió la lanza cuando yo morí en la Fiesta de Navidad, en una bajada que le hablo en 1998. Yo tengo acá una cicatriz, por la lanza que me abrió la piel y no me di cuenta. En eso oí decir que era bueno ponerse con trago y orinas, decían que es bueno [...] (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhí?, 2010).

Mientras tanto, en la misma comunidad, hay un curador dermatológico. Miguel Ángel Rodríguez, en un pequeño consultorio en barrio La Magdalena, en donde un rótulo artesanal publicita el tratamiento de eliminación de rasguños, lacras, lastimaduras, cicatrices, etc. Al tener un acercamiento y preguntarle sobre las cicatrices y sus oficios, dice:

FS: ¿Cuántos pacientes ha tratado usted?

MAR: [...] he tenido más de 20 000 pacientes, en cirugía regenerativa; en más 30 tomos donde constan números de cédula, fotos y teléfonos.

FS: ¿Ha encontrado algunos problemas en su consultorio?

MAR: Sí, algunos problemas con algunos policías y agentes por el borrado de la cirugía de las lacras. Vienen de todas las clases, pero yo no lo distingo. [...] todo mi arte y curación le debo a lo divino que me ha guiado por el camino de la relación cicatrices y lacras...

FS: ¿Cuál es su primera impresión cuando llega un paciente donde usted?

MAR: Cuando veo una persona con una cicatriz que viene donde mí, me pongo muy feliz porque es un reto y un desafío para poder compartir la curación [...] la curación es un proceso a seguir, que no se lo encuentra en ningún centro médico o médico cirujante o dermatólogo. De varias clínicas vienen a mi recomendados [...] en mi consultorio no tengo camillas y a veces voy a domicilio.

FS: ¿Cuáles son sus técnicas y materiales médicos?

MAR: Eso, no le puedo decir [...] mi arte es un secreto.

FS: ¿Cuál es el tratamiento y duración?

MAR: Yo inicio la primera curación después de haber acordado con la persona y, después, continuo luego de 29 días la segunda curación [...] Está comprobado que luego de 4 días un tejido de piel se regenera (Rodríguez, 2010).

Los churinkas de la yumbada se fortalecen en cuanto más fe se tiene en el baile y cuando más herido su cuerpo resulta: flagelaciones, dibujos con tinta verde gris, tinta china, letras mal formadas, laceraciones con uso de grillete, o quemaduras y cicatrices que representan a grupos familiares, grupos sectoriales, clanes de diferentes barrios y como símbolos de prestigio otorgado en peleas, agresiones y disturbios.

Los churingas de algunos integrantes de la yumbada tienen dibujos de animales, plantas, militares, personas, letras, números, corazones, águilas, etc. Estas cicatrices en la piel representan una fuerza corporal, cualidad, propiedad virtual y dimensional, porque son sagrados y representan su prestigio al interior de la yumbada, en la comunidad y fuera de ella.

Para finalizar, la yumbada provoca un contagio mimético que generaliza el conflicto. Fruto de esto va a establecerse el acuerdo por tendencia de todo el grupo de jugadores, contra un solo enemigo: el yumbo perseguido. Ese personaje que se ha convertido en el foco que atrae la ira de todos, se presenta como el responsable de los males que afectan a la comunidad, y será quien restablecerá la tranquilidad y equilibrio, después de un asesinato público y ritual.

A la yumbada se le otorgan honores y ofrendas desde la pirotécnica (quema de dinero) de parte de los sacerdotes y, ellos, devuelven su capacidad ritualística y festiva mediante la fe, la irreverencia, la mutilación, las peleas, la persecución, la agonía, la muerte, el perdón, la resurrección y, de forma cíclica, se regresa a la tierra, en la ciudad del Quito moderno.

Referencias citadas

- Andrade, X. (2007). *Políticas y vandalismo institucionalizado en la práctica de los años viejos*. Quito: FONSAI.
- Barahona, Á. (2006). Origen mimético de la violencia. Madrid: UNED.
- Bataille, Georges, (2009) [1957] El erotismo. Barcelona, Tusquets.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder, e identidad*. Madrid: Madrid.
- Caillois, R. (1939). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México: Fondo de Cultura Económica (2006).
- Camacho, M. (2006). *Fiesta. Monografía*. Quito.
- Chulca, J. (2 de diciembre de 2010). ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhuy? (Freddy, Entrevistador) Quito.
- Coba, L. (2007). *Fin de año: una noche de viudas alegres*. Quito: CL.
- Durkheim, E. (1992). El sistema totémico en Australia. En *Formas elementales de vida religiosa. Cosmos, hombre y sacralidad*. Quito: Abya-Yala.
- Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. En *Tratado de la historia de las Religiones*. Madrid: Cristianidad.
- Geertz, C. (1987). *La religión como sistema cultural, en la interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (1972). *Violence and the Sacred*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1972). *Violence and the Sacred*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Minango, G. (2010). *Los años viejos de las viudas: ¿negociaciones del orden sexual?* Quito: FLACSO, Abya-Yala.

- Percevad, J. M. (2008). *El espacio sagrado y la violencia*. Universidad Internacional de la Pau.
- Rich, A. (1980). *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Nueva York: Norton.
- Salomon, F. (1991). La Yumbada: “*un drama ritual quichua en Quito*” en las *Ciudades de los Andes: perspectiva histórica y contemporánea*. Quito: IFEA-CIUDAD.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XX Editores.
- Viteri, M. A. (2008). “Queer no me da”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C. En Kathya Araujo y Mercedes Prieto (Ed.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Winderman, G. (1993). El mito. En: Mito, rito, símbolo. *Lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.

Entrevistas

- Flores, J. (14 de diciembre de 2009). Iglesia y sacerdotes. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Lagla, J. (4 de diciembre de 2010). Salud y saberes. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Lugmaña, A. (12 de septiembre de 2009). Sobre el repaso de la danza de la Yumbada. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Lugmaña, A. (8 de diciembre de 2010). Priestazgo. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Maisincho, E. (10 de Noviembre de 2010). La Magdalena y sus familiares. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Pillajo, J. (6 de febrero de 2010). El síndico de la imagen. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Rodríguez, M. Á. (10 de Abril de 2010). Curaciones y cicatrices. (Freddy, Entrevistador).
- Rojano, L. (8 de Noviembre de 2009). Salud y sanación. (F. Simbaña, Entrevistador).

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole¹

JEAN MUTEBA RAHIER

Introducción

Los mayores me contaron que en el pasado, el 6 de enero era llamado el Día de los Blancos y también el Día del Primer Rey; el 7 de enero, el Día de los Cayapas o Día de los Colorados, y el 8 de enero, el Día de los Negros o más precisamente el Día de los Negritos. Esta estricta división de los tres días del festejo, con un día para cada grupo racial (blancos, indígenas y afrodescendientes), evoca el *folklore nègre* de Roger Bastide (1972): un folclore creado por europeos para sus poblaciones esclavas en las Américas. De todas maneras, apunta claramente al objetivo eurocéntrico de reagrupar las distintas poblaciones no blancas e incorporarlas dentro de la “comunidad universal”, bajo la adoración de un Dios blanco, como discutí brevemente en el capítulo 1.

Cuando se refieren a sí mismos, los afroesmeraldeños del norte usan las expresiones *la gente negra*, *los negros* o, menos frecuentemente, *los morenos*, en oposición a *los blancos* o *gente de color*, y a los chachis los llaman *cayapas* o también *colorados* (que evoca un color de la piel más clara o rojiza). Así, los negros del norte invierten la terminología usual utilizada en las áreas urbanas del país y en la mayoría de países “occidentales” en general, donde las expresiones *gente de color* o *personas de color* se refieren a las personas negras o cobrizas (Yuen 1996). En el sector norte el término *colorado* es también sinónimo de *mulato*. Este cambio de la tipología usual es significativo pues afirma la normalidad del negro —que no se considera un “color”— frente a lo no negro. Un santodomingueño o una santodomingueña, o cualquier otro negro esmeraldeño que no tiene educación formal y que no es un activista político, nunca usa la expresión *afroesmeraldeño(a)* o *afroecuatoriano(a)* para referirse a sí mismo(a). Estos últimos son términos del vocabulario de intelectuales, activistas y antropólogos. Los afroesmeraldeños no

1 Capítulo 3 de *Reyes por tres días: el juego con raza y género en una fiesta afroesmeraldeña* (2019, pp. 89-130). Quito: UASB; Abya-Yala.

plantean conscientemente ni un pasado ni una herencia africana y generalmente se sorprenden cuando se discute su origen africano en su presencia.

Durante mi trabajo de campo en Santo Domingo, la expresión *gente de color* era usada la mayor parte del tiempo para referirse específicamente a los manabitas o manabas, es decir, los oriundos de la provincia de Manabí, localizada en la costa ecuatoriana, al sur de la provincia de Esmeraldas. Ellos son blanco-mestizos de pelo claro y, a veces, también de ojos claros,

Varios años antes de mi participación en el Juego de Santo Domingo —nadie pudo decirme exactamente cuándo sucedió—, el “escenario” del Juego cambió: los 6 y 7 de enero se convirtieron en días de blancos, mientras el 8 de enero se reservó para los chachis y los negros, aunque también se veían blancos en ese día. El 7 de enero se volvió también, muy claramente, el día de los espíritus de la selva.

El 6 de enero y el “Acto de la llegada del presidente”

El *Acto del presidente*, que es más bien largo, representa la principal actividad del 6 de enero. En él participan, además de la población adulta no disfrazada del pueblo, dos grupos de actores disfrazados. El primero es el grupo de las cucuruchos. Son alrededor de veinte, entre las que están las mujeres del comité que preparó la Fiesta y asumió, desde el 28 de diciembre, la “primera autoridad de la parroquia” (como se llama a veces al teniente político), más otro grupo de mujeres de la comunidad que, por una u otra razón, no participaron hasta entonces en las actividades del comité. También se les unen mujeres de aldeas vecinas (Arenales, Zancudo, Colón), donde no se realiza este festejo. Todas se disfrazan como hombres blancos y hacen todo el esfuerzo posible para asegurarse de no ser reconocidas fácilmente. Esto se aplica sobre todo al presidente. Para lograrlo, cubren enteramente sus caras con máscaras y cuando hablan modifican sus voces con un tono mucho más agudo que el habitual. Mantienen los cargos que recibieron durante el período de preparación y añaden nuevos para las mujeres que se han unido más tarde. No se incluye a ningún hombre en este grupo, aunque los personajes que representan son todos masculinos.

El segundo protagonista del acto es el grupo compuesto por una docena de adolescentes y jóvenes varones, que se disfrazan de soldados y se les llama *la tropa*. De acuerdo a las entrevistas realizadas, nunca se ha incluido a una mujer en este grupo. En 1990, la tropa estaba bajo la dirección de un hombre que, fuera del tiempo festivo, se viniera comportando de una forma exageradamente masculina con las mujeres jóvenes. Había prestado el servicio militar, lo que era fuente de gran orgullo para él, y de esa manera había adquirido alguna experiencia en la disciplina del ejército. En Ecuador de ese tiempo, el servicio militar era obligatorio, aunque un número relativamente alto de jóvenes encontraba la manera de evitar la conscripción. Sin embargo, los jóvenes que habían hecho el servicio gozaban de

cierto prestigio ante los demás. Por lo general regresaban al pueblo luego de cumplir esta obligación y, a pesar de que era completamente prohibido, traían piezas del uniforme militar: zapatos, pantalones, *shorts*, camisas, camisetas, gorras. Así vestidos, rodeaban a los otros jóvenes de la tropa, a quienes además prestaban algunas de las ropas militares que habían podido guardar, a fin de que todos tuvieran, en la medida de lo posible, una apariencia militar. De ese modo, sus disfraces están hechos exclusivamente de piezas de uniformes militares; sus caras no van cubiertas.

El jefe de la tropa tiene el rango de general y vendría a ser una suerte de general presidente durante el acto. La primera aparición de la tropa en la aldea se da el 5 de enero por la noche. Marchan con disciplina, llevando una escopeta o un machete real al sonido de órdenes rítmicas: “un, dos, un, dos”. Igual que las reyeras durante el período de preparación, arrestan a unos pocos jóvenes que no están participando en la tropa y los ponen en el cepo, con el fin de conseguir ciertos recursos para comprar aguardiente para beber y pólvora para sus escopetas y el pequeño cañón que disparan durante el acto del día 6. Al contrario de las cucuruchos, no arrestan a hombres mayores, que serían sus padres, tíos y abuelos, y a quienes tienen que seguir respetando a pesar del tiempo festivo. Tampoco tienen la misma licencia que las reyeras para invertir las reglas de cada día. El monto de dinero que pueden reunir es muy limitado y, tan pronto termina su acto, desaparecen de la festividad como actores.

Las cucuruchos se disfrazan de la siguiente manera: cubren sus cabezas con un pedazo de tela colocado de manera que tape por completo la parte de atrás y los dos lados. Luego se colocan una máscara hecha de cartón con tres huecos: uno para la nariz y dos para los ojos. A veces hacen un cuarto hueco para la boca. Algunas se toman su tiempo en dibujar un mostacho a lo Salvador Dalí y una pequeña barba triangular en el cartón. Se visten con pantalones y camisas masculinas de mangas largas y sus manos van metidas en medias, dado que no poseen guantes, para ocultar el color de su piel, y usan botas de caucho. Excepto por sus máscaras, se parecen mucho a unos hombres afroesmeraldeños que estuvieran listos para ir a sus cultivos o a una expedición de cacería temprano en la mañana.

Un aspecto que resalta en sus disfraces es la decoración que colocan en sus máscaras y ropas. De hecho, como dicen, están “poniendo lujo a los disfraces”. Para ello, pegan con goma a sus camisas y a sus máscaras pedazos de cajetillas de cigarrillos de una marca que es, en cierta manera, más prestigiosa que la marca de cigarrillos que, por lo general, fuman los santodomingueños. Por eso, como ellas explican, prefieren no pegar cajetillas de Piel Roja o Full Speed, cigarrillos de tabaco negro sin filtro, que son más baratos; en cambio, prefieren las marcas Marlboro, Lark y Líder, de tabaco rubio y más costosas. También se pegan pedazos de papel de aluminio, que por lo general encuentran en las cajetillas de las marcas más caras de cigarrillos. Algunas añaden pedazos de lana, mientras otras usan plumas de gallos u otras aves. Muchas ponen ramos de grandes hojas alrededor de su cintura

o cuello. Las disfrazadas con hojas se dicen *embasuradas* (cubiertas de basura). La máscara de la presidente es similar a las otras máscaras de los blancos, con la excepción de que tiene en la parte superior un troquel que asemeja una corona, como para simbolizar un rango superior.

En el pasado, según me contaron los mayores, en vez de tener máscaras de cartón, las cucuruchos llevaban máscaras de tela blanca y cosidas en forma de cono (cucurucho) y con tres huecos para la boca y los ojos y, a veces, una nariz puntiaguda, “igual que las narices de los blancos”. En vez de usar medias de color, como llevaban muchas cuando estuve allí, usaban, si los hubieran podido encontrar, guantes blancos. En el pasado, me dijeron, las mujeres estaban más preocupadas de encontrar tela blanca para representar con ese color a quien hacía de presidente y a su comitiva.

Cuando se disfrazan, para ocultar mejor sus respectivas identidades, las reyeras intercambian entre ellas las camisas masculinas de manga larga y los pantalones que consiguieron de sus maridos e hijos. Muchas pegan un pedazo de papel donde está escrito su cargo, en la parte superior de sus máscaras; unas se ponen ese pedazo de papel en sus sombreros, en tanto que otras no tienen ninguna indicación de su cargo ni sombrero. Todas recorren el pueblo con sus machetes de madera y sus escopetas.

De mis charlas con los mayores sobre las actividades del 6 de enero en el pasado, parece que el objetivo de ese día, y del *Acto de la visita del presidente*, era hacer un remedo de la gente blanca vista desde la perspectiva de Santo Domingo. Algunas cucuruchos se disfrazaban de médicos y se acompañaban de una o dos enfermeras (todos “blancos”), de esta forma, hacían la parodia de la provisión de servicios médicos a la población de la aldea por parte de doctores blancos. También había un dentista que, con su propia enfermera, iba sacando muelas en broma. Y el *Acto de la visita del presidente* no era sino la parodia de una visita del presidente del Ecuador y su comitiva. Aunque admitían que los detalles del acto podían cambiar de un año al otro de acuerdo con las preferencias de los actores involucrados, nunca hubo una confrontación entre las cucuruchos y la tropa. En el pasado, la tropa representaba el papel de los militares ecuatorianos de una supuesta base militar cercana que ayudaban a mantener el orden en el pueblo. La tropa también hacía el papel de guardaespaldas que protegían al presidente durante su visita. El presidente actuaba de “una manera muy presidencial” y distribuía caramelos a los niños. Si el comité había tenido éxito en recoger el dinero necesario, el presidente también lanzaba monedas verdaderas de baja denominación, que tanto los niños como los mayores se apresuraban a recoger del suelo. Como dijo uno de los ancianos del pueblo:

Y entonces toda la gente estaba feliz. Y después, el presidente metía la mano al bolsillo, porque para todo[s] ‘había partida’ y *chililín*, regaba plata, ahííí los muchachos... Eran *ayoras*, cogíamos plata...

El presidente representa el poder político del Estado nación. En el pasado se instalaba una silla presidencial en un sitio central del pueblo, por lo general en la cancha de fútbol del barrio Guayaquil, y en ella se sentaba el personaje unos momentos antes de dar un discurso público que, en realidad, no tenía un motivo principal y, a menudo, terminaba con las palabras *etcétera, etcétera, etcétera*, para hacer sátira de los políticos blancos y blanco-mestizos que son representados como habladores que no dicen nada consistente y que con demasiada frecuencia prometen cosas que nunca cumplen o entregan.

Un anciano me dijo recordar una Fiesta, mucho tiempo atrás, cuando algunos hombres prepararon por anticipado un intento de golpe de estado sin informar a las cucuruchos. Habían disparado sus escopetas al aire en un momento en que nadie lo esperaba y había sido bien bonito porque le dio fuerza al juego. A todos les cogió por sorpresa y se asustaron por la detonación de las escopetas y por los gritos de quienes daban el golpe de Estado gritando: “¡Que muera el presidente!, ¡que muera el presidente!”. La tropa había reaccionado protegiendo al presidente y atacando a los golpistas, que terminaron, luego de una ruidosa persecución por el pueblo y varios tiros de escopeta, en el cepo, bajo el sol, en medio de una divertida y excitada población. Un hombre se prestó entonces voluntariamente para representar a los conspiradores culpables y, jugando el rol de abogado defensor, negoció con las reyeras el monto de la multa para su liberación. La espontaneidad y las improvisaciones parecen haber sido siempre características importantes del Juego. Expresan el interés de los individuos (a menudo hombres) de sorprender a la comunidad y añadir alguna “fuerza al fuego del juego” y de esa manera provocar la diversión y la risa.

El *Acto de la llegada del presidente*, según lo descrito por los ancianos, se basaba en una serie de inversiones de las situaciones de la vida ordinaria. Por cierto, la primera inversión fundamental era la negación de la localización periférica y fronteriza de la aldea dentro del espacio nacional. El propio hecho de que el presidente de la república estuviera visitando el poblado —que es una imposibilidad total en la vida real— proclama un cambio subversivo del orden racial-espacial de la vida ordinaria, al poner a Santo Domingo en el centro de la vida política del país por la duración del acto, a la vez que subraya la verdadera naturaleza de la parodia, que es, como lo puso Linda Hutcheon, “representar la realidad con una distancia crítica” (1985). Es esa distancia crítica —que se hace posible y, en cierto sentido, crece durante el tiempo liminar del Juego— la que marca como irónico y humorístico todo lo que sucede. La ironía y el humor de las actuaciones, y la risa que provocan no deben impedir que leamos el acto como una inversión de la otredad racial de los afroesmeraldeños quienes, por medio de la juguetona actuación de esta visita presidencial, rechazan su condición marginal de “no-ciudadanos” y de “últimos otros”, al convertirse, al menos por un día, en ciudadanos ecuatorianos a plenitud, que merecen la atención de su presidente, cuya visita convierte al pueblo si no en el centro del país, al menos en un completo e importante componente del territorio nacional.

En 1990, el 6 de enero, las diferentes actividades del *Acto de la visita del presidente* tuvieron un giro especial. De hecho, es importante tener en mente que cada año las actuaciones de los varios actos de la Fiesta siguen negociaciones espontáneas entre los distintos actores involucrados y entre ellos y la audiencia, la cual es muy activa y participativa. Es en esa interacción que suceden los cambios en las representaciones de un año al otro. Esto también muestra la importancia de los contextos para dar forma a los contenidos de las fiestas, a las que siempre debemos aproximarnos como fenómenos localizados, incluso si el objetivo o blanco de sus parodias y sátiras pudiera encontrarse en las dimensiones provinciales, nacionales y transnacionales de las vidas de los santodomingueños.

En la mañana del 6 de enero de 1990, el grupo de cucuruchos representó la visita del presidente de la república y su comitiva. La presidente del comité hacía el papel de presidente de la república y, como había sido en el pasado, tomó un nombre típico de los que se oyen más comúnmente en la región andina y que son raros en la provincia de Esmeraldas. La preocupación aquí es subrayar que el presidente y su comitiva son blanco-mestizos, extraños a la aldea y a la provincia. El presidente se llamaba Eduardo Baca. El grupo de reyeras que representaban al presidente y a su comitiva (ministro de gobierno, ministro de defensa, ministro de finanzas, jefe de la policía y otros) se juntaron, vestidas como hombres, a cinco minutos del pueblo aguas abajo, en el caserío de Baquería. Como se dijo antes, usualmente el presidente era recibido por la tropa, que representaban soldados del ejército del presidente visitante.

La peculiaridad del *Acto de la llegada del presidente* del 6 de enero de 1990 consistió en que la improvisación del personaje que representaba al general presidente representación que dio una dirección inusual al acto. El presidente de la república del Ecuador se convirtió, de pronto, en presidente de la república del Perú, siguiendo la improvisación del general de la tropa, quien decidió ser un general presidente “del país de acá” (Ecuador), opuesto a Eduardo Baca, a quien le llamó el presidente “del país de allá” (Perú). Se debe tener en cuenta que Ecuador y Perú mantuvieron un conflicto fronterizo que provocó varias confrontaciones militares entre los dos países. Durante esas guerras —en su mayoría enfrentamientos fronterizos— muchos afroesmeraldeños se enlistaron como soldados.

De hecho, la identidad exacta del presidente falso no tenía importancia real. En ambos casos él era un extraño a la comunidad. Cuando arribó con sus ministros y otros oficiales, la tropa del general presidente organizó una resistencia y amenazó con no dejarle desembarcar en el pueblo; lo que al fin logró, a pesar del agresivo alboroto que rodeó la llegada de su canoa a las gradas de madera del barrio Guayaquil.

En medio de la agitación que acompañó su llegada a Santo Domingo, el presidente pudo finalmente sentarse en su silla presidencial, que había sido colocada en la

cancha de fútbol. Era una silla suntuosa, decorada con pedazos de papel verde, rojo, negro y azul. Cubría la silla un techo formado por hojas de palma y de plástico amarillo brillante. Su discurso fue constantemente interrumpido y, tras ello, hubo numerosos conatos entre los soldados de la tropa y las cucuruchos. Eduardo Baca, el presidente, fue herido (incluso muerto, de acuerdo con algunos) y luego resucitado por el médico (una de las cucuruchos disfrazadas). Los dos presidentes firmaron un tratado de paz y todos se dirigieron a la casa comunal, donde iba a comenzar la fiesta bailable con marimba. Todo el acto duró una hora y media.

Yo había acompañado a las fiesteras que regresaron al pueblo en una canoa, de las fabricadas en un tronco, con Eduardo Baca (habían ido a disfrazarse en la casa de una de las reyeras en Baquería). Antes de desembarcar, los soldados de la tropa nos pidieron que retrasáramos un poco el desembarco, cosa que hicimos, porque las reyeras que se habían quedado en el pueblo aún no estaban vestidas. Durante el viaje desde Baquería, las reyeras cantaban canciones y repetían eslóganes celebrando y alabando la visita presidencial de Eduardo Baca, interrumpidas por vivas a los Santos Reyes, los cucuruchos, el presidente y el 6 de enero: “¡Viva el 6 de enero!”.



Figura 1. Llegada del “presidente” en Santo Domingo de Onzole.

A la llegada del presidente la mayor parte de los habitantes del pueblo estaba aguardando en la ribera del río y lo saludaba a él y a su comitiva, con gritos como:

“¡Viva la llegada del presidente!” o “¡Viva Eduardo Baca!”. Después de su llegada al pueblo, el presidente fue recibido por el comité de bienvenida de las cucuruchos, mientras la tropa desfilaba con una gran bandera del Ecuador. Algunos amenazaron con atacar al presidente (los soldados de la tropa nos habían informado del plan de atacar al presidente). Se dispararon escopetas, también el tambuco, y una atmósfera de golpe de Estado rodeó el arribo del presidente, quien, sin embargo, fue capaz de llegar a su silla presidencial a pesar de la agitación y rodeado de los gritos del público: “¡Viva la llegada del presidente!”.

El presidente quiso entonces comenzar su discurso pero fue interrumpido por los soldados que le abucheaban y querían secuestrarlo. Las cucuruchos lo defendieron y finalmente fue capaz de comenzar a hablar. Es importante recordar que el presidente Eduardo Baca y todos los miembros de su comitiva hablaban en voces exageradamente agudas, para subrayar su feminidad. De hecho, la idea común que los hombres de Esmeraldas tienen sobre los hombres de la Sierra, es que no son tan machos como los de la Costa y, especialmente, no tan machos como los afroesmeraldeños. Esta, en realidad, es una creencia común que la mayoría de costeños tienen respecto a los serranos.

Antes de comenzar su discurso, el presidente saludó al público con sus dos manos cubiertas por medias blancas. Muchos se demoraron un largo tiempo antes de ser capaces de reconocer la verdadera identidad de la reyera que hacía el papel de Eduardo Baca.

Aquí algunos pasajes del diálogo que hubo entre Eduardo Baca, el público asistente y el general presidente de la tropa. Muestran que “en la improvisación, cada movimiento depende de un movimiento previo e influencia en alguna medida al que le sigue. La improvisación requiere dominar la lógica de la acción y los códigos corporales junto con la habilidad para intervenirlos y transformarlos. Cada actuación nace de nuevo cada vez” (Drewal 1992, 7). Para que todos las aprecien, estas improvisaciones requieren que los actores involucrados, así como la audiencia, tengan lo que Linda Hutcheon llama *competencia semiótica* (1985).

Eduardo Baca (en adelante, E. B.): El presidente Eduardo Baca les saluda. Mi intención es visitarles y darles algunas mejoras económicas, puesto que yo sé que están sufriendo por la situación actual.

Los presentes ríen y aplauden. Algunos, sin embargo, llaman al presidente mentiroso. Baca se sienta y continúa.

E. B.: Los precios de la alimentación de sus hijos se han disparado. Los precios de una libra de arroz, de azúcar y de café aumentaron de una manera ridícula porque el ministro, el año pasado, nos dejó en la oscura situación en la que estamos.

El público aplaude y el presidente empieza a recitar un poema.

Alguien de la audiencia grita: “¿De dónde es el presidente?”.

Algún otro responde: “¡Es peruano!”.

Al momento en que se pronuncian estas palabras, los soldados de la tropa se agitan. El capitán de mar y tierra comienza otro poema. Alguien en la audiencia pregunta qué va a pasar ahora que se sabe que el presidente es peruano.

Otro responde: “¡Guerra!”.

Los dos presidentes empiezan a dialogar:

E. B.: La gente está muriendo de hambre, las cosas están muy caras. A las familias no les alcanza para alimentar a sus hijos; lloran por conseguir algo de café, el azúcar está carísimo; nadie puede comprar arroz porque el ministro nos dejó este año sin alimentos. Mi único deseo es que los precios de los alimentos rebajen de manera que la gente pobre no muera de hambre.

Luego de la participación del público, que quiere subrayar los precios exagerados de los alimentos, y después de más intervenciones sobre esa idea central, el general presidente (en adelante, G. P.) interviene y cambia la dirección del diálogo.

G. P.: En su país, la crisis es muy dura. Así que usted ha venido a nuestro país porque quiere firmar un tratado con nosotros. ¿Cuál es su objetivo? Eduardo Baca, espontáneamente, sigue la nueva dirección, aunque está un poco sorprendido.

E. B.: Sí, tenemos que hacer las paces y hacer todo en armonía para evitar cualquier situación problemática entre nuestros dos países.

G. P.: ¿Para qué? En nuestro país la situación es mejor que en su país. ¡Por tanto podemos ser amigos pero no queremos paz!

E. B.: No, yo sí quiero la paz porque no he venido preparado para esas cosas. ¡Solo vine a visitar estas tierras para saber de los precios de los productos, pero yo no he venido con la idea de atacar a ningún país!

Los asistentes que rodean la silla presidencial donde se desarrolla el diálogo se ríen de la aguda voz del presidente. Algunos incluso dicen que está con miedo del general presidente.

G. P.: No queremos paz, no ahora. En cualquier caso, vamos a dar a su país veinte toneladas de arroz, cincuenta de azúcar, mil cabezas de ganado para permitir que unas pocas personas de su país se alimenten; porque

estamos tristes que en su país la gente está muriendo de hambre mientras aquí estamos tirando la comida. ¡Aquí están las barcas para que se lleven de regreso! ¡Pero no queremos paz!

E. B.: ¡Pero yo no estoy preparado!

G. P.: Le agradecemos por su visita. No tenga miedo, pero recuerde que no queremos paz... Nosotros le protegeremos durante su visita... Haga su fiesta y cualquier cosa que quiera, ¡pero no queremos paz!



Figura 2. Diálogo entre el “presidente” Eduardo Baca y el “general presidente”.

Es entonces cuando un miembro de la comitiva de Eduardo Baca, el teniente político (en adelante, T. P.), grita, expresando de esa manera la preferencia de muchos costeños por los políticos que son “machos de verdad” (ver De la Torre 1992; Andrade 2001):

T. P.: ¡El Presidente ha venido sin talento, le reputamos! [sic]

G. P.: ¡Queremos guerra!

T. P.: Debemos llegar a la paz hoy día. El presidente está nervioso y yo soy el teniente político y le hablo en persona para que alcancemos la paz.

G. P.: Su presidente es un mal administrador. Hizo mucha propaganda pero no ha conseguido nada.

T. P.: ¡Ya que hemos llegado acá, podemos lograr la paz!

El general decide entonces preguntar a la audiencia qué desea:

G. P.: Veamos lo que el país quiere, si la gente quiere la paz o no.

Diferentes personas en la audiencia gritan: “¡No aceptamos la paz, queremos Juego!”. Y la guerra comienza entre los dos países (cucuruchos y soldados ruedan por el suelo, luchando). El diálogo continúa a pesar de los agitados combates.

T. P.: Por favor, deles la paz, señor presidente.

G. P.: He preguntado a mi pueblo si quiere la paz, pero no la quiere por la mala administración de su presidente. Ahora que está asustado, quiere hacer la paz a cualquier costo, ¡pero los ciudadanos no la quieren!

El conflicto evoluciona hacia otro intento de raptar al presidente “peruano”, quien colapsa súbitamente en medio de la lucha, “mortalmente herido”.



Figura 3. Eduardo Baca es herido “mortalmente”.

Los miembros de su comitiva, las cucuruchos, impiden que se lo lleve al “hospital” y exigen que venga un doctor. Llegan un doctor y una enfermera, y empiezan a curarlo. La salud de Eduardo Baca, entonces, mejora de golpe y todos los que lo rodean festejan al verlo vivo. Se levanta con dificultad, gracias a la ayuda de algunos ministros y se van juntos; el presidente, cojeando. Las cucuruchos quieren

entonces tomar venganza y persiguen al general presidente por el pueblo. Este escapa detrás de las casas que rodean la cancha de fútbol. Finalmente, lo atrapan y arrestan. El intendente general de policía viene hacia mí y me susurra al oído: “Espero que podamos regresar a nuestro país. Esta gente es muy mala... mientras les estamos pidiendo paz. Si hubiéramos sabido eso, nos habríamos quedado en nuestro país. Es falta nuestra que hayamos venido acá a buscar problemas”. Un diálogo final empieza entre los dos presidentes que terminan con la firma de un acuerdo de paz. Se abrazan e invitan a que todos vayan a la casa comunal al baile con marimba. Son alrededor de las 9:30 a. m.

Las cucuruchos (todas mujeres) representaban a hombres blancos que eran obviamente completamente extraños a la comunidad del pueblo. En algunos momentos estos hombres blancos parecían ser el presidente de la república del Ecuador junto con sus ministros y otros funcionarios, mientras que, en otros momentos, el presidente era el jefe de Estado peruano, que estaba de visita con su comitiva. De hecho, solo el presidente ecuatoriano podía haber tenido algo que decir sobre el elevado precio de los alimentos y acusar a uno de sus ministros por la situación. Tan pronto como el general presidente sugirió que el presidente era peruano, Eduardo Baca siguió ese hilo y “se convirtió en peruano”.

Esta aparente confusión fue posible porque nunca se señaló con precisión el origen del presidente. Él tenía la nacionalidad ecuatoriana pero, en la perspectiva de los santodomingueños, venía de muy lejos. En realidad, la exactitud de su origen era importante. La dicotomía usada con frecuencia para referirse a los dos grupos de actores enmascarados, los de acá versus los de allá, era más geográfica que racial. En ningún momento estuvo en discusión, durante el acto, la identidad racial de los dos grupos, pues se daba por hecho que el presidente y su comitiva, por ser serranos o peruanos, eran blanco-mestizos. Cuando pregunté a las reyeras, después del juego, todas estaban de acuerdo en que el presidente, sus ministros y otros funcionarios fueran blancos, aunque nunca sintieron la necesidad de subrayar este hecho durante el juego (al contrario de lo que generalmente pasa en La Tola²). Así, Eduardo Baca llegó a ser el presidente de allá, quien vino a visitar el país de acá, porque él sabía que el presidente de acá no hacía un buen trabajo con su pueblo.

La lógica interna del Juego y de sus diferentes números no está destinada a repetir un eventual guion tradicional. La tradición aparece mucho más como un recurso que como una obligación. El desarrollo de los números no es, en consecuencia, nada que se parezca a una puesta en escena repasada. Antes del inicio del acto, nadie puede predecir con certeza qué va a pasar realmente. Las improvisaciones influyen el desarrollo de las actuaciones sin preocuparse de preservar una lógica de armado del acto. Las improvisaciones hacen que las contradicciones aparezcan en el mensaje o sentido de los actos, sin provocar de ninguna manera

2 El capítulo 4 del libro analiza la Fiesta de Reyes en el poblado de La Tola (N del E).

una ansiedad estructural entre los distintos participantes que estaban decididos, antes que a cualquier otra cosa, a pasar un buen momento. Las improvisaciones son el *condumio* de la multivocalidad que discutí en el capítulo 1.

Las reyeras (mujeres), al convertirse en poderosos hombres blancos, ocupan un dominio societario que está cerrado para ellas en la vida ordinaria. En cierto sentido, ellas humillan a sus hombres por su victoria sobre los jóvenes de su comunidad, al mismo tiempo que ridiculizan a los hombres blancos que ellas representan: Eduardo Baca fue un cobarde y las voces de las cucuruchos como hombres blancos eran más agudas que las voces de las “mujeres normales”.

Durante el resto del día los hombres fueron arrestados y puestos en los cepos, por cualquier “crimen” que arbitrariamente las cucuruchos los acusaban de haber cometido. Los músicos interrumpieron su presentación alrededor de la 1:00 p. m., para comer su almuerzo y descansar un poco antes de tocar de nuevo al atardecer hasta cerca de las 2:30 a. m. del 7 de enero. Chamita, el hijo mayor de don Chama, quien es uno de los líderes del pueblo, organizó un *baile de cuerda*³ en la casa de su cuñado, el teniente político Childo Corozo, donde yo estaba albergado. Al final de la fiestaailable de marimba en la casa comunal, toda la gente que quería seguir bailando fue a la casa de Childo. El baile de cuerda de Chamita terminó alrededor de las 4:30 a. m.

La mañana del 6 de enero un grupo de chachis de la comunidad de Colón llegó para quedarse en la casa de uno de los santodomingueños, compadre de uno de ellos. Como todos los años, habían venido específicamente a participar en la Fiesta de Reyes. Durante la tarde, un niño chachi fue bautizado por dos afroesmeraldeños. El bautizo establece los lazos de compadrazgo entre todos los adultos involucrados (los padres chachis y los compadres afroesmeraldeños). Algunos hombres chachis bebieron mucho con los hombres santodomingeños, mientras sus mujeres permanecían tímidamente juntas y aparte. Al atardecer algunos hombres chachis llevaron consigo a sus mujeres al baile de cuerda de Chamita (conocían bien a Childo y lo respetaban porque él nunca había tratado de seducir a sus mujeres). Cuando se terminó el baile de marimba y la proporción de hombres afroesmeraldeños se incrementó en la casa de Childo, los chachis se fueron. El ambiente se volvió tenso cuando los afroesmeraldeños empezaron a invitar a las mujeres chachis a bailar. Cuando las invitaban, ellas decían, por supuesto, que necesitaban permiso de sus maridos, padres o hermanos, que siempre se lo negaban. Cuando Chamita los criticó por no dejar que sus mujeres bailaran con los afroesmeraldeños, los chachis varones se molestaron y decidieron salir de la casa con sus mujeres.

3 En el pasado, la expresión *baile de cuerda* se refería a las fiestasailables animadas con música de guitarra. La expresión ha permanecido como sinónimo de cualquier fiestaailable que no es animada por música de marimba.

7 de enero: la actuación de los mendigos y la visita de los espíritus de la selva

La principal actividad del 7 de enero es el *Número de los mendigos*, que actúan los cucuruchos yendo de casa en casa evocando descripciones del carnaval medieval europeo (ver cap. 1). Se mueven en grupos y la cantidad de reyeras disfrazadas es más elevada que el primer día. En cuanto se acaba este número al final de la mañana, otra fiesta bailable de marimba comienza en la casa comunal. El baile se interrumpe desde comienzos de la tarde hasta el atardecer, cuando se reanuda otra vez, igual que el día anterior.

Durante mi observación participativa, las reyeras fueron los únicos personajes que se disfrazaban a sí mismas. Al inicio decidieron cambiarse sus vestidos en la escuela del pueblo, situada en la parte más alta del barrio Quito, a alrededor de las 8:00 a. m. La mayoría de las cucuruchos se vistieron de la misma manera que el día anterior, puesto que se decía que el 7 de enero era también el día de los blancos. Otras reyeras prefirieron adoptar una nueva identidad y vestirse como espíritus de la selva, también llamados *visiones*. Sus máscaras fueron sorprendentes.

Una reyera representó a la Tunda, un espíritu femenino de la selva, que, de acuerdo con la tradición oral, gusta de raptar a niños. Se aparece por lo general en forma de la madre o de una pariente del pequeño niño al que quiere raptar; con todo, no puede ocultar el hecho de que una de sus piernas es deforme; la otra pierna es normal. Su trasero es más voluminoso que el de los seres humanos. Tan pronto como el niño la sigue, ella suelta vientos malolientes que *entundan* (hipnotizan) al pequeño, el cual pierde toda voluntad individual. Lleva a los niños a su vivienda, en las cuevas de pequeños ríos, y los alimenta con camarones de río. Abusa de los niños sexualmente y los retiene todo el tiempo que puede. Para recuperar a sus hijos, los padres tienen que ir con los padrinos del niño, perros, escopetas y el bombo (todo lo que pueda producir mucho ruido para asustar a la Tunda). La tradición dice que sus víctimas, los *entundados*, realmente nunca recuperan del todo sus sentidos y permanecen algo lentos intelectualmente por el resto de sus vidas.

La cucurucho que estaba representando a la Tunda llevaba una falda hecha de yute con una pieza de plástico rojo en la parte de atrás y una de plástico verde por delante, un collar de cajetillas vacías de cigarrillos Lark y Líder, dientes falsos, un bigote como el de Abdalá Bucaram (un político nacional y más tarde presidente) o de Hitler, ojos saltones y sombrero, ambos de plástico. Sentía gran placer en asustar a los niños que huían chillando.

Otra reyera representaba al duende, un espíritu de la selva que varios ancianos decían haber visto. Generalmente se describe al duende como un hombre blanco-mestizo de talla pequeña que siempre está cubierto con un gran sombrero. Se dice que tiene una gran cabeza y, como muchos santodomingueños indicaron, dos caras:

una al frente y otra atrás. Es un buen músico, excelente guitarrista; puede luchar como ningún otro hombre, a pesar de su pequeña estatura. Defiende a todas las especies de pecarí y a veces se lo describe como el jefe de los animales. Es un gran ladrón: si usted se olvida algo en su canoa y desaparece, probablemente fue el duende que lo robó. Le gustan las chicas jóvenes a las que trata de llevar consigo a la selva, para acariciar sus pequeños senos. Solo le gustan las muy jóvenes porque sus senos son pequeños y duros. Cuando se cansa de su víctima, la envía de vuelta a casa. Puede ser que al devolver una chica, le mande con algo de dinero. Es muy buen jinete: monta caballos de reversa, de manera que su cara frontal mira a la cola del caballo. Se puede descubrir que ha estado en alguna parte porque hace trenzas con el pelo de la crin y las colas de los caballos. Igual que la Tunda, teme las oraciones.

La cucurucho que dijo ser el duende se vistió con *shorts* de nylon, una camisa cubierta con *damajagua* (tela hecha de cortezas) y con pedazos de yute atados alrededor de las pantorrillas y las rodillas, sobre sus botas. Su pelo también estaba cubierto con tela de corteza y de la máscara que llevaba el día anterior se hizo una suerte de sombrero, del que colgó otro pedazo de *damajagua*, que ocultaba su cara.

Los disfraces de las dos cucuruchos que representaban a la Tunda y al duende no tenían mucho parecido con las tradicionales descripciones de estas visiones. Sus actividades durante el recorrido se limitaban a asustar a los niños, a bailar con las otras cucuruchos y a ayudarlas a arrestar a hombres. No hablaban sino que emitían sonidos graves e incomprensibles. Otros disfraces eran igualmente sorprendentes; por ejemplo, dos mujeres llevaban bolsas plásticas en sus cabezas. Sus blusas y faldas estaban hechas de tela de corteza en la que habían puesto pedazos de papel. También emitían sonidos incomprensibles y decían que representaban otros espíritus de la selva sin especificar cuáles. Escogían llamarse *la muda* y *el bobo*.

La mañana de ese día las cucuruchos fueron a vestirse al filo de la selva, cerca del barrio Quito y desde allí bajaron al pueblo. Precediendo al grupo de reyeras iban tres hombres jóvenes que tocaban el cununo, el bombo y las maracas. Detrás de ellos, las reyeras iban bailando y cantando. Las canciones consistían en frases o versos cantados primero por una solista y luego repetidos por el resto de reyeras y por las jóvenes que les acompañaban y que hacían el coro. La melodía seguía igual, aunque los versos cambiaban. La emoción que rodeaba a las fiesteras era intensa. A continuación, algunos de los versos que cantaban (me dijeron que eran tomados de canciones o poemas que todas ellas conocían); la mayoría celebraba las actividades de la mujer o informaban sobre pasajes de la historia ecuatoriana en los que los protagonistas eran famosos políticos blanco-mestizos:

Cuando el hombre es celoso, se acuesta pero no duerme...

De los hijos de mi padre, yo soy el mejor... porque bebí guarapo en el perol...

Yo soy la media naranja, yo soy la naranja entera... [esto se refiere a la pareja, donde cada uno es media naranja, y a la mujer que llena ambos roles: la naranja entera].

Eloy Alfaro fue un buen presidente, gritaron la independendencia, ¡que viva Velasco Ibarra! Velasco se subió a la silla a reclamar sus derechos y le dijo Ponce Enríquez: “¡Baja con tu culo estrecho!”.

Por esta calle me meto... Al hombre que a mí me quiera le dejo la puerta abierta.



Figura 4. Una reyera representando a la Tunda.

Del barrio Quito se fueron al barrio Cuenca donde, sobre todo, se quedaron en la casa de don Chama (uno de los líderes de la comunidad, de quien a menudo oí decir que era el “hombre más rico” de Santo Domingo; él murió hace algunos años).

Durante esta actuación los mendigos atravesaron el pueblo, y aunque se suponía que debían ir de casa en casa, preferían parar exclusivamente en las pequeñas tiendas del pueblo donde había más recursos por recoger. Muchos hombres fueron arrestados y colocados en los cepos. Uno de ellos intentó bailar con una reyera, otro se acercó con movimientos de la mano como si quisiera acariciar su trasero. Don Aquiles, que estaba completamente borracho desde el día anterior, apareció de pronto en medio de las cucuruchos, simulando estar furioso y listo para pelear a golpes con otro hombre, con quien había preparado la actuación. Gesticulaba e insultaba a su cómplice, quien respondía con otros insultos. En un momento, don Aquiles corrió a su casa para coger su escopeta; las cucuruchos —pensando que se iba a dar una confrontación verdaderamente sangrienta— se hicieron a un lado, con miedo (don Aquiles es alto y fuerte).

Su cómplice insultó a Aquiles de nuevo, blandiendo su machete. Un clamor se levantó: las canciones y los bailes se detuvieron. Aquiles, de regreso al espacio donde el altercado había comenzado, disparó al aire con su escopeta, luego agarró al otro hombre y los dos rodaron por tierra. Algunas cucuruchos se arriesgaron a tratar de separarlos, pero los dos hombres los apartaron gritando que no debían intervenir si no querían que algo malo les pasase. De pronto, ambos hombres estallaron en risotadas. La tensión compartida por todos se disipó y fue remplazada por una alegría general. Los dos peleones fueron arrestados y puestos en los cepos, en medio de la divertida comunidad. Más tarde, al anochecer, compartiendo un vaso de aguardiente con don Aquiles, me dijo que había gozado mucho con su manera de dar más fuerza al fuego-juego.

Otra reyera estaba disfrazada de médico, la acompañaba una enfermera, igual que el día anterior; el doctor era un hombre blanco y la enfermera, una mujer blanca; estaban vestidas de blanco como el personal de los hospitales. Durante la actuación de los mendigos, caminaban con las otras reyeras y ofrecían sus servicios por unos pocos sures a los pobladores que encontraban. Así es como la muda llamó su atención. Mientras estaba llorando sola, alguien se “preocupó” y llamó al “cuerpo médico”:

El hombre: Buenas tardes, doctor. Esta muda está enferma, no deja de llorar.

El doctor: ¿Esta muda no toma aguardiente?

El hombre: Muda, ¿toma usted aguardiente?

La muda:... [No responde pero emite un sonido].

El hombre: Dice que sí.

El doctor: Esta muda no está enferma. Solo está borracha. Lo que tiene que hacerle a esta mujer es una limonada con mucho limón, en la que

debe poner un Alka Seltzer y hacer que se la tome. Lo que tiene, muda, es borrachera... ja, ja, ja.

Tan pronto comenzó el baile de marimba, la casa comunal se volvió el centro de actividades. Ahí los músicos tocaron sin parar; los hombres se reemplazaban unos a otros para asegurar la permanencia de la música. La gente tomaba y bailaba. El doctor y su enfermera estaban auscultando a los pacientes; la Tunda y el duende bailaban juntos.

Fuera de la casa comunal, cerca del cepo para hombres que se había instalado justo frente a su puerta principal, don Alberto hacía de abogado defensor. No estaba disfrazado; solamente estaba de pie junto a los cepos y ofrecía sus servicios a los encepados. Los montos de dinero que negociaba con las reyeras estaban todos multiplicados por mil, para aumentar el aspecto dramático de la situación, al mismo tiempo que subrayaba la cualidad absurda o burlesca del intercambio. Hablaba con grandilocuencia tratando de que el teniente político de las reyeras redujera la multa que había impuesto. Si el teniente político se rehusaba a oírle, entonces buscaba a uno de los superiores jerárquicos hasta lograr un acuerdo. Tanto los encepados como las reyeras entendían sin dudar sus intervenciones espontáneas por lo que eran: intervenciones juguetonas. A veces, Don Alberto entablaba largas conversaciones con las cucuruchos acerca de sumas de 20.000, 50.000 y 80.000 sucres. Cuando la multa había sido cancelada, insistía en que las reyeras le pagaran un porcentaje de lo que le habían pagado por los servicios “legales” prestados. Las reyeras siempre se negaban a pagarle. Entonces volvía a insistir y las provocaba, hasta que él mismo era arrestado y puesto en el cepo.

Justo al terminar la actuación de los mendigos a través del pueblo, don Chama fue arrestado. Las fiesteras lo acusaron de ser el líder de una banda que traficaba marihuana. Arrestar a don Chama, el hombre más respetado de la comunidad, despertó el interés de muchos, al punto de que cuando las reyeras fueron a su casa, les siguió un grupo de mujeres y niños, curiosos de ver qué es lo que iba a pasar. Él dejó que lo llevaran sin ofrecer resistencia; por el contrario, participó de una manera pícaro sacando un pedazo de papel de uno de sus bolsillos, enrollándolo en forma de cigarrillo cónico de marihuana y simulando fumarlo con gran placer. Era sorprendente ver a don Chama, quien usualmente era tan serio, participar en su arresto con tanto humor.

Después de la interrupción de la tarde, el baile con marimba comenzó de nuevo al anochecer y duró hasta las 2:00 a. m. del 8 de enero. Chamita organizó otro baile de cuerda en la casa de Childo. Esta vez, los chachis vinieron solos, sin sus mujeres.

8 de enero: el Día de los Negritos y de los Cayapas

El último día está dedicado a los negritos y a los cayapas, aunque algunas reyeras disfrazadas de blancos todavía están participando en las actividades. El 8 de enero

también se llama El Día de Todos. Durante mi observación participativa en 1990, la mañana estuvo ocupada sobre todo en dos actividades: otra *Actuación-visita de mendigos* a lo largo del pueblo y el *Acto de la paridora*, que era una prolongación del *Acto de los hermanitos*. También hubo la intervención más corta de la mujer hinchada, el mono —que es un ladrón— y el paseo de las damas (hombres vestidos de mujer).

En consecuencia, había una cantidad de personajes caminando por allí y allá: los blancos estaban vestidos de la misma manera que en días anteriores; las cucuruchos, que permanecían como blancos durante los tres días de la Fiesta, eran, por lo general, las más jóvenes. De hecho, resultaba más fácil mantener el mismo disfraz los tres días. Las reyeras, que cambiaban de personaje de un día para el otro, eran, casi siempre, las mayores porque tenían mucha más experiencia en el Juego y lo interpretaban con más fuerza. Ese día tres hombres estuvieron disfrazados de mujeres: les llamaban damas. Eran relativamente silenciosos y se aseguraban de que nadie los reconociera. En enero de los años 1989, 1990 y 1991, su participación se limitaba a seguir a las reyeras durante su recorrido por el pueblo. Las damas nunca ayudaron a las cucuruchos a arrestar a ningún hombre pues simplemente no tenían esa clase de complicidad con las reyeras: nadie podía olvidar que en realidad eran hombres. Sin embargo, como me dijeron los mayores, jamás se ha puesto en los cepos a una dama. Otros ancianos me indicaron que en el pasado se había dado más complicidad entre las damas (que podían llegar a ser hasta diez) y las reyeras.

En conversaciones con varios pobladores se me informó que usualmente los cayapas eran representados por una mujer disfrazada de mujer chachi, rodeada por un grupo de niños y niñas de alrededor de diez años, disfrazados de chachis. Siempre se movían por el pueblo como un solo grupo. El 8 de enero de 1990, una mujer chachi, que aceptó la invitación de las cucuruchos a actuar en este papel, se vistió como la “reina” o “madre” de los cayapas. La acompañaron alrededor de quince niños disfrazados.

El tercer grupo era el de los negritos. Eran los más activos: no solo actuaban pidiendo limosna en distintas “calles” de la aldea, sino que estuvieron muy involucrados en los *Actos de la paridora* y *de los hermanitos*. Fueron nueve en 1990 y se mostraron como el grupo más entusiasta de reyeras. Aunque todas eran mujeres, representaban tanto a hombres como a mujeres.

Las damas estaban por lo general vestidas como los cucuruchos, excepto que reemplazaron sus pantalones y camisas de hombre por vestidos, faldas y blusas femeninas con mangas largas. Sus máscaras de cartón eran similares a las de los cucuruchos.

La mujer chachi estaba vestida con la tradicional “manta” colorida de algodón que las mujeres chachis usan para envolverse alrededor de su cintura. Su cabeza, hombros, espalda y pechos estaban cubiertos con un chal de algodón. (En contextos

tradicionales las mujeres chachis suelen caminar con el torso desnudo; pero los chachis han entendido que ya no pueden hacer eso, sobre todo en una aldea afroesmeraldeña donde los hombres tienden a interpretar este código de vestimenta como marca de salvajismo y disponibilidad sexual). Se movía llevando una batea (cazo grande de madera usado para preparar comida o para lavar la arena aluvial para extraer oro), una pequeña olla y cucharas de madera. Estaba descalza y había enrojecido su frente y sus mejillas con achiote (annatto, *Bixa orellana*). Las niñas que la acompañaban estaban vestidas con una tela similar envuelta alrededor de su cuerpo, desde el pecho hasta los tobillos. Llevaban una pequeña corona hecha de flores y sus frentes, mejillas y a veces la parte alta de sus torsos estaban coloreadas con achiote. Los niños llevaban pantalonetas y su piel pintada de blanco para aclarar su color natural y convertirlos en colorados.

Los negros estaban vestidos con viejas ropas manchadas, con huecos aquí y allá. Llevaban pantalones largos o cortos, si eran hombres, y faldas o vestidos hechos de tela de corteza o de un antiguo costal, si eran mujeres. Como las cucuruchos dicen, los negros estaban vestidos así porque “en la realidad, nosotros los negritos nos vestimos así, con lo que encontramos”. Tenían botas de caucho “porque somos gente del monte”. Las partes no cubiertas de su piel habían sido pintadas con un colorante negro (por lo general, carbón) para simbolizar la piel negra de los negritos. No llevaban máscaras y sus rostros más negros estaban expuestos para que cualquiera los viera. La mayoría tenía un sombrero o gorra; algunos, en cambio, llevaban un pedazo de costal.

La mujer hinchada estaba completamente cubierta. No se podía ver ninguna parte de su piel. Había enrollado alrededor de su cabeza una toalla para cubrirse completamente y sobre ella, una segunda capa con un pedazo de tela blanca, lo que le daba una apariencia de globo. Vestía un *sweater* de manga larga relleno con trozos de tela para dar la apariencia de hinchazón. Bajo su falda llevaba pantalones, que también habían sido rellenos con tela. Tenía botas de caucho.

El mono, que siempre es representado por un hombre, llevaba una túnica hecha de tela de corteza o de un costal viejo. También iba cubierto con un hojarasquín, una especie de falda hecha de hojas de coco y palma atadas con un cordel. Estaba descalzo y tenía descubierta la piel de brazos y piernas. Su rostro se escondía tras una máscara hecha de media calabaza en la que se habían perforado tres huecos (para los ojos y la boca). Por lo general, se movía de un lado al otro, corriendo casi siempre y emitiendo sonidos incomprensibles, al tiempo que llevaba una gran bolsa en la que guardaba el producto de sus incursiones en las casas. Al contrario de La Tola, el mono santodomingueño nunca usó una cuerda o un látigo.

Al igual que el día anterior, el recorrido comenzó a las 9:00 a. m. en la parte alta del barrio Quito. Los grupos de cucuruchos y otros actores disfrazados lo recorrieron y bajaron al barrio Guayaquil, a veces parándose frente a una casa para obtener

algo de dinero de su dueño. Cuando llegaron frente a la casa comunal, el cortejo se detuvo un rato más largo cerca del cepo donde tuvo lugar la mayor parte de la actuación de las reyeras. Sus voces estaban roncas y exhaustas tras los dos días anteriores de Juego.

Disfrazaron a los niños en una casa del barrio Quito, con la mujer chachi, y en la casa vecina algunas de las reyeras se convirtieron en hombres y mujeres negras. Las que permanecieron blancas dejaron sus casas a medio cambiarse, llevaron sus máscaras y otros objetos en sus manos y fueron a otra casa. Las que iban a convertirse en negros no querían revelar sus disfraces hasta comenzar su recorrido del pueblo.

Algunos adolescentes y jóvenes tocaban la percusión (bombo y cununo) a la cabeza del festivo desfile. A veces acompañaban las canciones de los “cayapas” y a veces, las canciones de los negritos. Las canciones de estos eran las mismas que las del día anterior. Los actores disfrazados se reagruparon por identidad “racial”: los niños chachis alrededor de su reina, los negros y los blancos en grupos separados. El 8 de enero las cucuruchos que representaban a los blancos eran, por lo general, las más jóvenes o las mujeres más discretas y tímidas. Sus papeles en las actividades de ese día eran mucho más periféricos de lo que habían sido los dos días previos. Hoy las actrices más valientes estaban disfrazadas en su mayoría como negros.

Uno de los objetivos de este cortejo “multirracial” era conseguir algunas monedas de la población no disfrazada, a la que le pedían dinero las cucuruchos de cualquiera de los “grupos raciales” que paraba frente a sus casas para hacer algún truco o danzar. Mendigar, que, de hecho, constituía solamente un aspecto más bien periférico de las actividades, no interfería con la actuación. La mayoría de las actividades de las reyeras no estaban planificadas para obtener ganancias monetarias.

El grupo que representaba a los chachis fue el primero en seguir al barrio Guayaquil. Cantaban canciones que también se habían interpretado el día anterior, cruzadas con canciones reservadas para los niños chachis: “Chichirichi Chimirichimirichimiricha [que se repite varias veces], la mitad, ocho por ocho, la mitad, ocho por ocho, la mitad...”. Esto se relaciona con una cínica manera de ver a los chachis, por parte de muchos afroesmeraldeños del sector norte de la provincia, como personas sin educación y a los que con frecuencia llamaban en el pasado *chachis salvajes*. “De los hijos de mi padre yo soy el mejor”. “Aquí hay pero no me dan”.

Este último verso se reserva por tradición para el grupo de niños chachis. En el pasado ellos paraban de casa en casa cantando ese verso. Entonces, recibían diferentes alimentos (plátanos, pescado salado, harina de plátano). Al final del recorrido todos se reunían y cocinaban lo que habían recibido. En 1990, la búsqueda y el pedido de comida siguió igual, pero los cayapas no se reunieron para cocinar

y comer, sino que dieron todo lo que habían recibido al comité de reyeras para la preparación de la comida de los marimberos.

Los negritos siguieron a los cayapas. Uno de ellos, un “hombre”, manipulaba un serrucho y burlonamente intentaba cortar los pilotes de madera de guayacán de varias casas. Los asistentes, entonces, con gritos de alarma, alertaban de lo que estaba pasando al dueño de casa. Este salía corriendo, si es que no había estado ya afuera, y a fin de que la reyera no siguiera aserrando el poste, le daba una moneda o un vaso de aguardiente. El “hombre negro” continuaba de igual forma con las siguientes casas. Había otra fiestera disfrazada como un cazador afroesmeraldeño. Él marchaba junto con sus compañeros negros, remedando una cacería. Tenía una escopeta en su hombro y en la otra mano llevaba, con una soga hecha de fibra vegetal, un perro de cacería muy pequeño. El tamaño del animal añadía ironía a la escena. Se decía que estaba buscando un pecarí y otros animales de la selva. Llevaba en su espalda la canasta tradicional, usada tanto por hombres como por mujeres para transportar los productos de su lote de cultivo o de la expedición de caza.

Dos otras fiesteras, también vestidas como hombres, eran pescadores. Uno de “ellos” iba desde la calle principal del barrio Quito hacia el barrio Guayaquil, pretendiendo que caminaba en aguas poco profundas para buscar camarones de río, a los que luego trataba de capturar con un armazón (una herramienta de pesca metálica que se parece a un tridente con cabo largo). El segundo pescador estaba enfocado en capturar peces. Se movía de un lado al otro lanzando su atarraya (la red redonda usada en la selva para capturar peces de agua dulce).



Figura 5. Una reyera representando a un cazador negro con su “perro de caza”.

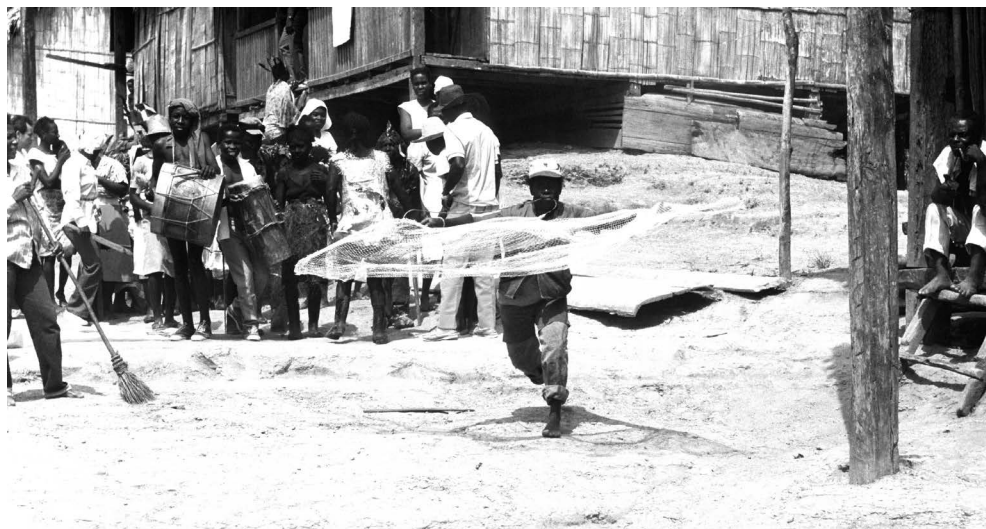


Figura 6. Un “pescador” arrojando una atarraya.

Otra mujer negra representaba a una mujer trabajando la arena aluvial del río con su batea para lavar oro. Las curvas de su cuerpo —específicamente las nalgas y los pechos— habían sido aumentadas artificialmente en proporciones irónicas porque, decían, querían repetir el estereotipo que uno puede oír en las ciudades de Esmeraldas, Quito o Guayaquil, de que “las mujeres negras tienen hartas tetas y tremendas nalgas”. La llamaban *la nalgona* y caminaba con la batea, que manejaba de forma que se entendiera que estaba buscando oro. Se pasaba la mayor parte del tiempo inclinándose, como las mujeres que lavan oro en la región de las tierras bajas del Pacífico colombiano (West 1952; Taussig 2004), de las cuales Esmeraldas constituye el extremo sur. Esa posición acentuaba aún más sus nalgas protuberantes; todos reían mucho. Dos hombres que trataron de acariciar su voluminoso trasero fueron arrestados y puestos en el cepo.

También había una pareja de viejos afroesmeraldeños, hombre y mujer. El hombre estaba cojeando porque, de acuerdo con la historia que compartía con la audiencia, años atrás había tenido un accidente en la selva. Decían ser padres de los demás negritos, lo que en consecuencia emparentaba a todos como hermanos y hermanas.

De la mujer hinchada, que también era una mujer negra (a pesar de que, en ese 8 de enero de 1990, el pedazo de tela que llevaba alrededor de su cabeza era blanco), se decía que había sido víctima de brujería por pedido de la mujer de un hombre con el que había tenido sexo adúltero. El hecho de que ella hubiera sido embrujada era obvio por el aspecto hinchado de su cara y cuerpo. Después de

una serie de vicisitudes, ella había sido curada por el “doctor”, que todavía seguía por ahí con su enfermera.



Figura 7. La nalgona.

Los blancos y las damas caminaban juntos y eran seguidos por los negros. Estaban con mucho menos energía que en los dos días previos (las reyeras más entusiastas eran ahora negros). Sobre todo estaban a cargo de arrestar a los hombres del pueblo que trataban de tocar el trasero de la nalgona o que trataban de llevarse el perro del cazador. Los ponían en el cepo y cobraban las multas para liberarlos.

Una de las reyeras, que no estaba disfrazada, seguía a los grupos y servía aguardiente para mejorar el ambiente porque muchas estaban ya cansadas de jugar casi sin parar por dos días.

8 de enero: el número de los hermanitos, la mujer hinchada y la paridora

Cuando llegaron frente a la casa comunal, los chachis fueron a la cancha de fútbol, cantaron unas pocas canciones y dejaron el campo libre para los negros, que de inmediato comenzaron el *Acto de los hermanitos*. Una de las mujeres negras se quejó con el cazador de que no había recibido su parte de la *tatabra* que él había matado. Después de una serie de gritos y negociaciones, durante las cuales se acusó a uno de los hermanos de haber cogido la parte de la mujer, el desacuerdo se resolvió y el hermano aceptó darle alguna otra cosa en compensación. Todo esto se desarrolló frente a una audiencia que reía y seguía extasiada interviniendo en el diálogo para ayudar a resolver el conflicto.

Mientras la lavadora de oro procuraba vender el que había encontrado, dos hombres pasaron por allí comentando sobre la generosidad de sus nalgas y tratando de tocarlas y aplastarlas. Todas las reyeras interrumpieron lo que estaban haciendo y corrieron detrás de los dos hombres, que terminaron arrestados. El ambiente estaba en su cumbre cuando el *Acto de los hermanitos* tomó fuerza de nuevo. En el fondo podían oírse los cantos de los negritos y de los chachis.

El *Acto de los hermanitos* es difícil de resumir. Muchas intervenciones diferentes y cambios en las situaciones apuntaban a numerosos temas: la construcción de la masculinidad, las relaciones de género, el poder sexual de la mujer. En este número las cucuruchos ridiculizaban abiertamente a los hombres afroesmeraldeños, burlándose de las historias de caza y pesca de las que ellos se ufanan orgullosos y enfatizando la forma estúpida en que a veces gastan el dinero comprando aguardiente, en vez de dedicarlo al cuidado de sus familias. También ridiculizaban la desigualdad de las relaciones de género, la infidelidad y los niños concebidos fuera de matrimonio o fuera de las relaciones consensuales que han establecido. Es sobre todo en este acto (y en el de la paridora) que ellas humillan a sus hombres con la mayor precisión. Aquí presento un pasaje de uno de sus diálogos, que a veces toma la forma de una animada pelea de boxeo, para gran placer de las personas que lo ven. Lo que hace a este pasaje interesante es que la escena se monta para la afirmación del poder sexual de la mujer que está en el centro del *Acto de la paridora*, que se representó no muy lejos de la casa comunal:

La madre: ¡Tengo tan mala suerte! Y mi hombre que no me ayuda. Se fue hace días y tengo que cuidar de mis hijos sola. ¡Qué tipo tan despreciable!; siempre va a gastarse su plata en alcohol.

El padre cojo: Y mi mujer que va por allí diciendo que no le ayudo, que no quiero a mis hijos... Miren [y saca una pequeña botella de su bolsillo]: tuve que ir a Borbón para comprar medicina para mi hijo pequeño. ¡Es una bocona!

La madre: ¿Y qué hiciste con el dinero que conseguiste vendiendo los troncos de árbol en Borbón? ¡No me digas que todo lo usaste para comprar este pequeño frasco de medicina!

La audiencia ríe y alguien sugiere que ha ido a visitar a una mujer llamada doña Jasmína en Borbón, que es conocida por su promiscuidad con los hombres.

La madre: ¡Eres un mentiroso! ¿Ves?, te fuiste a gastar el dinero de los troncos en beber y pasarte gozando con otra mujer. Hay vecinos que te vieron.

En este punto algunos de los hijos de la pareja intervienen para defender a su padre, mientras otros defienden a su madre. Toda la discusión termina en un intercambio tumultuoso y multidireccional durante el cual algunos de los protagonistas caen rodando en la tierra y gritando: “No acuses a mi padre, él no ha hecho nada malo, solo estaba preocupado de la salud de mi hermanito” o “Mi papá nunca ayuda a mi mamá, ¡es malo!”. Los intercambios continuaban por períodos de veinte a treinta minutos y el acto se interrumpía varias veces por el arresto de un hombre, por la necesidad de cuidar a un niño o porque la audiencia que estaba inicialmente rodeando a las cucuruchos decidía dirigir su atención hacia la mujer hinchada.

La mujer hinchada estaba al inicio sentada en una silla cerca de la puerta de la casa comunal. Cuando alguien la tocaba, ella gritaba del dolor, temblando como si estuviera agobiada por su enfermedad. A ratos se paraba de golpe y daba unos pasos sin dirección precisa, asustando a las personas no disfrazadas que se hallaban cerca y que corrían gritando y gesticulando. A veces se intercambiaban comentarios sobre ella:

“Esta mujer está así, embrujada, porque tuvo sexo con un hombre que no era el suyo. Díganle que deje de hacer esas porquerías”.

“Está embrujada; está perdiendo sus intestinos. Todo su cuerpo está hinchado. Ahora sí está fregada. Se le están saliendo los intestinos por la parte de atrás. Se acostó con un hombre que no era suyo; es por sus mañas que está como está. ¡Pobre mujer! y tiene tremendo trasero... y unas piernas flacas debajo de todo eso”.

El doctor llegó y empezó a curarla. Sacó algunas piezas de tela de debajo de su ropa. La absorbió para tratar de extraer su enfermedad, actuando más como un shamán. Los comentarios seguían: “El doctor la curó”.

El doctor: Esta mujer está muy mal, porque cualquier hombre que la quería podía acostarse con ella. Fue una mujer la que le hizo esto porque le quitó el marido. Era ninfomaniaca y por eso la embrujaron. Pidió 200.000 sucres por sus servicios. Todos se rieron por la gran cantidad que pedía.

El doctor: Si no me pagan pronto, me aseguraré de que la maldición le vuelva a caer.

Poco antes del final del *Número de la mujer binchada*, una pequeña niña chachi fue secuestrada por un hombre que la llevó a la cancha de fútbol. El hombre corrió llevándola en sus brazos. Las reyeras se juntaron y empezaron a perseguirlo. Los niños no disfrazados del pueblo los siguieron gritando con excitación. El secuestrador fue arrestado finalmente y puesto en el cepo. El “abogado” vino en su rescate, por supuesto, y empezó a negociar su libertad con las reyeras.

La paridora, quien de hecho era la madre del *Acto de los hermanitos*, se acercó a Fabián Saltos —uno de los dos estudiantes blanco-mestizos de la PUCE-Quito que eran mis ayudantes de investigación—. Él estaba de pie afuera de la casa comunal, cerca de la puerta; miraba lo que sucedía adentro (el doctor y su enfermera estaban a cargo de una “paciente”). La paridora estaba obviamente embarazada (había colocado una pelota hecha de pedazos de tela bajo su blusa) y proclamaba a todo el mundo que el niño que tenía en su vientre era de don Fabián. Él era el único hombre blanco-mestizo en el pueblo en enero de 1990. Todo el mundo alrededor estalló en risas. Fabián, como afuereño, era considerado y respetado, por eso se le llamaba “don Fabián”. El hecho de que la reyeras que hacía el papel de paridora lo involucrara creó una atracción especial para todos. En realidad estaban curiosos de cómo iba a reaccionar Fabián, cómo iba a entrar en la liminalidad del acto y seguir la lógica de la comedia.

La paridora: Les estoy diciendo la verdad, el niño no va a nacer negro, va a ser de color [es decir, de razas mezcladas].

Luego tuvo sus primeras contracciones. Llamó a sus hijos y a su marido (los otros personajes negros que estuvieron activos en el *Acto de los hermanitos*) y dijo:

La paridora: Les voy a decir la verdad. Este pequeño que tengo en mí, al que voy a parir, marido, no me mates pero tengo que decírtelo: este niño no es tuyo, él o ella es de don Fabián.

El marido [cojeando]: Te voy a perdonar porque esta es la primera vez. Te quiero mucho y fue por ti que me rompí la pierna.

La paridora: Te estoy diciendo la verdad. El niño no será negro, sino de color.

El marido: Sí, pero yo no lo criaré.

La paridora: No marido, no, porque tan pronto como lo saque, le mandaré a Colombia.

Uno de los hijos: Por supuesto, si no es hijo de mi papá, no tiene por qué criarlo.

Durante ese tiempo, los dos monos —hubo dos monos en enero de 1990— recorrían el pueblo gesticulando en todas las direcciones y corriendo de allá para acá. Se robaban cualquier cosa que deseaban y nadie podía pararles. Para conseguir que les devolvieran las cosas que los monos habían robado, las personas tenían que darles a cambio dinero o algún otro bien. Guardaban lo que habían robado en un gran costal. A veces, de golpe entraban en las casas para apoderarse de lo primero que encontraban. Cuando veían a un mono por entrar, la gente trataba de cerrar sus puertas y ventanas lo más rápido posible. A veces uno de ellos rodaba por el suelo, lanzando sonidos extraños e incomprensibles, como si le estuviera dando un ataque de epilepsia. El papel de los monos se limitaba a hacer eso.

Mientras tanto, el diálogo de los negros continuaba. El foco de la discusión era la legitimidad del niño que iba a nacer de la paridora:

La paridora: Por favor, dense cuenta lo negro que es mi marido. Ambos somos negros. Pero ustedes van a ver el niño que voy a parir. Igual que Fabián, él es de color.

Uno de los hijos: Mejor sería tener un hermano o hermana blanco o blanca.

Luego, la paridora explicó que en el pasado el viejo cojo la había abandonado varias veces y que ella había tenido que cuidar sola a sus hijos. Su marido había dado toda su atención a otra mujer. Añadió que ella se había prometido no tener hijos sino con un solo hombre, pero puesto que ese hombre no estaba allí, no había podido aguantar su soledad (risas del público).

La paridora: Por favor, marido mío, no me abandones. ¿No ves que tú y yo ya no tenemos hijos pequeños?

La paridora: Oiga, don Fabián, mi papá se hará cargo de su hijo, pero usted debe encontrar una comadrona.

La paridora se sentó de nuevo, vencida por el dolor de las contracciones, mientras el público reía, hasta que encontró la fuerza para añadir:

La paridora: Estoy diciendo la verdad, hoy 8 de enero, mi marido se fue con otra mujer y me dije “voy a hacer lo mismo”.

Una de las espectadoras no disfrazadas tomó espontáneamente el papel de comadrona. Entró en una negociación con Fabián por el precio de sus servicios. Quería 1.500 sucres de entrada, antes del parto. El doctor entró en el grupo y preguntó a Fabián si era el padre; este lo negó. Entonces la paridora se puso furiosa. Juró en frente del público que Fabián le dio, como regalo, cinco piezas de tela y que ese regalo era la prueba obvia de su relación íntima. Le gritó a Fabián que si él se avergonzaba de ella, las cucuruchos lo pondrían en el cepo. Gente del

público intervino para pedir que todos esperaran para ver qué color de piel tendría el niño y que, si el niño era de color, entonces Fabián tendría que ser puesto en el cepo por esta evidencia de su paternidad, dado que era el único blanco en el pueblo. Una mujer se fue a traer una batea para poner al niño cuando naciera. El dolor de las contracciones regresó. Se colocó entonces a la paridora bajo una pequeña tienda de plástico rojo montada cerca de la casa comunal. La ayudaban la comadrona y el doctor, mientras gritaba a todo volumen por sus dolores de parto.

El niño nació: era blanco (un muñeco blanco y rubio), por lo que Fabián tuvo que reconocer su paternidad. Todos lo felicitaban. El niño fue bautizado. La otra estudiante de la PUCE-Quito, Marisol, y yo fuimos los padrinos. La ceremonia del bautizo fue muy corta. Marisol sostuvo al niño en brazos mientras yo ponía agua en su cabeza diciendo: “Te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Todos respondieron: “¡Amén!” (risas). El niño fue llamado Fabiancito Saltos, para recordar a su padre. Por ser un nuevo padre, le pidieron a Fabián que comprara algo de aguardiente para que todos pudieran celebrar el nacimiento de la manera apropiada. La paridora le dio el niño a Fabián, que lo cogió en sus brazos. Todo el mundo alrededor aclamaba lo mucho que se parecían (risas). El doctor exigió su dinero a Fabián, quien dijo que no le quedaba nada; ante eso intervino el abogado y dijo a Fabián que el marido de la paridora quería que le devolviera a su mujer, pero que no quería saber nada del niño. Fabián fue arrestado y puesto en el cepo por haber tomado a la mujer de otro hombre (risas). El abogado insistió a Fabián: “El viejo va a matar a su mujer si no te llevas al niño contigo, cuando te vayas a Quito”.

De manera espontánea, el abogado decidió tratar de conseguir pensión de alimentos para la paridora. La gente explotó de risa. Alguien sugirió que Fabián amaba a las mujeres negras.

Mientras Fabián todavía estaba en el cepo, la madre tomó al niño en sus brazos y entró a la casa comunal. De pronto se oyeron estridentes gritos desde la casa: el niño había muerto. Liberaron a Fabián. De inmediato, las reyeras comenzaron un *chigualo* (ceremonia fúnebre para los niños muertos) en la casa comunal. Tocaron *cununos*, bombos y *guasás* para acompañar los arrullos cantados por la mayoría de las mujeres presentes en la casa. Se entretuvieron con juegos alrededor del pequeño cadáver. El abogado entró en la casa y exigió que se le hiciera la autopsia: “Quiero una autopsia, quiero una autopsia”, decía.

Justificaba su demanda diciendo que le parecía extraño que la madre pudiera estar jugando y bailando de esa manera después de la muerte de su hijo. Tenía que descubrirse la verdadera razón de su muerte. La lavadora de oro se acercó y comentó: “Es mejor que haya muerto, porque él era blanco y todos los demás aquí son negros. Si no hubiera muerto, Fabián habría tenido que llevarselo”.



Figura 8. La paridora dando a luz bajo la carpa.

Los hermanitos capturaron de nuevo la atención de todos. Estaban peleando entre ellos. Unos defendían a su padre mientras otros estaban a favor de la madre, que había sido sorprendida en una relación adúltera con otro hombre. Todos rodaban por la tierra, simulando una gran pelea. El último baile de marimba comenzó justo en el momento en que acabó la última canción del ritual de Buen Viaje, que se realiza al finalizar cada *chigualo*.

La última tarde de la Fiesta no fue la más agitada y casi no hubo arrestos. El pueblo entero estaba exhausto: la mayoría había dormido solo unas pocas horas desde el 6 de enero. Ese último baile terminó alrededor de las 6:00 p. m.

Conclusiones

El Juego de los Cucuruchos afroesmeraldeño transmite una serie de comentarios sobre la vida diaria de esta comunidad. En ese sentido manifiesta lo que Víctor Turner (1977, 33) llamó “la reflexividad pública”.

Este momento de reflexividad pública, obviamente, se da dentro de un tiempo liminar, un tiempo que no es controlado por el reloj, un tiempo encantado durante el cual todo puede pasar. Es un tiempo que siempre está claramente enmarcado.

El marco temporal del Juego de los Cucuruchos está expresamente señalado entre el 28 de diciembre, cuando las reyeras obtienen el permiso para jugar, y el 8 de enero, con el último baile de marimba. El espacio del pueblo, que las cucuruchos ocupan espontáneamente cuando juegan, adquiere automáticamente una cualidad particular: los niños deben estar lejos y no molestar a los adultos que juegan. Si lo hacen, serán castigados y colocados en el cepo especialmente construido para los niños y colocado, al contrario del cepo para hombres, lejos del espacio central donde las actuaciones del Juego se desarrollan.

Los festivales carnavalescos grandes y públicos, que proporcionan tiempo y espacio liminar frecuentemente incluyen sátiras, chistes, comedias y parodias. Tienen a insistir en la igualdad de todos e incluso implican una puesta al revés de los estatus y los roles. Tienen como principal objetivo caricaturizar el poder que existe, su riqueza y su autoridad (ver Turner 1977, 36).

De hecho, los grandes festivales públicos, y en particular las representaciones dentro de ellos, pueden ser altamente subversivos. Como dice Don Handelman (1990, 49):

Los acontecimientos que re-presentan el mundo en que se vive actúan por comparación y contraste frente a las realidades sociales. Esta clase de eventos re-presentan el mundo en que se vive al ofrecer propuestas y contra-propuestas, dentro de sí, sobre la naturaleza de esas realidades. Las

implicaciones más ocultas o controvertidas del carácter proposicional del mundo quedan expuestas, sea a través de la yuxtaposición y el conflicto de los contrarios, a través de la neutralización de distinciones aceptadas o a través de su puesta al revés. Estas implicaciones pueden poner alternativas al ordenamiento de las realidades sociales, pueden ofrecer una bolsa llena de opciones, pueden lanzarse hacia relaciones de tesis y antítesis. Pero, en lo mínimo, trabajan por contraste y comparación dentro del mismo evento. A su vez, tal trabajo puede levantar posibilidades, preguntas, quizás dudas, sobre la legitimidad o la validez de las formas sociales y cómo están constituidas en el mundo que se vive. Los eventos que re-presentan son como espejos múltiples o mágicos que juegan con formas de orden —que refractan visiones múltiples de lo posible, de cuyas incertezas reemergen probabilidades—.



Figura 9. Fabián en el cepo.

Natalie Davis, una historiadora que estudió las festividades europeas de la Edad Media, parecía que estaba escribiendo sobre la Fiesta de Reyes afroesmeraldeña cuando indicaba que las inversiones sexuales —mujeres que se visten como hombres y viceversa—, que ocurren con frecuencia durante los carnavales, expresan nada más que la “quintaesencia liminar” del tiempo festivo o carnavalesco, porque las mujeres, que son por lo general individuos oprimidos en el mundo profano, ven reforzadas sus prerrogativas. La indisciplina de las mujeres marca la “ultraliminaridad”

del festival e indica que cualquier cosa puede pasar. El poder del débil para insultar y criticar pone límites al poder del dominante para prohibir y ordenar (1975, 147).

Los conceptos de *repetición*, *representación* e *improvisación* de los estudiosos de las actuaciones teatrales colectivas permiten apreciar la prerrogativa de crear e innovar, compartida por los personajes involucrados en los actos del Juego; y este es un atributo esencial de los actores de rituales y de las representaciones en general (Schechner 1985, 120).

Al discutir el concepto de *repetición*, Thompson Drewal identificó el error de concebirlo en una perspectiva exclusivamente estructuralista: “Un problema fundamental con el estudio del ritual ha sido nuestra comprensión de la naturaleza de la repetición, que hasta ahora ha sido vista como restrictiva o —como mínimo— limitante estructuralmente” (1992, 1). La *repetición* es por definición una *vuelta-a-presentar* y, por tanto, una *re-presentación*. Lo que se repite es siempre una temporalidad previa, lo cual ya era, en sí misma, una repetición. Y porque representan períodos precedentes, las repeticiones encarnan creatividad, al mismo tiempo que dan cierta ilusión de retorno, de recurrencia. Pero uno no debe equivocarse. Una manifestación nunca tiene dos veces el mismo valor.

La comprensión de Linda Hutcheon (1985) de la *parodia* es también útil aquí: la parodia no es una forma particular de la sátira sino que es un género singular de la repetición, una repetición con una “distancia crítica”. La parodia —y aquí la parafraseo— a menudo permite que se señale irónicamente una diferencia en el mismo corazón de la similitud, al tiempo que también indica, paradójicamente, la continuidad y el cambio cultural, la transgresión y la autoridad.

Como este capítulo lo ha mostrado, el concepto de *improvisación* es fundamental para captar el sentido de la Fiesta de Reyes afroesmeraldeña. La improvisación es el arte de maniobrar, basado en técnicas “dentro del cuerpo” de manera que uno pueda llevar a cabo un efecto o un particular estilo de actuación. Drewal (1992, 7) dice: “en una improvisación, cada movimiento depende del movimiento previo y, en cierta medida, influye al que sigue. La improvisación requiere un dominio de la lógica de la acción y códigos dentro del cuerpo junto con las habilidades para intervenir en ellos y transformarlos. Cada actuación, cada vez, se genera de nuevo”.

Cada día de la Fiesta, se interpretaban actos de distinta duración tanto por personajes disfrazados entre la alegría comunal del público local como por los no disfrazados, quienes intervenían espontáneamente en los diálogos sin provocar, de ninguna manera, la irritación de los actores disfrazados o del resto de la audiencia local, que asistía de pie, rodeando el lugar específico donde se desarrollaba el acto. Cuando ocurría tal intervención, las acciones “interrumpidas” continuaban como si hubiera llegado un actor disfrazado: la audiencia no quedaba reducida al silencio; se invitaba a su participación (informada). La intervención espontánea estaba completamente

integrada dentro del acto y tenía alguna influencia en su desarrollo. De un año al siguiente, alguna persona involucrada en las actuaciones decidía cambiar algún aspecto de su disfraz o incluir en los diálogos temas que no habían sido tratados el año anterior. Estas adiciones temáticas con frecuencia tenían que ver con alguno de los principales acontecimientos que, durante el año, hubieran tenido influencia sobre la población de la aldea.

La improvisación permite que haya una apreciación de las actuaciones en su realidad, su movimiento y su cambio. En el caso del Juego de los Cucuruchos en Santo Domingo, las improvisaciones son una manera relativamente segura de provocar la risa y garantizan la alegría general. Los principales objetivos del Juego de los Cucuruchos eran la burla y los comentarios sobre las experiencias de la vida diaria; y, con frecuencia, eran las improvisaciones más ingeniosas y pícaras las que permitían cumplirlos.

Otro concepto de Linda Hutcheon (1985, 84-9), la noción de *competencia semiótica*, ayuda a explicar algunos aspectos del juego. La relación entre quienes codifican y quienes decodifican implica compartir un código mutuo y necesario que da existencia al fenómeno que se busca (chiste, parodia y sátira). Para dar sentido a la ironía de un texto en particular, el decodificador debe ser capaz de apreciar qué se quiere decir, a la vez de lo que realmente se dice, escribe, representa o pinta. Sin este necesario conocimiento, sin esa indispensable referencia (los códigos, los contextos socioculturales y políticos), nadie sería capaz de entender los actos del Juego, la(s) razón(es) de las sonrisas y de las risas, quiénes son los blancos de las parodias y de las sátiras. Todos los adultos involucrados en el festejo, tanto en Santo Domingo como en La Tola, eran entonces ambas cosas: codificadores y decodificadores, independientemente de que estuvieran disfrazados o no.

El objetivo no es rechazar del todo el concepto de *estructura*, sino enfatizar más bien las propiedades estructuradoras, al indicar cómo las usan los actores y otros participantes. En esa óptica, la estructura y las tradiciones aparecen como recursos para la acción, y las técnicas corporales adquiridas no son necesariamente estructuras o sistemas de reproducción, sino otros tantos mecanismos usados por agentes educados en las negociaciones que están funcionando en la representación.

De hecho, esto coincide bien con lo que David Guss (2000) llama la *multivocalidad* de los festivales: el hecho de que no existe un festival que no involucre negociaciones permanentes, siguiendo, entre otras cosas, la agencia de los varios actores involucrados.

La competencia semiótica, o más bien la “incompetencia semiótica”, explica la exclusión de los niños del Juego de los Cucuruchos. Es un juego para adultos, y cuando se requería que haya niños disfrazados en un acto particular, su duración era limitada y estaban bajo el estricto control de las fiesteras. Los niños más pequeños, por lo general, tenían miedo de las cucuruchos, a quienes seguían de lejos durante

los tres días de la Fiesta. Intelectualmente, por su falta de experiencias de la vida, no eran capaces de entender realmente el sentido de la mayoría de los actos y sus numerosos cambios de sentido. Su participación sin control habría limitado el grado o rango de las sátiras, las parodias, la ironía y la risa.

Referencias citadas

- Andrade, Xavier. 2001. "Machismo and Politics in Ecuador: The Case of Pancho Jaime". *Men and Masculinities* 3 (3): 299-315.
- Bastide, Roger. 1972. *African Civilisations in the New World*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Davis, Natalie. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: SUP.
- De la Torre, Carlos. 1992. "The Ambiguous Meanings of Latin American Populisms". *Social Research* 59 (2): 385-414.
- Drewal, Margaret Thompson. 1992. *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guss, David. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- Handelman, Don. 1990. *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*. Cambridge, Engl. / Nueva York: Cambridge University Press.
- Hutcheon, Linda. 1985. *A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth Century Art Form*. Nueva York: Methuen.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Taussig, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1977. "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality". En *Performance in Postmodern Culture*, editado por Michel Benamou y Charles Caramello, 33-55. Madison: Center for Twentieth Century Studies / University of Wisconsin.
- West, Robert C. 1952. *Colonial Placer Mining in Colombia*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Yuen, Edward. 1996. "Social Movements, Identity Politics and the Genealogy of the Term 'People of Color'". *New Political Science*, 38-39: 97-107.

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas¹

JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

Introducción

A pesar de la larga experiencia desarrollada en programas e investigaciones en el campo de la salud-enfermedad en el medio indígena andino de la Sierra ecuatoriana,² nunca nos habíamos interrogado sobre la posibilidad de una particular representación del cuerpo, y más concretamente del cuerpo enfermo, al margen de los trabajos etnográficos que recogían la nomenclatura quichua de la anatomía humana, y reseñaban la variada nosología en dicha lengua. El relegamiento de esta precisa cuestión se debió en parte a considerar que tal representación era un “dato” tan obvio como generalizado, y por ello no susceptible de una diferenciación de orden cultural; y en parte también, porque muchas de nuestras indagaciones se orientaron por los derroteros de una etnografía convencional, tanto en sus presupuestos como en sus construcciones metodológicas, de índole más descriptiva que analítica, y más preocupada por la taxonomía y caracterización de las enfermedades que intrigada por la comprensión de los comportamientos médicos de la población indígena y las mentalidades que les sirven de soporte.

El problema se nos presentó a partir de un estudio sobre los procesos de socialización y aprendizaje, de las formas, códigos y categorías de conocimiento en los sectores indígenas de la Sierra,³ y muy particularmente al abordar el problema de la “personalidad colectiva” (o la orientación colectivizadora del modelo de socialización) en el medio indígena andino. Si el propio cuerpo es la experiencia más inmediata y sensible, el principio concreto de la individualización, ¿cómo es percibido en socio-culturas dominadas por una fuerte personalidad colectiva? Esta pregunta nos inducía a su vez interrogarnos por la presentación del cuerpo enfermo,

1 Capítulo 2 de la parte II de *Antropo-lógicas andinas* (1997, pp. 167-186). Quito: Abya-Yala.

2 Cf. J. Sánchez-Parga *et al.*, 1982.

3 Cf. J. Sánchez-Parga, 1988.

ya que es en cuanto enferma que nuestra propia corporalidad nos proporciona su experiencia más inmediata y más intensa.

Una inicial aproximación metodológica al problema nos llevó a indagar todas las referencias al cuerpo registradas en una muestra de 75 “autopsias verbales”,⁴ que fueron aplicadas en comunidades indígenas de tres regiones de la Sierra ecuatoriana (Imbabura, Cotopaxi, Bolívar).

De las lecturas del material registrado (grabado primero y transcrito después) pudimos constatar que el discurso relevaba menos de una *descriptiva* de la enfermedad, de un señalamiento anatómico más o menos detallado de las dolencias y sus síntomas, que de una *narrativa* de las circunstancias locales, temporales y sociales, que de manera etiológica daban cuenta de las causas y gravedad, diagnóstico y pronóstico de la enfermedad, todo lo cual orientaba ya hacia una particular terapia. Esta primera constatación nos revelaba que en el medio indígena el “discurso sobre la enfermedad” se articulaba sobre la ausencia de un “discurso anatómico”.

Esto nos obligó a precisar el análisis del material registrado en las “autopsias verbales”, para confirmar esta hipótesis, indagando las frecuencias de todas las menciones relativas al cuerpo y sus diferentes partes, miembros u órganos. El resultado de este cómputo fueron 22 distintas referencias anatómicas, que con las repeticiones sumaban un total de 94, y de las cuales casi una tercera parte se referían al *cuerpo* (13) y a la *cabeza* (15). Aquí nos asaltó una nueva sospecha: ¿en qué medida este reducido “discurso corporal” en la representación indígena de la enfermedad y su experiencia puede encontrarse condicionado por el código lingüístico del castellano? En otras palabras, qué morfología posee en quichua este mismo “discurso no-corporal” de la enfermedad? Para ello recurrimos a 16 “autopsias verbales” en quichua (procedentes de la comunidad de Gradas, en la provincia de Bolívar), cada una de las cuales era más del doble de extensa que las registradas en castellano. Sin embargo, a este más amplio y fácil desarrollo discursivo sobre la enfermedad en quichua no correspondía un número proporcional de referencias anatómicas, las cuales resultaban mucho menos numerosas y frecuentes, 54 en total.⁵

Estas verificaciones nos condujeron a una cuestión final: ¿cuál es la presencia del cuerpo en el discurso y representación indígena de sus enfermedades tradicionales?

4 Hemos convenido en denominar “autopsias verbales” a un instrumento de registro de información sobre experiencias de enfermedad, en la que el informante relata o describe un determinado proceso de morbilidad preferentemente vivido por él, o en su defecto por algún miembro de su familia, y que abarque desde la etiología y el diagnóstico hasta la terapia. Este procedimiento de producción de información en materia médica evita las preguntas para evitar la introducción de respuestas propias de la entrevista y privilegia una forma más subjetiva del discurso, sobre la última enfermedad padecida de la que se pueda obtener una memoria más reciente y completa.

5 Para un cómputo completo sobre las referencias anatómicas y sus diferentes frecuencias tanto en quichua como en castellano, puede consultarse J. Sánchez-Parga, 1988, pp. 199 ss.

Para responder a este último interrogante elegimos ocho “autopsias verbales” sobre algunas enfermedades muy comunes de la nosología cultural andina: *mal de caballo* (1), *mal de (cuich)* (*cuichi japisha*) (1), *espanto* (*mancharishaca*) (2), *visto por el diablo* (*supay ricusha*) (1), *brujeado* (*mana allita rurasha*) (1), *sobre parto* (1) y *ansia* (1). En ninguno de estos discursos hemos encontrado una sola mención al cuerpo o a algunas de sus partes u órganos; aunque sí hay indicaciones de una muy variada sintomatología funcional (mareo, vómito, calentura, frío, etc.).⁶

Esta fase propedéutica del estudio nos permitiría ubicar de manera más centrada la investigación. Si en la representación y discursos de la enfermedad la anatomía posee una presencia deficitaria, y tiende a ausentarse en la medida que dicho discurso y representación se hacen más culturales (en lengua quichua y sobre patología tradicionales), era necesario encontrar dónde está el “cuerpo de la enfermedad”. La única pista nos la proporcionaban las mismas “autopsias verbales”, las cuales parecían orientar la indagación hacia una tipología si no “extra” al menos metasomática.

En esta nueva perspectiva, operada por un desplazamiento del “lenguaje del cuerpo” hacia otras corporalidades, se fue diseñando un campo patológico, en el que la ecología o el medio natural, los tiempos con sus diferentes ciclos (diario, estacional) y meteorológicas, y la sociedad con sus sistemas de relaciones (domésticas, comunales, interétnicas), desempeñaban un papel fundamental en la etiología y diagnóstico de las enfermedades. Así fuimos descubriendo una cartografía de los lugares de alto riesgo patológico, de focos de infección y de sitios donde el hombre se expone a enfermedades de todo tipo: “detrás” de la casa, donde se arrojan desperdicios, “detrás” de las rocas o lomas, en las fuentes de aguas, etc.;⁷ un riesgo muy grave de morbilidad es siempre el cambio de ecología: una estancia en la Costa o en el Oriente.⁸

También determinadas temporalidades se encuentran investidas de efectos malignos: el amanecer y anochecer, los cambios diurnos y nocturnos, pueden afectar el equilibrio (sobre todo térmico) del organismo humano; los cambios de estaciones y la exposición a los accidentes meteorológicos (lluvia, sol, viento, arco iris).

6 En quichua no hay un término propio para designar el cuerpo. En su lenguaje habitual el quichua-hablante de la Sierra emplea el castellano (“*cuirpi*”). “*Aicha*” (carne o cadáver) y “*tucui aicha*” es raramente usado, mientras que el término más clásico de “*ukbu*” (dentro, interior) ha desaparecido del lenguaje corriente. Por eso, aunque consideramos que el planteamiento inicial de J. W. Bastien (1985) es correcto: “An understanding of how Qollahuaya Andeans think about their bodies is a necessary precondition to the incorporation of modern medicine in the Andes”.

7 En otro texto (cf. J. Sánchez-Parga, 1988, pp. 191 ss.) hemos analizado la semántica espacio-temporal de la noción “detrás” en el pensamiento indígena andino. “*Huasha*” es lo oculto y significa también el pasado, que se representa en la espalda (*huasha*).

8 El cambio, “*cuti*”, (de ahí “*pacha-cuti*”) es la alteración de un orden por otro, que trastorna la realidad; desequilibra pudiendo introducir otros equilibrios. Esto afecta también al nivel temporal de los cambios y ciclos, como veremos más adelante. Cf. nuestro estudio “Ética y estética en la figurativa textil andina de diseño paraca” (1990).

Pero, quizás, la forma más intensa de somatización de la enfermedad tiene lugar por las vicisitudes o accidentes que atraviesa el individuo dentro del cuerpo social en el que se encuentra fuertemente integrado (“incorporado”), en sus relaciones domésticas, familiares, comunales, con la sociedad blanco-mestiza. La familia y la comunidad se representan con frecuencia en el discurso indígena (y así se expresa en la información recogida en las “autopsias verbales”) recurriendo a la metáfora del cuerpo como unidad orgánica:

“Todos somos una familia”
(*Nucanchic tucui familiami*)
(*Aylluca tucui canchic*)
“Todos somos un solo corazón”
(*Shuc shungo tucui*).

El dirigente de la comunidad es percibido como taita (padre) o como una (cabeza), y todos los miembros como hermanos.⁹

A esta corporalización de la sociedad corresponde a su vez una socialización del mismo cuerpo del individuo, y también de la misma enfermedad.¹⁰ Muchas de las patologías son diagnosticadas con base en específicas condiciones del individuo dentro de su grupo: cuando está solo y lejos de la familia y de la comunidad, o en situaciones de conflicto con algunos de sus miembros.¹¹ De ahí que un componente de la cura suponga una reinserción del enfermo en su hogar, la vuelta a la comunidad.

De acuerdo con los resultados de cinco años de investigación en tres parroquias de Otavalo,¹² se ha podido constatar que entre los *factores predisponentes* de todas las patologías, el 80 % son relativos al cuerpo social, el 15 % al medio natural y el 5 % a condiciones particulares del organismo del enfermo. En cambio, entre los *factores desencadenantes* de las patologías, el 80 % son dependientes del medio natural y solo el 20 % dependientes del cuerpo social.

Invirtiendo una reflexión de Godelier (1982) a propósito de lo Boruya, podríamos sostener que en la comunidad andina, donde no hay un lenguaje sobre el cuerpo

9 Cf. J. M. Bastien, 1985.

10 Bastien se refiere a la metáfora topográfica, que establece relación entre *ayllu* y cuerpo, de la misma manera que relaciona el cuerpo-organismo humano con el cuerpo topológico de las montañas. Nos parece, sin embargo, que tras la analogía corporal entre individuo y grupo social, entre el organismo humano y la naturaleza representada o personalizada en los cerros existe una vinculación, el continuum de una misma corporalidad, en la que la idea de “fuerzas” o “poderes”, energías o dinamisismos desempeñan un papel fundamental.

11 Para una personalidad tan colectivizada, como la que posee el indígena andino, la soledad significa siempre una situación de alto riesgo y debilidad.

12 Cf. Cifuentes, 1988.

que pueda convertirse en un lenguaje del cuerpo, el único discurso posible tiene a la sociedad (cuerpo social) como objeto y sujeto. Y por esta misma razón, también, a diferencia de la moderna cultura occidental, donde el cuerpo, perímetro y límite de la personalidad individual, separa y distingue, aísla y distancia lo más privado de lo colectivo, en la cultura andina la anatomía individual opera como un trazo de unión por el cual el individuo se prolonga y completa en la corporalidad del grupo. Y por eso, también, el hombre andino nunca es más frágil que cuando está solo, ni más fuerte que integrado al grupo.

Al representarse el organismo humano como parte integrada (“incorporada”) a otras corporalidades, y en estrecha relación con ellas, dicho organismo se encuentra sujeto a múltiples y variadas metabolizaciones de factores externos. La enfermedad aparece así como efecto de acciones exteriores, sustractivas o extractivas de las fuerzas propias del organismo, que provocan una deficiencia o debilidad; de ahí que la semántica de las acciones verbales designen muchas patologías en términos pasivos (*shca*): *japishca*, *mancarishca*, *ricushca*, *rurashca*,¹³ y que significan actividades de carácter anatómico (coger, tomar, mirar, hacer).

Esta morfología compleja de la corporalidad, de una corporalidad trans-anatómica, y este preciso aspecto de la nosología tradicional en la cultura andina, nos introducen en uno de los fundamentos centrales de la comprensión de la salud/enfermedad en cuanto fenómeno de dinamismo, de “fuerza” y “poderes” (*sinchy*).¹⁴

Esta misma dinámica es la que diagrama una geografía donde las fuerzas de la naturaleza se concentran localmente en formas benignas y malignas; está presente en los ciclos temporales; y atraviesa el cuerpo social y las relaciones entre sus miembros. Todo ello conforma un complejo campo de fuerzas, en el que el individuo se encuentra continuamente inmerso y expuesto.

Esta concepción del dinamismo, de fuerzas y poderes que organizan el mundo mágico sobrenatural, el del mismo ambiente y de la sociedad no solo explica los esquemas terapéuticos en la tradicional concepción médica de las culturas andinas sino también lo que podríamos conceptualizar como una sociología de la enfermedad. Pasemos a continuación a analizar estos aspectos.

13 En la edición original, los términos en quichua aparecen en cursiva y negrita, para diferenciarlos de los énfasis en español, que solo usan cursivas (N del E).

14 En este sentido la tesis de Bastien nos parece correcta, aunque su precisión “hidráulica”, centrada en una dinámica de los flujos particularmente sanguíneos, le resta coherencia, al dejar fuera de consideración la eficacia de otras “fuerzas”.

Somatizaciones y fuerzas en la enfermedad y la cura

En Imbabura (Cotacachi y Otavalo), con motivo de la fiesta de San Juan, cada año, los jóvenes se suben al cerro para bañarse en las cascadas de agua fría con la finalidad de fortalecerse. Este rito de vigorización, recurriendo a una fuerza de la naturaleza (aguas + cerros), convalida el sentido de que toda curación en la medicina tradicional consista siempre, de alguna manera en un procedimiento para restituir al cuerpo una energía perdida o en exorcizar un factor exógeno que lo debilita.

El tratamiento de los *yachac* o curanderos, entre cuya parafernalia se encuentran siempre las piedras como depositarias del poder de los cerros, comporta la doble acción de “limpiar” (*pichay*) y de reforzar el vigor del enfermo.¹⁵ Resulta muy sintomático que en el tratamiento de los *yachac* o curanderos sobre el cuerpo enfermo intervengan habitualmente tres elementos: sólido, frotamiento con hierbas, las manos o piedras; líquido, con aspersiones de trago, y gaseoso con el soplo del humo del tabaco. Concentración de la fuerza de los tres elementos de la naturaleza, que tonifican el cuerpo y exorcizan los factores de la dolencia. Todo lo cual será completado con la administración de una doble dieta: ingesta líquida, con base en infusiones, y sólida, de determinados alimentos.

Por otra parte, la situación de los shamanes más poderosos, en el Oriente amazónico, representa en el imaginario indígena andino de la Sierra la región *sacha*, donde la naturaleza en su estado “salvaje”, no “culto”, concentra mayores poderes tanto maléficos como benéficos.¹⁶ Análoga virtud y eficacia se atribuyen a las plantas medicinales, y mayor aún a determinadas especies (coca y ayahuashca), cuyos empleos ritualizados suponen el reconocimiento de un poder extraordinario o sobrenatural.

Un factor importante en todo proceso de cura tradicional es la comida, que como las plantas medicinales se encuentra siempre regulada por un principio termodinámico, de “frío” y “caliente” en todos los alimentos. Pero más allá de este aspecto regulador, a los alimentos en su valor nutritivo se les confiere una eficacia particular para fortalecer el cuerpo debilitado por la enfermedad y actuar así con efectos curativos. Este poder de los alimentos trasciende su acción en el organismo, para operar como fuerza social: las comidas compartidas, los “*cucavis*” colectivos, refuerzan las solidaridades del grupo y su cohesión interna, e incluso fortalecen los vínculos entre la sociedad de los vivos y la de los muertos.¹⁷

15 Cf. J. Sánchez-Parga & R. Pineda, 1985.

16 Entre las amenazas de embrujamiento que con frecuencia se denuncian en la zona de Otavalo se halla la asociación de “brujos” del Oriente, los más poderosos. Si con ello se inician los *yachac* de la zona, también de ellos pueden obtener las facultades para “hacer el mal (no bien)” (*mana alli rurana*). Para el tema del embrujamiento en el medio indígena de la Sierra ecuatoriana puede consultarse Carmen Bernand, 1985.

17 Cf. J. Sánchez-Parga, 1990.

Muchas de las enfermedades, sobre todo de las tradicionales, suponen una etiología y diagnóstico que caracterizan el mal como una situación crítica del individuo al interior de su grupo: el organismo enfermo somatiza un trauma del cuerpo social. Por eso, la terapia comportará de alguna manera una “re-in-corporación” social del enfermo, la cual va desde el reposo en el hogar bajo los cuidados de los familiares, hasta su reubicación en el Universo mágico-mítico de su tradición cultural.

De ahí que el alcance socializador que pueden tener ciertas prácticas o procedimientos curativos no se entiendan plenamente al margen de los fenómenos de somatización, según los cuales determinados conflictos o trances sociales vividos por el individuo pueden infligirle una marca patológica en su organismo. Mientras que la cultura occidental y modernizada tiende a interiorizar psicológicamente las “heridas sociales” en el medio indígena este género de traumas puede llegar a generar afecciones somáticas más o menos graves.

En abril de 1990 fuimos testigos de un caso tan dramático como espectacular, ocurrido en una comunidad del altiplano boliviano, Corqueamaya, cercana al Lago Titicaca. A primeras horas de la noche, unos gritos alertaron a todos los vecinos del lugar. A la mañana siguiente supimos que una niña de catorce años había muerto. Su familia y los comuneros reconstruyeron la causa que había provocado la tragedia. Dos días antes, la niña había concurrido por primera vez a la escuela, a un par de kilómetros de su comunidad, para iniciar la secundaria. El día anterior, sacada al pizarrón, fue duramente corregida por la maestra, que además de humillarla, la ridiculizó dentro del aula poniéndole una máscara de burro. De regreso a casa, por la tarde, y después de ayudar a hacer la cena, de repente comienza a gritar, se agarra a su madre y queda muerta. Único síntoma: un poco de baba en la boca y de sangre por la nariz. El veredicto unánime de la familia y de toda la comunidad fue culpabilizar a la escuela. La agresión moral, que a un niño de cultura occidental le hubiera podido afectar psicológicamente, impactó somáticamente a la niña indígena. Que el episodio sufrido haya sido causa o un factor de la muerte es ya una cuestión de diagnósticos.

Casos como este, aunque no mortales, son usuales en las comunidades estudiadas y en los materiales de las “autopsias verbales”. En mayo de 1987 en una comunidad de Cotopaxi, un comunero presidente del Cabildo va a quejarse al ex presidente de la comuna por el “daño” causado en sus chacras por parte de los animales de su hija. De regreso a su casa se siente muy enfermo, con fiebre y mareos. Parientes y vecinos diagnostican “mal viento”. ¿Cabría hablar de una metástasis o somatización del “daño” sufrido por las chacras y del delicado reclamo que tuvo que hacer por ello?

Pero si el organismo del individuo puede resentirse de un trauma sufrido en el cuerpo social, así mismo también en la curación del enfermo no deja de intervenir la acción corporativa de los parientes y del grupo. Las atenciones que prestan al enfermo sus familiares, vecinos y comuneros muestran que un tal exceso de

solicitud material y de reconfortamiento afectivo solo pueden ser interpretados dentro del metabolismo y simbiosis existentes entre el cuerpo enfermo de uno de sus miembros y el cuerpo social al que pertenece.¹⁸

Corporalidad sexuada de la enfermedad

Del material registrado en las “autopsias verbales” y del recogido en entrevistas emerge una interesante información acerca de dos diferentes percepciones del hombre y la mujer sobre las propias experiencias de la enfermedad. El hombre casi nunca reconoce haber estado enfermo, o bien las enfermedades sufridas suelen ser minimizadas y fácilmente olvidadas, mientras que no hay mujer que no declare estar con frecuencia enferma, y que no haga de la enfermedad padecida una afección casi endémica en su posterior existencia. Es como si en la mujer toda enfermedad dejara una marca, sobre todo si la dolencia ha estado relacionada con un parto.

Precisando estos datos sobre las diferencias sexuales en la percepción de la enfermedad, nos pareció poder verificar dos aspectos complementarios: mientras que el hombre se reconoce enfermo solo en la medida que se encuentra laboralmente incapacitado (“cuando no puede trabajar”), la mujer, con una gran frecuencia, remite todas sus enfermedades a la experiencia de la maternidad, al síndrome del parto, “sobre-parto” o post-parto. La pregunta obvia es de si no nos encontramos ante una representación masculina del *cuerpo productor* y una representación femenina que concibe y cría; y que ambas corporalidades corresponden distintas representaciones de la enfermedad.

Respecto al caso del hombre, confirmaría esta interpretación el hecho que con mucha frecuencia “autopsias verbales” sitúan la enfermedad masculina en situaciones laborales, o cuando va o vuelve de trabajar. En el caso de la mujer, además de ser sintomático que la situación de dar a luz se designe como “enfermarse”, resulta muy habitual que mujeres ya ancianas atribuyen sus enfermedades más recientes a una dolencia de sobre-parto.

Estos datos podrían explicarse a partir de la hipótesis general y eje interpretativo que nos han guiado en este estudio. El trabajo productivo y reproductor significa un ejercicio e inversión de fuerzas, donde está en juego un desgaste corporal el cual en caso de ser excesivo o perturbado por cualquier circunstancia, podría llegar a afectar las resistencias corporales y provocar una enfermedad. Ahora bien, ¿por qué, mientras que una vez restablecido de cualquier dolencia el cuerpo del hombre seguirá siendo un cuerpo sano, la mujer se mantiene como un cuerpo enfermo, al menos potencialmente? ¿Por qué la afección de la maternidad marca patológicamente el cuerpo femenino?

18 Este tema ha sido estudiado con detalle por José Bedoya & José Sola, 1987.

Para responder a estas cuestiones nos parece obligado reintroducir aquí la noción explicativa de “fuerza” la cual nos permite interpretar mejor el doble proceso de enfermedad y curación. La “re-incorporación” del hombre a la producción por el trabajo además del síntoma de su curación contribuye a fortalecer su organismo: la mujer se “re-incorpora” por el parto a una nueva condición, la de madre, que la vincula a la relación, cría y cuidado de sus hijos, cuyo frágil organismo le obliga prolongar en ellos su propia corporalidad, primero de manera inmediata y constante, durante la lactancia, después mientras los carga sobre su cuerpo y, finalmente, por una continua atención a su crecimiento. Esto hará que la mujer conserve y prolongue la experiencia de su propia enfermedad y cura, para mantenerse como depositaria de las competencias relativas al proceso de salud-enfermedad que la capacitan como madre.

Si el de la mujer se representa predominantemente como un “cuerpo enfermo” —a diferencia del masculino que es un “cuerpo sano”, ya que la enfermedad lo incapacita como productor— es porque la enfermedad (la maternidad) capacita al mismo tiempo a la mujer en cuanto “corporalidad terapéutica”. Ella es quien en la familia “sabe curar”, conoce los remedios y las plantas medicinales y tiene a su cargo el cuidado de los enfermos en el hogar. Sujeto privilegiado y simbólico de los procesos de morbilidad, la mujer-madre es también en dichos procesos el principal agente de la cura, o al menos el más inmediato.

De una muestra de 44 fichas médicas familiares (que abarcan 233 individuos), recogidas en el estudio de nueve comunidades de Otavalo, y donde se analizan 70 casos de enfermedad/curación, hemos obtenido los siguientes datos sobre el tipo de atención dispensado o a la que se recurrió:

Agentes	Nº casos	%
Madre (con experiencia previa)	15	34
Vecina	6	13
Mujeres/madres del grupo familiar	9	20
Padre	2	4
Compadre	2	4
Curandero(a)	5	12
Hospital/médico	6	13
Total	45	100

Es significativo que la mujer-madre sea en un 67 % de los casos el principal, más inmediato o exclusivo agente de salud. La indagación no llegó a precisar en qué medida esta importancia de la atención femenina se cifra sobre todo en lo que podríamos denominar “primeros auxilios”, y en qué proporción desempeña un papel terminal en el proceso de la cura.

Por otra parte, y más allá de estas competencias y responsabilidad de la mujer en el campo de la salud/enfermedad, la terapéutica tradicional se ha desarrollado como un discurso femenino muy preciso y elaborado, el cual, además, se encuentra sujeto a un elevado nivel de transmisibilidad y socialización al interior del mismo sector de las mujeres.¹⁹

Este papel de la mujer en el esquema de la salud-enfermedad no es ajeno a aquel que desempeña también el *yachac* o curandero dentro de la tradicional concepción médica andina. Ya en otra ocasión habíamos puesto de relieve²⁰ cómo una de las condiciones o requisitos que habilita a un *yachac* en su destino o profesión como *yachac* es haber pasado por una experiencia más o menos intensa de enfermedad y curación. Este auténtico “rito de pasaje”, que será completado con sesiones de aprendizaje con otros *yachac* o shamanes más poderosos, ofrece una curiosa analogía con el proceso psicoanalítico, según el cual se convierte en psicoanalista quien como psicoanalizado (sujeto del análisis) ha hecho la experiencia de su propia neurosis.

De las corporalidades a la anatomía

Que el indígena andino se represente su organismo integrado dentro de un continuum, con otras corporalidades, no significa excluir una percepción del propio cuerpo y de la anatomía humana. Es, sin embargo, a partir de estos referentes a una corporalidad genérica, que podemos determinar cuál es la específica concepción del

19 En el marco de un programa de salud implementado en las comunidades de Otavalo por el equipo del CAAP, desde 1985 se llevó a cabo un inventario de 26 patologías prevalentes en la zona, de las cuales las mismas mujeres-madres habían elaborado: la etiología (causas y circunstancias), el diagnóstico con una precisa sintomatología y la terapia con los posibles tratamientos y medicación con las respectivas preparaciones de los diferentes remedios, la mayor parte con base en plantas medicinales y recursos tradicionales, y en fin las dietas recomendadas. Este verdadero tratado de medicina tradicional vigente en el medio otavaleño contiene las siguientes patologías *uchilla ishpa* (mal de orina), *sinshig japishca* (rasca bonito), *calenturarajun*, *mítzas* (verrugas), *cunue japishca ishpajun* (diarrea por calor) *chiri huicho* (diarrea por frío) *nabi yawar yashca* (ojo sangrado), *chupo* (absceso), *rumades* (gripe) *escorbuto*, *amalon*, *ocote*, *chiqui chupashca*, *alpa mama japishca*, *atsingo ricushca* (ajito), *murru unguy japishca* (sarampión), *surcasha*, *cuichig*, *japishca*, *aya ricashca*, *shungu nanay*, *caracha* (sarna), *cunuc yalishca* (tabardillo), *pasmu uju*, *chaquishca ujuchijun*, *uju*, *yura mapa* (mal parto), *cuicas*.

20 Cf. J. Sánchez-Parga & Rafael Pineda, 1985.

cuerpo humano y su particular organización anatómica, donde de alguna manera encontraremos cifradas esas mismas coordenadas que ubican al hombre-individuo y su organismo en el contexto de las representaciones de la naturaleza y sociedad en su cultura tradicional.

Las representaciones espaciales desempeñan un papel fundamental en la codificación semántica del pensamiento andino, y en tal sentido el cuerpo humano se entiende siempre ubicado en relación a un sistema de orientaciones y sujeto a la correlación de fuerzas (*“sinchicuna”*), propias de cada uno de los lugares, o niveles de la tridimensionalidad del *“pacha”* (mundo), cuyo eje es el *“chaupi”* el centro, o *“caipi”* *“caipacha”* del aquí y ahora de la existencia humana.

JAHUA/banan (arriba)... *buasha* (detrás)... *UCU* (dentro)
CHAUPI
CAI/burin (abajo)... *chimba* (delante)... *canzha/ñauipa* (fuera)

El *jabua* es el mundo superior/sobrenatural opuesto al *caipacha* que es el mundo natural y humano de la existencia histórica; *banan* y *burin* expresan la oposición y complementariedad ecológica tradicional en los Andes; *buasha* y *chimba* además de su referencia espacial recubren una significación temporal (el futuro guarda una cierta equivalencia y oposición con *jabua* al mismo tiempo que en otro plano se contrapone a *canzha* y *ñauipi*).

Sujeto a este campo de fuerzas, que definen las condiciones de morbilidad y sus equilibrios de salud, se encuentra el organismo humano, el cual a su vez reproduce en su propia anatomía, como un microcosmos, estas diferentes dimensionalidades del espacio, en donde intervienen también sus propias fuerzas centradas en la sangre (*“yabuar”*) y el corazón (*“sbungu”*).

Tratar las representaciones de una socio-cultura presupone reconocer que el tipo de materiales e información, pensamientos e imaginarios indagados pertenecen a una orden de elaboraciones inconscientes, de ciframientos difusos en prácticas y discursividades, creencias y ritos (verdadero bricolaje mental). Bajo tales supuestos la representación anatómico-fisiológica del cuerpo humano en el pensamiento indígena andino solo puede ser objeto de una (re)construcción tentativa a partir de determinados referentes e indicadores, los cuales, según nuestros análisis anteriores, se encuentran organizados de acuerdo con la topología de un esquema espacial.

En términos figurativos la anatomía del cuerpo humano podría representarse como una composición de círculos concéntricos, segmentados por un doble sistema de ejes: uno horizontal y vertical y otros tangenciales.²¹

21 Cf. Mauro Cifuentes, 1988. Este doble sistema de ejes corresponde a la más tradicional distribución del espacio social en los Andes en: *“saya”* (dualidad) y *“suyu”* (tetra-partición).

En esta organización de esferas concéntricas, dispuestas en una sucesión de inclusiones, se alternan los diferentes *ucu*, interiores y *ñaupí/canzha*, exteriores. El esquematismo de las inclusiones concéntricas responde en el tradicional pensamiento andino a una matriz figurativa, que se reproduce tanto en el plano de la organización social como en el de las formas estéticas.²² El centro anatómico estaría ocupado por el complejo visceral del *shungu* (corazón), *yana shungu* (higado), *buasha shungu* (pulmón), y *buasha ruru* (riñones); todo lo cual se distribuye de acuerdo con una topología general del espacio: superior (*jabua*), inferior (*urapi*), posterior (*buasha*) y frontal (*ñaupí*). Todo este núcleo orgánico se encuentra regulado por la principal “fuerza” (*sinchi*) vital de la sangre (*yabuar*).

En una esfera o nivel más amplio y exterior, que incluye el precedente y vive fisiológicamente él, se halla la cabeza (*uma*), como sede del pensamiento (*uma*), en el nivel superior y directamente relacionado con el *shungu*; los órganos sexuales (*ullu* y *raca*), en el inferior; los intestinos y vísceras estomacales (*tunguri* y *bigsa*), distribuidos anterior y posteriormente. La fuerza propia de este complejo del organismo, que tiene su sede en él, es la grasa, *buira*, la cual en el mundo andino posee un fuerte sentido sobrenatural y simbólico, de vigor y poder mágico-espiritual.²³

La esfera más exterior del cuerpo humano contiene los órganos de directa relación con el mundo natural y social, pero relacionados con los niveles somáticos que incluye: ojos (*ñabui*), pies (*chaqui*), boca (*shimi*) y manos (*maqui*).

Completa esta representación de la anatomía humana una fisiología muy particular, en estrecha correspondencia con las distintas topografías del organismo, y que puede así mismo figurarse por una sucesiva inclusión concéntrica de los tejidos o pieles (“*caracuna*”), que recubren aquellas: los tejidos más internos son *quilpacara* y *rusundcara*, que envuelven los órganos centrales con la sangre y la grasa. Después se superponen el *ucucara* y *jahuacara*, pieles más exteriores. Todo este complejo se expresa en una variada sintomalogía: *pungishca* (hinchado), *yahuaryasha* (ensangrentado), *ishmushca* (descompuesto), *jayai tucyashca* (traspasado) *jarniruyashca* (perforado) *rupashca* (quemado), *quiyashca* (infectado), *chupashca* (chupado), *tsbarquicashca* (secado), *yaicushca* (aguado), *ucuman yaicushca* (aguado por dentro) *sinchiyashca* (endurecido).²⁴

22 Sobre la organización social concéntrica y la inclusividad espacial puede consultarse X. Albó, 1972; T. Platt, 1980; J. Sánchez Parga, 1989, 1990.

23 Cf. J. W. Bastien, 1985; Juan Ansión, 1984; Gabriel Martínez, 1987.

24 Las distintas “caras” (pieles) constituyen lugares de sintomatización de las enfermedades, y su caracterización ha podido ser confirmada por la sintomatología decodificada en la lectura de la “soba del cuy”, el más tradicional y usual procedimiento de diagnóstico en la Sierra ecuatoriana.

A pesar (o precisamente a causa) de su evidencia sensible, de su materialidad concreta y de su experiencia inmediata, el cuerpo es para cada cultura, más que un “dato”, una construcción de representaciones. Hemos intentado aproximarnos al discurso y pensamiento corporales en la tradicional cultura andina, tal y como aún hoy se reproducen en el medio indígena de la Sierra ecuatoriana. Nos facilitaron este acceso, tentativo y sucinto, el registro y análisis de comportamientos y discursividades de —y sobre— la salud/enfermedad, y ese sistema de mentalidades que soportan la socio-cultura andina.

Pero las profundas y rápidas transformaciones que en las últimas décadas atraviesan estos sectores indígenas (*su mayor articulación al modelo occidental de medicina*) no dejan de afectar también a sus categorías mentales: y no cabe duda que las mismas representaciones del cuerpo, el discurso corporal —las corporalidades del discurso— están modificándose sensiblemente. Con todo, consideramos que el cuerpo —el modo de producción de cuerpo— seguirá siendo dentro de todo proceso sociocultural objeto de construcciones y de representaciones imaginarias, aún allí donde sus manipulaciones por la ciencia, la moda, los *mass media* y el mercado reviste las apariencias más conscientes, calculadas y objetivas.

Nada tiene de extraño, por ello, que dentro de la más reciente revolución genética, cuando el cuerpo se ha convertido, ya en sus orígenes embrionarios, desde la sustancia de su genoma, en materia de laboratorio, que las preguntas sobre la naturaleza, el misterio o el problema del cuerpo sigan intrigando a quienes no han dejado de pensarlo o han vuelto a repensarlos; y que muchas de las ideas de la tradición cultural andina se replanteen hoy en las avanzadas de la ciencia con original urgencia: “entonces la cuestión radical está ahí, delante de nosotros. El sujeto humano no es pensable sin cuerpo, la disociación del cuerpo y de la persona atenta el ser mismo de la persona. Pero el sujeto no es pensable tampoco sin cuerpo social, en cuyo seno se atan las relaciones humanas, garantizando al mismo tiempo la alteridad y el vínculo...”²⁵

La reflexión no se agota en las correspondencias y relaciones entre corporalidad anatómica y corporalidad social. También las más actuales reconceptualizaciones del espacio y territorio revelan hasta qué punto primordiales y tradicionales mentalidades como la andina sobre la corporalidad del espacio y la territorialización de cuerpo humano, calcada de las representaciones del medio ambiente, adquieren una nueva vigencia interpretativa, lo cual reconfirma cómo “el cuerpo propio es el a priori del espacio y de la representación”.²⁶

25 Cf. Catherine Labrusse Riou, 1990.

26 Cf. A. Samir, 1974; C. Raffestin, 1986.

Referencias citadas

- Albo, X. 1972. Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca, *América Indígena*, n° 32: 773-816.
- Albo, X. 1976. Esposos, suegros y padrinos. *Cuadernos de Investigación CIPCA*, n° 1, La Paz.
- Albo, X. 1979. Khitipxtansa. *¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy*. CIPCA, La Paz.
- Ansión, J. M. 1985. *Démons des Andes*, Edit. Ciaco, Institut d'Études des Pays en Développement, Université Catholique de Louvain, Louvain.
- Bastien, J. 1985. Qollahuaya, Andean Body Concepts: A Topographical Hydraulic Model of Psychology, *American Anthropologist*, n° 87: 595-611.
- Bedoya, J., Sola, J. 1987. *Comportamiento de la familia indígena frente a la enfermedad*, Documento CAAP, Quito.
- Bernand, C. 1985. *La solitude des Renaissants, Malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Presses de la Renaissance, Paris.
- Bernand, C. *Caimi Ñacanchi Shimiyuc-panca*, MEC-CIEEI/PUCE, Quito.
- Cifuentes, M. 1988. *Diagnóstico, nosología y terapia andinas*, Documento CAAP, Quito.
- Labrusse Riou, C. 1990. L'invention du droit, en: *Va-t-on modifier l'espèce humaine?*, Nouvel Observateur Documents n° 10, Hachette, Paris.
- Lara, J. 1971. *Diccionario Qheswa-Castellano, Castellano-Qheswa*, Ed. Amigos del Libro, La Paz/Cochabamba.
- Martínez, G. 1987. *Una mesa ritual en Sucre, aproximaciones semióticas al ritual andino*, HISBOL. La Paz.
- Platt, T. 1987. Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara, en: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Th. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, V. Cereceda (eds.), HISBOL, La Paz.
- Raffestin, C. 1986. Ecogenèse territoriale et territorialité, en: *Espaces, jeux et enjeux*, F. Auriac, R. Brunet (eds.), Fayard, Paris.
- Samir, A. 1974. *L'espace imaginaire*, Gallimard, Paris.
- Sánchez-Parga, J. 1988. *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
- Sánchez-Parga, J. 1990. *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito.
- Sánchez-Parga, J., Barahona, C., Ramón, G., Hararari, R., Flores, O. 1982. *Política de salud y Comunidad Andina*, CAAP, Quito.
- Sánchez-Parga, J., Pineda, R. 1985. Los Yachac de Ilumán, *Revista Cultura*, n° 21, Banco Central del Ecuador.

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación¹

ANNA MEISER

Nuevas alianzas, nuevos conflictos: el pluralismo religioso entre los Achuar y Shuar

El fin de los conflictos bélicos es aquel aspecto del cambio misionero que los Achuar y Shuar valoran positivamente —independiente de su nexos religioso—. Todos mis colocutores coincidieron que a los misioneros católicos como evangélicos corresponde el mérito de haber apaciguado a las grandes familias que vivieron en enemistad durante mucho tiempo y de haberles organizados primero en centros y luego en diferentes asociaciones.² En su artículo *Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State* (2001), que se refiere sobre todo a la FICSH “católica” y que menciona un poco a la FIPSE “evangélica”, Steven Rubenstein ve en las organizaciones iniciadas por los misioneros el fundamento territorial e

- 1 Fragmento del capítulo 6 de *“Bebo de dos ríos”: sobre la lógica de procesos transculturales entre los cristianos achuar y shuar en la Amazonía alta* (2015, pp. 319-349). Quito: Abya-Yala.
- 2 Como ejemplo, cito a dos Achuar que se ocupan en sus monografías con los efectos del cambio cultural. Clemente Mantu nombra en su voluminosa tesis *Nuestra Historia (Historia del pueblo Achuar)* las causas principales para el fin de los conflictos intraétnicos y en primer lugar la influencia de los misioneros católicos: “La acción de los misioneros salesianos, especialmente del Padre Bolla que a más de predicar el Evangelio de Jesús que habla del perdón a los enemigos y de la necesidad de no matar, al sentirse hermano de todos los Achuar, andaba de un lugar a otro..., de tal manera que llegaba un momento en que los guerreros hacían la paz y dejaban la guerra. Otra causa promovida también por los misioneros, ha sido la Organización del Pueblo Achuar, al principio formando parte de la Federación de Centros Shuar [FICSH] y luego en forma independiente [NAE]” (ver 2009: 302). Mashumpar Tiu Tiriats se refiere en su monografía *La civilización en el pueblo Achuar* al rol de los misioneros evangélicos de Macuma: “Fue entonces cuando un extranjero llamado Pancho [Frank Drown] llegó desde Macuma, él había escuchado que Santiak estaba en guerra y había enviado dos personas a Pakintsá, a conversar con este mayor. Estos enviados le decían a Santiak, ‘Escúchame amigo, traemos una buena idea para que mejor organizándose.’ Y le explicaban. ‘Tú eres hijo de Dios, tu enemigo también es hijo de Dios, tienen que tener el amor como hijos de Dios’” (ver 2006: 30).

institucional para la creación de una propia identidad indígena dentro del Estado nacional del Ecuador. Esto debido a que estas organizaciones aportaron a preparar el marco político para un delineamiento étnico en el cual los Shuar pudiesen definirse y articularse frente a los no-Shuar (Rubenstein, 2001).

Sin embargo la nueva sensación étnica de “nosotros” entre los Achuar y Shuar, a causa de las respectivas organizaciones, abre a la vez nuevas brechas, esta vez entre las dos confesiones. Descola incluso habla en su etnografía sobre los Achuar de una “guerra de religión” (Descola, 2005: 350), que en cierto modo seguiría a la “guerra de todos contra todos” (2005: 27). Ayui Peas es un Achuar del Perú y relata en su monografía sobre los conflictos interconfesionales en la aldea de Wisúm, que originalmente fue fundada como católica. Poco a poco fueron viniendo cada vez más evangélicos que no deseaban tolerar las costumbres y los rituales de los habitantes que querían “mantener viva la cultura” —como escribe el católico Peas—. Por eso la minoría evangélica decidió al final abandonar de nuevo a Wisúm y de fundar río abajo una nueva comunidad. El conflicto, según Peas, perdura hasta hoy, pero ya no es de carácter religioso, sino marcado por las peleas territoriales.³ A pesar que las relaciones entre las confesiones son en realidad tensas y hostiles, el término “guerra” sería demasiado dramático para describir la situación actual entre los Achuar y Shuar católicos y evangélicos. Si uno mira la familia shuar cuya escuela dominical fue mencionada anteriormente, nota uno la diversificación de confesiones dentro sus miembros. El entusiasmo por la confesión religiosa no es igual de intenso entre todos los familiares, pero algunos parientes acentúan claramente su identidad religiosa. Sin embargo no se prestan las diferentes pertenencias eclesiales o no-eclesiales para querellas internas. En mi opinión, eso se debe a que los Achuar y Shuar perciben la confesión religiosa cada vez más como una decisión privada e individual —lo que pudiera coincidir en cierto modo con la práctica religiosa de los Jívaro—.

El análisis, según las apreciaciones de William Belzner, llega a una conclusión similar: El trato entre las organizaciones Shuar FICSH y FIPSE se ha vuelto más pragmático. Independientemente de la posición de querer mantener su respectiva autonomía, el trato formal entre las partes es bastante cordial.⁴ Por ejemplo, los representantes de las organizaciones indígenas más importantes en la provincia de Morona Santiago —la católica FICSH, la evangélica FIPSE ya la NAE— llegaron a un acuerdo sobre el cambio periódico en los puestos comunales.

A pesar de todo no se puede negar que el autoentendimiento de las asociaciones citadas se nutre hasta ahora de la diferenciación interconfesional, que aparentemente representa el marco de identificación más importante en el discurso bilateral de sus miembros:

3 Cfr. Peas, 2008: 81 s.

4 Cfr. Belzner, 1981: 733 s.

Hay otra organización como FIPSE, que es la organización en Sucúa, que es la FICSH, la ‘Federación Interprovincial de Centros Shuar’. Ellos todavía creen en *Arutam*, a ‘Dios’ no le ponen ‘Yus’ como nosotros, ellos traducen ‘Arutam’ mismo. ¡Ellos creen todavía, que este *arutam* es el verdadero Dios! Así traducen ellos. Aquí no hay una diferencia por raza o por idiomas, sino más bien por organización. Hay grupos que se educaron o crecieron internados bajo los curas, o sea los salesianos. Hay grupos, que se educaron y fueron internados bajo la misión evangélica. Así se han dividido dos grupos: Una es la organización FIPSE, la otra es la organización FICSH... Entonces todavía ellos creen en *arutam*, porque los sacerdotes piensan que Arutam fue Dios mismo. Pero, en cambio, nosotros no creemos así. Para nosotros Arutam es Satanás. ¿Por qué? Porque *arutam* daba poder para que mate a alguien, para hacer la guerra. Pero eso no proviene de Dios... Nosotros creemos en lo que dice la Escritura. Pero, en cambio, ellos creen todavía en la palabra de los curas (Ampam*, 12.04.2008).

Estas explicaciones del pastor evangélico Ampám* demuestran claramente los delineamientos y los trasfondos históricos e ideológicos entre los “nuestros” y los “otros” Shuar. Ampam* no deja ninguna duda que el conflicto entre las dos asociaciones y aquellos que les representan no es solo una controversia por la pertenencia cuasi partidista, sino un conflicto por la interpretación legítima de la religión cristiana y la cultura indígena: Las dos organizaciones no se diferencian tanto por su agenda política, más bien pelean por la definición de una identidad cristiano-indígena.

Las dos iglesias que trabajan entre los Achuar y Shuar, compiten no solo por la “verdadera” sucesión de Cristo, sino también por la representación legítima de lo que es indígena. El sisma eclesialístico occidental, según Beyer, había llegado a un pluralismo religioso que había cuestionado la autoridad de esta época y la coexistencia de varios modelos de autenticidad cristiana: “a plurality of authentic localizations of Christianity with the questions of religious authority largely divorced from that of authenticity or legitimacy” (Beyer, 2003: 369). La presencia de las iglesias católicas y evangélicas entre los Jívaros ha cuestionado en forma similar a las autoridades existentes y a las formas de fe tradicionales; y ha definido la identidad indígena de nuevo. En otras palabras: la labor de los misioneros tiene como consecuencia primero un pluralismo religioso y con eso un pluralismo cultural entre los Achuar y Shuar:

En la actualidad en el pueblo achuar podemos decir que hay una pluralidad de actitudes en el aspecto religioso. Existen los Achuar que siguen las antiguas creencias en Arutam, quien se presentaba en forma de visiones y hay también los que aceptaron el mensaje de la Biblia, traído por los misioneros católicos y evangélicos”, la alumna achuar, Mercedes Aij’ Wasum, caracteriza así el entorno religioso de los Achuar (Aij’ Wasum, 2005: 30).

Mark Münzel dibuja ya en 1978 un panorama similar y habla de las “diferentes culturas cristianas” que se habían desarrollado entre los Jívaro, dependiendo bajo qué influencia misionera estuvieron.⁵

El “*tertium comparationis*” de estas culturas cristianas, que se postulan tanto en la iglesia católico-autóctona como en las iglesias indígenas-evangélicas, es su trato con el pasado (cultural): “...they construct their pasts in different ways”, como constata Birgit Meyer para las diferentes alas dentro de la iglesia evangélica presbiteriana de los Ewe en Ghana.⁶ El pasado es un punto muy referencial tanto para los indígenas convertidos católicos como para los evangélicos, para comprender la época pre-colonial o pre-misionera. Empero, valoran el punto de la identidad cristiana de forma diferente: Como se ha resumido ya en el capítulo cuarto, la teología evangélica subraya más el cambio frente a la tradición indígena, mientras la iglesia católica-autóctona realza más la continuidad con la misma. Si se transfiere esta categorización sincrona a una perspectiva de diacronía, se podía hablar de una discontinuidad y de una paralelización.

En la delineación mutua las dos iglesias definen su propia posición: El pasado cultural y religioso es considerado en la iglesia católico-autóctona como algo que sigue existiendo, en la iglesia evangélica-indígena como algo que se ha renovado radicalmente. Esa re-interpretación diferente de la propia historia cultural como religiosa es la base de las “diferentes culturas cristianas”, denominadas así por Münzel. Eso conlleva a aquel pluralismo religioso, del que habla Aij' Wasum, y que se pudo observar en la escena descrita en el apartado 1.5.

La magnitud de las convicciones y prácticas religiosas entre los Achuar y Shuar no se puede reducir solo a la diferenciación entre cristianos y no-cristianos y a la pertenencia a diferentes confesiones. Existe también un pluralismo intraconfesional, tanto dentro de la iglesia católica como de la iglesia evangélica-indígena. Esto es notorio en varios aspectos de un credo similar de algunos católicos y evangélicos convertidos; es otra razón para la reducción de las tensiones entre los Achuar y Shuar católicos y evangélicos.

En lo que concierne a la iglesia católica, se podría nombrar primero a aquellos — en la mayoría Shuar—, que son miembros de las comunidades romanas-católicas y que siguen el ejemplo occidental; sus misas no se distinguen en la teología ni en la liturgia de aquellas que acostumbra frecuentar un católico en las ciudades mestizas o incluso en un ambiente europeo.

Este pluralismo intraconfesional es sin embargo más marcado dentro de las iglesias evangélicas-indígenas; ellas representan un seguimiento consecuente de aquellos

5 Cfr. Münzel, 1978: 79.

6 Cfr. Meyer, 1992: 103.

conceptos teológicos y prácticas litúrgicas que son postulados en general por las iglesias. Entre los indígenas evangélicos parecen ser estas tendencias de la “indigenization from below” una aproximación a aquellas convicciones que son características para el movimiento de la Teología India y de esa forma también para el direccionamiento teológico de la iglesia católica-autóctona.

Como se ha demostrado en el acápite 5.2.4. con el ejemplo de la FAIENAP, algunos indígenas evangélicos buscan conscientemente una relación entre su confesión cristiana y su tradición espiritual indígena — y no tanto para desvalorar su pasado frente a su nueva existencia cristiana, sino para subrayar el valor de cosmología indígena y la similitud con el mensaje bíblico. Willian Chela, miembro de la cúpula de la evangélica FEINE, formula que habría que tomar en serio la cosmología como ciencia y espiritualidad indígena. Siendo que no contradice a la Biblia —y aun cuando fuera así, añade el activista indígena, habría que discutir y reflexionar sobre estas contradicciones. Chela dice que existe el problema que se ha malinterpretado la cultura y la religión indígena. La afirmación de que los indígenas habrían adorado al sol, a la luna o las estrellas es falsa; correcto es que se adore a un ser superior que es omnipresente — también en el sol, la luna o las estrellas, continúa Chela. Existen múltiples aspectos dentro de la cosmología y espiritualidad indígena con grandes similitudes a las imágenes bíblicas. Cuando se dice en la biblia: “Polvo eres y en polvo te convertirás” (Gen. 3, 19), desde la perspectiva cristiana no debería causar ningún tipo de asombro, si uno considera la tierra como algo sagrado y la respeta de dicha manera.⁷

También el evangélico Shuar Churái*, quien dirige una escuela dominical, busca al igual que Chela paralelos cristiano-indígenas: Cuando invita los domingos sobre todo a los niños de los parientes y vecinos y lee con ellos la biblia, trata siempre de relacionar la fe cristiana con la fe de los ancestros, explica Churái*:

[Quería] empezar con los niños, hablar un poco sobre de la Biblia, pero en comparación con la cultura que había antes; siempre hago una comparación... Por ejemplo, ellos tenían fe en la cascada y estaban seguros que esa cascada iba a dar fuerza y una larga vida. Ahora la cascada es la fe cristiana (Churái*, 17.01.2006).

Para el Shuar evangélico su fe cristiana es una “transformación” de aquellas ideas de las cuales sus ancestros han sido convencidos. El Dios cristiano es un Arutam “transformado”, como dice Churái* decididamente. Por eso sería *Yusrú* también solo uno de los cuatro términos que estaría usando en el lenguaje shuar para la palabra “Dios”, explica el Shuar evangélico y nombra los otros tres: *Uuntrú* (→ úunt = grande), *Aparú* (→ apa = Padre) y *Arutamá*.⁸

7 Cfr. Willian Chela, 24.11.2009*.

8 Cfr. Churái*, 17.01.2006.

Al igual que la confesión personal de Shakaim*, para quien *arutam* y el Dios cristiano son lo mismo (ver acápite 3.3.2), la expresión “Arutamá”, escogida por Churái*, causaría el mismo efecto y resistencia en las comunidades evangélicas aledañas; y eso no obstante de que Churái* enfatiza su pertenencia a la iglesia evangélica más que Shakaim*.

Ese pluralismo intraconfesional demuestra, por un lado, que los indígenas no solo son consumidores pasivos, sino también son creadores activos de aquel proceso de apropiación que se negocia en las iglesias indígenas. Por otro lado postula que la tipología de las identidades cristiano-indígenas en el sentido de un “cambio” evangélico y una “continuidad” católica sería una generalización demasiado fuerte frente a la realidad —a pesar de ser las dos categorías determinantes para definir, entre los Achuar y Shuar, cómo se apropian lo cristiano y lo indígena y cómo se relacionan entre sí:

To generalise, one may say that for the Salesian-educated youth and middle-age Shuar, the Salesian syncretic version of Cristianoinianity/Shuar religion is internalised, and for the non-educated Shuar they are divided into two conceptual categories. *These two approaches may be seen as different strategies, both of which have the goal of preserving Shuar identity and religion: the merging strategy, invented by the Salesians and incorporated by Salesian-educated youths; and the separating strategy, which is mainly employed by the Shuar who are not Salesian educated, as well as by ‘tradition shamans’* (Perruchon, 2003: 353, énfasis de autora).

También la etnóloga sueca Marie Perruchon diferencia entre dos métodos que ayudan a los Shuar a localizar la “cristianidad” en su contexto cultural; aquellos que están bajo la influencia de los salesianos persiguen una “merging strategy”, mientras aquellos que son “not Salesian educated” —entre ellos los evangélicos—, tienen como característica una “separating strategy”.

“Native points of view are local, and quite diverse, even within the same culture”, escribe Dan Sperber.⁹ El discurso sobre la definición de la identidad indígena bajo el trasfondo de la influencia cristiana no es unánime. Sin embargo estas voces están de acuerdo en conservar la identidad indígena —aunque no necesariamente la religión indígena—. De este modo la pluralidad de las representaciones cristiano-indígenas refleja el pluralismo de las estrategias de apropiación, que permiten por un lado que los indígenas cristianos se conviertan en cristianos y por otro se queden como indígenas.

9 Cfr. Sperber, 1993: 178.

Tejiendo relaciones: el cosmos como una red

“Jesús es el mismo Arutam” (ver cap. 4.1.1). Esta frase de un catequista de Sucúa demuestra claramente el cambio de la cosmología Jívaro bajo la influencia de los misioneros salesianos. Además simboliza la teología de la iglesia católico-autóctona y ejemplifica aquella forma de adaptación que Perruchon define como “merging strategy”.

El citado de Saka* postula una relación entre Arutam y Jesús que contiene momentos de comparación, de integración y de transformación. De esta forma la calidad de la primera entidad transcendental es determinada por la segunda entidad. Jesús es Arutam y Arutam es Jesús —la aseveración de Saka* corresponde a un paralelismo que al final constata una equivalencia: Lo otro es lo propio, o formulado con mayor precisión: Se convirtió en algo propio. Pero “Jesús” no es una simple traducción de *arutam*; la expresión del catequista quiere hacer entender más bien que el concepto cristiano de Dios no contradice al de los Achuar y Shuar. Para Saka* Jesús es el mismo Arutam, pero no lo reemplazó. Más bien cambiaron los roles y las funciones de la dos entidades de una forma tal que las diferencias originales entre el hijo del Dios cristiano y la fuerza espiritual indígena quedaran atrás. Comparado con el concepto de *arutam* que presentó Michael Harner en su etnografía del año 1972, las ideas que el Jívaro hoy en día conecta con *arutam*, son bastante modificadas y, sin lugar a duda, influenciadas por la teología de los salesianos o de la iglesia católica-autóctona, según el etnólogo norteamericano James Boster. Una visión espiritual sobrenatural, que daba nueva fuerza a aquellos que buscaban orientación, se ha convertido en un ser superior monoteísta-trinitario. Este ser superior se da a conocer en varias manifestaciones de la mitología Jívaro.¹⁰ No hay cómo descartar fácilmente la impresión de Boster: También aquellos Shuar y Achuar que no tienen oficios específicos dentro de la iglesia católico-autóctona, como por ejemplo el catequista Saka*, tienen en su mayoría una idea de Arutam que es comparable con la de un creador todopoderoso y bueno. En la tesis del estudiante achuar Fidel Ujukam, que trata de la religión de los Achuar y la influencia de los misioneros, se puede leer lo siguiente: “Para los Achuar Arutam es muy importante porque es un ser superior misterioso, que les ha creado, les protege y les cuida siempre. Además Etsá, Shakaim, Ayumpum, Nunkui eran portavoces de Arutam” (Ujukam Tiwiram, 2005: 8).

Justamente así argumenta Ujukam en el capítulo que trata del sistema religioso tradicional de los Achuar. Cuando sigue discutiendo la evangelización en los siguientes párrafos, el estudiante encuentra también tonos críticos —no obstante de que su colegio en Pumpuntsa es dirigido por profesores que han sido formados por los salesianos y que estaban bajo la tutela de los mismos—: “Los Achuar siempre han dicho que el Dios de ellos es Arutam y nadie más, aunque la evangelización ha entrado en este pueblo... no es posible olvidar el Arutam, porque es nuestro Dios,

10 Cfr. Boster, 2000: 13 ss.

al final es el mismo Dios de todos que es único en el universo” (Ujukam Tiwiram, 2005: 9). En estas últimas frases suena algún tono de resistencia y de desafío con el cual el autor se distancia de la evangelización, porque exige justo lo que los salesianos de la segunda generación tomaron como su confesión teológica: que el Dios que los misioneros traen siempre ha sido el Dios de los Achuar.

También la monografía de Alberto Antuash Najarip parte de una imagen monoteísta y dibuja incluso el concepto de las manifestaciones divino-mitológicas (Antuash Najarip, 2007: 40). El dibujo muestra la ya conocida figura mítica de Etsa [también *Etsáa* o *Etsa*], que sería, según Antuash, la única persona poderosa.¹¹ Dotado del poder divino, había traído a los Achuar los conocimientos de la cacería. En su texto el estudiante achuar sigue explicando que Dios había demostrado su poder a través del nacimiento de Etsa, incluso antes de Jesucristo. Porque Etsa había ganado sobre el antropófago Iwia y con esa victoria había liberado a la humanidad de ese yugo. Luego, como lo formula el Achuar, había nacido Jesucristo del poder divino, el que no sería una criatura, sino un espíritu.¹²

La figura de Etsa, escribe Marie Perruchon, ha sido un ejemplo de las transformaciones en la cosmología tradicional de todos los espíritus impersonales que hubiesen sido llamados *arutam*, en seres personales míticos y en encarnaciones de un solo Dios. Los salesianos llamarían a Etsa “hijo de Arutam” y crearían así una figura similar a la de Jesús¹³. En efecto la ilustración de Etsa podría resaltar en un observador neutral algunas asociaciones que lo conectarían automáticamente con la imagen de Jesús: Primero el hombre allí dibujado tiene puesto un *itip'* y una pulsera *sentá*, signos de un representante de la cultura achuar. La cabeza de Etsa es marcada por una diadema que podría interpretarse sin mayor fantasía como una aureola. La quijada está dibujada con rayas que podrían representar una barba. En fin: A pesar, de que no se conoce las intenciones del autor, en este dibujo parece que se mezcla la figura de Etsa con el rostro de Jesús.

Al igual que Fidel Ujukam Tiwiram, el dibujante de la imagen de Etsa, Alberto Antuash Najarip, se expresa de forma crítica acerca de la influencia de los misioneros católicos y evangélicos, que trajeran una religión occidental, extraña y que hubiesen incentivado a muchos Achuar a dar la espalda a sus convicciones tradicionales y prácticas religiosas. Al mismo tiempo, en la introducción de su trabajo final, Antuash Najarip agradece a Luis Bolla, con quien aparentemente tuvo la oportunidad de discutir sobre su tema y quien le había ayudado a entender mejor las palabras de

11 Respecto a la figura de Etsa Marco, Tanchim Chuu escribe que eso ha sido el único ser que siempre ha aparecido como un ser humano, porque la mitología relata que todos los Achuar han sido primero animales y después se han convertido en seres humanos (Cfr. Tanchim Chuu, 2009: 20).

12 Cfr. Antuash Najarip, 2007: 17 ss.

13 Cfr. Perruchon, 2003: 161.

Dios, desde la perspectiva de los dos sistemas religiosos. Efectivamente parece que las argumentaciones en su monografía reproducen en su mayoría las posiciones de la iglesia católico-autóctona; la imagen de Etsa podría ser el mejor ejemplo. En consecuencia el texto de Antuash se entiende igual que el de Ujukam: La fe en el ser superior Arutam no es cuestionada y es identificada como un motivo inherente a la cosmología Achuar: “Es un espíritu natural muy sagrado que no es artificial, él nos hizo y él hizo la tierra, el cielo. Y él es, a quien nuestros mayores así le dicen Arutam” (Antuash Najarip, 2007: 24).



Figura 1. Representación de Etsaa.

Fuente: dibujo de Alberto Antuash Najarip.

Rubén Tsamaraint ha plasmado con mucho fervor en el siguiente dibujo las actuales ideas de transcendencia de los Achuar católicos-autóctonos. Cuando pregunté

A pesar que los detalles y los comentarios merecerían un análisis extenso, quiero enfocarme solamente en ciertos aspectos: Primero se observan las manos y los pies abrazando el globo. Wákiach* comenta este detalle con el dato que Arutam sería el patrón del mundo y lo tiene en sus manos; siempre que sacudiría o temblaría la tierra, esto sería un síntoma que en ese momento le están abandonando sus fuerzas —al menos así lo habrían explicado sus ancestros¹⁴—. Sin embargo no aparece en el dibujo de Tsamaraint la palabra “Arutam”; en vez de eso utiliza el Achuar términos como “Etsa”, “Dios”, “Apa” y “Padre”. La figura mítica Etsa, que defiende con sus poderes sobrenaturales a los Achuar de las garras de Iwia, se convierte aquí en el Dios-Padre monoteísta. Sin embargo la ilustración de Etsa como “Dios-Padre” no solo representa las ideas cristianas de trascendencia, sino también con la metáfora del sol, Tsamaraint sigue las predeterminaciones lexicales¹⁵ y orales¹⁶ de su propio idioma y cultura. Wákiach* sabe relacionar el sol, un topos indígena principal, con el único y todopoderoso Dios Arutam: Para él, me explica el profesor de primaria, Etsa significa el ojo poderoso de Arutam, a través del cual mira a todos los hombres y les da la luz del día además de ilustrarles siempre.

Rubén Tsamaraint en su dibujo no solo relaciona la significancia con la simbología de Etsa como sol, sino que también menciona los diferentes motivos mitológicos que relatan como Etsa había obrado entre los hombres; por ejemplo está dibujado cómo Etsa llega con la ayuda de un arcoíris al territorio de los Achuar. Sin embargo Alberto Antuash ha demostrado en su monografía con qué facilidad se puede reinterpretar la presencia de Etsa en la tierra como una anticipación de la venida del hijo de Dios bíblico.

Quisiera indicar otro detalle en el trabajo de Tsamaraint que es ejemplar para el entendimiento actual sobre la trascendencia entre los Achuar y Shuar —es la idea sobre la vida en el otro mundo—. Tsamaraint define en su esquema del mundo la parte superior como el “cielo” y piensa en aquel lugar, donde llegan aquellos muertos que se han destacado por una vida bien llevada y se convertido en *karakam*.¹⁷ Las almas de los “pecadores”, para los cuales el dibujante usa el término de *íwianch*, tienen que sufrir en el centro del *tunkurúa*¹⁸, se transforman

14 Cfr. Wákiach*, 04.01.2010

15 Cfr. Jintia' & Ishtik^u, 2000: 68; INBISH, 2004: 636.

16 Cfr. Pellizzaro, 1990: 72 ss.

17 Cfr. Jintia' & Ishtik^u, 2000: 131: La raíz de la palabra *karákam* es *kara*, que significa “sueño”. Según Jintia' e Ishtik^u *karákam* es lo “soñado”, que se podría comparar en un sentido amplio con aquellos “poderes” que el soñador recibe en su visión de *arutam*. Con eso el significado de la palabra sigue la exposición de Harner que *arutam* aparece como ancestro a la persona que tiene una visión (Cfr. Harner, 1984: 138 s.).

18 En la visión tradicional de los Achuar y Shuar el *tunkurúa* corresponde al volcán Sangay (5 230 m), situado en la provincia de Morona Santiago (Ecuador).

primero en venados,¹⁹ luego en búhos y al último en mariposas para finalmente morir. Tsamaraint marca una clara diferencia entre las almas buenas y malas, que dependiendo de su forma de vida, llegan ya sea al “mundo de arriba” connotado positivamente o a *tunkurúa* con un significado negativo. Sin embargo, si uno sigue a la monografía de Philippe Descola, parece que esta subdivisión en una vida moralmente bien lograda y una existencia moralmente mal lograda, no juega un papel importante en la vida de los Achuar. Descola identifica la idea de una transformación de los muertos —no solo a los “pecadores”, sino a todos los seres humanos— como un motivo típicamente Achuar, y deduce que el concepto de un lugar similar al infierno proviene de las influencias misioneras.²⁰ Sin embargo no hay que descartar tan fácilmente esta topografía del mal y el bien en el esquema del estudiante Achuar. Acorde a eso, Tsamaraint pone a los “pecadores” en el cráter del Sangay, mientras localiza las almas buenas, llenas de virtudes cerca a la figura del Dios-Padre Etsa. Wákiach* me explica que los *íwianch* pertenecen al “mundo del diablo”, los *karakam*, que están sin pecado, irán al cielo.²¹

Cuando con este dibujo de Rubén Tsamaraint visitó a Yumi* y le pidió explicarme los detalles, el chamán shuar demuestra entusiasmo por la ilustración tan bien lograda y colorida, pero al ver más detalladamente, encuentra un aspecto que le causa irritación: En el dibujo, en la parte inferior a la derecha, el autor titula a Nunkui como “Diosa”; de este modo Tsamaraint había creado a lado de Etsa otro poder transcendental. Tal concepción podría conducir a una confusión, reclama el chamán. Debido a que Arutam estaría en el cielo y en el río, uno podría encontrarle también en el jardín o en el campo; pero siempre sería uno solo y omnipresente. Mientras estamos conversando, él estaría entre nosotros y nos escucharía. De esta forma todos los espíritus estarían en conexión con Arutam.

Si Etsa sería Arutam, si Nunkui sería Arutam, si los ríos serían Arutam, ¿entonces cuántos Arutam habría? Ciertamente, a veces (los Shuar) se iban a los ríos para adquirir fuerza. Allí a veces Arutam se transformó en una anaconda... A Nunkui cantaban muchos cantos, para que produzca, para que no falta comida. Pero es todo la misma energía, es Arutam... Dios puso al mundo Etsa, el sol — en shuar decían *etsa*, *nantu*, *kashi*. Dios puso esta energía del día, puso esta luz, para que ilumine al mundo. Que no moriría del frío, por decir. Si no habría sol, nosotros moriríamos del frío... Entonces la energía de Arutam está en el cielo, está en el río, está en el monte, en todas partes.²²

19 Por esta razón existe el tabú de cazar o de comer venado [Jiv.: *japa*]; existiría el peligro de matar a un pariente y luego comérselo.

20 Cfr. Descola, 2005: 355 ss.

21 Cfr. Wákiach*, 05.01.2010.

22 Cfr. Yumi*, 15.01.2010.

Con estas explicaciones queda claro que el chamán se dirige en contra de una cosmovisión que permita la coexistencia de diferentes seres divinos —pero queda abierta la pregunta si Tsamaraint intencionadamente quería presentar esto en su dibujo—. Yumi* ensaya una proyección del cosmos en que lo transcendental tiene sus competencias claramente marcadas (por ejemplo la cosecha o la luz del día) y es representado por varios campos topográficos (cielo, río, bosque); pero siempre actúa en todo un principio sobrenatural. Para él, Etsa y Nunkui no son entidades transcendentales independientes, son diferentes formas de la apariencia de un mismo Dios; podrían tener diferentes nombres, pero serían siempre el mismo Arutam.²³

Yumi* es, según su autoentendimiento y el rol que muchos Shuar le otorgan, un verdadero representante de los Shuar, una autoridad en asuntos de cultura y religión; sin embargo, también él adaptó un concepto de “Arutam” que se alejó en su contenido bastante de las descripciones de los primeros etnógrafos y que demuestra ahora una visible característica de la teología católica-autóctona.

La influencia de los salesianos y la correspondiente modificación del cosmos indígena que demostraron en sus textos, tanto el etnólogo norteamericano como Marie Perruchon, son obvias y han tenido aparentemente una resonancia entre los Achuar y Shuar que va más allá del núcleo de los declarados miembros de la iglesia. Si queremos resumir el contenido de esta transformación:

1. El poder impersonal y transcendental de *arutam* se ha convertido en un Dios creador monoteísta y personal, que los Achuar y Shuar identifican cada vez más como una figura paterna.²⁴
2. La esencia sobrenatural de los protagonistas míticos no tiene una cualidad propia, sino se basa en su carácter de encarnación. Son considerados como una manifestación de un solo Dios Arutam. Esa es la razón de un paralelismo con la revelación divina del Nuevo Testamento, que tipifica, en los dibujos sobre Etsa o Nunkui, rastros de Jesús.
3. A pesar de esta evidente aceptación del concepto católico-autóctono la mayoría de los indígenas es consciente de su trasfondo misionero y colonial. El contenido del mensaje no causa mucho rechazo, pero sí la manera cómo llegó donde los Achuar y Shuar.

23 *Cfr.* Yumi*, 12.01.2006: “Nunkui era como dar voz a Arutam. Nunkui le anunciaba de su forma. Tiene su [proprio] nombre no más. Etsa también es el mismo, cambia su nombre no más. Todo es Arutam, él conjunta. No se puede decir, que es otro Arutam... Es el mismo Arutam. Solo el nombre se cambia, pero era el mismo... Es un solo Dios, Arutam, que abarca al mundo”.

24 También en el *Diccionario Comprehensivo-Chicham Nekatai*, publicado en 2004 por el Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar, se traduce “Dios” con “Arutam” (*Cfr.* IPIBSH, 2004: 317). Con eso, esta traducción “Arutam” recibe prácticamente un estatus oficial en la comunidad shuar.

Marie Perruchon ve en este cambio de la cosmología un ejemplo de la manera en la que se construyen “régimenes de la verdad”²⁵ en el sentido de Michel Foucault. Los salesianos y los profesores, activistas políticos, catequistas formados por ellos, dispondrían del poder del discurso que define la “verdad” sobre el cosmos; al final serían ellos quienes determinan cómo deberían pensar los Achuar y Shuar en cuanto a asuntos pedagógicos y en qué deberían creer.²⁶

Perruchon tiene razón cuando argumenta que muchos representantes de la teología católica-autóctona ocupan posiciones centrales para el proceso de formación de opiniones dentro de la comunidad indígena. Eso facilita, sin lugar a duda, el proceso de implementación social de un cristianismo indigenizado. Pienso, sin embargo, que esta valoración queda un tanto corta: Por un lado empuja a los indígenas a una posición demasiado pasiva, que habría que cuestionar. Por otro lado me parece que las categorías de Perruchon de un “sistema de una verdad construida” pueden captar las realidades locales, pero al final son de segundo orden para la explicación de la lógica de este proceso de transculturación. La argumentación de Perruchon revela una perspectiva que desatiende el papel activo de los Achuar y Shuar como lo exige Hahn para el análisis de un proceso de apropiación. El término del “régimen” implica en cierto modo una forma de imposición que ignora el carácter de compromiso que conlleva cada contacto cultural y que excluye de antemano la idea de un sentido latente que la teología católica-autóctona podría tener para los indígenas. ¿Qué pasaría, si desde la perspectiva de Yumi*, Rubén Tsamaraint, Alberto Antuash Najarip o Fidel Ujukam Tiwiram, el “régimen de verdad” construido fuera chamán lo realmente “verdadero”?

James Boster argumenta que la categoría de la “verdad cultural” en principio no es productiva para la discusión de procesos de transformación; las modificaciones del cosmos jívaro, según el etnólogo norteamericano, no deberían ser juzgadas como desviación de una única verdad cultural, sino como una alternativa complementaria, que podría indicar una estabilidad y vitalidad del sistema cultural.²⁷ Visto así, el “régimen de verdad”, implementado por los salesianos donde los Achuar y Shuar, sería simplemente otra variante para la capacidad indígena de modulación de lo propio y de la integración de la tradición cristiana en la identidad cultural —y eso sería ejemplar para el trato indígena frente a lo otro—. Con esta aseveración Boster recoge el punto de vista postulado por Karl-Heinz Kohl sobre la “aptitud histórica de mutabilidad” no de las religiones autóctonas (ver acápite 3.1.1), y en mi opinión responde a aquella crítica de Philippe Descola sobre la cosmovisión católica-autóctona: “...este sincretismo deliberadamente buscado priva de hecho

25 Perruchon se refiere a las explicaciones formuladas por Michel Foucault en su entrevista *Truth and Power*. Para el filósofo francés cada sociedad tiene su “régimen de verdad”, que regula lo que es “falso” y lo que es “verdadero” (Foucault, 1980: 131).

26 Cfr. Perruchon, 2003: 355.

27 Cfr. Boster, 2000: 24.

a los Achuar... de todo lo que su relación con lo sobrenatural tiene de original”, escribe Descola y con esta formulación no deja duda alguna de lo que piensa de estas “innovaciones bien intencionadas que apuntan a afirmar la prefiguración de la presencia divina en la religión autóctona”.²⁸ Primero el etnólogo indica con justa razón el innegable hecho que la presencia de los salesianos ha cambiado irreversiblemente las ideas religiosas de los Achuar. Eso ha sucedido de forma tal, según Descola, que no solo se ha buscado desafiar los conceptos válidos, sino también se ha omitido cualquier lógica intrínseca: pues un “sincretismo deliberadamente buscado” está lejos de cualquier esquema cultural que podría ser para los Jívaro “original”. Similar al término del “régimen de verdad”, estas formulaciones contienen también una forma de asimilación cultural a la cual se sometieron los actores indígenas sin mayor resistencia, incluso cuando estas sobrepasan las “límites del entendimiento” (Fuchs, 2005, *cfr.* cap. 3.3) y que apenas pueden ofrecer a los Achuar una cosmovisión con sentido. Con los términos “sincretismo” y originalidad, Descola sigue una línea argumentativa que cuestiona la autenticidad de la iglesia católica-autóctona y de sus miembros. El autor ve bastante esta autenticidad deteriorada.

Tal conclusión conlleva en mi opinión a dos presuposiciones problemáticas: Primero reproduce Philippe Descola, similar a Marie Perruchon, con su indicación al carácter sincretista y no originario de la iglesia católico-autóctona, su propia crítica o incluso un nuevo “régimen de verdad”. Esto porque la autenticidad no se deja fijar en criterios objetivos, no es parte de los objetos, sino depende notablemente de las interpretaciones subjetivas.²⁹ De este modo el etnólogo cataloga, en forma análoga a los misioneros, lo que para los Achuar es culturalmente “adecuado” y lo que no lo es.

Es indiscutible que los misioneros definen nuevamente la tradición indígena de los Achuar y Shuar según sus parámetros teológicos y que la teología católico-autóctona determinada “desde afuera”, representa, la que para los salesianos es la “verdadera” visión. Pero también es una determinación “desde afuera” evaluar o menospreciar esta cosmología modificada por el cristianismo y declarada por varios Achuar y Shuar, como un “régimen de verdad”.

Habría que decir, sin embargo, que Descola en su citado anterior, no se refiere tanto a los miembros indígenas, sino más bien a la teología de los misioneros salesianos —pero su juicio es referente a todos aquellos que se identifican con este “sincretismo deliberadamente buscado”—. En segundo lugar el uso de la palabra “original” implica un modelo cultural estático homogéneo; para Descola la cosmología transformada de los Achuar católico-autóctonos es más la expresión de derivación de una originalidad cultural y menos de una “variación cultural”, un aspecto que favorece Boster en su artículo.³⁰ Si uno sigue el pensamiento de

28 *Cfr.* Descola, 2005: 347.

29 *Cfr.* Breidenbach & Zukrigl, 2000: 184.

30 *Cfr.* Boster, 2000: 1.

Descola, entonces el cambio religioso, causado por los salesianos, lleva, más que a culturas híbridas, a una ausencia de cultura, retomando la argumentación de Dunch en el tercer capítulo. Es el entendimiento cultural de Herder que emplea el etnólogo francés y que deja ver en realidad esta síntesis cristiano-indígena como un suceso impuesto desde afuera y como un fenómeno que desmantela la integridad cultural de los indígenas.

Los ejemplos arriba mencionados indican que los Achuar y Shuar sí discuten críticamente las actividades de los misioneros, pero no necesariamente censuran la cosmología propagada por la iglesia católica-autóctona como un “sincretismo deliberadamente buscado” —justo por el hecho de que no dudan de la autenticidad cultural de ella—. El Dios de los mitos y el Dios de la Biblia, Jesucristo y Etsa encontraron su lugar en el mismo cosmos. Como se ha expuesto en el capítulo tercero, esta habilidad integrativa de los Achuar y Shuar corresponde más a un sistema cultural abierto y negociable que presupone dinámicas culturales y procesos que pueden traspasar límites culturales. Los Achuar y Shuar católico-autóctonos siguen en este aspecto la transculturalidad y la trans-diferencia que distinguen entre los conceptos propios y los cristianos y que no encuentran en ellos una contradicción que les impida entender su identidad como cristiano-indígena. Jesús y Arutam o Etsa son comparados entre sí, se les atribuyen nuevos significados y terminologías, y se les integra y localiza en un solo cosmos. Estos diferentes mecanismos de una apropiación los quiero ejemplificar mediante cuatro enfoques para hacer entendible de esta manera la lógica interna de la “merging strategy”: el primero ilustra la multivocalidad de símbolos (ver acápite 6.2.1) y lo concreta en segundo lugar con la multidimensionalidad del término *arutam* (ver acápite 6.2.2). En un tercer punto se discute la apropiación indígena de términos teológicos como la expresión de una creciente emancipación autóctona (ver acápite 7.2.3). En el cuarto subcapítulo (ver acápite 6.2.4) la pregunta por la creación y re-definición de las relaciones cosmológicas juega en mi opinión, un papel importante si uno quiere entender los procesos de conversión en la Amazonía indígena.

La multivocalidad de los símbolos

Para un cristiano socializado en Europa la función del *tuntui* hace recordar las campanadas antes de la misa dominical, para un Achuar o Shuar el sonido bajo del tambor llama a la memoria el inicio de un *natémamu* (ver acápite 4.1).

El uso del *tuntui* ilustra la práctica litúrgica de la iglesia católico-autóctona y hace también referencia al dogma de su teología y al principio básico de la apropiación indígena, arriba ejemplificado: La cosmología de los cristianos y Jívaros no se contradicen, porque al final están bajo el mismo orden y poder transcendental. Por eso, los símbolos y prácticas religioso-indígenas no pierden relevancia, incluso cuando su significado cambia. La reinterpretación cristiana de los símbolos religiosos

indígenas y de los ritos puede ser una instrumentalización de la cultura achuar y shuar, como lo observa Antonino Colajanni,³¹ pero también es la expresión de un contexto que define la importancia de cada símbolo.

Puesto que los símbolos, afirman Anne Ebert y Maria Lidola, son elementos culturales que son desprendidos de una simple factibilidad y contienen contenidos multivocales, interpretables y polivalentes.³² Su multivocalidad se resiste contra una definición atemporal y no espacial. Consecuentemente Jeanne Berrenberg concluye que la dimensión simbólica de fenómenos sociales tiene que ser entendida siempre bajo sus propias condiciones para así entender su significado social.³³ Realmente, las condiciones bajo las cuales suena la llamada del *tuntui*, han cambiado en muchas comunidades achuar y shuar. Con eso también ha cambiado el “sentido social” del tambor. Los salesianos podían utilizar esta ambigüedad de los símbolos para su estrategia de una catequesis indigenizada: el símbolo y su relevancia se mantienen como tales, sin embargo se les agregan nuevas asociaciones mediante modificaciones del contexto. Lo nuevo viene “vestido” de lo conocido. En mi opinión la heteronomía cultural por parte de los misioneros católicos, tomó resonancia porque es orientada —conscientemente o inconscientemente— en los principios de interpretación abierta de símbolos culturales.

Si Philippe Descola observa la falta de originalidad en la cosmovisión católica-autóctona, entonces se esconde en esta crítica el innegable diagnóstico que muchos símbolos indígenas están sometidos en la práctica religiosa a un cambio de contenido que pone a la vista la transculturalidad o la influencia misionera sobre los Jívaro. Por efecto de la reinterpretación católica, los signos y las representaciones simbólicas de la cultura achuar y shuar fueron ampliados con atribuciones alternativas, y crearon de esta manera un nuevo “sentido social”. Para los salesianos las interpretaciones transculturales del golpe del *tuntui*, del mito o de Arutam ya están bastante definidas: indican siempre la presencia de Dios bíblico entre los Achuar y Shuar.

También aquí vale el carácter de la multivocalidad que es inherente a los símbolos culturales: Las asociaciones que despierta el tambor en la mañana, la narración acerca de la victoria de Etsa sobre el antropófago Iwia o el papel de *arutam* como Dios creador todopoderoso, al final no están bajo el control de los misioneros (comparar e. g. el mito de la génesis de Shakaim*, acápite 3.2.1). Existe incluso, según Dan Sperber, un límite de significancia que la interpretación de una representación cultural no puede pasar; pero dentro de sus límites pueden varias interpretaciones mostrar diferencias en sus contenidos y ser sin embargo plausibles.³⁴ En el acápite 3.2.2. ya se ha indicado que la complejidad de contenido de los símbolos no solo

31 Cfr. Colajanni, 2008: 159.

32 Cfr. Ebert & Lidola, 2009: 17.

33 Cfr. Berrenberg, 2009: 27.

34 Cfr. Sperber, 1993: 169.

beneficia a la adaptación misionera, sino también crea espacio para una “agency” indígena. Las presentaciones orales o las imágenes de los Achuar y Shuar citadas anteriormente muestran un trato productivo y creativo con el cosmos católico-autóctono, de modo que los diferentes símbolos y conceptos no solo dejan ver la influencia de los catequistas, sino también se puede reconocer la apropiación indígena. Varias veces ya se ha subrayado que la reinterpretación y la transformación del rol, de la importancia y de la función de Arutam —en algunos casos también la de Etsa— representan uno de los ejemplos más llamativos y centrales para el carácter transcultural de negociación y la apertura significativa de la cosmovisión indígena. Siguiendo el principio de la multivocalidad, se analizará en el siguiente subcapítulo el cambio en el concepto de Arutam.

La multidimensionalidad del término arutam

Sobre ningún otro concepto en la cultura de los Achuar y Shuar los etnólogos se rompieron tanto la cabeza como sobre el de Arutam. Los resultados de estos esfuerzos se pueden palpar por la cantidad de definiciones que ofrece la literatura etnográfica (ver acápite 1.1.1).³⁵ A mí me sucedería lo mismo. Si quisiera reunir todos los nombres y términos que escuché de los mismos Achuar y Shuar durante mis estudios de campo, eso resultaría como un gran compendio de diferentes formas de titulaciones y de descripciones con que se identifica el término *arutam* (muchas provenientes de una misma persona): Podríamos nombrar aquellas denominaciones que señalan una identidad no personal como “el Gran Espíritu”, “el Gran Poder”, “el Alma”; otros términos se relacionan con la apariencia de *arutam*: “Boa”, “tigre”, “abuelito”, y finalmente habría que nombrar las categorizaciones conocidas como “Etsa”, “Nunkui”, “Dios” o incluso “Jesús”.

De esta diversidad terminológica Elke Mader concluyó en un resumen, que el término “Arutam” es “multidimensional” y que denomina tanto a una cierta forma de poder espiritual, a una parte de la identidad personal, a una apariencia visionaria, como a personas de la mitología.³⁶ Esta polifonía dinámica en la identidad *arutam* que generalmente tiene una atribución positiva, facilita la reinterpretación relativamente abierta y flexible de esta entidad transcendental —incluso cuando tendría que venir de una perspectiva influenciada por el cristianismo—.

También Philippe Descola constata una complejidad del fenómeno *arutam* y habla de un “concepto deliberadamente vago que permite acomodar, bajo un término único y una experiencia perceptiva sin paralelo, un vasto registro de ideas, de sentimientos y de deseos” (Descola, 2005: 304 s.). En su análisis del concepto

35 Cfr. Descola, 1993; Harner, 1984; Karsten, 1935; Mader, 1999, 2008; Stirling, 1938; Taylor, 1993, 1996.

36 Cfr. Mader, 2008: 99 s.

arutam Descola identifica dos características fundamentales que las define como el principio de adopción y de metamorfosis. Aquella persona que busca la visión experimenta un encuentro con *arutam* como un acompañamiento de una fuerza consoladora y confiable de la cual sale refortalecida y cambiada, como una persona nueva y “reorganizada”.³⁷ El *arutam* con el cual se encuentra el visionario, es un pariente cercano de confianza y de cariño, como Descola demuestra a través de plegarias ejemplares (*anent*), donde la imploración es dirigida hacia el “abuelito”.

Para la teología católica-autóctona esta dimensión de los ancestros, con la que en la cultura jívaro el término de *arutam* siempre ha sido asociado, no juega un papel importante. Por otro lado, pocos de sus adeptos contradijeran la exposición de Descola, porque esperan aceptación, protección y fuerza del Dios-Padre-Creador Arutam —muy a pesar que al mismo etnólogo francés le hace falta en esta percepción de transcendencia “todo lo que su relación [de los Achuar] con lo sobrenatural tiene de original” (Descola, 2005: 347)—. Si se considera que los misioneros salesianos pudiesen haber sobrevalorado la analogía entre *arutam* y Cristo, Philippe Descola pudo también haber marcado una diferencia demasiado grande entre los dos conceptos.

A pesar de todas las diferencias en cuanto al contenido y la doctrina, con las que se dejan distinguir ciertos sistemas y prácticas religiosas, uno no puede negar que las religiones demuestran varios paralelos en cuanto a sus preguntas y respuestas al sentido de existencia³⁸. Es así que Martin Riesebrodt reconoce como constante independiente al tiempo y al espacio, que en la práctica religiosa haya una promesa de superar situaciones de crisis con la ayuda de ‘mediadores’ y además de atraer situaciones de sanación.³⁹ Para Clifford Geertz existe el aporte de las religiones en el hecho de dar al caos de la facticidad profana una estructura cosmológica y de resolver de este modo las contradicciones de la existencia humana.⁴⁰

Siguiendo la argumentación de Riesebrodt y Geertz, pienso que la expectativa del visionario Achuar y Shuar de ayuda y fuerza, de sanación y orientación es en realidad una idea universal en el pensamiento y en la práctica religiosa; implica un entendimiento de transcendencia que, en su significado funcional, no se contrapone al concepto de Descola sobre *arutam* ni al concepto católico-autóctona sobre Dios. Pero sobre todo es aquella “multidimensionalidad” del término *arutam* que le permite al Achuar y Shuar integrar fácilmente entidades culturalmente ajenas como por ejemplo la persona de Jesús en la percepción de lo que es Arutam y de lo que causa. Parece irrelevante al final si este Jesús es definido como otro poder espiritual, otra figura mítica, o como la última manifestación divina. Lo importante

37 Cfr. Descola, 2005: 302.

38 Cfr. Riesebrodt, 2007: 14 ss.

39 Cfr. Riesebrodt, 2007.

40 Cfr. Geertz, 1983: 58 ss.

es que los creyentes de la teología católico-autóctona lograron integrar la figura de Jesucristo en la tradición mitológica y cosmológica. El concepto del Dios cristiano o del hijo de Dios no reemplaza necesariamente la fe en *arutam* sino que lo amplía por una dimensión más. Ciertamente, no solo se ha dado a *arutam* un nuevo significado que poco tiene que ver con la simbólica “original”; así mismo la figura de Jesús ha recibido unas atribuciones que han convertido el original bíblico en un “producto transcultural”.

La apropiación de la nomenclatura teológica⁴¹

“Dios Padre Generoso y Bondadoso, desde la creación de la Tierra y el Universo, no ha tenido límites para entregarnos su profundo Amor y dando muestras de su infinita Misericordia, nos creó a su imagen y semejanza infundiéndonos el soplo de vida”.⁴² Estas frases no están en un catequismo católico, sino introducen un capítulo titulado *El Arutam* y que forma parte de un folleto que ha sido publicado en el año 2008 por el Gobierno cantonal de Taisha (Provincia Morona Santiago). Este folleto *Sentimiento y recuerdos de mi Taisha querido* de cincuenta páginas quiere dar al lector una introducción a la geografía, la administración política, la historia y cultura del cantón, como también a la cosmología de los Jívaro.

Después de la lectura de estas primeras frases parece que el título *El Arutam* en realidad no es nada más que un equivalente terminológico de la palabra española “Dios” —una simple traducción de una expresión cristiana al jivaro—. Pero el texto que sigue documenta una perspectiva transcultural interesante y a la vez extraordinaria. Le otorga al bíblico Jahwé unos rastros totalmente indígenas y le transporta desde la lejana Palestina a Taisha, de modo que la dicción narrativa del Antiguo y del Nuevo Testamento es fuertemente modificada y toma una dirección diferente: Mientras la obra de Jesús en Israel no es mencionada, el capítulo relata como Dios se aparece al cacique Tutrik Mashu en su visión de ayahuasca y como le anuncia su nombre “Arutam” y su morada, la cascada sagrada.⁴³ El texto continúa con la forma en la que el cacique en su retorno a casa relata su encuentro divino durante la wayusa y como él pasa con la ayuda del *tuntui* estas revelaciones de Arutam a los otros habitantes del cantón.

A pesar que la autorevelación de Jahwé es un conocido motivo bíblico (ver Ex. 3, 14), en esta narración nada más recuerda la encarnación divina de la cual habla la

41 En la argumentación de este capítulo parcial se introdujo en el contenido varias reflexiones de José Juncosa al cual agradezco mucho. Todos son producto de una conversación verbal.

42 Gobierno Municipal del Ecológico cantón de Taisha 2008: 18.

43 *Cfr.* Gobierno Municipal del Ecológico cantón de Taisha 2008: 18: “...soy tu Dios y en tu lenguaje me llamarás Arutam... El lugar sagrado para escuchar mi voz será la tuna de misterios”.

Biblia. Recién al término del capítulo el lector encuentra unas frases que crean de nuevo una relación con el Dios del Evangelio y que además resaltan una vez más la “merging strategy” de los indígenas:

La presencia física de Jesús Shuar y Achuar, es la fe viva del presente, ya que fue anunciado en los diferentes templos o Tuna Sagrada con la propia voz de Arutam, donde también claman los espíritus del pasado, dirigiéndose a los hoy presentes (Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha 2008: 18).

Es la primera vez que en el texto aparece el término “Jesús”. Pero a los autores no les es suficiente el simple nombramiento de la palabra; le adjuntan los atributos “Shuar” y “Achuar”. Este arreglo lingüístico verbaliza en cierto modo la importancia transcultural y la semántica que el Jesús bíblico ha recibido aquí. Los Jívaro, como intenta decir el texto, creen en Jesús, pero como si fuera un Shuar o Achuar. Las características aquí presentadas de “Jesús” y “Arutam” no corresponden ni al cristiano “original” ni al indígena. La visión alucinógena y la obra misionera del Tutrik Mashu abren una perspectiva hacia Jesús que finalmente coloca a las fuentes bíblicas en un segundo plano y subrayan en vez de eso la “biografía” indígena. Inversamente, el carácter de Arutam se adapta a la imagen del Dios cristiano —tanto en contenido como en su estilo formal—.

De esta manera el término pierde bastante de su “multidimensionalidad” original; si se quiere verlo así, ahora está claramente definido. Tanto los textos arriba citados como las aseveraciones o exposiciones de los Achuar y Shuar documentan la canonización del término de “Arutam”, el cual a causa del principio de encarnación cristiana, tal vez no desactiva el carácter metamorfoso de *arutam*, pero le enmarca cada vez más en una nomenclatura teológica.

Debido a que aquellos Achuar y Shuar se apropiaron no solo de los aspectos concepcionales sino también de los aspectos terminológicos del mensaje cristiano, el constructo lingüístico y catedrático es utilizado para sistematizar la propia cosmología.

Esta sistematización de la propia fe religiosa a través de categorías no autóctonas corresponde primeramente a un acto de traducción y, persigue, según mi percepción, intenciones similares —de poder comunicar lo propio hacia afuera—. Cuando Shakaim* introduce una narración sobre el mito de la génesis con la frase: “Para nosotros los Shuar Arutam es un Dios”, utilizó para mí en forma muy entendible el concepto indígena de *arutam*. Pero el traspaso del término indígena al término occidental no solo sirve para la comunicación intercultural o para el entendimiento, también expresa una equivalencia lingüística, que a la vez implica una equivalencia de contenido. El Shuar Miguel Tankamash, que como primer presidente de la FICSH, fue un gestor del movimiento indígena en el Ecuador, contrasta directamente las dos cosmologías y las pone a la par: “Los católicos pensaron que Cristo nació y

creen en Él; no existen muchas diferencias entre nuestras creencias. El espíritu poderoso les daba fuerza y energía para ayudar a la gente, los Shuar teníamos este mismo pensamiento” (Miguel Tankamash, 03.04.2008).

De manera interesante, Tankamash no utiliza una nomenclatura cristiana, sino por el contrario traspasa categorías indígenas (“el espíritu poderoso”) al concepto cristiano. El uso respectivo de la otra terminología para describir lo propio y con eso también lo ajeno, no solo equipara en mi opinión las dos tradiciones religiosas, sino les hace, desde la perspectiva de los Shuar citados, equivalentes. Cuando el Choctaw Steve Charleston exige esta terminología teológica para la categorización de las tradiciones indígenas, este indígena anglicano no tiene ningún tipo de intención asimilatoria, por lo que, como consecuencia, las religiones americanas se tendrían que adaptar lingüísticamente al cristianismo. Charleston ve más bien en la apropiación de la nomenclatura cristiana un reconocimiento formal para la paridad de las religiones indígenas frente al cristianismo.

Si uno entiende la absorción de categorías occidentales para la sistematización de su propia cosmovisión como expresión de un autoestima indígena, como lo hace Charleston, entonces esa actitud al final demuestra una dinámica (post)colonial: El recurso al discurso lingüístico de la teología tradicional reproduce en primer lugar las asimétricas relaciones coloniales: Lo propio es definido y determinado desde una perspectiva cultural ajena que es (ha sido) la dominante en el contexto histórico-social. Sin embargo, en la aceptación de cualquier sistema terminológico, se expresa por otro lado la emancipación frente al mismo sistema: Arutam es tanto “Dios” como Jesucristo. Ambos son omnipresentes, e incluso lo mismo.

Sin embargo —como demuestra el texto del folleto arriba citado— la cuasi equidad teológica o la misma identidad de Arutam y Jesús no implican necesariamente la misma analogía de contenidos entre el Jesús de la Biblia y el Arutam de Taisha: Jesús y Arutam “casi [son] lo mismo, *pero no exactamente*”, para citar otra vez las palabras de Homi Bhabha.⁴⁴ De todas maneras, según la argumentación anterior, ambos son iguales y pueden ser descritos de la misma manera y con la misma nomenclatura teológica.

Siglas

- FAIENAP Fraternidad de Asociaciones de Iglesias Evangélicas Nativas de la Amazonia Peruana (Quito)
- FEINE Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (Quito)

44 *Cfr.* Bhabha, 2002: 114.

FICSH	Federación Interprovincial de Centros Shuar [comp. FCSH] (Sucúa/Ecuador)
FIPSE	Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (Macuma/Ecuador)
IPIBSH	Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar (Sucúa/Ecuador)
NAE	Nacionalidad Achuar del Ecuador (Puyo/Ecuador)

Nota preliminar⁴⁵

El uso del término Jívaro

La utilización del término Jíbaro/Jívoro en la literatura científica antigua es usual, para referirse a las cuatro etnias: Shuar, Achuar, Huambisa, Aguaruna, sea en su totalidad o por separado. El término sin embargo es un xenónimo. El etnólogo Michael Harner nombra estos orígenes: El término “Jíbaro/Jívoro” había sido una deformación del nombre “Shuar” o “Shiwiar” que los mismos indígenas utilizan. El sonido de las consonantes “b” y “v” es en la lengua española en algunas posiciones idénticas, de modo que se los usa en la escritura hasta en forma equivalente. Probablemente a partir del siglo XVII la variante “Jíbaro” se impuso, que es además la que tiene sus orígenes en el español puertorriqueño. Allá el sentido del término es de “salvaje” o “bárbaro” y tiene claramente un carácter peyorativo (*cf.* Harner, 1984: xiii). Por esta connotación ya se encuentra cada vez menos el término “Jíbaro/Jívoro” en la literatura etnológica actual; sin embargo se lo usa sin limitaciones, cuando se habla del conjunto lingüístico de las cuatro etnias arriba mencionadas.

En el presente trabajo se trata, en lo posible, de no utilizar el término “Jívoro”; prefiero nombrar las etnias de los Achuar y Shuar usando los autónomos respectivos; cuando de repente se usa este término y no se le especifica en el contexto, describe exclusivamente las dos etnias en forma conjunta y obviamente es libre de cualquier tipificación peyorativa.

El uso de los términos “iglesias indígenas”, “iglesia católica-autóctona”, “iglesias evangélicas indígenas”

Materia de este trabajo es –en amplio sentido– la “iglesia católica-autóctona” y las “iglesias evangélicas-indígenas”, ambas activas entre los Achuar y Shuar. El término “católica-autóctona” es en tal caso una autodeterminación, mientras “evangélica-

45 Se ha incluido esta nota preliminar, ubicada al inicio del libro original, ya que sus explicaciones atañen al fragmento aquí publicado (N del E).

indígena” es una expresión mía para nombrar a las iglesias evangélicas de los Achuar y Shuar en Ecuador y Perú. Mientras en Ecuador es más común el uso del autónimo “iglesias evangélicas indígenas”, en Perú se usa la denominación “iglesias evangélicas nativas”. En este trabajo, por simplicidad, se emplea exclusivamente el término “evangélica-indígena”; el contexto se encargará de aclarar si se trata de comunidades en Ecuador o Perú. Partiendo de su propio entendimiento eclesiológico se usa el término “católica-autóctona” siempre en singular –como parte de la iglesia romana-católica. Las “iglesias evangélicas-indígenas” al contrario son iglesias particulares independientes, también cuando son organizadas en grandes asociaciones. Cuando se usa el término “iglesias indígenas”, significa tanto la “iglesia católico-autóctona” como las “iglesias evangélicas indígenas”.

Anonimación de los entrevistados

Cuando no se nombra explícitamente el nombre y el apellido de los entrevistados, ellos son anonimizados y marcados con el símbolo (*). Personas públicas (autoridades, autores, científicos, entre otros.) no son anonimizadas.

Traducción

Si no hay otras indicaciones, los citados de la literatura primaria y secundaria del idioma alemán como los citados literales de las entrevistas son traducido por el señor Manfred Ziltz al español. Los citados de textos en inglés se mantuvieron en su idioma original.

Para dar facilidad a la lectura, no se distingue en el texto entre los géneros femenino y masculino, y se usa prioritariamente la forma masculina; eso obviamente incluye a actores femeninos. Esa falta de diferenciación gramatical entre los géneros no implica de ninguna manera que esta diferencia sea ignorada en el contenido. Cuando en el texto se habla explícitamente de mujeres u hombres, se lo señala mediante una adecuada elección de las palabras.

Referencias citadas

- Belzner, William (1981). Music, Modernization, and Westernization among the Macuma Shuar. En: Whitten, Norman (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 731-748.
- Berrenberg, Jeanne (2009). Symboltheorie aus ethnologischer Sicht. Eine einführende Skizze. En: Ebert, Anna; Lidola, Maria; Bahrs, Karoline; Noack, Karoline

- (eds.), *Diferenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, pp. 25-34.
- Beyer, Peter (2003). De-Centring Religious Singularity. The Globalization of Christianity as a Case in Point. En: *Numen*, pp. 357-386.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Anantial.
- Boster, James (2000). Arutam and Cultural Change, 36 pp. [Manuscrito: This essay was originally developed as an appendix to the article, Blood Feud and Table Manners' which was presented at the 50th International Congress of Americanists, Warsaw/Poland in the session "War and Peace in the Aboriginal South America"] [Publicación digital: <http://cognition.clas.uconn.edu/~jboster/articles/arutam.pdf/>, consulta: 18.09.10].
- Breidenbach, Joana; Zukrigl, Ina (2000). *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Hamburg: Rowohlt.
- Colajanni, Antonino (2008). La actividad misionera salesiana entre los Shuar del Ecuador. Intereses antropológicos y estrategias de promoción del cambio sociocultural. En: Cuturi, Flavia (ed.), *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya-Yala, pp. 145-191.
- Descola, Philippe (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. En: Kuper, Adam (ed.): *Conceptualizing Society*. London [et al.]: Routledge, pp. 107-126.
- (1994). *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Las lanzas de crepúsculo. Relatos Jíbaro. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ebert, Anna; Lidola, Maria (2009). Zur Einführung. En: Ebert, Anna; Lidola, Maria; Bahrs, Karoline; Noack, Karoline (eds.), *Diferenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentationen des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld: Transcript, pp. 11-24.
- Foucault, Michel (1980 [1977]). Truth and Power. En: Foucault, Michel: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Vintage Books, pp. 109-133.
- Fuchs, Martin (2005). Interkulturelle Hermeneutik statt Kulturvergleich. Zur sozialen Reflexivität der Deutungsperspektive. En: Sruber, Ilja; Renn, Joachim; Wenzel, Ulrich (eds.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS, pp. 112-150.
- Geertz, Clifford (1983). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha (2008). *Sentimiento y recuerdos de mi Taisha querido*. Taisha: Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha.
- Harner, Michael (1984). *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley [et al.]: University of California Press.
- Jintia, Yánkuan' [Luis Bolla]; Ishtiku, Peas (2000). *Achuar Ujákratmau. Diccionario Achuar*. Achuar Matsamau 3/Mundo Achuar 3. Lima: CAAAP.

- Karsten, Rafael (1935). *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Mader, Elke (1999a). Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú). Quito: Abya-Yala.
- (1999b). Einleitung. En: Mader, Elke; Dabringer, Maria (eds.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Frankfurt am Main: Brandes & Apel [et al.], pp. 7-13.
- (2008). *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas.
- Meyer, Birgit (1992). 'If You Are A Devil, You Are A Witch And, If You Are A Witch, You Are A Devil'. The Integration of 'Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana. En: *Journal of Religion in Africa* 22, pp. 98-132.
- Münzel, Mark (1978). Los Shuar entre católicos y protestantes. En: Bottasso, Domingo; Bottasso, Juan; Broseghini, Silvio et al., *La Iglesia Shuar. Interrogantes y perspectivas*. Sucúa: Mundo Shuar (Serie B/8), pp. 75-80.
- Pellizzaro, Siro (1990): Arútam. Mitología shuar. Quito: Abya-Yala.
- Perruchon, Marie (2003). *I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Uppsala: Uppsala University Library.
- Riesebrodt, Martin (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Rubenstein, Steve (2001). Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State. En: *Environment and Planning D: Society and Space* 19/3, pp. 263-293.
- Sperber, Dan (1993). Interpreting and Explaining Cultural Representations. En: Pálsson, Gísli (ed.), *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford [et al.]: Berg, pp. 162-183.
- Stirling, Matthew (1938). *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Taylor, Anne-Christine (1993). Remembering to Forget. Identity, Mourning and Memory among the Jívaro. En: *Man*. New Series 28/4, pp. 653-678.
- (1996). The Soul's Body and its States. An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2/2, pp. 201-215.

Literatura gris

- Aij' Wasum, Mercedes (2005). *La religión tradicional y actual en el pueblo achuar*. Wasakentsa: CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Antuash Najarip, Alberto (2007). *La religión antigua y actual del pueblo achuar*. Wampuik: CEFMIBA Wasakentsa/Extensión Wampuik [Tesis de grado, inédito].

- Mantu, Etsaa Clemente (2009). *Nuestra historia. Historia del pueblo achuar*. Wasakentsa: Instituto Superior Pedagógico Canelos/Programa CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Peas, Ayui (2008). *Proceso histórico de la comunidad de Wisum. Pueblo achuar*. Iquitos: Instituto Superior Pedagógico Público Loreto [Tesis de grado, inédito].
- Tanchim Chuu, Marco (2009). *Las inquietudes existenciales en la cultura achuar*. Wasakentsa: Instituto Superior Pedagógico Canelos/Programa CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Tiu Tiriats, Mashumpar (2006). *La civilización en el pueblo achuar*. Wasakentsa: CEFMIBA [Tesis de grado, inédito].
- Ujukam Tiwiram, Fidel Tsunki (2005). *La religión de la cultura achuar*. Pumpuentsa: CEFMIBA Wasakentsa/Extensión Pumpuentsa [Tesis de grado, inédito].

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias y las organizaciones indígenas¹

JUAN ILLICACHI

*Buen cristiano, buen ciudadano; buen cristiano, buen indígena;
buena cristiana, buena esposa* (pastor Simón Gualan).

Introducción

En este capítulo analizaré el espacio ritual de las conferencias evangélicas y de las convivencias católicas, a partir de la descripción etnográfica y de entrevistas realizadas a dirigentes religiosos e integrantes de ambas iglesias, en su mayoría conversaciones en kichwa. El despliegue simbólico que se hace en estos espacios me permitirá reflexionar sobre la manera en que se autorrepresentan los conversos, sobre cómo producen jerarquías internas y disputan el poder. Se analiza también la apropiación en ambos espacios de símbolos y formas de organización kichwa, en lo que he denominado “procesos de *runización* de la ritualidad” evangélica y católica. La palabra *runa*, traducida literalmente al castellano significa “hombre”, “hombre kichwa”. *Runización* es un proceso de adaptación, apropiación y resignificación de los elementos de las iglesias tanto católica como protestante.

A nivel interno, analizo las diferencias que existen entre una estructura católica en la que el liderazgo está marcado por elementos externos de la comunidad, por sacerdotes que provienen de estructuras muy institucionalizadas; mientras la estructura religiosa protestante es más horizontal, en la que todos pueden acceder a los liderazgos religiosos. También abordo las relaciones de poder que se dan entre las mujeres y cómo estas se manifiestan en los espacios de competencia, aunque ese tema será desarrollado con más detalle en el capítulo cuarto.

1 Capítulo 2 de *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo* (2013, pp. 97-138). Quito: Abya-Yala; UPS.

Siguiendo los lineamientos de la presente investigación, pondré en el centro de mi análisis el tema del poder y la resistencia, para cuyo fin retomo las propuestas de Michel Foucault. Analizo el despliegue no del poder represivo o coercitivo, sino del poder productivo desde las iglesias católicas y protestante. Es decir, me interesa reflexionar sobre la manera en que las relaciones de poder contribuyen a la producción de identidades protestantes y católicas.

Disputa interna en la Iglesia evangélica

Retomando las conferencias evangélicas y desfiles en Chimborazo, estas generan una serie de despliegues rituales y simbólicos: cambio de vestimentas, colocación de banderas tanto de las iglesias como del Ecuador, pancartas que identifican a las iglesias, corte de cintas inaugurales, etc. El desfile se constituye en el campo de batalla de las disputas simbólicas entre las distintas iglesias que se presentan. Previo a la conferencia evangélica, el desfile es uno de los actos donde se manifiesta el poder indígena y las jerarquías de clase, desplegándose en espacios sigilosamente distribuidos. Por ejemplo, no todos pueden ocupar los primeros lugares, portar las banderas o las cintas de inauguración. Los desfiles evangélicos son los lugares privilegiados de la expresión de las relaciones de poder, sin embargo, el poder que se expresa no es prohibitivo, sino constructivo; no es represivo, sino valorativo. El poder en los desfiles y conferencias se expresa considerando a los conversos como sujetos activos en la construcción del evento. Los desfiles, las aperturas de ceremonias y las coronaciones también contribuyen a la conformación de lazos de amistad entre las iglesias, mujeres, hombres, niños... estas actividades se constituyen en uno de los puntos de encuentro privilegiados para el cortejo de solteros y solteras. Los desfiles evangélicos no solo despliegan el ejercicio del poder, sino también ponen de manifiesto las resistencias. La circulación de “chismes”, los “discursos ocultos” (Scott, 2000) y frontales entre personas del mismo grupo, es decir, entre los “hermanos y hermanas” evangélicas.

Las mujeres todavía no hemos llegado a la presidencia de la CONPOCIIIECH, es duro decir, pero creo que es por el machismo. Lastimosamente, ni en las iglesias locales las mujeres asumimos el cargo de presidentas porque dicen que el esposo ya es presidente. El esposo es presidente y la mujer es una ayuda idónea, eso dicen. ¿Por qué la mujer no puede ser presidenta y el esposo un ayudante idóneo? En nuestras iglesias cristianas no hay la conciencia de decir: “Bueno, una mujer puede liderar la Iglesia, puede conducir la Iglesia o la comunidad”. Asumir el liderazgo depende tanto de los hombres como de las mujeres, sin embargo, los hombres limitan la participación de la mujer (Teresa Pagalo, 6 de agosto de 2011).

Además, en las conferencias evangélicas —especialmente en una parte del programa llamado “Especiales”— se desarrollan las disputas por el poder femenino evangélico

individual y grupal al interior de una carpa, y solo concluye esta relación de fuerzas cuando los miembros del jurado declaran el veredicto final, ubicándolas en las diferentes escalas de calificación. Este campo de disputa religioso al interior de la carpa no es con el sexo opuesto, sino entre las mismas mujeres evangélicas de diferentes edades y lugares. Sin embargo, se exhiben frente a los hombres haciendo un despliegue de sus capacidades para cantar, hacer gestos, danzar; mostrando una increíble exaltación de fe hacia un ser omnipotente y omnipresente. El concurso entre los grupos femeninos de danza, a la vez que despliega símbolos de identidad como los trajes kichwas y la reivindicación lingüística del idioma, también constituye un espacio de competencia entre las mujeres por el reconocimiento masculino. Además, estos espacios permiten compartir experiencias y formas distintas de vivir y concebir la espiritualidad, y es una de las formas de cuestionar al sistema patriarcal y a las desigualdades que marcan su vida cotidiana (Hernández, 2003). En este sentido, podríamos decir que “los rituales pueden ser utilizados para reproducir y restaurar el orden social, pero también para subvertirlo” (Fortuny, 2001: 155).

La participación de las niñas y señoritas en los concursos de danzas cristianas son muy disputadas, aunque ellas digan que no participan para ganar premios, sino para adorar a Dios. En este sentido, se evidencia la dinámica de la disputa y la competencia entre mujeres al interior de las iglesias evangélicas. Cabe recalcar que no en todas las conferencias evangélicas hay premios ni estos son siempre los puntos de atracción de los encuentros multitudinarios, lo fundamental es la salvación de las almas (García, 2008).

En esta misma lógica de disputa y visibilización de espacios entran los que poseen el poder: los pastores, miembros y dirigentes del Concilio de Pastores, los dirigentes de la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Kichwas de Chimborazo, etc. Mediante este *performance* de poder, los pastores buscan formas de mantener, fortalecer y expresar su posición privilegiada al interior del grupo. Los reconocimientos, declaraciones,² cambio de denominaciones, es decir, de los departamentos del concilio a los ministerios, emisión de decretos,³ expedición de títulos de “pregrados y “posgrados”, se constituyen en los mecanismos de expansión, expresión y legitimación del poder:

Hemos creado la Facultad de Ciencia Bíblica Teológica (FACIBIT) con el decreto N° 004, con sus escuelas: Formación Ministerial, Psicología Pastoral, Biblia, Teología y Educación Cristiana, con sus respectivos programas:

- 2 De acuerdo a la disposición del Concilio de Pastores, el último domingo de octubre se celebra el Día del Pastor.
- 3 El Concilio de Pastores posee la facultad de emitir decretos, por ejemplo: creación de ministerios de COPAEQUE expedidos con el Decreto N° 001. Todos estos decretos tienen valor únicamente dentro del ámbito del Concilio de Pastores. Como puede verse, estas declaraciones parecen imitadas de los Decretos Ejecutivos del Gobierno Nacional.

bachillerato, licenciatura, maestría, doctorados y PhD. Hermanos, ustedes ya tienen aquí en el Concilio una Universidad Religiosa. Nos han colaborado los hermanos licenciados Antonio Guamán Gualli, Jorge Moyolema y Lorenzo. Para ustedes queda esta institución, cuidado con su desaparición, ahí si hemos de ponernos tristes (Simón Gualan, 21 de febrero de 2011).

Esos títulos no son reconocidos por la SENESCYT, pues no tienen la categoría de derecho, sino de hecho, por cual solo sirven para el carácter denominativo en su espacio religioso. Sin embargo, la sociedad los re-conoce no solo como títulos religiosos, sino “académicos”. La presentación de estos títulos es una de las formas de buscar reconocimiento, respeto y legitimidad frente a sus “corderos”. Aquí se evidencia lo que Foucault denomina saber-poder: “De cualquier manera la palabra pastor designa una forma especial de poder” (Foucault, 2003: 9). En esa búsqueda de poder pastoral evangélico, las categorías de “doctor” y “master” multiplican aún más su poder. Este juego de combinación del poder pastoral (pastor) y el saber (doctor) consiste “en que tiene autoridad para obligar a la gente a hacer lo necesario para salvarse: salvación obligatoria” (Foucault, 2007: 25). En esta conjugación del hombre religioso (pastor) y el *homo academicus* (doctor) es pertinente retomar la afirmación del Foucault cuando dice que:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder (Foucault, 2009: 37).

Además, la emisión de títulos por parte de las instituciones religiosas es una forma de conseguir capital simbólico, como señala John Gledhill:

La clave para poder controlar los sistemas de clasificación social reside en adquirir la autoridad para nombrar y conferir títulos. Un “catedrático” adquiere capital simbólico, en primer lugar, mediante el reconocimiento oficial de la institución universitaria, y, en segundo lugar, a través del reconocimiento que el estado otorga a la universidad como estructura autorizada para situar a los individuos en una jerarquía de grados de distinción social (2000: 223).

El capital simbólico de los pastores tiene el reconocimiento de la Facultad de Ciencia Bíblica Teológica, pero carece del reconocimiento del Estado, el cual ha sido sustituido por el Concilio de Pastores Kichwas del Ecuador (COPAEQUE). De forma expresa, para los pastores, la emisión de títulos significa el reconocimiento permanente su labor pastoral:

Estos títulos son un reconocimiento a todos los pastores que han servido a Dios y a su pueblo durante 25 años, a los siervos que se han preparado en el área teológica/secular y a los hermanos electos al presbiterio de la COPAEQUE con el decreto N° 006. Hemos dado grado honorífico a los pastores que han cumplido 25 años de servicio. Hemos entregado el grado honorífico de reverendo a los licenciados y a los teólogos. Si alguien ya ha cumplido con los 25 años solo vienen y dicen “yo ya cumplí y quiero que me den el título”. Pero óigame bien, ese papel, ese cartón, no va a trabajar, usted va a trabajar. Hemos dado ese papel porque hay que estimular y si de repente aspiran salir del país necesitan ese documento, ese papel inservible sirve mucho. Doctorado *honoris causa* a los ministros que han realizado obras del Evangelio y a la sociedad en general con el decreto N° 008. La Facultad de Ciencias Bíblicas les ha entregado a los pastores que trabajaron desde jóvenes el título de Doctor *honoris causa*, a esos hermanos que ya son viejitos pero que dieron toda su vida a la espiritualidad. En este grupo están papá Agustín, papá Carmelo y otros papás. Yo no he llegado todavía a esa gran distinción, porque todavía soy joven, pero a través de la perseverancia y la preparación he llegado a ser doctor (Simón Gualan, 31 de enero de 2011).

La conferencia, a más de ser una fiesta religiosa evangélica indígena, es un despliegue de espectacularidad en su organización y presentación. El ceremonial del desfile evangélico se inserta en una lógica de acción social y especialmente en la urdimbre de las relaciones sociales. El desfile es un acontecimiento importante que despierta el interés de todos los asistentes. En estos desfiles y conferencias no todos los espacios son de todos, existe una distribución predeterminada, es decir, “todos los desfiles implican un orden jerárquico” (Scott, 2007: 277), pero las fronteras de los espacios religiosos tampoco son absolutas y exclusivas, y a momentos se infringen esas fronteras espaciales. Para los evangélicos, el desfile “no es un rito cívico ni mundano, sino un acto espiritual”. Además, el desfile de los conversos tiene un orden gradual, muy preciso, según la posición religiosa y no social, que comienza con los pastores escoltados de las banderas del coro de la iglesia, donde sus integrantes van vestidos de blanco, marca específica de “pureza”, y termina con los conversos que no ostentan ningún estatus religioso. Los líderes religiosos, encabezados por el pastor, ocupan lugares privilegiados, mientras los conversos que no poseen el poder ocupan espacios menos importantes.

Tanto los desfiles como las conferencias, además, cumplen el rol de estrechar lazos de amistad entre los pastores y sus “rebaños”, sirven para “vincular a sus participantes con Cristo”, contribuyen a tejer redes de amistad entre iglesias, revitalizan el kichwa y son una manifestación de formas organizativas indígenas; sin embargo, debe reconocerse que “un desfile de este tipo es, en sí mismo, un cuadro vivo de la disciplina y el control centralizado” (Scott, 2007: 87). Dentro de las iglesias evangélicas, vía conferencias y desfiles, se educan, se auto-educan y

se internalizan formas de orden y disciplina. Los llamados a dirigir este tipo de educación son los “padres espirituales”, sin descartar que esporádicamente también un converso entendido en la Biblia pueda tomar las sagradas escrituras y guiar al rebaño, reemplazando al pastor, acogido y aceptado por sus “hermanos y hermanas”, con una hoja de vida intachable por su actitud de servicio y “sumisión” hacia el pastor y Cristo. En estos casos, su afán de fidelidad a Cristo hace que sea incluso más estricto que el mismo pastor, para profundizar y reproducir las relaciones de poder entre el rebaño. Quien sustituye al pastor esporádicamente, es capaz de exaltarse cuando cree que su superior es ofendido y la vez demostrar reverencia y agradecimiento a las adulaciones y elogios a su pastor.

En la manifestación de formas organizativas indígenas en las conferencias y desfiles, también debe reconocerse que el evangelismo norteamericano se ha *runizado*, porque la forma de organizarse se ha ido cambiando. De acuerdo a los testimonios, hace algunos años el que entraba a la carpa se salvaba y aseguraba la vida eterna, de lo contrario no; ese era, fundamentalmente, el significado que tenía la carpa.

Lo que he llamado “proceso de *runización*” del protestantismo en Chimborazo se pone de manifiesto en las conferencias evangélicas, donde el uso del idioma kichwa se legitima como lenguaje ritual, los valores comunitarios se despliegan en toda la logística organizativa y se retoman los atuendos tradicionales. “Nosotros manejamos las iglesias con la bendición de Dios. No hay gente de la ciudad manejando nuestras iglesias ni a nuestros hermanos” (Antonio Guamán, 25 de abril de 2013). Esta nueva experiencia religiosa, conducida por los mismos indígenas, posibilita el surgimiento de lo que Berger (en García, 2008) llama “comunidades de vida”, con mecanismos propios de cohesión, lucha, alianza, reciprocidad, organización y sentido compartido de su vida cotidiana. Paralelamente, en estos espacios se reproducen la jerarquías internas entre pastores y conversos, entre hombres y mujeres. Se trata de espacios rituales en donde se construyen identidades, pero a la vez se legitiman las relaciones de poder.

Disputa entre las iglesias evangélicas y católicas indígenas

Las convivencias son organizadas por las iglesias católicas indígenas y no por los sacerdotes mestizos o extranjeros. Quienes encabezan toda la estructura organizativa son los catequistas y no los sacerdotes, sin embargo, no se niega su acompañamiento en calidad de invitado y con el rol específico de celebrar la misa. Las convivencias católicas⁴ indígenas comparten algunas prácticas y manifestaciones

4 “Las convivencias se iniciaron a desarrollarse en los años 80 con el liderazgo de monseñor Leonidas Proaño, en Santa Cruz de Riobamba, en conmemoración el segundo Domingo de Pascua. Esta celebración se hizo con la participación de las comunidades eclesiales de base y con las comunidades indígenas. Esta iniciativa se ha ido desarrollando a la magnitud que

simbólicas con las conferencias evangélicas, como son la organización de desfiles, la participación de coros y danzas, las instalaciones de carpas, el uso de la lengua kichwa en las relaciones sociales, el uso de las vestimentas antiguas y actuales, etc. Los valores indígenas de solidaridad comunitaria se ponen en juego tanto en las convivencias católicas como en las conferencias evangélicas, y la “minga” es uno de esos elementos. Según Hugo Burgos, la minga es una supervivencia de la institución incaica con la que se favorecía la construcción de obras públicas; también es una institución de ayuda recíproca que prima ya no entre individuos ni entre familias, sino a nivel de la comunidad celular, es decir, del anejo,⁵ aunque puede ampliarse a toda la comunidad parroquial y en ciertos casos a un sector de comunidades vecinas en la región (Burgos, 1970: 153). La “*jucha*”⁶ es otro de los elementos culturales reapropiados por ambos grupos religiosos; la *jucha* es la ayuda que cada individuo debe dar al colectivo para la organización de actividades religiosas. Es una contribución voluntaria a tenor de las conferencias o convivencias, se trata de una relación del individuo hacia un conjunto (iglesias), sin descartar la relación inversa en otros casos. La *jucha* puede darse en especie o en dinero, su cantidad y calidad evidencia el estatus económico de la persona. La *jucha* aún circula entre las familias y los miembros de la misma comunidad, durante los matrimonios, bautizos, la construcción de casas, etc.; se da y se recibe en forma de apoyo pero también en forma de deuda, sin embargo, la *jucha* a las iglesias generalmente se da y no se recibe, y es en especie: papas, arroz, dinero, ganado vacuno.

Por otro lado, existen diferencias importantes en ambos espacios religiosos. Las convivencias católicas no propician ciertas prácticas importantes para los evangélicos como el desfile con las banderas (de Ecuador, EUA y las iglesias); en contraste, en la Iglesia católica se emiten discursos antinorteamericanos desde las organizaciones

hoy se ve. Ahora la hacen los propios indígenas. En Santa Cruz de Riobamba se hacían las convivencias no con las carpas como se hacen hoy” (Luis Fernando Botero, 23 de mayo de 2013). “La Diócesis de Riobamba compró la carpa hace doce años y fue entregada al equipo misionero indígena que hoy ya está viejito. Desde hace dos años la Iglesia de Riobamba tiene una carpa que manejan las hermanas Lauritas” (Julio Gortaire, 23 de mayo de 2013). “Estas carpas son alquiladas en 200 USD, nosotros alquilamos cada año, por eso lo sabemos” (Pedro Guznay, 4 de mayo de 2013).

- 5 Hugo Burgos (1970) esgrime insistentemente la palabra “anejo” como sinónimo de “comunidad”.
- 6 Para Hugo Burgos, la *jocha* (palabra castellanizada) es la cooperación colectiva conocida por su antiguo origen: la minga. Antiguamente, las jochas se ofrecían a los que tenían la obligación de celebrar su nombramiento para un cargo en el Gobierno de la comunidad, pero debido al debilitamiento del Gobierno indígena, los cargos político-religiosos han perdido su significado. Se ofrecían jochas de carne, de chicha, de papas, pan y especialmente aguardiente (Burgos, 1970: 151). Concomitante con esta argumentación, Eulalia Carrasco dice: “Son comunes las ‘jochas’ en granos, animales y dinero. La jocha puede ser ‘dada’ o ‘regresada’, es decir, constituye una reciprocidad obligatoria, sin que se la pueda llamar ‘deuda’” (Carrasco, 1982: 50).

indígenas. Las convivencias católicas no son organizadas para restituciones⁷ o para multiplicar adeptos, como sí lo hacen los evangélicos. Pero coinciden en que uno de los objetivos de su organización es el reforzamiento de la convicción religiosa. Se nota, además, que las ceremonias católicas son menos ostentosas y emotivas; para citar un ejemplo: en las oraciones y la predicación católicas no existen lágrimas y arrepentimientos públicos como ocurre en las convivencias evangélicas, salvo escasas excepciones, las mismas que no son en forma grupal sino personal.

Las disputas de poder entre las iglesias católicas y evangélicas indígenas son evidentes a nivel local, provincial y nacional, sin descartar la lucha de fuerza en niveles personales y familiares. Empezando a nivel de las comunidades, se presenta con mayor resonancia la disputa de poder en el momento de las elecciones de cabildos comunitarios (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y dos vocales). Los votos tienden a polarizarse entre católicos y evangélicos. En el momento de la elección —acto democrático celebrado en los meses de diciembre de cada año— pondera la planificación de particularidades, se pone en evidencia el interés de colocar un representante de su iglesia, siendo el espacio más disputado el de la presidencia del cabildo. Sin embargo, la reunión comunitaria borra imperceptible y momentáneamente los intereses de las iglesias, sobreponiéndose los intereses de la comunidad. Hay temas que unen a todos como la minga para el bombeo de agua o la restauración de casa comunal, por citar ejemplos. Esto nos lleva a concluir que las diferencias religiosas no implican necesariamente una división total de la comunidad y que las relaciones intracomunitarias no solo se reducen a disputas de poder. Es erróneo presentar a los indígenas como una sociedad homogénea, sin tensiones ni conflictos. Las tensiones entre ambos grupos religiosos se visibilizan al momento de autoidentificarse: por un lado, como evangélicos con imagen de sujetos “modernos”, “hermanos nuevos”, liberados de la sujeción ideológica de los mestizos, de la dominación de la Iglesia católica y de la opresión de las antiguas creencias religiosas; y por otro lado, como católicos.

El proceso electoral comunitario también convoca a los migrantes evangélicos y católicos, siendo estos quienes aportan, previa a la elección, los cinco dólares de cuota anual, a diferencia de los dos dólares aportados por quienes residen en las comunidades. Este tipo de aporte económico cambia de acuerdo a la realidad y decisiones de la comunidad. Los migrantes católicos y evangélicos son tratados con el mismo derecho y deber dentro sus comunidades indígenas, pero pierden su ciudadanía comunitaria si dejan de contribuir a la ejecución de los planes de la comunidad.

La lucha por ocupar los diversos espacios de dirección comunal concluye solamente cuando las reglas del juego democrático se imponen. Las ventajas de lograr la

7 “Restitución” es un concepto empleado por las iglesias evangélicas y es el acto de reintegrar a la Iglesia a quienes la han abandonado momentáneamente.

silla presidencial comunitaria están dadas por la relación estrecha con la Iglesia y el cabildo durante el año de gobierno. Aunque suele imponerse la iglesia con mayor número de miembros, en ocasiones excepcionales no “gana” la iglesia sino la comunidad, pues quienes votan no se fijan en la filiación religiosa.

Hace no más de dos décadas este tipo de correlaciones de fuerzas al interior de las comunidades indígenas, atrincheradas en cada una de las tendencias religiosas, no se expresaban solamente en discursos, gestos y negociaciones, sino en agresiones físicas, riñas, quemas de chozas, ataques con armas blancas y asesinatos. “Antes necesitábamos el permiso de la comunidad para hacer nuestras conferencias, ahora no necesitamos, porque cada quién alabamos a nuestro señor Jesucristo en nuestras iglesias [...] y nadie nos insulta como antes” (Juan María Atupaña, 28 de enero de 2011). Hoy, este tipo de agresiones entre católicos y evangélicos han desaparecido, aunque un número muy reducido de comunidades aún tienen conflictos, como se vio en el apartado anterior.

Si limitamos nuestro análisis a la provincia de Chimborazo, podemos observar otro tipo de correlación de fuerzas, como la confrontación entre personajes importantes que han marcado la historia de ambos grupos religiosos: monseñor Leonidas Proaño (1954-1985) y el misionero Enrique Klassen. Esta disputa simbólica por la memoria histórica se ve en una de las preguntas clave de Jorge Moyolema —secretario del Concilio de Pastores— a la multitud en un acto de despedida a los misioneros norteamericanos y canadienses: “¿Quién cambió la vida de los indígenas: Leonidas Proaño o Enrique Klassen? Obviamente, la respuesta es Enrique Klassen. Enrique Klassen no es un Dios, no debemos adorarlo, pero gracias a este misionero los kichwas hemos cambiado” (Jorge Moyolema, 20 marzo de 2011). Los evangélicos de Chimborazo reivindican a Enrique Klassen como una figura central de la constitución de la identidad cristiana, mientras los católicos indígenas exaltan la figura de “taya Proaño” (expresión de los indígenas kichwas para decir “papá”). En esta disputa simbólica de una u otra figura religiosa, también entran en competencia las vidas, obras y pensamientos de estos personajes. Proaño con estatus de obispo de la Diócesis de Riobamba, uno de los máximos exponentes de la teología de liberación, mientras Klassen como el heraldo “importador” del Evangelio. En el trabajo de campo se constató que los evangélicos identifican a Enrique Klassen, públicamente, como un ícono de los cristianos indígenas en oposición a la figura de Leonidas Proaño, a quien acusan de perseguir a los protestantes. Para los evangélicos quien acompañó la lucha y liberación de los indígenas fue Enrique Klassen, aunque han vivido muchos misioneros en las comunidades de la provincia y muchos de ellos son recordados. En este evento se recalcó la memoria de Enrique Klassen, pero el nivel de culto y la trascendencia histórica que tiene Proaño no es comparable con el de Klassen. No obstante, en el discurso de las autoridades de COPAEQUE se escucha que la presencia del protestantismo liderado por Klassen, dio “un golpe espiritual” a los poderes gamonales (hacendados, Iglesia católica, tenientes políticos) y no un “golpe físico, propio de los católicos”. También expresan que su condición de evangélico y la

inspiración del Espíritu Santo, no les permite ejercer ningún tipo de venganza contra quienes humillaron a los indígenas. En esta pugna por la construcción de la memoria, los católicos indígenas emplean la iconografía de Proaño y le atribuyen la liberación de los indígenas del gamonalismo. Es evidente la “lucha de representaciones” (Muratorio, 1994) en ambos grupos religiosos, a pesar de que ninguna de las iconografías son indígenas, sin embargo, quienes construyen los imaginarios en torno a estos dos personajes religiosos no lo hacen desde las jerarquías, sino desde la “subalternidad indígena”. El protagonismo de los indígenas católicos y evangélicos en la construcción de imágenes hace que los indígenas dejen de ser representados por imposiciones externas y empiecen a construir sus propios imaginarios religiosos y políticos. Esta es una forma de cuestionar la imagen social y política, creada —históricamente— desde el blanco-mestizo y el europeo, además, es una manera de afirmar “su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como pueblos” (Guerrero, 1994: 242).

El “panoptismo” en Licto

Al contemplar la iglesia de Licto, es imposible no pensar en el libro *Relaciones interétnicas en Riobamba*, un verdadero clásico en su género escrito por Hugo Burgos (1970). Parte de su trabajo de campo se enfoca en la parroquia Licto. En este escenario, concretamente, frente a la iglesia, la casa de Dios, se expresan las relaciones de poder entre un niño mestizo y un indígena adulto:

Un grupo de familias indígenas del anejo Gueseche salían contentos de la iglesia de Licto “pasando” una misa. El sacerdote ya había pagado todos los servicios y se despedía de la iglesia recibiendo la imagen de un Niño Dios. Sin embargo, el hijo del sacristán, un niño de 10 años, insistía al fiestero nativo el pago de sus servicios; el requerimiento pareció quedar subsanado cuando el sacerdote dio un sucre al muchacho. La respuesta fue el insulto y el enojo del niño aduciendo que era muy pequeña la propina. Como el sacerdote se resistiera a pagar los 5 sucres que pedía, el muchacho no dudó en dar un par de patadas al indio para que cumpliera su pedido. Entre risas del indio y de los curiosos, el muchacho solo se retiró cuando recibió la suma de 3 sucres, después de vapulear al adulto (Burgos, 1970: 265).

Sin duda, el tiempo ha pasado y las relaciones entre los mestizos y los indígenas en esta localidad han cambiado favorablemente, aunque no puede negarse la existencia de algunos rezagos de racismo. Para demostrar la presencia estos rezagos de “colonialismo interno”⁸ tenemos el siguiente testimonio:

8 “El colonialismo interno constituyó una expresión de relaciones sociales que no solo determinaban el retraso tecnológico y científico, la explotación económica y el control

Vino un niño acá al convento, me miró fijamente mi cara, una y otra vez, eso me sorprendió y me indujo a preguntarle ¿Qué te pasa? ¿Qué ocurre? Me respondió: ¿Por qué eres negro? ¿Por qué tu cara es negra? ¿Por qué no eres blanco como yo? Me sorprendí frente a esas preguntas pero también respondí con otras cuestiones ¿Qué color es esta pared? Blanca. Entonces cualquier cosa puede ser blanca. El niño se dio la vuelta y se fue. Creo que recordará toda su vida en que lo blanco es cualquier cosa. Pienso también, que no fue idea del niño, sus padres conversaron en su casa y eso es lo que me dijo. El niño me dijo lo que sus padres le dijeron (sacerdote en Licto, de Kenia, África, llegó en noviembre de 2008) (Burgos, 1970).

Esta expresión de racismo sufrida por el sacerdote keniano (por su fenotipo), evidentemente demuestra que el centro ceremonial de Licto no estaba preparado para la llegada triunfal de un subalterno, mucho menos a la iglesia jerarquizada. Pero también es evidente que la palabra “negro” continúa teniendo una connotación peyorativa y evocando un pasado de servidumbre, pues los cambios jurídicos no han implicado cambios socioculturales profundos “podemos decir que se abrió el espacio jurídico pero no el espacio sociocultural” (González, 2006: 17), sin embargo, la presencia de un sacerdote de origen africano en Licto contribuye a crear una imagen positiva en un espacio conflictivo, diríamos en un escenario monopolizado y privatizado por los blanco-mestizos. Este hecho rompe el estereotipo tradicional e irrumpe en el espacio privado. La llegada de un sacerdote de tez morena a conducir el convento jerárquico puede ser interpretada como una invasión del poder subalterno, pero legítimamente designada por los jefes de la Iglesia. Además, considerando “que el cristianismo era la religión de los amos que, por deber, procuraban transmitir a sus esclavos” (González, 2009: 15), la presencia de este sacerdote como conductor de una parroquia católica, implica reinterpretar y reapropiarse del espacio privado.

Evidentemente, las relaciones entre mestizos e indígenas en este centro ceremonial no son las mismas que en la época que Hugo Burgos hizo su estudio (1967-1969). Indudablemente, los indígenas han invadido de forma imaginaria y real un espacio que no fue construido para ellos, tomando espacios clave como la junta parroquial

político de los ‘indios’, sino también de los otros grupos y clases” (Burgos, 1970: 33). Este autor, al estudiar sistemáticamente el “colonialismo interno” que opera en la región indígena, concluye: a) la existencia de una sociedad global unida a la vida indígena; b) la estructura metrópoli-satélite como arquetipo histórico en la vida de relación entre nativos y mestizos; c) la falsa creencia del aislamiento o marginalidad de los indios; d) la prevalencia del pueblo indio transformado tempranamente en parroquia; e) el dominio de la cabecera sobre los anejos en ciertos tipos de parroquias; f) el proceso de “cholicación” que opera como cambio cultural en las relaciones internas y el proceso de “lumpemproletarización” como producto de las relaciones que sobrevienen cuando el indígena sale a las grandes urbes en busca de trabajo (Burgos, 1970: 321-322).

y tenencia política, articulando organizaciones indígenas de segundo grado⁹ en el espacio monopolizado por los mestizos. En términos constitucionales, también ha habido cambios importantes que favorecen a la población indígena y afroecuatoriana, históricamente segregada. La Constitución, en su artículo primero menciona: “El Ecuador es un Estado Constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”.¹⁰

En esta Iglesia, los rezagos del colonialismo interno histórico se ven reflejados en la segregación racial que sigue prevaleciendo en los espacios rituales. Se celebran las misas todas las mañanas a excepción de los días viernes y todos los domingos a las 11 de la mañana. A las misas matinales de las 6:30 va la gente mestiza y a las de los domingos asisten los indígenas. Posiblemente hoy esta segregación se da de manera voluntaria producto de muchos años de “costumbre”, sin embargo, al dar una mirada retrospectiva se puede concluir que hubo una división espacio-temporal de misas: un horario para indígenas y otro para mestizos. En el proceso temporal parece borrarse esta fronterización, protagonizada por los mismos indígenas, aunque actualmente ni los mismos habitantes del centro ceremonial cuidan esta demarcación, es más, son pocos los que asisten a esta misa de la mañana y si lo hacen son mestizos de edad muy avanzada. Además, las misas son celebradas por un sacerdote de tez morena a quien, en forma velada, le estereotipan desde sus hogares.

Por otro lado, el convento de Licto continúa siendo el centro de confluencia de las comunidades indígenas católicas de la parroquia. Diríamos que el poder central se encuentra en la iglesia de Licto. Podríamos afirmar que aquí se encuentra el “panóptico” no porque sea un centro carcelario, sino porque se constituye en la casa de inspección de Dios, en una construcción arquitectónica desde donde se dirige y se vigila a las pequeñas iglesias asentadas en las comunidades. Una vigilancia que no es prohibitiva, sino productiva. Aquí es donde se encuentran las oficinas para los bautizos, matrimonios, capacitaciones, reuniones, planificaciones; por eso podría decirse que la concentración y la fuerza de “poder-saber” se encuentran en el convento de Licto.

En los corredores del convento existen dos sillas antiguas de madera para que descansen y esperen quienes llegan en busca de alguna atención, hasta que el cuidador avise o hasta que el sacerdote salga. Para llegar a este segundo filtro deben traspasar el primer cerco a través de un portal negro, luego del cual hay

9 Las organizaciones de segundo grado son filiales a la organización provincial, en este caso es base de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo. El CODOCAL de Licto, organización de segundo grado, aglutina a 26 comunidades indígenas filiales a la parroquia Licto.

10 La aprobación de la nueva Constitución fue en el referéndum del 28 de septiembre de 2008. Esta Constitución reconoce la plurinacionalidad e interculturalidad del Estado; mientras la Constitución de 1998 reconoció su carácter pluricultural y multiétnico.

varias fortalezas religiosas, aquellas fortalezas constituyen una serie de laberintos para quienes las ven por primera vez.

Debo aclarar que la noción de “panóptico” es retomada de Michel Foucault: “Una forma en que el poder se materializa en dispositivos arquitectónicos, pero también en un régimen de la mirada. Un proyecto de verlo y vigilarlo todo desde un solo punto” (Parrini, 2007: 16). Esta categoría es adaptable para analizar y describir la fortaleza del convento de Licto. El convento se constituye en fuente de mirada o miradas a sus catequistas, a sus iglesias satelitales, a sus puntos de encuentro; y a la vez, se transforma en un campo magnético que convoca a los sujetos para cumplir su rol específico de educar. La casa de vigilancia, es decir, el convento de Licto, es percibido por los creyentes católicos como “el centro de la moral, una casa sagrada, un escenario donde reina el bien sobre el mal, casi una ciudad de Dios”, por tanto, cualquier técnica de corrección vale porque es para el bien del sujeto indígena católico. El panoptismo del convento no solo genera catequistas “dóciles”, sino también comunidades indígenas controlables en nombre de Dios.

Dispositivos en las iglesias evangélicas

De acuerdo al trabajo de campo, en algunos sectores de Colta y Riobamba las iglesias evangélicas indígenas locales proponen, aprueban y ejercen las disciplinas que rigen las vidas de sus feligreses. “El poder disciplinario” (Foucault, 2010) es ejercido por el pastor o por el diaconado, aunque este último —de instancia administrativa— no funciona en ausencia del pastor. La Iglesia protestante, en términos de jerarquía, tiene en la cúspide al pastor —después de Dios— seguido por los evangelistas, diáconos y congregados. El testimonio del representante del Concilio de Pastores evidencia la jerarquía y el radio de acción: “En calidad de presidente del Concilio, estoy administrando a todos los pastores, evangelistas, maestros, obreros, diáconos, y también a los misioneros, dándoles alguna idea, controlando y motivando” (Simón Gualan, 21 de febrero de 2011). Los conversos sienten el ejercicio del poder del pastor y el peso de la organización, saben por quiénes y cómo están controlados y dirigidos, además de consentir (como una especie de “consenso ideológico”) esa regulación de conductas desde las autoridades de la Iglesia evangélica (Roseberry, 2007). Pero más allá de reducir estas relaciones de poder a una simple oposición entre controlados y controladores (Gledhill, 2000; Restrepo, 2005), hay que ponderar los encuentros multidimensionales entre los individuos o grupos y los pastores o diáconos, tomando en cuenta los diferentes niveles de complejidad de los procesos. En estos espacios de interacción hay una constante presencia de las autoridades de la Iglesia evangélica indígena en diferentes escenarios, empezando por la vida cotidiana personal y familiar:

A pesar de los mensajes moralistas a favor de las mujeres emitidos por los pastores, persisten las agresiones físicas y psicológicas. Estas prácticas

machistas son tratadas, negociadas, aconsejadas, intervenidas por los padres espirituales y diáconos en forma velada dentro de sus iglesias u hogares, basándose en los textos bíblicos: “Lo que Dios ha unido, no puede separar el hombre”, empleando la oración, transmitiendo mensajes de equidad de género ante Dios, posando la Biblia sobre la persona infractora, provocando arrepentimiento y lágrimas, sin importar que sean largas horas de la noche. El arreglo se hace en secreto y con la intervención del pastor (Teresa Pagalo, 6 de agosto de 2011).

Este testimonio muestra que el poder del pastor es, por tanto, un poder que asegura al mismo tiempo la cohesión de los individuos y la unidad de la familia y la Iglesia. Diríamos que el pastor asume la vieja función moral de los ancianos, pero también el rol de los sacerdotes (bautizar, celebrar matrimonios, etc.).

El pastor no debe “descarriar” a sus “corderos”, no le conviene permitir que la estructura conyugal se desintegre, no debe reconstruir un hogar destruido sino cuidarlo permanentemente. Para la economía del poder es más rentable y eficaz vigilar que sancionar, pues la sanción consiste en ignorar la existencia de las familias desintegradas, una condena bastante sutil.

Cuando un hogar está mal, el pastor visita la casa para conversar, orar, dar ánimo. Si hacen caso omiso a esta visita, los llamamos a la iglesia, ahí es donde oramos en conjunto, lloramos, cantamos. Si con eso no entienden y reiteran las faltas, lo que hacemos es ignorarlos, no les tomamos en cuenta, saludamos como a cualquier persona no cristiana (pastor anónimo, 12 de agosto de 2011).

Para evitar la pérdida de conversos y mantener la unidad en la Iglesia, el pastor ejerce una vigilancia constante dentro y fuera de la misma, así sabe quiénes son, cómo son, cómo reconocerlos, es decir, se apropia de la intimidad de los individuos, pero:

¿Qué significa conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que ocurre, pero también que el cristiano [evangélico] tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma; particularmente, está obligado a recurrir a su pastor para realizar esa práctica tan específica [...] del cristianismo: la confesión exhaustiva y permanente (Foucault, 2007: 27).

En la Iglesia evangélica hay dos mecanismos de confesión: la primera se hace frente al pastor, de persona a persona, como una confesión individual y la segunda es pública, en una conferencia o culto, con llanto y gestos de arrepentimiento, y en este pesar del confesor también le acompaña el público.

Aquí se evidencia la relación directa y la vigilancia permanente del pastor a su “rebaño-cordero”, así como las sanciones que se aplican de acuerdo al nivel de infracción y en base a los textos bíblicos. Así, “reina la ley divina y no la humana”, sin embargo, quien la aplica es el “padre espiritual” y el diaconado: “El pastor y los diáconos están autorizados para poner bajo disciplina y restaurar a los disciplinados, en base a los siguientes textos: Fil. 1: 18; 2ª. Cort. 2: 5-10; 2ª. Cort. 10:8; 13-10; 1ª Tit. 3:8; Tit. 1:7-5” (COPAEQUE). Es decir, la Biblia tiene que ser cumplida al pie de la letra, así como las reglas establecidas por el pastor y el diaconado —aunque las disciplinas y las sanciones no son uniformes en todas las iglesias evangélicas. De no cumplirse las normativas, son sujetos a una serie de sanciones, por ejemplo, quien no haya participado activamente en la iglesia o quienes hayan tenido relaciones sexuales antes del matrimonio, se casan sin honor, sin velo, sin música y fuera de la iglesia. La vigilancia y la intervención del pastor en la vida de los individuos y familias “desorganizadas” no necesariamente son consensuales ni actúa solamente bajo la petición de la comunidad, el pastor tiene la obligación de visitar, su compromiso moral es estar al tanto de sus feligreses. “Mi intervención y ayuda en ocasiones son secretas, no debo esperar que me digan que les ayude, claro que deben pedirme también, pero yo no espero la llamada de mis hermanos, sino la llamada de Dios” (Pedro Atupaña, 3 de mayo de 2013).

Además, al pastor parece no interesarle gobernar un territorio, sino individuos y actitudes; por eso algunos pastores son contundentes al responder a la pregunta ¿de qué comunidad viene?: “No vengo de la comunidad, yo vengo de la iglesia La Luz del Mundo”.¹¹ Frente a esta respuesta, es interesante formular la pregunta ¿qué es primero: la comunidad o la Iglesia? Es cierto que ellos no representan a la comunidad, sin embargo, no todos los pastores responden de esta misma manera, sobre todo los pastores que provienen de una comunidad eminentemente evangélica, pues “no” tienen necesidad de diferenciar entre comunidad e Iglesia, pero se sienten mejor en calidad de representantes de la Iglesia que de la comunidad. En ese sentido, los pastores “no” están preparados para gobernar un territorio o al menos no es su rol, sino reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. El gobierno sobre un territorio es de los mundanos, cualquier líder puede hacerlo, mientras que el pastor hace cosas de Dios, gobierna almas, administra la vida y la multiplica, es decir, ejerce un biopoder.

Este biopoder ideológico tiene sus manifestaciones simbólicas en las representaciones que se hacen en las convivencias católicas. Puede verse la reproducción de la

11 En Chimborazo, La Luz del Mundo es el nombre que lleva un templo local evangélico y no tiene ningún vínculo con la denominación religiosa surgida en México, que según Patricia Fortuny “es la Iglesia pentecostal más importante de México [...] después de la Iglesia católica” (2000: 132).

vigilancia y la disciplina en las iglesias y convivencias, en ocasiones, escenificadas mediante representaciones teatrales, con actores vestidos de policías y militares.¹²

Pero este tipo de vigilancia se da también en las conferencias evangélicas, mezclas de formalidad y jocosidad. Las fuerzas de seguridad y vigilancia (el “sargento” y el “teniente”) están en todas partes, dentro y fuera de la carpa, vigilando el comportamiento de los feligreses católicos y conferencistas evangélicos: “Quien duerme pierde sombrero, bayeta y poncho” era la frase que se repetía varias veces. Algunos concurrentes perdieron momentáneamente sus prendas de vestir que al final del evento les fueron devueltas sin pagar penitencias. Los vigilantes estaban encargados de ver “todo”, controlar “todo” e imponer conductas disciplinarias a una pluralidad de sujetos que participaban en la convivencia. Los mecanismos de vigilancia permanente sobre los cuerpos y mentes se imponen a través de los “uniformados” designados específicamente para ese evento, quienes ejercen un poder sobre los vigilados. Los vigilados demuestran consentimiento y obediencia tanto en las iglesias católicas como en las evangélicas, por eso entregan algunas prendas de vestir sin ninguna resistencia. Los vigilantes tienen el apoyo de las autoridades de las iglesias y de sus miembros presentes. Es decir, los reguladores —catequistas, pastores por medio de “las fuerzas de orden”— buscan alcanzar la hegemonía, en el sentido gramsciano del término: convencer ideológicamente a sus subordinados de que los están controlando en su nombre y para su bien. Evidentemente, los agentes del poder pastoral son dueños de un carácter moral y son los que enseñan “la verdad, la moral y la escritura” (Lechuga, 2007). Diríamos que los vigilantes crean y representan la noción de una verdad oficial, más indiscutible que un dogma, por tanto, se preocupan de controlar todo de forma milimétrica.

Los mismos pastores también se presentan como individuos autorregulados y fieles cumplidores de los dispositivos bíblicos: “lectura bíblica: ‘asegúrate de saber cómo están los rebaños, cuida mucho de tus ovejas [...]. Las ovejas te darán para el vestido y las cabras para comprar un campo, tendrás leche de cabra en abundancia para que se alimenten tú y tu familia’. Proverbios 27:23, 26, 27” (Jorge Moyolema, 31 de enero de 2011).

Este mandato bíblico no es para sí mismo, sino de sí para el control y vigilancia de sus conversos. Ciertamente, el biopoder no está concentrado en el grupo de vigilancia de la Iglesia, pues los “policías” o las “fuerzas armadas” son solo una manifestación de esas formas de biopoder. Esas formas de biopoder no solo despliegan disciplinas y sanciones, sino también “dirige intelectual y moralmente, educan a las clases y grupos sociales, filtrándoles formas de pensar y vivir determinadas. Dicho en

12 En casi todas las conferencias evangélicas y convivencias católicas, la presentación de los miembros del círculo disciplinario (militares y policía) es fingida, sin embargo, el 4 de marzo de 2011, en la Conferencia Evangélica de Resbalay-Flores, se presentó un vigilante oficial, “guarda espalda” del presidente de la Junta Parroquial de Licto.

otras palabras, filtra los ideales, los valores, las normas, las costumbres y los comportamientos dominantes” (González, 2003: 25).

Iglesias protestantes indigenizadas

La participación y dirección de las iglesias evangélicas del Chimborazo es eminentemente indígena. La Iglesia evangélica gobernada por los mismos indígenas produce un tipo sujeto indígena autónomo, que tendría que valerse por sí mismo. El *runa* cristiano ha llegado a la autonomía de su saber y su ser. Hoy, es un tipo de indígena constructor de su propia Iglesia cristiana, es decir, se reafirman en su condición de agentes sociales-religiosos que no solo exigen pleno acceso a derechos ciudadanos. Esta reflexión me permite mencionar que por un lado se vive la “autonomía indígena” al interior de las iglesias evangélicas, como parte de los imaginarios religiosos que construyen a los conversos como individuos libres de “ataduras comunitarias”, pero por otro lado, el biopoder de las iglesias construye subjetividades indígenas controladas y disciplinadas. Parafraseando a Fontana (2004), diríamos que la Iglesia evangélica es educadora, es una fuerza moral, intelectual y cultural que se extiende en todo el grupo evangélico. Este proceso de re-educación se da en un marco de tensión, pues las “ataduras de la comunidad” se han roto en nombre de la fe, pero paralelamente se construyen nuevas ataduras a la comunidad religiosa, que disciplina y controla los cuerpos.

Por otro lado, el espacio ritual de la Iglesia católica era propiedad de sacerdotes, monjas y terratenientes blanco-mestizos, por tanto, durante siglos, los indígenas se enfrentaron a una Iglesia jerárquica, racista y excluyente, donde no había espacio para sus voces y proyectos. En las iglesias católicas, quienes tomaban las decisiones eran los sacerdotes y no los indígenas, y el tipo de subjetividad indígena que promovían eran subjetividades sumisas, dóciles. Aunque eso no implicaba que los subalternos no desarrollaran su propia voz fuera de los espacios de control católicos: “En las reuniones de los catequistas, para no enfrentarnos con los sacerdotes, decimos sí, sí, sí. Cuando nos toca cumplir, si no estamos de acuerdo no hacemos, por ejemplo, nos dicen que no mandemos a nuestros hijos a Visión Mundial, pero si nos invitan, qué podemos hacer” (Pedro Guzñay, 2 de marzo de 2013).

En la Iglesia católica, la Biblia no estaba al alcance de todos los feligreses,¹³ menos de los feligreses indígenas:

Indígenas conversos cuentan a menudo sus respectivas experiencias traumáticas: “Llevaba solo dos o tres años en la escuela, en una escuela católica, sabes, que estaba dirigida por monjas, cuando yo y otro muchacho

13 Sin embargo, a partir del concilio Vaticano II, esta privación fue sustituida por una política religiosa aperturista.

acordamos al mediodía no regresar a casa sino quedarnos en la escuela. El camino de regreso al pueblo era largo. Entonces nos encerraron en el salón de clase durante toda la pausa del mediodía para que no hiciéramos travesuras. Sobre el pupitre había una Biblia abierta de la cual nos había leído la maestra en la mañana. Llenos de curiosidad nos acercamos al pupitre, miramos de cerca la Biblia y la tomamos para hojearla. Nunca habíamos tenido una Biblia en las manos y quisimos leer en ella. De pronto se abrió la puerta y una monja entró precipitadamente, corrió hacia nosotros, nos gritó, nos arrebató la Biblia y nos dio una paliza terrible. “No debíamos tocar la Biblia, porque eso les estaba permitido solamente a los sacerdotes y a las monjas” (Robr, 1997: 120).

En cambio, el protestantismo rompe con estas y otras formas tradicionales de excluir a los indígenas del conocimiento religioso, facultándoles el acceso a la Biblia: “Ahora tenemos una Biblia, la que nos obsequiaron los misioneros y podemos leer en ella cuanto queremos” (Robr, 1997: 120).

Ya no somos analfabetos, ya sabemos leer y escribir [...] Dios nos dio luz y sabiduría, nada hacemos por nuestra propia cuenta. Todos estamos en la Biblia y a veces sin saber leer. Llevamos la Biblia a todas partes, hasta a nuestros lugares de pastoreo, para memorizar algunos capítulos y protegernos de las tentaciones (Francisco Gualli, 21 de noviembre de 2010).

De acuerdo a este testimonio, no solo la Biblia se *runiza*, sino que se rompe también con las jerarquías religiosas mestizas, ya que las iglesias evangélicas locales incorporan a la población kichwa al aparato administrativo y religioso: pastores,¹⁴ diáconos, cantoras, jóvenes (sociedades de jóvenes), niños (escuelas dominicales). Los agentes cristianos son protagonistas de sus propias iglesias como “sujetos renovados en cuerpo y espíritu”. En las iglesias evangélicas es evidente el uso de indumentarias indígenas, el manejo de la lengua kichwa y sus propias formas organizativas. Los programas y estructuras de funcionamiento de las iglesias, de la organización provincial, del Concilio de Pastores, han sido *runizados*. Algunas instancias creadas con la presencia de los misioneros norteamericanos se han ido colocando bajo la responsabilidad directa de los mismos indígenas evangélicos, así, no es sorprendente que después de algunos años los pastores y diáconos sean todos indígenas y que la totalidad de los adeptos, así como el conjunto de comunidades, participen de una manera activa y creadora (Santana, 1995: 200). En todas las comunidades indígenas evangélicas de Chimborazo y Colta, los cultos,

14 “El pastor no es solamente para la predicación y cuidado del templo, su misión reclama con compromiso creador porque está en el interior del pueblo, siente, simpatiza, interviene” (Santana, 1995: 202). Para Ari Pedro Oro, los pastores indígenas gozan de gran prestigio entre los fieles, por ser líderes carismáticos, por ser parte de la misma etnia; lo cual implica una serie de privilegios como ser acreedor de confianza y el uso de la lengua nativa.

las conferencias, las campañas, los festivales y conciertos,¹⁵ son organizados para indígenas y desde indígenas, bajo el eslogan “Para honrar a nuestro Dios”.

También es necesario enfatizar que las formas de organización étnica a nivel de la Iglesia evangélica contribuyen a “la crisis de la ventriloquia”¹⁶ y a la “crisis de la administración étnica”, dando paso a una perspectiva polifónica en la que se escuchan las propias y múltiples voces de los actores y los propios constructores de la cultura. A eso está encaminada la iglesia *runizada*. El pastor no solo comparte con los miembros de la cultura, sino que es miembro de la misma cultura, habla la misma lengua, vive en la misma comunidad, emplea la misma vestimenta, etc. Esto hace que la Iglesia evangélica sea administrada por los *runas*, pero al mismo tiempo esto puede ser uno de los motivos de la reproducción del poder y la obediencia. Mi argumento de que las iglesias protestantes en el Chimborazo están siendo *runizadas* ha sido tomado con mucha reserva por los sacerdotes católicos de la región, con quienes he establecido diálogos académicos y políticos en el desarrollo de esta investigación. Según Estuardo Gallegos, “no hay que exagerar, tal vez es ir al otro extremo. La influencia norteamericana y europea está en todas partes, el grado de asimilación es grande” (25 de abril de 2013). Mientras para Luis Fernando Botero “depende de las denominaciones, en caso de la UME, está en manos de los indígenas, ellos hacen lo que les parece conveniente. No todas las denominaciones valoran la cultura indígena” (27 de mayo de 2013). Para Pedro Torres, “como punto de partida, los misioneros norteamericanos vinieron con sus costumbres, impusieron ciertos elementos culturales. Luego, *folklorizaron* las vestimentas. Las predicaciones, los avivamientos, los aplausos son formas impuestas por los misioneros” (23 de mayo de 2013). Es evidente que se trata de un proceso lleno de contradicciones donde, por un lado, se han impuesto perspectivas de “desarrollo y progreso” bastante eurocéntricas, pero por otro, vemos también que el fortalecimiento lingüístico en el espacio ritual, la construcción de significados en donde lo comunitario sigue pesando y la reivindicación de la cultura kichwa. Podríamos decir, entonces, que el protestantismo en Chimborazo, en algunos aspectos, se ha *runizado*, pero en otros aspectos se ha vuelto aculturador.

15 Para el evangelista Pedro Atupaña: “Las conferencias duran ocho días, en donde realizamos alabanzas, especiales, mensajes; en cambio, las campañas evangélicas tienen una duración de cuatro días. Actualmente ya no hacemos conferencias, sino campañas [...] por cuanto los gastos son demasiados. De la misma manera, hay diferencia entre festival y conferencia [...] el festival dura tres días y hay concurso de cantoras, solistas, conjuntos, orquestas. El concierto también dura tres días, pero participan solamente los artistas profesionales”.

16 Existe una etnografía “ventrílocua” que no permite escuchar las voces de los nativos constructores de la cultura, sino solo la voz del etnógrafo, la única que se escucha y habla (Guerrero, 2002: 14). El “ventrílocuo es un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono [...] quiere y puede captar. El ‘ventrílocuo’ conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja ‘el sentido de juego’ (Bourdieu) del campo político tanto en la trascendencia regional como en el poder central (Guerrero, 1994: 242).

Resistencias desde la subalternidad

Me interesa leer, interpretar y entender la conducta de los subalternos frente a las diferentes prácticas y discursos de los pastores y sacerdotes, y a la vez entender las estrategias de resistencia utilizadas por los indígenas católicos y protestantes de Chimborazo ante el poder pastoral, es decir, propongo analizar no desde la estructura, sino desde la agencia de los sujetos indígenas. Tomando en cuenta que el poder nunca es enteramente controlado por alguien, a cada instante se diseñan nuevas salidas en los juegos de poder. El concepto clave para entender los juegos de poder y evitar caer en perspectivas monolíticas, es el concepto de resistencia pues donde hay poder hay resistencia (Foucault, 2008).

Constaté en la descripción etnográfica que la Iglesia católica de Licto ha intentado romper con las formas jerárquicas y colonizadoras que habían caracterizado al catolicismo durante siglos. La llamada “iglesia de los pobres” ha representado, en este sentido, una ruptura con prácticas coloniales que habían prevalecido en la relación entre sacerdotes no indígenas y feligreses kichwas. Los sacerdotes de Licto manejan un discurso respetuoso y una relación horizontal con los catequistas: armando un ambiente de diálogo, poniendo en consideración el orden del día; sin embargo, estas transformaciones no han encontrado mucho eco entre la feligresía, hay poca participación y en caso de existir es fugaz y reiterada solo por una o dos personas. Además, se puede decir que hay un colonialismo internalizado después de siglos de silenciamiento, que hace que se siga asumiendo que la dirección religiosa y espiritual debe de estar en manos del sacerdote mestizo. Aunque existe predisposición de los sacerdotes para “codirigir” las reuniones mensuales con los catequistas, no se evidenció ninguna voluntad de la otra parte. Los cuadernos de apuntes son distintos en cada reunión, no hay continuidad de asistencia a las mismas, hay incumplimiento con las delegaciones encomendadas. Los catequistas parecen mostrar una actitud pasiva y sumisa en las reuniones dirigidas por los sacerdotes, aunque estos últimos hagan esfuerzos por dar la palabra a quienes “no” quieren tomarla.

En la reunión zonal todos los sacerdotes están molestos porque no asisten los laicos a las reuniones. Está en crisis la asistencia. Aquí están siete personas, pero dónde están las diecinueve. Es como esta silla: sin una pata cojea. Este encuentro es solo para formación con una temática, pero no han venido. No sé si dar certificado. La formación es para que sea eficiente en el trabajo, no es para el diploma (Jenaro, 8 de febrero de 2011).

Ante esta opinión del sacerdote, el catequista responde:

Acá asistimos solamente por las misas, los sacramentos, para decir “yo quiero misa padrecito”. ¿Cómo queremos una iglesia indígena? ¿Cómo vamos a formar? El padre Mauricio nos dio un folleto sobre cristología,

avanzamos hasta la página 3, dos o tres personas. Casi nada hemos avanzado. Por eso pido tomar medidas, por ejemplo, no dar misa si no vienen a las reuniones, no celebrar los bautizos, sino vienen a las reuniones (Manuel Toapanta, 8 de febrero de 2012).

Este tipo de comportamiento de los catequistas o de cualquier miembro de la Iglesia parece insertarse en el campo de fuerza (Roseberry, 2007), es decir, las relaciones entre los grupos dominantes y subalternos se caracterizan por la permanente controversia, lucha y debate; lejos de asumir el consenso ideológico. “Conviene tomar en cuenta que Gramsci no asume que los grupos subalternos han sido controlados o inmovilizados por algún tipo de consenso ideológico” (Roseberry, 2002: 126).

Por un lado, los sacerdotes luchan por permitir mayor participación, mientras los catequistas se resisten deliberadamente, por miedo a equivocarse, porque no es su lengua, por miedo a ser cuestionados por los sacerdotes. Se evidencia la relación de la Iglesia con el pueblo indígena católico en permanente divergencia y convergencia, rechazo y aceptación, negociación y confrontación; en otras palabras, se desenvuelve en un contexto de “estiras y aflojas”.

Continuando en el análisis del campo de lucha en las iglesias, existe una prohibición expresa de acudir al Plan Internacional,¹⁷ brazo económico del protestantismo, desde las iglesias católicas. Algunos religiosos son tan radicales frente a cualquier tipo de acercamiento o vinculación con las ONG evangélicas, que los católicos indígenas asisten a “espaldas” de sus autoridades, para beneficiarse del Plan Internacional. Siempre existen estrategias para romper con las normas que pretenden imponer las iglesias. Se trata de “pequeñas resistencias” que dan cuenta de que el proceso hegemónico es incompleto, aunque estas resistencias son sancionadas con prohibiciones.

Las prohibiciones de las autoridades de la Iglesia católica de Licto y de otras parroquias no son acatadas con pasividad, no hay un consenso ideológico, y para Foucault, “cada lucha se desarrolla en torno a un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un vigilante de viviendas populares, un director de presiones, un juez, un responsable sindical, hasta el redactor en jefe de un periódico)” (2010: 439). En estos innumerables pequeños focos podemos incluir a los pastores, evangelistas, diáconos, catequistas, sacerdotes,

17 Plan Internacional es un programa fundado en 1934 por el periodista británico John Langdon-Davies y el voluntario inglés Eric Muggeridge. Plan Internacional inició sus actividades en el Ecuador en septiembre de 1963, en el suburbio de Guayaquil, siendo la primera oficina en Sudamérica de esta organización. El último Convenio Básico del Cooperación Técnica y Funcionamiento entre el Gobierno del Ecuador y Plan Internacional fue ratificado el 14 de diciembre de 2009, donde la obligación es promover el desarrollo humano sostenible, alineando los programas de trabajo con el Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador y los Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU.

etc., pero frente a estos pequeños focos hay quienes cuestionan públicamente y desacatan las prohibiciones. Citando a Foucault diríamos que “es una lucha, que constituye una primera subversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder” (2010: 439).

Por su parte, el programa de apoyo evangélico conocido como Plan Internacional o “Comasión” no pone restricciones a los católicos, pero ofrece una formación eminentemente evangelizadora: las fotografías y los dibujos se refieren a personajes de la Biblia, los rótulos contienen textos bíblicos y los niños corean cantos cristianos.

Relación entre organizaciones indígenas de Chimborazo

Si bien al interior de las iglesias se desarrollan procesos contrahegemónicos que no permiten que el poder de las instituciones sea totalizador, de igual manera los grupos religiosos han contribuido en la creación de espacios de organización colectiva en donde los indígenas del Chimborazo han empezado a enfrentar la hegemonía del Estado ecuatoriano. En este apartado quiero analizar el papel de dos organizaciones indígenas que se han vinculado una a la Iglesia católica en su vertiente a la teología de la liberación y otra a la Iglesia evangélica.

Desde distintas estrategias políticas, la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH) y la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH), han contribuido a desestabilizar un concepto excluyente de la ciudadanía ecuatoriana y han luchado por el derecho a participar en la re-definición del sistema político.

Ambas organizaciones han manejado estrategias políticas diferentes, pero la dupla organizativa (COMICH y CONPOCIECH) ha construido su “micro-poder” local y su propia historia. Ambas organizaciones se inclinan o son parte de una religión: católica o evangélica, y desde su origen tienen contradicciones y objetivos propios. Para citar un ejemplo, la COMICH emergió en alianza con la Diócesis de Riobamba y con tres objetivos precisos: “Cultura propia, política propia y economía propia”, mientras la CONPOCIECH surgió bajo la dirección de los misioneros norteamericanos con el objetivo de multiplicar conversos y defenderse de los “ataques” de los indígenas católicos; a este objetivo espinoso se suma la lucha porque la Iglesia católica reconozca y acepte los derechos de los llamados “hermanos separados”, no porque realmente necesitan reconocimiento, sino para evitar conflictos y agresiones en las circunscripciones dominadas por la Iglesia católica.

La COMICH expresamente no fue creada ni declarada como una organización confesional o como una organización católica practicante, sin embargo, no se puede negar su relación estrecha con la Iglesia católica de línea renovadora, pues ha creado espacios de reflexión crítica y sus procesos organizativos han sido promovidos por

la teología de la liberación —Leonidas Proaño— para cuestionar, fundamentalmente, las estructuras de desigualdad que excluyen y oprimen (Hernández, 2003). Evidentemente, sin negar la capacidad organizativa del movimiento indígena ecuatoriano y de Chimborazo, por lo menos en el levantamiento indígena de 1990 habría sido difícil irrumper en el escenario internacional sin el acompañamiento de la Iglesia católica.¹⁸ Además, la COMICH no es exclusivamente de los católicos y eso se ve en los archivos del consejo de gobierno y en los testimonios de quienes ejercieron la dirigencia, pues por lo menos uno de ellos fue evangélico:

Nuestra organización y sus bases no miran si sus miembros son católicos o evangélicos [...]. Cuando yo era presidente (2002-2005), la vicepresidencia fue ocupada por un hermano evangélico de Alausí, Pascual Cuzco. En ese mismo periodo, el presidente de COCIF, de Flores, organización de segundo grado y base de la COMICH, fue el pastor Ángel Chacha. Su contribución fue importante y nunca tuvimos problemas por pertenecer a una u otra religión (Pedro Janeta, 27 de febrero de 2011).

Lo que han hecho los católicos con el acompañamiento de Leonidas Proaño es promover una organización de los indígenas para los indígenas, así como promover niveles de organización con tesis étnicas y no católicas. La COMICH nunca se ha declarado oficialmente una organización católica o solo de los católicos de Chimborazo, no obstante, no se puede negar del nexo estrecho con la Iglesia de Riobamba, por lo menos en su primera década, así como tampoco se puede ocultar que algunos líderes vinieron de la formación de la Iglesia católica, como es el caso del presidente actual de la ECUARUNARI,¹⁹ Delfín Tenesaca. Evidentemente, los jerarcas de la Iglesia católica y los sacerdotes indígenas y no indígenas, no participan en las decisiones de las organizaciones. Al menos hoy se ve una desvinculación casi total, a menos que los mismos indígenas pidan su participación en un punto determinado.

Evidentemente hay egoísmos, eso nos lleva a la división [...] nuestra participación no es en este momento no es expresa porque no debo influir, tiene que ser el propio movimiento indígena el que encuentre sus caminos. No he dejado de influir por todo lo que hemos luchado juntos. Más todavía, el mundo indígena ahorita tendrá que apoyarse en la Iglesia,

18 “Las acciones del movimiento indígena del Ecuador sin el acompañamiento de la Iglesia no hubieran tenido éxito. Los *runas* casi siempre tenían una visión muy localista, muy ensimismada. Sus luchas locales prevalecían a nivel local, pero no a nivel nacional” (Pedro Torres, 2 de agosto de 2011).

19 Algunos sacerdotes realizaron varias reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra, lo que desembocó en un primer Congreso Constitutivo del Ecuador Runacunapac Riccharimuy (ECUARUNARI) en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la comunidad de Tepeyac, Chimborazo (Bretón, 2001; León, 1993). La ECUARUNARI se constituye en una organización indígena de alcance regional (Sierra) con agenda étnica y vinculada a la Iglesia progresista.

habrá gente que no quiera apoyarse en la Iglesia, pero muchos otros sí y la Iglesia está decidida a ayudar. Aquí siempre hemos apoyado (Julio Gortaire, 2 de mayo de 2013).

Por su parte, la CONPOCIECH de manera expresa emerge como una organización de corte evangélico, es decir, ellos toman una opción organizacional de tipo confesional, evidenciando hasta en su denominación la categoría de “iglesias indígenas evangélicas”. Además, estas iglesias evangélicas ayudan a desplegar sus exigencias, discursos y prácticas a favor sí mismas. La participación de los pastores en las tomas de decisiones en sus iglesias y en la organización provincial es activa y permanente. Esta reflexión evidencia uno de los puntos de desencuentro entre ambas organizaciones provinciales (COMICH y CONPOCIECH).

Otro punto de tensión es que tanto los indígenas católicos como los evangélicos participan activamente en el escenario político por medio de sus brazos políticos: Amawtay Yuyay y Pachakutik. El primero participa con discursos conciliadores y acciones tibias frente al Gobierno nacional, mientras el segundo procede con discursos beligerantes (sin descartar la reconciliación) y esto ha implicado diversas relaciones de apertura, cierre y conflictos entre los gobiernos y las organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como local (León, 2010).

La lucha política y la tensión entre las dos organizaciones (COMICH y CONPOCIECH) son generadas por sus respectivos movimientos políticos: Pachakutik y Amawtay Yuyay, visibilizándose más en tiempos electorales. La búsqueda de espacios burocráticos y alianzas políticas han generado tensiones entre estas dos organizaciones. De este modo, la COMICH junto con Pachakutik y la CONPOCIECH junto a Amawtay Yuyay —en tiempos electorales— aparecen como entidades en competencia, la primera, con alcance nacional y la segunda, con peso local. Esta disputa de votantes y dirigentes implica competencia, mutua desconfianza y “desprecio” recíproco. No obstante, no se puede negar que la construcción de estos movimientos políticos ha contribuido²⁰ al despertar de la conciencia política indígena, desafiando la política poscolonialista.

No solo están luchando por el acceso, incorporación, participación o inclusión en la “nación” o el “sistema político” en los términos definidos por la culturas políticas dominantes, sino que lo que está en juego en el movimiento indígena ecuatoriano más bien es el derecho a participar en la definición del sistema político, el derecho a definir aquello de lo

20 “Gracias al triunfo electoral de Miguel Lluco en calidad de diputado por Chimborazo con el auspicio de Pachakutik, se hizo aprobar y ratificar la OIT. Desde el Congreso se ha podido negociar muchas leyes o por lo menos sabemos de fuentes muy cercanas qué tipo de leyes se aprueban. A través de los movimientos políticos indígenas se ha podido conversar cara a cara con las autoridades locales, provinciales y nacionales” (Valeriana Anaguarqui, 12 de abril de 2013).

que quieren llegar a formar parte. [Por otro lado, estos movimientos se han unido]. En el año 2000 los movimientos Amauta y Pachakutik establecieron alianzas electorales y participaron con candidatos únicos en algunas provincias del país. Como resultado obtuvieron dos alcaldías, varias concejalías y juntas parroquiales. Esto demostró, una vez más, la afinidad ideológica y política de los dos movimientos (Andrade, 2003: 125).

Desde esta perspectiva, ambos movimientos políticos tienen la capacidad de generar conflictos y fraccione, así como de producir alianzas en momentos coyunturales y con temas específicos, contribuyendo a la cohesión organizativa indígena. Por ello, se plantea la necesidad de articular una organización intermedia a nivel de Chimborazo con perspectiva aglutinante: “Necesitamos conformar una coordinadora provincial, una organización que coordine a las dos organizaciones, COMICH y CONPICIECH” (Pedro Janeta, 27 de febrero de 2011), “que coordine autoridades, que represente desde las dos organizaciones indígenas” (Víctor Malán, 11 de marzo de 2011).

Entre la COMICH y la CONPOCIECH hay un “espacio intermedio” (Bhabha, 2002) y al plantear la creación de una organización mediadora con capacidad dialógica entre la COMICH y la CONPOCIECH, urge trabajar bajo una agenda y con temas de interés común. Este organismo “intersticial” se constituiría en un escenario activo y no pasivo, un espacio intermedio organizativo imparcial y dialógico. Así, la propuesta intersticial urge y “se vuelve parte de la necesidad”. Trabajar para y en ese espacio intermedio es una tarea de las dos organizaciones, para evitar confrontaciones. La propuesta organizativa de crear un punto intermedio (“Nación Puruwa” o la “Coordinadora Provincial”) entre la COMICH y la CONPOCIECH se constituiría en el sitio de interlocución entre estas dos organizaciones indígenas, sin embargo, debe recalarse que mientras los evangélicos (COMPOCIECH) buscan cambios por la vía religiosa y los procesos de modernización, los sectores católicos vinculados a la COMICH apuestan por la organización política para transformar las estructuras sociales injustas, apoyados en el clero liberal.



Figura 1. Desfile católico.



Figura 2. Matrimonio evangélico.

Referencias citadas

- Andrade, Pablo. 2012. "El Reino (de lo) imaginario: los intelectuales políticos ecuatorianos en la construcción de la Constitución de 2008", en *Ecuador Debate* n° 85. CAAP. Quito. pp. 35-48.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Abya-Yala, FLACSO. Quito.
- Andrade, Susana. 2005. El despertar político de los indígenas evangélicos del Ecuador, en *Revista Iconos* n° 22. FLACSO. Quito. pp. 49-60.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires-Argentina.
- Breton, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Universitat de Lleida (UdL) Quito.
- Burgos, Hugo. 1997. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Corporación Editorial Nacional. Quito.
- Fontana, Benedetto. 2004. "Conflicto y consenso: sociedad civil en Gramsci", en Kanoussi, Dora (2004) *Poder y Hegemonía Hoy*. Universidad Autónoma de Puebla. Distrito Federal-México. pp. 41-56.
- Fortuny, Patricia. 2000. La luz del mundo, estado laico y gobierno panista. Análisis de una coyuntura en Guadalajara, en *Espiral* vol. 7, n° 019. pp. 128-150.
- Fortuny, Patricia. 2001. *Religión y figura femenina: entre la norma y la práctica*, en *Revista la Ventana* n° 14. pp. 126-158.
- Foucault, Michel. 2003. *El sujeto y el poder*, traducción Santiago Carassale y Angélica Vitale, 2003, en <http://www.campogrupal.com/poder.html>.
- Foucault, Michel. 2007. *Sexualidad y poder*. Folio, S.A. Barcelona-España.
- Foucault, Michel. 2008. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial. Madrid-España.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno. D.F. México.
- Foucault, Michel. 2010. *Obras esenciales*. Paidós. Barcelona-España.
- García, Fernando. 2008. "Política, estado y diversidad cultural: A propósito del movimiento indígena ecuatoriano", en Bretón, Víctor (2003) *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Icaria Editorial. S.A. Barcelona-España. pp. 193-216.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Ballatella. Barcelona-España.
- González, Ernesto. 2003. *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. Universidad Campus Ciudad de México.
- González, José. 2006. "Identidades emergentes. El papel de la religión en la construcción de una identidad étnica de resistencia", en Saravino, Franco (2006) *Itinerarios. Cultura, memoria e identidades en América Latina y el Caribe*. Ed. INAH-CONACULTA. México DF. pp. 15-38.
- Guerrero, Andrés. 1993. *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador; en el Sismo étnico en el Ecuador*. Abya-Yala y CIDIME Quito. pp. 91-112.

- Guerrero, Andrés. 1994. "Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX", en Muratorio, Blanca (1994) *Imágenes e imagineros*. FLACSO. Quito. pp. 197-252.
- Hernandez, Rosalva Aída. 2003. "Teología de la liberación y teología india en México. Limistes y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas", en *Religión y género de la enciclopedia iberoamericana de religiones*. Trotta. Madrid-España. pp. 1-19
- Lechuga, Graciela (2007) *Breve introducción al pensamiento de Michel Foucault*. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México.
- León, Jorge (1991) *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación y diferencia. La afirmación de los conquistados, en indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. ILDIS, Fundación Friedrich Ebert. Quito.
- León, Jorge (2010) "Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa", en la *Revista Iconos* n° 37. FLACSO-Ecuador. pp. 13-23.
- Parrini, Rodrigo. 2007. *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. Colegio de México.
- Proaño, Leonidas. 1989. *500 años de marginación indígena*. FEEP. Quito.
- Restrepo, Eduardo. 2005. *Política de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad de Cauca. Bogotá-Colombia.
- Robr, Elizabeth. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Abya-Yala. Quito.
- Rosberry, William. 2007. "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", en Lagos, María y Calla, Pamela, *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestarías en América Latina*. Cuaderno de Futuro n° 23, PNUD. Bolivia. pp. 40-117.
- Santana, Roberto. 1995. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política en los indios*. Abya-Yala. Quito.
- Scott, James. 2007. *Los dominados y el arte de resistencia*. ERA. México DF.

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente¹

FERNANDO GARCÍA

Introducción

Discutir sobre la formación nacional de alteridad ecuatoriana requiere contextualizar de la realidad económica, política y social que ha vivido el movimiento indígena desde mediados del siglo XX, momento en el que surgió con voz propia. Para ello tendré en cuenta varios elementos. El primero es la discusión en torno al término nacionalidad indígena. El segundo la conformación de las principales organizaciones indígenas desde la segunda mitad del siglo XX. En este escenario describiré la acción de la CONAIE en cuatro períodos: la lucha por la tierra en las décadas de 1960 y de 1970; las grandes movilizaciones de las décadas de 1980 y de 1990; la participación en la redacción de las constituciones de 1998 y de 2008. Por último, abordaré las confrontaciones con el Estado durante el período del expresidente Correa.

La construcción del concepto de nacionalidad indígena

El término nacionalidad se remonta a 1920 cuando el II Congreso de la COMINTERM lo discutió en Moscú. Allí se acuñó el concepto de “repúblicas nativas independientes” (Becker 2011, 193) para referirse a afrodescendientes de Sudáfrica y de los Estados Unidos. En 1928, la COMINTERM reconoció el potencial revolucionario de las luchas anticoloniales y extendió esta concepción a los pueblos kichwas y aymaras de los Andes.

Desde 1930 hasta 1970, el término nacionalidad fue utilizado, escasamente, por militantes comunistas, quienes hablaban de la raza indígena o del problema indígena como un apéndice del campesinado, que formaba parte de la explotación

1 Capítulo 2 de *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador* (2021, pp. 41-75). Quito: FLACSO; Abya-Yala.

capitalista en la formación social del Ecuador (Becker 2011). En la década de 1970, la filóloga ecuatoriana Ileana Almeida (1979, 1984), formada en la Unión Soviética, reintrodujo el término nacionalidad indígena como una categoría política. Similar tarea desempeñó el etnógrafo soviético Yuri Zubritski (1984), quien encabezó la sección de quechua en Radio Moscú entre 1964 y 1984. Por entonces, Zubritski visitó Ecuador y Perú donde se reunió con líderes indígenas y gestionó becas para que indígenas ecuatorianos estudiaran en la Unión Soviética.

Nacionalidad indígena es una noción de origen marxista que fue introducida en el movimiento indígena por intelectuales no indígenas cercanos a sus causas. El mérito de su incorporación es que fue absorbida e interiorizada, no como resultado de una costumbre ancestral, sino como una estrategia de construcción política que identificó al movimiento y que fue capaz de convertirse en una causa de movilización.

El término pasó a formar parte del discurso indígena porque los representaba mejor que etnia, cultura e incluso pueblo, pues “le dotaba de una dignidad y de una proyección de reconocimiento social que ningún otro nombre puede dar” (Guerrero y Ospina 2003, 182). Según Leonidas Iza, expresidente de la CONAIE, la nacionalidad expresa ante todo identidad de lo diverso, es decir, no solo expresa un factor de clase al aspirar equidad en la redistribución de los ingresos económicos, sino también un factor de identidad cultural y étnica al “querer seguir siendo ellos mismos” (Albó 2008, 143).

En 1993, en su VI Congreso la CONAIE definió el término nacionalidades indígenas como:

Los pueblos indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios; y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres, creencias y formas de organización social, económica y política. Luchamos políticamente por la reivindicación de nuestros derechos individuales y colectivos, es decir, como pueblos (CONAIE 1997, 47).

En su proyecto político la CONAIE reconoció la existencia de las nacionalidades awá, chachi, épera y tsáchila en la Costa; shuar, achuar, waorani, andoa, shiwiar, cofán, siona, secoya y kichwa en la Amazonía; y kichwa en la Sierra. Además, reconoció a los pueblos pasto, karanki, natabuela, otavalo, kayambi, kitu kara, panzaleo, kisapincha, tomabela, salasaca, chibuleo, waranka, puruwa, kañari, saraguro y palta. En la Costa reconoció a los pueblos manta y huancavilca.

El concepto de pueblo se aplica solamente a la nacionalidad kichwa de la Sierra —la más numerosa en Ecuador— ya que “permite reconocer que en una nacionalidad hay grupos étnicos que se diferencian entre sí, por el sentido de pertenencia local, porque comparten una historia común, y una forma de vivir su cultura” (CONAIE 1994, 49). La denominación de nacionalidad indígena ecuatoriana equivaldría al

concepto de pueblo indígena, tal como lo define el artículo 1 del Convenio 169 de la OIT.

El término nacionalidades indígenas en Ecuador tuvo un derrotero sinuoso hasta que fue reconocido constitucionalmente en 2008. La propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente, reunida entre 1997 y 1998, abogaba por un Estado pluricultural, multiétnico y plurinacional, e insistió en aprobar los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Las dos propuestas corrieron diferente suerte. La primera fue parcialmente aceptada. El artículo 1 de la Constitución del 98 afirmaba: “El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”. El carácter plurinacional fue resistido por la derecha y los militares porque “atentaba” contra la unidad nacional y abría la posibilidad de que “naciones indias” fueran creadas dentro de la nación (García 2001a).²

El reconocimiento de los pueblos indígenas y afroecuatorianos como sujetos colectivos de derechos, en cambio, fue aprobado. En el artículo 83 se afirmaba que: “Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano único e indivisible”. El artículo 84 normó sobre 15 derechos colectivos relacionados con: identidad, tierras comunitarias, recursos naturales, organización social y autoridad, propiedad intelectual colectiva; patrimonio cultural e histórico; educación intercultural bilingüe; medicina tradicional; símbolos propios y participación en proyectos de desarrollo. Además, en el artículo 191 se reconocía que las autoridades indígenas administraran la justicia en la resolución de sus conflictos internos.

En la Asamblea Constituyente el movimiento indígena contó solamente con diez asambleístas de un total de 70, y debió optar por los derechos colectivos en lugar de introducir el carácter plurinacional en la definición del Estado. De cualquiera manera, lo logrado colocó al Ecuador a la vanguardia de los derechos colectivos indígenas, ya que las transformaciones Constituciones en la región, no alcanzaron tal logro: Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), México (1992), Perú (1993) y Argentina (1994).

La Constitución de 2008

Las intervenciones de los asambleístas, asentadas en las actas de la Asamblea Constituyente que se reunió entre 2007 y 2008, ilustran la discusión sobre el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano (García 2009). Estas

2 Para esa fecha persistían los efectos de la guerra con Perú, en 1995. La paz no se concretó hasta el 26 de octubre de 1998.

devinieron en la redacción del primer artículo de la nueva Constitución,³ en el cual se definió que el Estado era constitucional, social y democrático de derechos y justicia, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.

Según la asambleísta del Movimiento Ruptura de los 25, María Paula Romo, los Estados modernos se organizaron inicialmente como Estados de derecho, es decir, a través de leyes y, por lo tanto, el poder residía en las leyes. Luego se definió el Estado social de derecho, tal como se hizo en Ecuador con la Constitución de 1998. Social porque, además de su función legislativa, está obligado a procurar el bienestar a ciudadanos y ciudadanas, lo que derivó en la noción “Estado de bienestar”.

La definición de Estado constitucional de derechos y justicia convirtió a la Constitución y a los derechos fundamentales de todas las generaciones en el eje del sistema político y jurídico. Esta propuesta era parte de la corriente neoconstitucionalista del derecho (Carbonell 2007) y se encuadró en el “enfoque de derechos y garantías sociales” adoptado por el sistema de Naciones Unidas desde 2000, como enfoque prioritario de desarrollo en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

Dentro de la Asamblea se produjo un complejo debate sobre el carácter plurinacional e intercultural del Ecuador. Los informes de mayoría y de minoría de la mesa 3 recogieron esta discusión, que trató la estructura y la definición de las instituciones del Estado. Desde una óptica política ideológica, los partidos y movimientos de centroizquierda apoyaron incluir la plurinacionalidad y la interculturalidad en la Constitución, mientras que los partidos de derecha y populistas se opusieron.

Para los opositores, el carácter plurinacional del Estado representaba el peligro del separatismo. Se adujo la existencia de una sola nacionalidad —la ecuatoriana— por la cual toda la ciudadanía es igual ante la ley. Se reivindicó el carácter pluricultural aprobado en la Constitución de 1998, ya que reconocía las “expresiones culturales”. Así, se invocó el pasado indio —el de los “indios muertos”— y se desconoció el presente de los indios —y afroecuatorianos— vivos.

En el informe de minoría, el carácter plurinacional del Estado fue descrito como una “expresión divisionista, retardataria, racista y colonial”, aunque se admitió la importancia del “reconocimiento constitucional de diferentes expresiones culturales nativas y de mestizaje”. Incorporar la plurinacionalidad supondría la existencia “de estados menores dentro del mismo territorio nacional, y el Ecuador por el contrario, requiere de una sólida y firme unidad” (Actas de la Asamblea Constituyente 2008).

3 Se debe precisar que la Asamblea estaba dividida por mesas temáticas. Para la elaboración de los artículos, primero se hicieron consultas populares en el país. Se recibieron 3500 propuestas de las organizaciones de la sociedad civil y 100 000 visitas, con las que se elaboraron propuestas unificadas. Luego de discutir las, se redactaron los informes de mayoría y de minoría, si es que no había consenso para el pleno de la Asamblea. Finalmente, con las propuestas, la Asamblea debatió dos veces para aprobar y votar sobre un texto definitivo.

En el debate, muchos asambleístas mostraron etnocentrismo, desconocimiento de la historia e ignorancia de la realidad social ecuatoriana. “La plurinacionalidad es un disparate”, aseguró uno. “Los grupos indígenas ecuatorianos son descendientes de los incas”, expresó otro. Un tercero desconocía la existencia de las 14 nacionalidades indígenas en el país cuando hablaba del grupo shuar como la única nacionalidad de la Amazonía.

Otro elemento evidente fue la confusión sobre la noción de plurinacionalidad y del término *alli kawsay* (buen vivir), de parte de asambleístas que se oponían e, incluso, de quienes apoyaban incluirlo en la Constitución. La Asamblea recibió asesoría de profesionales con experiencia en el tema, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos, Esther Sánchez, James Anaya —exrelator de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas— y Aníbal Quijano. Sin embargo, con excepción de un documento escrito por la asambleísta indígena Mónica Chuji, no hubo material de autoría indígena. Todo fue insuficiente para lograr una comprensión acabada de lo que se discutía. Por ejemplo, en los debates se reclamó continuamente que hubiera textos escritos por indígenas, mientras que quienes se oponían a la plurinacionalidad esgrimían prejuicios y posiciones dogmáticas.

Las intervenciones de los seis asambleístas indígenas (cuatro del MUPP y dos de Alianza País [AP]) y los ocho afroecuatorianos (de los cuales solo una se identificó con el movimiento afroecuatoriano) merecen explicación propia. Como sus participaciones eran parte interesada de la discusión estuvieron orientadas a la concreción de una de las tesis históricas planteadas por el movimiento desde 1990, negadas en la Constitución de 1998 y aprobadas en la vigésima Constitución, aprobada luego de 178 años de vida republicana.

Su principal aporte fue evidenciar varios elementos clave de la noción de plurinacionalidad, que el movimiento indígena había propuesto desde hace 20 años. Me refiero, en primer lugar, a utilizar el artículo 1 del Convenio 169 de la OIT, según el cual para ser considerado indígena debían presentarse tres elementos constitutivos: habitar en el actual país desde la época de la Conquista; conservar todas o parte de las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias; mantener cualquier forma de situación jurídica. En Ecuador, esto suponía reconocer la noción de nacionalidades, paralela a la de pueblo presente en el Convenio.

Otros elementos recuperados en sus intervenciones son el de territorio, identificado con la noción andina kichwa de *pacha mama*, y el carácter inalienable, indivisible e inembargable de las tierras comunitarias. También el derecho a nombrar sus autoridades con sus mecanismos de elección; la vigencia y aplicación de sistemas de derecho propios; el desarrollo y fortalecimiento de sus lenguas y de los sistemas de educación intercultural bilingüe; el mantenimiento y protección de los conocimientos colectivos, el patrimonio cultural e histórico así como sus prácticas de manejo de la biodiversidad; y la aplicación de la consulta previa, libre e informada, por parte

del Estado, en el caso de que cualquier plan que les afecte cultural, ambiental y territorialmente.

Estos elementos en su mayoría forman parte de la autonomía, otra reivindicación indígena basada en el derecho a la libre determinación, consagrado en el artículo 3 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y que, en la actual Constitución ecuatoriana, recibió un tratamiento mínimo.

El grupo de asambleístas de la centroizquierda que no son indígenas ni afroecuatorianos, señalaron otros elementos constitutivos de la plurinacionalidad y evidenciaron la falacia de que estos llevaban al separatismo. Uno de estos asambleístas expresó que las personas adscritas a nacionalidades indígenas y al pueblo afroecuatoriano “son verdaderos ecuatorianos, que sienten mucho más que otros la ecuatorianidad por sus venas, que han luchado en la frontera cuando ha sido el momento, han dado su vida por defender a la patria” (Actas de la Asamblea Constituyente 2008).

Otra asambleísta celebró la declaratoria del Estado ecuatoriano como plurinacional “porque lo ha sido desde siempre” y citó a Boaventura de Sousa Santos:

Es importante defender otro tipo de unidad en la diversidad que no sea simplemente aceptada, sino celebrada. La unidad no tiene por qué ser homogénea y tampoco la diversidad tiene que ser desintegración. Solo así habrá una importante ruptura con el colonialismo que no terminó con las independencias (Actas de la Asamblea Constituyente 2008).

Un asambleísta de AP evocaba que hay un miedo ancestral a la plurinacionalidad, un “pánico mestizo” a que los indios “salvajes” impongan su forma de vida al resto del país. Pidió hacer justicia por la invisibilización y desconocimiento de los “otros” históricos de parte de la cultura dominante blanca mestiza. Según él, este era un deber impostergable del Estado ecuatoriano.

Finalmente, otra asambleísta de AP, inspirada en Boaventura de Sousa Santos, se refirió al colonialismo como algo que “unos no quieren recordar y otros no quieren olvidar”; un choque con la memoria histórica que creó los fantasmas del separatismo, aunque en realidad fuera evidencia de que los indígenas han defendido lo que es conveniente para el país y no lo que beneficia a un grupo exclusivo.

La votación final del artículo 1 mostró la correlación de fuerzas políticas en la Asamblea: de un total de 130 asambleístas, 94 de centroizquierda votaron a favor, 30 de derecha y populistas en contra, mientras que seis se ausentaron.

Principales organizaciones indígenas

Al hablar del movimiento indígena en Ecuador es necesario remontarse a la década de 1940, época en la que cuatro organizaciones muy importantes se empezaron a articular. En este libro he optado por describirlas, aunque solo analizaré a profundidad a la CONAIE.

La FEI fue fundada en 1944 por integrantes del Partido Comunista del Ecuador (PCE) y un grupo de “cabecillas” kichwas de la Sierra norte y centro. Su lucha priorizó la reforma agraria y la desestructuración del sistema de hacienda. Una vez terminados estos procesos en la década de 1970, la organización entró en un proceso de desaparición que llegó hasta la década de 1990. Lo paradójico es que esta década fue la de mayor movilización indígena que vivió el país durante el siglo XX y las dos primeras décadas del siglo XXI.

La FEI renació en 2003 como una nueva figura jurídica: la Confederación de Pueblos y Organizaciones Indígenas y Campesinas del Ecuador, aunque mantuvo su sigla histórica (Agualsaca y Taco 2014). En 2006, realizó la primera asamblea como Confederación y se declaró aliada a Rafael Correa. Para entonces, contaba con 157 organizaciones asentadas en 14 provincias (Agualsaca y Taco 2014, 126-127).

La segunda organización indígena nacional es la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). Creada en 1968 con el nombre de Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), sus orígenes están vinculados a la Iglesia católica, a los sindicatos organizados por esta y al partido demócrata cristiano. Surgió como respuesta a la filiación comunista de la FEI. Sin embargo, luego de romper con la Iglesia adhirió al partido socialista ecuatoriano. En 1989, para evidenciar su vínculo con los pueblos indígenas, agregó una letra a sus siglas y se convirtió en FENOC-I. Finalmente, en 1996, cambió a FENOCIN para incluir al pueblo afrodescendiente en sus filas.⁴

La FENOCIN está en desacuerdo con el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, pues proclama la interculturalidad como forma de incorporar la diversidad en el país. Por lo tanto:

Lucha por superar la inequidad y desigualdad (pobreza), y lograr una mejor calidad de vida, descolonizando, despatriarcalizando y democratizando al país, y aportar a su fortaleza en un Estado intercultural para alcanzar el equilibrio y la armonía con la naturaleza y con todo el entorno.⁵

4 FENOCIN, “Historia. Antecedentes de la FENOCIN”, <https://bit.ly/3vASguA>

5 FENOCIN, “¿Quiénes somos?”, <https://bit.ly/3MGJxfU>

La principal objeción de la FENOCIN al carácter plurinacional del Estado es de carácter político, lo consideran un concepto estalinista contrario a los principios ideológicos del partido socialista. FENOCIN agrupa a 60 organizaciones locales que comprenden “1300 organizaciones y 2200 comunidades de base”, con una cobertura de “500 000 familias, con presencia en 20 provincias”.⁶

La tercera organización nacional es el Consejo de Pueblos y Organizaciones Evangélicas del Ecuador (FEINE). Fue formado en 1982 como Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos. La masiva incursión de las iglesias evangélicas en el país se inició a partir de 1950, cuando se vincularon con los pueblos indígenas en la provincia de Chimborazo, a través de las iglesias Alianza Cristiana y Misionera y Unión Misionera Evangélica. En las provincias amazónicas y en la de Esmeraldas —Costa norte— se asociaron con el ILV, una organización para-ecclesial (Guamán 2011, 20).

Desde su llegada a Ecuador, el avance de estas iglesias ha sido notorio, al punto de que una organización indígena nacional se conformó según la doctrina evangélica. El núcleo de la FEINE fue la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (AIECH), creada en 1966. Actualmente cuenta con 17 organizaciones provinciales que reúnen cerca de 2500 organizaciones religiosas, en 15 provincias del país (Guamán 2006, 101). Durante su expansión, las iglesias evangélicas utilizaron dos recursos. Por un lado, la asistencia social: servicios de salud, venta de productos básicos y alfabetización en lenguas indígenas. Por el otro, tradujeron la biblia a lenguas indígenas, introdujeron equipos modernos de comunicación —sobre todo la radio— y formaron a líderes y pastores religiosos (Guamán 2011, 67).

En 2000, la FEINE creó el movimiento político Amauta Jatari (sabio despertar), que se convirtió en Amauta Yuyai (sabio pensar) en 2004, como su brazo político electoral. Aigaje (2010) explica: “Durante mucho tiempo [la FEINE se abstuvo] de todo activismo social o político por razones doctrinarias. Como la ‘ética protestante’ considera que el poder político procede de la voluntad divina, simplemente no había espacio para cuestionarlo” (Aigaje 2010, 26). Esto se ligó a que, en 1981, los misioneros evangelistas norteamericanos dejaron en manos de los pastores indígenas la organización de la iglesia. En consecuencia, una agrupación religiosa que ya tenía una organización social consolidada decidió obtener una figura política que la representara (Aigaje 2010). Amauta Yuyai ha participado en procesos electorales desde 2002 sin mayores logros, a excepción de la conquista de algunas alcaldías.

La cuarta organización nacional indígena de la que me ocupó es la CONAIE, que fue fundada en 1986. Sus orígenes se remontan a la creación de la FICSH, en 1964. La CONAIE descansa sobre tres organizaciones indígenas regionales de base: la

6 FENOCIN, “¿Quiénes somos?”, <https://bit.ly/3MGJxfU>

CONFENIAE; la ECUARUNARI y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE).

La CONFENIAE fue creada, en 1980, con el apoyo de tres organizaciones que representaban las nacionalidades shuar y kichwa de la Amazonía. A la FICSH, creada en 1964 y ubicada en el sur de la región, se sumaron la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (kichwa) (FOIN), fundada en 1973 y la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (kichwa) (OPIP), que fue creada en 1981, ambas de la Amazonía central.

A esta iniciativa, se incorporaron en la década de 1990 las organizaciones de nacionalidades pertenecientes a la CONFENIAE: achuar, waorani, andoa, shiwar, cofán, siona y secoya. La organización tomó fuerza cuando adhirió a la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, creada en 1984 y constituida en los nueve países de la cuenca como parte del Tratado de Cooperación Amazónica firmado en 1978. La CONFENIAE surgió como iniciativa de los misioneros católicos que trabajaban en la Amazonía, aunque se independizó rápidamente. Fue una de las pocas organizaciones indígenas que no nació bajo la influencia de algún partido político, pues su perfil reivindicó lo étnico y lo plurinacional.

La CONAICE —creada en 1999— es la más joven integrante de la CONAIE; reúne a cuatro nacionalidades: chachi, épera, tsáchila y awá y dos pueblos indígenas, manta y huancavilca asentados en la Costa. También forma parte de la CONAIE, el Movimiento Indígena del Pueblo Kichwa de la Costa Ecuatoriana (MOPKICE) creado en 2003 y conformado por las organizaciones de los kichwas puruguayes que viven en Guayaquil.

Salta a la vista que en Ecuador no hay un movimiento indígena unificado, pues las cuatro confederaciones representan intereses diversos e incluso contrapuestos. Sin embargo, juntaron fuerzas en los levantamientos nacionales de la década de 1990 que reivindicaron sus plataformas de lucha durante los gobiernos neoliberales, y dejando de lado sus diferencias, temporalmente. Sin embargo, Becker propone que, en estas ocasiones, “todas las organizaciones indígenas [...] parecían moverse hacia la izquierda” (Becker 2015, 23).

Algo que evidencia la ausencia de unificación es que las federaciones indígenas compiten entre sí por la lealtad de las organizaciones de base; muchas de las instituciones y los programas estatales han sido el escenario de este enfrentamiento. Por ejemplo, en la disputa por el control de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) creada en 1988 y desaparecida por la expedición de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, en 2011. De igual manera, las organizaciones pugnaron entre ellas por el manejo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (CODENPE), instancia estatal oficial de

los temas indígenas, aprobado en 1998 y suprimido por la expedición de la Ley Orgánica de los Consejos Nacionales para la Igualdad, en 2014.

La diversidad de orígenes de estas confederaciones también es notoria. La FEI y la FENOCIN nacieron vinculadas al partido comunista, la democracia cristiana y el socialismo, mientras que, la CONAIE y la FEINE estaban orientadas por la religión católica y la evangélica, respectivamente. Sin embargo, hay dos elementos comunes que las unen: el factor étnico y la pertenencia de clase.

Es característico que todas estas organizaciones, aunque defiendan la diversidad cultural, tengan diferencias que las separen cuando se trata de abordar la “diversidad dentro de la diversidad” (García 2008), es decir, cómo el movimiento indígena concibe las relaciones entre nacionalidades y pueblos mayoritarios y minoritarios. En Ecuador, la presencia masiva de kichwas y shuar en las organizaciones ha restado protagonismo y poder a las nacionalidades más pequeñas.⁷

Elegí analizar a la CONAIE por tres razones. Primero porque es la confederación indígena que ha tenido mayor protagonismo en la lucha política y electoral desde la década de 1990, si se le compara con la FEI, la FENOCIN y la FEINE. Segundo por crear un brazo político electoral indígena: el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP). Tercero por tratarse de una confederación con una alta densidad organizativa (Bretón 2003).

Como señala Altmann (2014, 1), el sistema organizativo piramidal de la CONAIE no es jerárquico ya que las organizaciones de primer y segundo grado son autónomas con respecto a las de tercer grado y las regionales. La afiliación a ninguna de estas instancias es de carácter individual sino colectivo.

Lucha por la tierra y la reforma agraria

El 30 de diciembre de 1975 fui testigo de una concentración indígena en Riobamba, capital de Chimborazo, en la que se solicitaba la aplicación del artículo 25 de la Ley de Reforma Agraria, expedida el 9 de octubre de 1973, por la dictadura del general Guillermo Rodríguez Lara que gobernó entre 1972 y 1976.

Según el artículo 25 se considerarían subexplotadas aquellas tierras que, al 1 de enero de 1976: no aprovecharan el 80 % de la superficie agropecuaria cultivable del predio; no hubieran obtenido una productividad por lo menos igual a la fijada por el Ministerio de Agricultura y Ganadería para el área; y no contarán con una infraestructura física que posibilite la explotación. En consecuencia, podrían ser

7 La situación puede ser comparada con el caso de Bolivia, donde la mayoría aymara y quechua del altiplano rivalizan con los pueblos minoritarios de las tierras bajas (Albó 2008).

expropiadas (Ley de Reforma Agraria 1973). Esta normativa creó gran expectativa entre las organizaciones indígenas y campesinas, ya que esperaban acceder a la tierra acaparada por las grandes haciendas que incumplían la ley. Carlos Moreno, quien fuera asesor del prefecto Curicama, me contó, en 2014, cómo vivieron esos sucesos los terratenientes de Riobamba:

El miedo de la población mestiza por esa manifestación fue dramático. En la concentración de 1975 atrancaron las puertas y mucha gente huyó de Riobamba, especialmente los dueños de hacienda que vivían acá: Chiriboga, Valdivieso, Dávalos. Como muchos de los que desfilaban eran peones de esas haciendas sabían dónde vivían los dueños. Ya que cada semana, cada mes, traían lo que se llamaba el “acude”, que era la comida para los patrones que traían de la hacienda. Entonces muchos de ellos salieron, no pasó nada y obviamente después regresaron. Fue muy duro.

A esa concentración asistieron un gran número de indígenas y de personas del campesinado de Chimborazo y sus provincias aledañas, sobre todo convocados por representantes de la FEI, de la FENOC y de la Central de Trabajadores del Ecuador (del PCE) y de la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (partido demócrata cristiano).

El desenlace del reclamo fue que el gobierno militar no cumplió el artículo 25 de la Ley de Reforma Agraria. El Estado no expropió a los terratenientes y, en la mayoría de los casos, compró los fundos para luego venderlos al campesinado a través de créditos a largo plazo.

Las leyes de reforma agraria, de 1964 y 1973, impactaron el accionar de los movimientos indígenas y el campesinado. Con el nuevo marco legal se liquidaron las relaciones de trabajo obligatorio en la Sierra, y en la Costa se permitió el acceso a la tierra para las familias campesinas dedicadas a la producción a pequeña escala. Sin embargo, fue inefectiva la redistribución de tierras que beneficiasen a las pequeñas y medianas unidades productivas. Los grandes capitales del campo convirtieron sus antiguos predios en agroindustrias o en plantaciones agroexportadoras, lo que de ninguna manera provocó un cambio estructural en el mundo rural.

A inicios de la década de 1970, Ecuador empezó a explotar los yacimientos petrolíferos de la Amazonía nororiental, en territorios de las nacionalidades siona, secoya y cofán. Esta producción domina la economía ecuatoriana desde entonces. Permitted la modernización del país bajo el mando de tres dictaduras militares y de cuatro presidentes constitucionales, en un lapso de 20 años.⁸ En este período, el

8 Las dictaduras militares ecuatorianas no tuvieron el mismo carácter represivo contra los movimientos sociales que las de los países del Cono Sur, así que se les definió como “dictablandas”.

Gobierno nacional —al igual que otros en Latinoamérica— abandonó las políticas públicas indigenistas en auge desde 1940, según las cuales el destino de estos pueblos era decidido por los sectores no indígenas que detentaban el poder económico y político (García 2001b, 102). Este fue el caso de la Misión Andina, programa iniciado por la OIT, en 1952, e inspirado en una política de desarrollo de la comunidad, de corte claramente indigenista. Luego de pasar a depender del Estado a partir de 1964, sus actividades cesaron en 1974 (Tuaza 2013).

Como desconocían las realidades de los pueblos indígenas, los Estados se mostraron incapaces de definir y articular una política pública que reemplazase al indigenismo. Por lo tanto, los movimientos indígenas tuvieron un campo amplio de acción política que les permitió mantener la iniciativa y ubicarse un paso adelante de las propuestas estatales.

La antipolítica: emergencia del movimiento indígena y las grandes movilizaciones

El 10 de agosto de 1979, el Ecuador retornó a la democracia con el presidente Jaime Roldós Aguilera. Con él inició la etapa de restauración democrática y reforma política que se ha mantenido alrededor de 38 años. Una de las primeras decisiones de Roldós fue ejecutar el Programa Nacional de Alfabetización Bilingüe dirigido a los pueblos indígenas, desde 1979 hasta 1984. Sobre una visita a Chimborazo del presidente, Carlos Moreno, uno de los responsables del Programa en Chimborazo —llamado en kichwa “Chimborazo Kichwa Shimi”—, me relató en 2014:

Vino el presidente Roldós a Columbe en el año 1980, los que estábamos en la alfabetización bilingüe organizamos a 1050 alfabetizadores en la provincia. Llegamos a todos los rincones [acompañados] del vicepresidente Oswaldo Hurtado. Con él teníamos una relación anterior. Conversamos con el subsecretario de educación, Carlos Garbay, y nos propuso hacer una concentración en Columbe para demostrar la fuerza de la organización. Quisieron hacerla inicialmente en el estadio de Riobamba, pero nosotros dijimos: “No, primero con los columbeños”, porque era la zona más representativa del programa de alfabetización. Nosotros utilizábamos mucho el teatro como promoción de la organización; hacíamos sociodramas, en ellos hacíamos notar la falta de lectura, escritura y alfabetización. En definitiva, Oswaldo Hurtado dijo: “Tienen que hacer la concentración allá para demostrarle al presidente el programa”. Nosotros pedimos que no haya ni Policía ni Ejército. A la llegada del presidente, había 1050 alfabetizadores que iban a cuidar su seguridad, así se hizo, aunque los de seguridad vinieron antes para ver dónde debían poner tiradores. Fue realmente impresionante; la gente vino de todas partes, de los cerros,

alguien dijo: “Como fila de piojos”, y recuerdo que Pacho Coro, que también era alfabetizador y dirigente, dio un discurso fogoso y dijo: “Presidente, ya sabemos escribir, ya sabemos tal y otra cosa, ¿y ahora qué? ¿Nos vamos a quedar ahí?”.

Este testimonio demuestra que las décadas de 1980 y de 1990 estuvieron signadas por protestas indígenas que exigían el reconocimiento de los derechos colectivos y la inclusión. Este fue el período en el que las organizaciones indígenas pasaron de ser “actores sociales” a “actores políticos” (García 2011, 227), aunque esto no significa que en las dos primeras décadas del siglo XXI el protagonismo haya mermado.

De 1979 a 1996, transcurrieron cuatro gobiernos constitucionales, uno populista/demócrata cristiano, dos de derecha y uno socialdemócrata. De 1996 al 2000 se sucedieron dos presidentes constitucionales, uno populista y otro demócrata cristiano, una presidenta encargada del poder y dos presidentes interinos. En 1997 se realizó un referéndum para convocar una asamblea constituyente que redactó la Constitución de 1998.

Este intenso escenario político estuvo acompañado de un agitado escenario económico. El modelo neoliberal del Fondo Monetario Internacional (FMI), reemplazó, con leyes de libre mercado, al agotado modelo de industrialización por sustitución de importaciones. El Estado desconcentró, descentralizó y regionalizó los servicios públicos y, a la par, inició un agresivo proceso para privatizarlos. Toda esta transformación se acompañó de un sistemático endeudamiento internacional con la banca bilateral y privada, cuyo pago acaparó un porcentaje significativo de las divisas nacionales hasta culminar con la quiebra bancaria de 1999 y con el consiguiente proceso de dolarización de la economía, en enero de 2000. Este escenario fue caldo de cultivo para la protesta social. Medidas como la privatización de las tierras comunitarias indígenas, el aumento del precio de la gasolina y del gas doméstico, el aumento del precio de los pasajes del transporte terrestre y el congelamiento de los salarios básicos dispararon las acciones de calle.

En lo que se refiere a los pueblos indígenas, en Ecuador se adoptaron las recomendaciones del Banco Mundial (BM), el FMI y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), es decir, se adoptaron políticas de “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002) que reconocían los derechos culturales de los pueblos indígenas, siempre que no representasen una pérdida real del poder económico y político de las élites nacionales y de los organismos internacionales de crédito.

En este período sucedieron los tres levantamientos nacionales (1990, 1992 y 1994); el IV Congreso de la CONAIE (1993); la creación del MUPP (1995) y, en 1998, la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). En junio de 1990, el primer levantamiento indígena nacional planteó una agenda de 16 puntos que combinaba demandas del movimiento con

un cuestionamiento a la estructura del Estado: el reconocimiento del carácter plurinacional y la necesidad de una reforma política profunda. Este hecho marcó la visibilización de los pueblos indígenas en la esfera pública. La respuesta del gobierno de Rodrigo Borja fue rechazar la posición del movimiento acusándolo de “dividir la nación en varias naciones”.

En 1992, la CONFENIAE organizó una marcha hacia Quito, desde su sede en la ciudad del Puyo (Amazonía), y su travesía por el centro del país le dio un carácter nacional. Reivindicaba la legalización de los territorios como paso para iniciar la reconstitución de los pueblos y nacionalidades indígenas. Aquí el término territorio, entendido como el hábitat que ocupa una nacionalidad indígena en donde desarrollar la cultura y las formas propias de organización social, política y económica (CONAIE 1997, 50). Esta demanda permitió el reconocimiento, por parte del Estado, de 3 959 578 hectáreas de territorios indígenas colectivos en la Amazonía.

En 1994 se produjo otro levantamiento indígena nacional. La protesta paralizó el país durante 20 días. Rechazaba la aprobación de una nueva ley agraria que incorporaría, al mercado, las tierras comunitarias de las comunidades indígenas serranas por considerarlas “improductivas”, y que frenaría la “modernización” del campo. Luego de arduas negociaciones, el presidente Durán Ballén y los representantes de la CONAIE aprobaron la reforma que impedía la liberalización de las tierras comunitarias.

Hasta el III Congreso de la CONAIE realizado en 1990, la posición de esta organización era radical: no creía en el sistema político vigente ni en los partidos, al punto de que llamó a boicotear las elecciones presidenciales de 1992 (Becker 2015, 50). Se trataba de una concepción “anti-Estado” y “antipolítica”, muy generalizada en América Latina, por la desconfianza popular en la clase política tradicional, y por el desencanto con las estructuras democráticas formales que no habían dado respuesta a la problemática indígena (Ortiz 1990, 14-15).

En 1993, se llevó a cabo el trascendente IV Congreso de la CONAIE. Allí la organización planteó que la meta del movimiento indígena no quedaba reducida a tomar el poder o conformar el gobierno, sino que pretendía transformar la naturaleza misma del poder y del Estado, al sustituir la uninacionalidad hegemónica, excluyente, antidemocrática y represiva por “un Estado plurinacional y una sociedad intercultural” (CONAIE 1997, 9).

Acatando este planteamiento, la CONAIE formó, en 1995, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) como brazo electoral. Sin abandonar las acciones de resistencia, el movimiento abrió un nuevo frente con las mismas herramientas de las elites políticas para acceder al poder nacional y local, esto es, la participación en los procesos electorales a partir de 1996.

El PRODEPINE fue un proyecto piloto que ejecutó el BM y el BID entre 1998 y 2002 —formalmente cerró el 30 de junio de 2004— para los pueblos indígenas de América Latina.⁹ Tuvo tres componentes básicos: educación y capacitación, emprendimientos productivos y la preservación de la identidad de 13 nacionalidades, 14 pueblos indígenas y del pueblo afrodescendiente del Ecuador en la Costa, la Sierra y la Amazonía. El PRODEPINE cubrió 19 de las 24 provincias del Ecuador, 108 de los 216 cantones y 434 de las 790 parroquias rurales del país. La población cubierta ascendió a 1 346 000 indígenas y 94 000 afroecuatorianos pertenecientes a 4748 comunidades de base. Tuvo la particularidad de que los proyectos productivos eran ejecutados directamente por sus organizaciones, sin la mediación de las ONG o de instancias estatales.

Las nuevas constituciones y el ascenso al poder

Para el gobierno, los partidos políticos, las elites económicas y las Fuerzas Armadas, el golpe de Estado contra Jamil Mahuad perpetrado el 21 de enero de 2000 fue indescifrable, pues provino de una alianza entre el movimiento indígena y un sector de los mandos medios del Ejército. Esta acción fue paradójica, ya que los avances políticos que las organizaciones indígenas habían obtenido por la vía democrática en los últimos diez años, de alguna forma se invalidaban al atentar contra el sistema en el que florecieron y obtuvieron reconocimiento (García 2001a, 167).

Luego de la toma del poder, se nombró un gobierno provisional de “salvación nacional” formado por un extitular de la Corte Suprema de Justicia, Carlos Solórzano; un coronel del Ejército, Lucio Gutiérrez y el presidente de la CONAIE, Antonio Vargas. Posteriormente, Gutiérrez sería reemplazado por el comandante del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, el general Carlos Mendoza. El nuevo gobierno fracasó al no obtener reconocimiento internacional, la cúpula militar obligó a renunciar a Mendoza, en la madrugada del 22 de enero, y apoyó al vicepresidente de Mahuad, Gustavo Noboa, quien fue posesionado como nuevo mandatario.

Luego de diez años del golpe de Estado *El Comercio*¹⁰ entrevistó a un dirigente indígena quien aseguró lo siguiente.

Fuimos gobierno más no poder. Los hechos del 21 de enero fueron una reacción social a la situación económica de la época. Se había decretado

9 Fue cofinanciado por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), con 15 000 000 USD no reembolsables, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/BM, con un préstamo de 25 000 000 USD y el Gobierno del Ecuador aportó 10 000 000 USD. Para más detalles sobre este proyecto consultar: IFAD (International Fund of Agricultural Development), “Development Project for Indigenous and Afro-Ecuadorian Peoples”, <https://bit.ly/3LHD98g>

10 “El golpe del 21 de enero, 10 años después”, <https://bit.ly/3vxY8Vd>

la dolarización; meses antes se dio la crisis bancaria y el congelamiento de los depósitos. A todo nivel se rechazaron los desaciertos del gobierno de Jamil Mahuad. Por eso, debemos destacar la participación de la sociedad en esa caída, porque no nos quedamos solo en el lamento. Lastimosamente, la situación económica no ha cambiado. Hemos venido de tumbo en tumbo estos diez años, cuestionando a los gobiernos que siguieron a Mahuad. Los mestizos siguen con la idea de manejar la economía sin tomar en cuenta la cultura milenaria de los indígenas. Y aunque en estos años nuestro movimiento se ha consolidado, no hemos podido encauzar nuestra acción. Lucio Gutiérrez traicionó la alianza. Los indígenas llegamos al gobierno, pero nunca tuvimos el poder. Nuestra lucha se ha plasmado en las aspiraciones que recoge la nueva Constitución [la de 2008]. Los levantamientos de la CONAIE también atravesaron por una crisis desde ese 21 de enero. Los políticos a los que cuestionábamos terminaron utilizando nuestra protesta en su beneficio. No podemos seguir siendo sus peones, por eso ha cambiado la protesta. Allí, cabe una autocrítica. Muchos dirigentes de la CONAIE, como Antonio Vargas, no tuvieron solidez y cayeron en los apetitos personales. Eso nos afectó mucho.

Esa década la economía ecuatoriana también atravesó dos etapas diferenciadas. En la primera inició la dolarización y la internacionalización de los precios. Sin embargo, estas medidas no fueron acompañadas del aumento de salarios. En la segunda subieron los precios del petróleo, pero la crisis de la economía mundial, entre el 2008 y el 2009, afectó las actividades económicas del país.

La primera década del siglo XX fue la más contradictoria para la CONAIE. De las movilizaciones masivas de la década de 1990, pasó a participar en un golpe de Estado que la llevó al gobierno nacional en una alianza efímera con el presidente Gutiérrez, quien finalmente fue destituido. Aunque su paso por el poder inició la crisis de legitimidad del movimiento, esto no impidió el levantamiento nacional que desbarató el Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos. Finalmente, la CONAIE fue uno de los protagonistas políticos en la redacción de la Constitución de 2008.

El golpe de Estado de enero de 2000 necesita ser contextualizado. Es preciso ubicarse en 1998 cuando inició la presidencia de Mahuad. Entonces, el movimiento indígena negoció la creación del CODENPE como una instancia representativa y con rango ministerial que se encargaría de atender los asuntos indígenas, cuyo secretario ejecutivo lo nombraría el presidente, aunque la CONAIE, la FEINE y la FENOCIN fueran las responsables de elegirlo.

En esa época, en la provincia amazónica de Pastaza, un conjunto de comunidades kichwa secuestró a trabajadores de la petrolera Arco, una medida de presión para que la compañía se retirara de territorios comunales que estaban legalizados y delimitados. El gobierno nombró una comisión negociadora formada por los

ministerios de Gobierno, de Energía y de Ambiente que logró acordar, temporalmente, que no concediera ese territorio con fines extractivos. Esta situación, que no era nueva para el movimiento indígena, se convirtió en un ejercicio recurrente de la lucha por defender los derechos colectivos asegurados por la Constitución de 1998.

El 8 de marzo de 1999, Mahuad decretó un feriado bancario y la congelación de cuentas de ahorro e inversiones. Con esta decisión se formalizó la crisis de la economía ecuatoriana que culminó con la dolarización y provocó un levantamiento indígena nacional que duró cuatro días. Contó con la participación masiva de indígenas que bloquearon las carreteras de diez provincias de la Sierra y Amazonía. Este suceso llevó a la CONAIE a negociar con el gobierno en alianza con otros sectores y movimientos sociales en el Frente Popular,¹¹ cuyos integrantes se vieron igualmente afectados por las medidas económicas. En una reunión de diez horas entre el presidente, los ministros y la dirigencia indígena, se firmó un acuerdo de 11 puntos, cinco de los cuales beneficiaron directamente a los pueblos indígenas y los otros seis al resto del Frente.

En julio de 1999, Mahuad decidió el alza mensual del costo de la gasolina atada a la cotización del dólar. Al igual que pasó con el feriado bancario, esta medida reactivó al Frente Popular y se incorporaron los transportistas del país. En esta ocasión, el levantamiento indígena llegó a Quito. Alrededor de 12 000 indígenas marcharon sobre la ciudad hasta encontrarse el 15 de julio para lograr un nuevo acuerdo con el gobierno que beneficiaría a toda la población ecuatoriana. Por primera vez en la historia del país, un levantamiento indígena lideró una negociación con el gobierno cuyos efectos tendrían aplicación nacional.

El acuerdo contempló mesas de diálogo que debían realizarse entre julio y octubre de 1999. A pesar de que las partes se reunieron más de 50 veces, no se cumplió nada de lo negociado. Ante esto el VI Congreso de la CONAIE, que se reunió en noviembre de 1999, decidió interrumpir el diálogo y reinició las medidas de hecho. El detonante fue la dolarización que se decidió el 9 de enero de 2000. La CONAIE bloqueó carreteras y tomó Quito, junto con la medida más radical hasta la fecha: exigir la renuncia de los tres poderes del Estado y la instauración de un nuevo orden democrático alternativo, directo y participativo, expresado con la consigna: ¡que se vayan todos!

11 Fue creado en 1987 y lo conformaron la Unión Nacional de Educadores; la Unión General de Trabajadores del Ecuador; la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador; la Federación de Estudiantes Secundarios del Ecuador; la Juventud Revolucionaria del Ecuador; la Federación Única Nacional de Afiliados al Seguro Social Campesino; la Confederación de Mujeres Ecuatorianas por el Cambio; la Central Única de Comerciantes Minoristas y Trabajadores Autónomos del Ecuador; la Confederación Unitaria de Barrios del Ecuador; la Unión de Campesinos Asociados y Asalariados Agrícolas; el Movimiento Indígena Nacional y la Unión Nacional de Artistas Populares.

El acceso al gobierno nacional que tuvo la CONAIE a través de la alianza efímera con Lucio Gutiérrez, luego del frustrado golpe de Estado de enero de 2000, tuvo algunos antecedentes. En enero de 2001, los indígenas salieron de nuevo a las calles para protestar por las medidas de ajuste del presidente Gustavo Noboa. Ocuparon la capital y negociaron con el gobierno 21 puntos que posteriormente no se cumplieron. En esta ocasión, las tres organizaciones indígenas nacionales: CONAIE, FENOCIN y FEINE, se unieron para protestar. Esta acción conjunta fue una exigencia de las bases indígenas que esperaban reforzar un movimiento fracturado luego del golpe de Estado.

El año 2002 fue electoral y el MUPP quiso presentar un candidato indígena. Fueron elegidos dos precandidatos Auki Tituaña, quien había sido alcalde de Cotacachi en dos ocasiones, y Antonio Vargas, expresidente de la CONAIE. Luego el movimiento acordaría no presentar ningún candidato a las elecciones. La coalición de centroizquierda tampoco logró retomar los planteamientos del movimiento y apoyaron a Lucio Gutiérrez con su partido Sociedad Patriótica. Para ello firmaron un acuerdo programático de gobierno.

Las elecciones se realizaron en octubre de 2002, Gutiérrez ganó con 20 % de los votos, seguido del candidato de la derecha Álvaro Noboa, con el 17 %. En la segunda vuelta Gutiérrez triunfó con 54 % de la votación. Una vez en el poder, este rompió con el movimiento y tomó medidas neoliberales, traicionando su propuesta de campaña. En agosto de 2003, el MUPP y la CONAIE pasaron a la oposición.

El rompimiento con Gutiérrez provocó efectos diferentes en cada organización. La CONAIE perdió su poder de convocatoria y movilización, al punto que en 2004 fracasó al convocar una marcha nacional. Su unidad se vio resquebrajada cuando la CONFENIAE mantuvo la colaboración con Gutiérrez, a pesar del rompimiento de 2003.

El MUPP enfrentó la salida de un grupo de mestizos que fue acusado por los militantes indígenas de ser culpables de la alianza con Gutiérrez. El movimiento indígena dio un vuelco étnico y perdió sus aliados en los movimientos sociales de sectores urbanos, esta situación reactivó la disputa sobre cuál era la prioridad política: las relaciones étnicas o las relaciones de clase.

El desenlace del gobierno de Gutiérrez ocurrió el 20 de abril de 2005, debido a un levantamiento popular liderado por las clases medias urbanas y mestizas de Quito. La CONAIE tuvo una participación escueta. Por primera vez en 15 años, se marginó de los sucesos políticos de Ecuador, mientras atravesaba fuertes divisiones regionales. A Gutiérrez lo sustituyó su vicepresidente, Alfredo Palacio, quien gobernó hasta enero de 2007.

A inicios del año 2006, el Estado ecuatoriano comenzó la negociación del TLC con los Estados Unidos. El proceso violó el derecho a consulta previa, en las

mesas de diálogo únicamente convocaron a representantes del empresariado. De esta manera, fueron excluidos los delegados de las organizaciones indígenas y de otros sectores sociales. El Estado no realizó ninguna acción dirigida a consultar a la población, a pesar de que el tratado involucraría temas de recursos naturales como el agua, los minerales, el petróleo, además de los recursos genéticos y los conocimientos ancestrales.

En marzo de 2006, la CONAIE, la FENOCIN y la FEINE organizaron un levantamiento indígena para exigir la suspensión definitiva de las negociaciones del TLC, así como la declaratoria de caducidad del contrato con la petrolera Occidental. Las organizaciones convocaron a una asamblea nacional constituyente, exigieron la anulación del Convenio de la Base de Manta con los Estados Unidos y que Ecuador no se involucrara en el Plan Colombia. Pese a la brutal represión se logró la suspensión del TLC y la caducidad del contrato con Occidental.

Participación del movimiento indígena en la elaboración de la Constitución de 2008

Con motivo de la Asamblea Constituyente, la CONAIE presentó su propio proyecto denominado Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador (CONAIE 2007). La Constitución aprobada el 28 de septiembre de 2008, recogió cuatro elementos resaltantes de este proyecto.

El primero fue sobre el conocimiento y la ciencia, el cual registra un cambio de lógica al reconocer que el conocimiento no es singular. Cuando en el artículo 57 de la Constitución sobre los derechos colectivos y en el título “Régimen de Buen Vivir” se habla de conocimientos científicos y tecnológicos enlazados con los conocimientos ancestrales, se buscaba superar el monismo conceptual de la ciencia, a la vez que se pretendía la creación de un sistema educativo distinto, que desafiara y pluralizara la actual geopolítica del conocimiento occidentalocéntrico. Los saberes ancestrales tienen el estatus de “conocimiento”, no solo para los pueblos indígenas o afroecuatorianos, sino para todas las personas del país. Al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o buen vivir, la propuesta ponía en consideración otra lógica de vida, más integral, donde el conocer se entretaña con el vivir. De esta manera, mostraba que el “buen vivir” también es epistémico.

El segundo elemento consideraba a la naturaleza un sujeto de derechos (art. 10) y le reconocía su existencia y reparación (arts. 71-74). Según estos artículos, la naturaleza no solamente se concibe como bien de uso controlado por los seres humanos superiores a ella (como en la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida. Desde la cosmovisión indígena, la naturaleza es un ser vivo con inteligencia, sentimientos y espiritualidad; la humanidad un elemento de ella.

La naturaleza —tanto en el concepto de “buen vivir” como en el de “bien estar colectivo” del pueblo afrodescendiente— forma parte de las visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral entre humanos y naturaleza, una armonía que la sociedad occidentalizada ha perdido. Pensar con esta “otra lógica”, como se hace en la nueva Constitución, es algo revolucionario; no existe en ninguna otra constitución de América Latina o del mundo.

El tercero elemento está relacionado con el campo jurídico. En el artículo 171 se reconoce la justicia indígena como régimen especial. El asunto no era simplemente aceptar que un sistema jurídico o la jurisdicción indígena puedan convertirse en un pluralismo jurídico “unitario”, en el que el sistema indígena se subordine al sistema ordinario. Con ello se correría el peligro de que el sistema de justicia indígena fuese incluido solo como un sistema aparte y paralelo para los pueblos indígenas. Más bien, el asunto era la posibilidad que brindaba el artículo 171 para la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la ordinaria. Esto hubiera hecho posible una interpretación intercultural de las leyes, es decir, un interculturalismo y un pluralismo jurídico “igualitario” (Hoekema 2002, 71).

El cuarto elemento es el *sumak kawsay*. Este concepto es un hito transcendental en las constituciones de Ecuador y América Latina. Transgrede los modelos y las prácticas fundantes del Estado y los de la política neoliberal. Las filosofías del buen vivir indígena y del bien estar colectivo afroecuatoriano son radicalmente opuestas al bienestar neoliberal, cuyo enfoque es el individuo y el individualismo alienante del “tener”, que fragmenta y debilita a la sociedad. Los artículos 275 al 277 explicitan el buen vivir en relación con varios ejes claves: la existencia o vida, la economía, la participación y control social, la naturaleza, la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial.

El buen vivir abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera. Posibilita un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre la humanidad y su entorno, con el afán de retar la fragmentación. Promueve la articulación e interculturalización entre los pueblos del Ecuador. Teje una nueva identificación social, política y cultural en un país que acepte las particularidades histórico-ancestrales, mientras toma distancia del capitalismo y su arquetipo de sociedad occidentalocéntrica. Entonces, comprende una sociedad cuyo fin no es solamente sobrevivir, sino con-vivir.

“Del sueño a la pesadilla”: las nuevas confrontaciones con el Estado

El 18 de junio de 2015 se reunió en Quito la asamblea anual del ECUARUNARI para considerar el informe de la directiva nacional durante el período 2014-2015.

Yaku Pérez Guartambel, presidente de esa organización, revisó la trayectoria de la CONAIE desde la década de 1990. En primer lugar, mencionó los efectos de la Constitución de 1998:

Después del levantamiento indígena de los años 90 se posicionó el Estado plurinacional, el autogobierno, los derechos colectivos, el *alli sumak kausay*. Después de que se planteó la refundación del Estado nacional, en 1998 se convocó a una asamblea nacional constituyente en la que —antes de que se instalara— fueron usurpadas todas nuestras propuestas por la derecha. Recordarán que vino la Constitución y no avanzamos casi nada (observación participante, 18 de junio de 2015).

Continuó, comentando sobre la Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución de 2008:

Quedamos frustrados, taciturnos, con la piel erizada y los pelos de punta, medio resignados, con rabia. Luego apostamos por una nueva asamblea nacional constituyente. Muchos del movimiento indígena —la vanguardia— vimos que no iba a pasar nada si no era realizada por los actores, por quienes sentimos hambre y necesidades. Apostamos en esa ocasión por un candidato presidencial nuestro, el hermano Luis Macas. Aparecieron otros sectores que apostaron por un *outsider* de la política, por Rafael Correa Delgado. Toda la gente que estaba con nosotros en los procesos de lucha, o al menos que nos venía acompañando y que ahora son funcionarios del actual gobierno, conocieron de cabo a rabo cómo funcionaba el movimiento indígena. Sabían dónde estaban nuestras fortalezas y debilidades. Cuando accedieron al poder, justamente se cogieron de nuestras debilidades. Cuando todos gritábamos al unísono: “¡Queremos una nueva asamblea nacional constituyente!”, Correa recogió esas demandas, utilizó al movimiento estudiantil, sindical e indígena, convocó la Asamblea Nacional Constituyente y en el 2008 tuvimos lista una nueva Constitución (observación participante, 18 de junio de 2015).

Señaló que el movimiento indígena tuvo muchas expectativas sobre la Constitución, aunque también muchos temores:

Algunos pusimos reparos a esa Constitución y dijimos que no iba a servir. Hacíamos una comparación entre la Constitución y una riquísima sopa marinera, a la que bastaba una pizca de cianuro, de veneno que contaminara el plato para que no sirviera. Algunos dijeron: “¡Hay que darle una oportunidad al presidente Correa!”. Fuimos a las urnas y con más del 62 % aprobamos esa Constitución. Nos vendieron la idea de que se escribía para 300 años, para que ya no estemos repitiendo cada lustro una nueva. Se nos vendió la idea de que era un canto a la vida,

que era la Constitución más verde del planeta. [Se nos dijo que], como cambian a cada rato las constituciones y los gobiernos, los indios tumban los gobiernos y no dejan gobernar, [por eso] hay que dar los máximos poderes al presidente de la República (observación participante, 18 de junio de 2015).

En su exposición, especificó que en la Constitución existía un engaño de fondo, que se manifestaría en la formulación de la legislación secundaria, en el diseño de las políticas públicas, y en la ejecución de programas y proyectos:

Se concedió derechos a la naturaleza, 21 derechos colectivos a los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios,¹² se dijo que estábamos construyendo el socialismo, que no iba a haber extractivismo en fuentes de agua, en bosques protegidos y nacionales, pero bien dice el dicho: “quien hace la ley hace la trampa”. En casi todos los artículos se anota con lucidez el texto y después se pone la trampita. Por ejemplo, el artículo 407 dice: prohibidas las actividades extractivas en áreas protegidas, nacionales e intangibles. Punto seguido: excepcionalmente se podrá explotar cuando la Asamblea Nacional reciba a pedido del presidente. Eso es lo que pasó en el caso Yasuní (observación participante, 18 de junio de 2015).

Toda esta argumentación de Pérez Guartambel evidenciaba la decepción de la CONAIE ante la posibilidad de cambio y transformación:

Esas lindas frases, declamaciones bellísimas, declaraciones supremas se hicieron humo, primero porque había la trampa, porque Correa vio que muchas de aquellas disposiciones eran un gran estorbo y reformó la Constitución. Segundo, para no quedar en el paso del sueño a la pesadilla, vean el momento en el que estamos. Nos vendieron ilusiones, al extremo que se inventaron el milagro ecuatoriano. Muchos expertos, científicos, gobernantes y hasta el Papa vinieron a conocer el milagro en el Ecuador (observación participante, 18 de junio de 2015).

Me sirvo de las palabras del presidente de ECUARUNARI para demostrar que ese período se inició con una eventual colaboración entre la CONAIE y el gobierno de Correa, hasta que devino en desilusión, crítica y una clara oposición.

La gobernabilidad durante el gobierno de Correa estuvo definida por el precio del petróleo. A partir de 2007, Ecuador percibió 228 317 000 USD por concepto de

12 El pueblo montubio que habita en las provincias costeñas de Guayas, Los Ríos, El Oro y Manabí fue reconocido en la Constitución de 2008.

ingresos petroleros, casi cinco veces más que entre el 1999 y el 2006.¹³ Sin embargo, a partir de diciembre de 2014, el precio del barril cayó a la mitad.¹⁴ También, por un hecho político, los triunfos sucesivos de Correa con AP durante nueve procesos electorales,¹⁵ en medio de la crisis de los partidos políticos tradicionales tanto de izquierda como de derecha.

La CONAIE y el MUPP resistieron a aliarse con Rafael Correa en las elecciones presidenciales de 2006 (Becker 2015). Su planteamiento era tener un candidato indígena y eligieron al líder histórico Luis Macas, quien solamente alcanzó el 2 % de votos en las elecciones del 15 de octubre de 2006. Una vez en el poder, la política de Correa hacia este sector del movimiento indígena —al no contar con el apoyo de la CONAIE— implicó una estrategia de enfrentamiento, desprestigio y debilitamiento sistemático que agudizó la crisis que vivía esta organización desde la participación en la alianza con el gobierno de Gutiérrez en 2002.

Rafael Correa y la CONAIE: una relación conflictiva

Un primer hecho sucedió en enero de 2009, cuando la Asamblea Nacional aprobó la Ley de Minería, con lo que vulneró las normas de la Constitución de 2008, en especial la aplicación de la consulta previa y la prohibición de practicar la minería a cielo abierto. En septiembre de 2009, la CONAIE lideró un levantamiento nacional en contra de la aprobación de esta ley y presentó un recurso de inconstitucionalidad, ante la Corte Constitucional, por no haber realizado la consulta prelegislativa.¹⁶ Esta Corte emitió la sentencia n° 001-10-SIN-CC, el 18 de marzo de 2010, por la cual desechó la acción planteada por la CONAIE. Sin embargo, definió que esta consulta no es un mero procedimiento, sino un derecho colectivo de los pueblos indígenas. Por tanto, aparte de normar su ejecución, se deberá exigirla como mecanismo previo para aprobar las leyes que se diesen, de allí en adelante, siempre y cuando afectaran los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, la Ley fue ratificada y abrió el espacio jurídico para el inicio de las actividades mineras

13 “El Gobierno ha manejado USD 228 317 millones en ocho años”, *El Comercio*, <https://bit.ly/33wiovp/>

14 “El petróleo cae y complica la economía de Ecuador este 2015”, *El Universo*, <https://bit.ly/34Xl6tZ/>

15 Los procesos son: 2006 (presidente y diputados), 2007 (consulta popular para convocar a la Asamblea Nacional Constituyente), 2007 (asambleístas), 2008 (consulta popular para aprobar la Constitución) 2009 (presidente, asambleístas y gobiernos locales), 2011 (consulta popular para reforma a la justicia), 2013 (presidente y asambleístas), 2014 (gobiernos locales) y 2017 (presidente y asambleístas).

16 La consulta prelegislativa es uno de los 21 derechos colectivos de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y montubios aprobados en el artículo 57 de la Constitución de 2008.

en Ecuador. Así se inició una nueva etapa de extractivismo luego de 40 años de explotación petrolera.

El segundo hecho sucedió durante uno de los levantamientos nacionales de la CONAIE en contra la aprobación de la Ley de Minería. El 30 de septiembre de 2009, en un enfrentamiento con la policía, murió Bosco Wisuma, profesor shuar de la provincia amazónica de Morona Santiago. Luego de una marcha en Quito por este incidente, Correa recibió a la dirigencia indígena e inició un diálogo de tres meses sin lograr ningún acuerdo. En los diez años del gobierno de Correa fue la única ocasión en que dialogó con la CONAIE.

En la noche del 9 de mayo de 2010, en la parroquia Zumbahua, del cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi falleció, por asfixia, el joven indígena Marcelo Olivo Pallo de la comunidad de Guantopolo. El 10 de mayo de 2010, los dirigentes de la comunidad La Cocha, Guantopolo y de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de La Cocha (UNOCIC), fueron informados de esta muerte y procedieron a nombrar una comisión para que investigara el caso. El 16 de mayo de 2010 se reunió la asamblea general de las comunidades que informó sobre las investigaciones. Allí intervinieron las familias de los involucrados, dirigentes indígenas, asistentes y los sospechosos. De acuerdo con el acta de juzgamiento se impusieron medidas de reparación, corrección y rehabilitación a los culpables.¹⁷

Este ejercicio de la justicia indígena provocó que la Fiscalía General del Estado interviniese, por orden del presidente Correa. A través de la justicia ordinaria se desconoció la decisión y, de esta manera, se pudo abrir un juicio a los dirigentes indígenas por el secuestro de los jóvenes acusados por la muerte de Marcelo Olivo Pallo. El caso juzgado y ejecutoriado por la justicia indígena no podía ser revisado por la justicia ordinaria, sino únicamente por la Corte Constitucional, en el caso de que se hubieran violentado los derechos humanos, lo cual debió ser analizado con base en una perspectiva intercultural.

Este caso llegó a la Corte Constitucional, pues una de las partes antepuso una acción extraordinaria de protección, con el fin de que se realizase un control de constitucionalidad a las decisiones adoptadas por las autoridades indígenas. Esta acción fue presentada en junio de 2010 y se le dio a la Corte 45 días para pronunciarse. La respuesta a la consulta se expidió el 30 de julio de 2014, cuatro años después en incumplimiento deliberado de los plazos reglamentarios. La sentencia del caso La Cocha determinó que la justicia indígena no puede juzgar los casos de homicidio que se produzcan entre indígenas, ya que, a pesar de que se protege la dimensión colectiva de la vida, el *ius commune*, no se protege la dimensión individual de la vida, asunto que sí hace el derecho ordinario.

17 Libro de Actas de la comuna La Cocha, "Acta 24: Solución de conflictos por muerte suscitado en la parroquia Zumbahua y juzgado en la comuna La Cocha", 2010.

La convocatoria a consulta nacional, hecha por el presidente Correa en enero de 2011, fue otro hecho que demostró una relación fracturada entre la CONAIE y el gobierno. Se preguntó al electorado sobre diez temas, dos de los cuales tenían que ver con “meter la mano a la justicia para el bien del pueblo”,¹⁸ ya que la Asamblea Nacional Constituyente había normado el sistema judicial, pero no expedido medidas para su reestructuración. Debido a la popularidad con la que contaba el gobierno de Correa, en 2011, al gobierno ecuatoriano le pareció políticamente oportuno “institucionalizar” la reforma mediante una elección popular.

La pregunta: ¿Está usted de acuerdo en sustituir al actual pleno de la Judicatura por un Consejo de la Judicatura de Transición, conformado por tres miembros elegidos, uno por la Función Ejecutiva, otro por el Poder Legislativo y otro por la Función de Transparencia y Control Social, para que, en el plazo improrrogable de 18 meses, ejerza las competencias del Consejo de la Judicatura y reestructure la Función Judicial? fue aprobada con el 46,15 % de los votos. La pregunta ¿Está usted de acuerdo en modificar la composición del Consejo de la Judicatura, enmendando la Constitución y reformando el Código Orgánico de la Función Judicial? fue aprobada con el 46,66 %. Esta reforma supuso la declaración de una emergencia judicial y la inversión cercana a 600 000 000 USD para infraestructura, sistemas informáticos, mejoramiento de salarios, contratación de nuevos jueces y aprobación de un nuevo código orgánico integral penal.

Otro hecho significativo sucedió el 19 de julio de 2012 cuando el presidente Correa expidió el Decreto Ejecutivo 1247, que reglamentó la consulta previa en los procesos de licitación de áreas y bloques hidrocarburíferos. La Secretaría de Hidrocarburos del Ministerio de Recursos Naturales no Renovables se encargó de las consultas previas. A partir de este reglamento fue convocada la decimoprimer ronda de concesiones para 21 bloques de explotación en el centro y nororiente de la Amazonía, medida que afectó a siete nacionalidades indígenas.

Según las cifras, entre mayo de 2011 y noviembre de 2012, 17 bloques fueron consultados con la participación de 10 469 personas, que representaron un 7 % de las 138 344 que habitaban esos territorios. Con estos resultados se firmaron acuerdos de inversión con las comunidades indígenas por 115 000 000 USD. Para su cumplimiento funcionaron 45 oficinas permanentes, 106 oficinas itinerantes y se llevaron a cabo 37 audiencias y 42 asambleas comunitarias (García 2013). La consulta previa no se realizó en cuatro bloques porque existía mayor oposición a la explotación petrolera. Con esta acción, el gobierno de Correa dio por cumplido este derecho colectivo de las nacionalidades y pueblos indígenas.

De acuerdo con las organizaciones indígenas involucradas, esta consulta careció de legitimidad por varias razones. La primera es que los técnicos de la Secretaría

18 “Sí, queremos meter las manos en las cortes”, *El Universo*, <https://bit.ly/39wqV40>

de Hidrocarburos no utilizaron lo contemplado en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT referente a los “procedimientos apropiados” de los pueblos indígenas. Al respecto, el presidente de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) aseguró en 2012:

La consulta que están haciendo ahora no es consulta, es decir, entran en las comunidades como médicos, como enfermeros llevando unas medicinas y botiquines y hacen firmar la recepción, se van y dicen que estamos haciendo una consulta (Antón y García 2015).

La segunda razón es que no se consultó a través de sus “instituciones representativas” locales, zonales y regionales de las siete nacionalidades filiales de la CONFENIAE.

La tercera tiene que ver con la inconstitucionalidad del Decreto Ejecutivo 1247, ya que, al ser la consulta previa un derecho colectivo de los pueblos indígenas reconocido en la Constitución de 2008, para su aplicación requiere de la aprobación de una ley orgánica. Por lo tanto, lo actuado por los técnicos de la Secretaría de Hidrocarburos durante 18 meses carece de valor jurídico.

Finalmente, la consulta previa debió efectuarse de “buena fe” por parte del Estado y de los pueblos indígenas, como reza el art. 6, núm. 2 del Convenio 169 de la OIT: “Con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr consentimiento acerca de las medidas propuestas”. Al existir engaño de parte del Estado en este tema, la “buena fe” proclamada quedó insubsistente.

El suceso siguiente estuvo relacionado con la primera disposición transitoria de la Constitución que concedió a la Asamblea Nacional un plazo de 365 días para la aprobación de “la ley que regule los recursos hídricos, usos y aprovechamiento del agua, que incluirá los permisos de uso y aprovechamiento, actuales y futuros, sus plazos y condiciones, mecanismos de revisión y auditoría, para asegurar la formalización y distribución equitativa de este patrimonio”. La elaboración, consulta y aprobación en la Asamblea Nacional se hizo cuatro años después. El 18 de septiembre de 2012, Fernando Cordero, presidente de la Asamblea convocó a la consulta prelegislativa del proyecto de Ley Orgánica de Recursos Hídricos, uso y aprovechamiento del agua, para lo cual las organizaciones indígenas debían inscribirse hasta el 8 de octubre de 2012. Un total de 1607 organizaciones se postularon para intervenir.

Esta ley fue aprobada el 31 de julio de 2014, aunque cuatro de los planteamientos centrales de las organizaciones indígenas hechos en la consulta prelegislativa fueron dejados de lado. El primero fue que los páramos y fuentes de agua quedasen libres de las concesiones mineras. El segundo, que se desprivatice el acceso al agua, ya que solo el 1 % de propiedades privadas concentran el 64 % del total de los caudales. En tercer lugar, que los indígenas participen con voz y voto en el Concejo

Intercultural y Plurinacional del Agua. Finalmente, que los sistemas comunitarios de agua no pasen a manos de los gobiernos autónomos descentralizados (GAD).¹⁹

Usando el derecho a la resistencia aprobado en la Constitución de 2008, del 8 al 22 de marzo de 2012, la CONAIE llevó adelante la Marcha Plurinacional por la Vida, por el Agua y la Dignidad de los Pueblos, que partió desde la Amazonía hasta Quito. El comentario del presidente Correa fue muy ilustrativo, cuando se refirió a sus participantes como: “cuatro emponchados y emplumados”. Además, el gobierno desplegó un amplio operativo de seguridad y control durante los 14 días que duró la movilización.

El 4 de junio de 2013, se expidió el Decreto Ejecutivo 16 que puso en vigencia el Reglamento para el Funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales y Ciudadanas. Con este, la recién creada Secretaría de Gestión Política asumió un papel de control ya que centralizaba a muchas instituciones que estaban dispersas en las instancias del Ejecutivo. El decreto dio plazo de un año para que todas las organizaciones sociales y ciudadanas sin fines de lucro y que forman parte de la sociedad civil (organizaciones indígenas, populares, ONG nacionales y extranjeras, fundaciones, corporaciones, etc.) se inscribieran, legalizaran y presentaran sus estatutos de creación.

Este intento del ejecutivo fue impugnado por las organizaciones de la sociedad civil que temían su carácter de control y poder de disolución. Las organizaciones indígenas se negaron a registrarse, y las que lo hicieron sufrieron sanciones de disolución, como le sucedió a la Fundación Pachamama, una ONG nacional que financiaba actividades de desarrollo entre los pueblos indígenas amazónicos desde hacía 16 años. El 12 de febrero de 2014, esta fundación fue disuelta debido a que protagonizó una violenta protesta en la que atentó contra el orden público y la integridad física de quienes negociaban 13 bloques hidrocarburíferos, en la XI Ronda Petrolera del Sur Oriente, efectuada en noviembre de 2013.²⁰

Muchos dirigentes indígenas fueron criminalizados durante el gobierno de Correa. Por ejemplo, se enjuició a Delfín Tenesaca, expresidente de ECUARUNARI y a Marlon Santi, expresidente de la CONAIE. Se les acusó de cometer “sabotaje y terrorismo” por encabezar una marcha pacífica en Otavalo el 25 de junio de 2010, en el marco de la Cumbre de la Alianza Bolivariana para las Américas. Allí se trataban temas como la interculturalidad y la plurinacionalidad sin la representación de todas las organizaciones indígenas nacionales. Las autoridades aplicaron el código penal que

19 “Ley de recursos hídricos: ECUARUNARI advierte con movilizaciones”, *La Tarde*, <https://bit.ly/34YGRcS/>

20 “Fundación Pachamama entró en liquidación el 12 de febrero”, *El Universo*, <https://bit.ly/3rCPBNG/>

estaba vigente desde la dictadura militar, y que violaba el derecho a la resistencia consagrado en el artículo 98 de la Constitución.²¹

La criminalización también se ha traducido en iniciar procesos judiciales penales, obtener sentencias condenatorias y privar de libertad, como en el caso de José Acacho presidente de la FICSH, quien fue detenido por la Policía y el Ejército, el 3 de febrero de 2011, en Río Blanco. Acacho fue acusado de sabotaje y terrorismo cuando se produjo la muerte del profesor Bosco Wizuma. Marcos Guatemal,²² dirigente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (CHIJALLTA-FICI) también fue detenido el 25 de octubre de 2011, acusado de obstaculizar las vías, en las protestas por la Ley de Aguas en 2010. Guatemal fue liberado el 10 de noviembre de 2011, gracias a la presión social nacional y al uso del recurso de habeas corpus.

Humberto Cholango, expresidente de la CONAIE, denunció ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que, en noviembre de 2011, existían 204 personas criminalizadas por la protesta social, algunas sentenciadas, otras encarceladas en alguna ocasión y unas pocas en la clandestinidad (PADH 2012).

El último hecho a reseñar de la confrontación entre el gobierno de Correa y la CONAIE marca un contrapunto decisivo en los últimos años. Fue la Marcha por la Vida y la Dignidad realizada del 2 al 12 de agosto de 2015. Partió desde la población minera de Tundayme, en la provincia de Zamora Chinchipe, al sur del país, hasta llegar a Quito. La marcha incluyó un levantamiento nacional indígena, el 10 de agosto, y un Paro Nacional del Pueblo, el 13 de agosto, en colaboración con las organizaciones obreras, profesionales, de maestros, ecologistas, defensores de derechos humanos y estudiantes. La principal reivindicación fue que se archivaran definitivamente las 17 enmiendas constitucionales que la Asamblea Nacional tramitaba desde diciembre de 2014. La principal enmienda se refería a la reelección indefinida para los cargos de elección popular, lo que permitiría que Correa se presentase como candidato a las elecciones de febrero de 2017.

Desde su creación, en 1984, la CONAIE ha atravesado tres momentos en su acción como movimiento social. En el primero se consolidó, en el segundo se enfrentó al poder constituido a través de grandes movilizaciones y en el tercero se dividió por las crisis internas. Este ciclo parece cerrarse en el año 2019. Los movimientos sociales deben investigarse en su larga duración, lo que permitiría plantear el resurgimiento de las organizaciones luego de estos ciclos de auge y caída. Un nuevo momento de recomposición pareciera estar en curso luego de nuevas alianzas con otros sectores sociales organizados, a partir de un programa alternativo común.

21 Varios ejemplos de criminalización de la protesta pueden consultarse en: “Protesta social, arma de doble filo”, *La Hora*, 1 de julio de 2012, <https://bit.ly/3rI4NJw/>

22 “Presidente de Federación Indígena y Campesina de Imbabura es detenido en Ibarra”, Ecuador de Inmediato, 25 de octubre de 2011, <https://bit.ly/3tGQIIr/>

Referencias citadas

Actas de la Asamblea Constituyente. 2008

- Agualsaca, José, y Ana Taco. 2014. "Sistematización de las experiencias de la Confederación de Pueblos y Organizaciones Indígenas y Campesinas del Ecuador (FED), respecto al fortalecimiento socio-organizativo, acceso a la tierra y soberanía alimentaria durante el período 2008- 2012". Tesis de licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana.
- Aigaje, Arturo. 2010. "Del reino de Dios al gobierno humano. Participación política evangélica indígena: una mirada a Amauta Yuyai". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Albó, Xavier. 2008. *Movimiento y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD / CIPCA.
- Almeida, Ileana. 1979. "Consideraciones sobre la nacionalidad Kechwa". En *Lengua y cultura en el Ecuador*, editado por el Instituto Otavaleño de Antropología, 11-48. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Almeida, Ileana. 1984. "La cuestión indígena como cuestión nacional". *Antropología: Cuadernos de Investigación*, 2: 18-31.
- Altmann, Philipp. 2014. "Una breve historia de las organizaciones del movimiento indígena del Ecuador". *Antropología: cuadernos de investigación*, 12: 1-17. <https://bit.ly/3FOugpk/>
- Antón, John, y Fernando García. 2015. *Vigilando el racismo: cuatro casos de observación comunitaria al derecho a la no discriminación en comunidades indígenas y afroecuatorianas*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Becker, Mark. 2011. "Indigenous Movement from Oppressed Nationalities to an Ehtno-nationalist Discourse". En *Ethnicity from various angles and through varied lenses: yesterday's today in Latin America*, editado por Christine Hunefeld y Leon Zamosc, 192-208. Brighton: Sussex Academic Press.
- Becker, Mark. 2015. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en Ecuador*. Quito: Abya-Yala / FLACSO Ecuador.
- Bretón, Víctor. 2003. "Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador". En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*, editado por Víctor Bretón y Francisco García, 141-165. Barcelona: Icaria.
- Carbonell, Miguel, ed. 2007. *Teoría del neoconstitucionalismo, ensayos escogidos*. Madrid: Editorial Trotta.
- CONAIE. 1994. *Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. Quito: Consejo de Gobierno de la CONAIE.
- CONAIE. 1997. *Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador, construyendo el Estado plurinacional*. Quito: Ediciones CONAIE.
- CONAIE. 2007. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: CONAIE.

- García, Fernando y Lourdes Tibán. 2008. "De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la CONAIE y el MICC en Ecuador". En *Gobernar (en) la Diversidad: experiencias indígenas en América Latina*, editado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shanon Speed, 271-304. México DF: Ediciones CIESAS / FLACSO Guatemala / FLACSO Ecuador.
- García, Fernando. 2001a. "Presente y perspectiva del movimiento indígena ecuatoriano". En *Aportes Indígenas: Estados y Democracias. Memorias de la XIV Reunión Anual de Etnología*, 150-169. La Paz: MUSEF Editores.
- García, Fernando. 2001b. "Estado y diversidad cultural. La cuestión indígena en la región andina". *Nueva Sociedad*, 173: 94-103.
- García, Fernando. 2009. "Iguales pero diferentes: el carácter plurinacional e intercultural del Estado en la nueva Constitución ecuatoriana". Ponencia presentada en el 53º Congreso de Americanistas, Ciudad de México, del 19 al 24 de julio de 2009.
- García, Fernando. 2011. "La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007)". En *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, coordinado por Victoria Chenaut, 219-236. Quito / México DF: Ediciones CIESAS / FLACSO Ecuador.
- García, Fernando. 2013. "Entre avances, retrocesos y vaciamientos: la relación Estado y pueblos indígenas ecuatorianos (1990-2013)". Ponencia presentada en la X Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba, Argentina, del 10 al 13 de julio de 2013.
- Guamán, Julián. 2006. FEINE, *la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional.
- Guamán, Julián. 2011. *Protestantismo en Ecuador. Tipología y formas institucionales*. Quito: Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana / CEP / Minga.
- Guerrero, Fernando, y Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hoekema, André. 2002. "Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario". *El Otro Derecho*, 26-27: 63-98.
- Ley de Reforma Agraria*. 1973. "Decreto 1172 publicado en el Registro Oficial n°. 410, 15 de octubre de 1973".
- Ortiz, Pablo. 1990. "El desencanto democrático". *Revista Punto de Vista* 9 (421):14-15.
- PADH (ed.). 2012. *Informe sobre Derechos Humanos Ecuador 2011*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / PADH.
- Tuaza, Luis Alberto. 2013. "Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo". *Ciencias Pedagógicas e Innovación* 1 (2): 33-42.
- Zubritski, Yuri. 1984. "La formación del proletariado quechua". En *Los pueblos autóctonos de América Latina: pasado y presente*, vol. 2, 207-16. Moscú: Academia de Ciencias de la URSS.

El liberalismo del temor de los indios¹

MERCEDES PRIETO

Introducción

Este libro ha sido una cuenta pendiente en mi carrera. Mientras hacía mi investigación doctoral a inicios de este milenio sobre las relaciones entre indigenismo y liberalismo, me surgió una pregunta: ¿en qué tipo de sujeto indígena femenino estaban pensando los intelectuales y políticos indigenistas liberales? Me inquietaba saber dónde y cómo aparecían las mujeres indígenas. Las fuentes provenientes del Congreso, revistas y publicaciones de científicos sociales y la prensa no se referían o las mostraban abiertamente a ellas. Me preguntaba, entonces, ¿en qué medida, cuando los pensadores, periodistas o políticos hablaban de indígenas, se referían a hombres y mujeres o solo a los varones? ¿Había o no una reflexión sobre la diferencia sexual en el mundo indígena, o más bien se trataba de un mundo homogeneizado o sexualmente indiferenciado? También me interrogaba sobre los efectos de la producción intelectual de la época. ¿Se trataba de especulaciones fútiles o alimentaban, en alguna medida, la vida cultural, política y estatal? En ese momento no pude contestar mis inquietudes. Han debido pasar algunos años para que pueda dedicarme a responderlas.

Durante mi trabajo de investigación doctoral acumulé materiales, de fuentes escritas y orales, que han sido de mucha utilidad para iniciar este libro; sin embargo, no han sido suficientes para ubicar a las mujeres indígenas en la imagería del siglo XX. He debido explorar nuevos documentos. Al examinarlos constaté que los conocimientos acumulados en las dos últimas décadas sobre los indígenas de altura del Ecuador, y en especial aquellos relacionados con los temas políticos contingentes, son abundantes. Pero existe un vacío: las mujeres, en especial si nuestra mirada es histórica. Poco o nada sabemos, no solo en Ecuador sino en América Latina, sobre la historia de las indígenas a lo largo del siglo XX, sobre lo

1 Capítulo 1 de *Estado y colonialidad: mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975* (2015, pp. 1-34). Quito: FLACSO.

que sintieron, cómo vivieron o cómo cambiaron. Son pioneros, para el caso de Ecuador, el texto de Erin O'Connor (2007), que roza el período de 1895 a 1925, y los trabajos que analizan la etapa comprendida entre 1930 y 1970: Crespi 1976; Prieto 1978, 2011; Becker 2003, 2004, 2011, 2012; Coronel, 2011; D'Amico 2011, entre otros; y más contemporáneamente, Radcliffe 2008, por ejemplo.² Dicho vacío se revela no solo en la producción académica sino también en la producción personal e institucional del siglo pasado —mis fuentes, muchas inexploradas, para este libro—. Por ejemplo, en la documentación del Archivo de la Función Legislativa (AFL), así como en la obra de pensadores indigenistas y posindigenistas, las mujeres no hablan directamente, sino que se funden en la figura de la familia o aparecen como signos representativos de lo indígena. Esta constatación reforzó mi interés en indagar, primero, la localización de las mujeres indígenas de la Sierra ecuatoriana en el discurso formal —qué representan, quiénes las representan— durante el período de 1925 a 1975 y, segundo, en explicar su silencio en la arena política estatal. Si partimos de que la acción básica de la política es nombrar a los sujetos (Ranciére 1992), ¿qué pasa cuando no son nombrados? En el caso de las mujeres indígenas andinas vemos una paradoja particular: no son nombradas, pero aparecen en la representación pública de la indigenidad (Prieto 2011), es decir, surgen al mismo tiempo como sujetos aparentemente no políticos y como signos de representación e intermediación. Mi propósito es discutir esta paradoja —carencia de voz, pero amplia presencia simbólica— desde las teorías que hablan de la fabricación de sujetos políticos en el marco de la formación de los estados poscoloniales. Considero que las tensiones en torno a la localización de las indígenas son parte del proceso de estatización de la población indígena, en particular de las mujeres.

Este libro entra en la historia reciente, en tiempos del liberalismo estatal de fines del siglo XIX, y retoma críticamente la hipótesis de O'Connor (2007). Ella argumenta que la instalación del liberalismo estatal en Ecuador se asentó en un pacto implícito entre el “estado”³ y los indios varones, lo que estableció una complicidad orientada a domesticar y “maternalizar” a las indígenas. Es decir, propone, para dar cuenta de la dominación a las mujeres, una explicación desde el patriarcado. Pero, me pregunto, ¿es solo un caso de la operación del patriarcado y sus mecanismos de domesticación? ¿O se trata, más bien, de una compleja intersección de dimensiones variadas de un sistema de dominación que se construye sobre múltiples aristas? La información recabada inicialmente, referida a la producción intelectual de los pensadores de la época, así como a la documentación del aparato legislativo, me

- 2 Existen varios escritos biográficos sobre Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango, mujeres indígenas de la zona de Pesillo, basados en materiales recopilados por mí y otros por Andrés Guerrero entre 1976 y 1978. Sin embargo, estos escritos no aportan nueva información sobre las indígenas: Yáñez del Pozo (1986), Muyulema (2001), Becker (2003) y Bernal Carrera (2007).
- 3 A lo largo de este texto se escribe “estado” sin usar la mayúscula inicial por pedido expreso de la autora. Asimismo, se utiliza la antigua grafía para la palabra quichua debido a que esta fue la manera de escribir en el período que cubre el presente trabajo (N del E).

permitió adelantar la suposición de que las mujeres indígenas no fueron sujetos de interés político, ni solo objeto de domesticación, según la tónica que ha sido observada en otros contextos culturales e históricos tanto de la región (Guy 1998; Mannarelli 1998; Clark 2001, 2012; Mooney 2009) como de los centros (Bock y Thane 1996). Tampoco son nombradas de manera particular en los debates sobre mujeres, por ejemplo, aquel del sufragio femenino (Prieto y Goetschel 2008) o de la maternidad e higiene (Clark 2001), ni en los debates relacionados con la comuna indígena o el trabajo. Sombras de ellas —en tanto miembros de la familia trabajadora— aparecen en un temprano decreto del liberal Eloy Alfaro sobre el concertaje, así como en el Código del Trabajo de 1938 (República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo 1941).

Los escritos de pensadores indigenistas se refieren de manera oblicua a las mujeres en tres categorías de problemas: familia, población y trabajo —doméstico, agrícola y artesanal—. La familia es el escenario de interés fundamental de las élites intelectuales y los políticos cuando se trata de las mujeres indígenas, pero inicialmente este interés no se tradujo en intervenciones estatales de protección social, orientadas a reorganizar la vida doméstica. Fue hacia 1950 cuando se inició una exploración en esta dirección —con efectos sorprendentes, como veremos—. Sin embargo, el material visual revela la centralidad femenina, incluida su maternidad, para simbolizar y proyectar la indigenidad del país. Las preguntas que surgen son muchas: ¿Cómo se articula el silencio de la política institucional de protección social a la mujer indígena con su presencia en la representación visual y la intermediación política? ¿Se disipa este silencio en otros espacios mientras la política de la representación se torna múltiple y, en cierto sentido, insustancial? ¿Qué se soslaya? ¿Los cuerpos? ¿La integración dominada? ¿El discernimiento? ¡En fin! Estas son las cuestiones, todas enmarcadas en la implantación de un estado de protección social, que intento resolver en este libro.

Uno de los objetivos de este esfuerzo es historiar las referencias sobre las mujeres y entender dónde se localizan las indígenas en un contexto que las silencia y las reconoce como sujetos políticos subyugados antes que discernientes. Esta dinámica es atravesada por una nueva paradoja, ya que estamos frente a la formación de un estado de protección social en América Latina, un proceso en el cual la población y de manera especial las mujeres han sido elementos estratégicos de la estatización de los sujetos sociales. No solo estamos frente a un juego de silencios, sino a juegos, primero, de displicencias y negaciones respecto a sujetos que incomodan a las élites políticas e intelectuales, y segundo, de excepciones si comparamos a las indígenas con otros grupos de mujeres.

De manera particular, he seguido a las mujeres indígenas en cuatro escenarios: 1) en la producción indigenista y de pensadores liberales referida a las mujeres quichuas de la Sierra, lo que me ha permitido recuperar los conceptos e imágenes elaborados sobre ellas, en general, articuladas a la familia, la maternidad y el trabajo, así como sus voces, situadas en algunos momentos del período bajo análisis; 2) en

documentos judiciales —civiles y penales, así como en las pocas peticiones llegadas a los sistemas legislativo y judicial— en los cuales aparecen mujeres de Chimborazo y Otavalo y, en menor medida, de Pichincha,⁴ con el propósito de recuperar las disputas y las maneras de nombrarlas y, eventualmente, de autonombrarse; 3) en las narrativas sobre el estado-nación y la maternidad tramadas con campañas de integración de la población indígena al estado; y 4) en los procesos para establecer un *habitus* de protección estatal bajo la retórica del desarrollo comunitario en zonas de población indígena de Imbabura y Chimborazo.

De esta forma, este libro es un intento por buscar las voces de las mujeres, mediadas por otros actores, en pequeñas monografías, en documentación producida por el sistema estatal de protección, en formas de acción contenciosa y disputas y, por supuesto, en sus propias memorias, para confrontarlas con el imaginario de las élites intelectuales y políticas respecto a las mujeres indígenas. En otras palabras, mi pregunta inicial sobre dónde se localizan las mujeres ha sido enriquecida con las miradas de pensadores, intelectuales e instituciones estatales sobre ellas y las elaboradas por ellas mismas.

Mi punto de entrada al mundo femenino indígena de la Sierra no es la hacienda —tema que ha obnubilado los estudios sobre los pueblos nativos de altura—, sino lo que se denomina “comunidades libres”, es decir, desde las aperturas y fugas que dejó el poder de la hacienda. Se trata, a mi juicio, de una entrada privilegiada para entender el juego político del Estado y las mujeres indígenas —los silencios y los nombramientos—, ya que estos espacios abrieron nuevas rutas de estatización de las poblaciones indígenas, empeñadas en evadir, pero también complacer a los poderes de los terratenientes y, sobre todo, crear estado. Desde esta perspectiva podemos ver el mundo de la hacienda como un escenario que da cuenta de otras modalidades de encuentro entre las mujeres indígenas y el estado, modalidades que parecen subrayar una aparente autonomía del estado frente a los intereses raciales y de clase.

Antropología del estado: sospechas

Las relaciones entre estado y poblaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana tienen varios aspectos que las vuelven especialmente intrigantes. De un lado, como he argumentado anteriormente (Prieto 2015), no se tejen a partir de la instalación de un sistema institucional burocrático, sino de lo que pueden llamarse “eventos estatales”, episodios intermitentes que conectan a los sujetos con imágenes de una realidad llamada estado. De otro lado, no es posible observar una agenda unificada de integración estatal de las poblaciones indígenas —incluso aquellas de la Sierra (Clark y Becker 2007; Krupa 2010)— ya que las pretensiones del Estado tienen significados distintos para los diversos

4 Ha sido interesante constatar que estas tres regiones, y especialmente Otavalo, cuentan con un corpus de trabajos realizados tanto por pensadores locales como por investigadores norteamericanos, los cuales han sido de gran utilidad para la elaboración de mis argumentos.

actores y espacios sociales que se identifican como representantes estatales o reclaman serlo. Este descentramiento del estado se despliega en varias direcciones: respecto a las maneras diferenciadas en las que llega a las poblaciones indígenas; y en relación con escenarios particulares de la vida indígena. En esta dirección, los trabajos de Andrés Guerrero (2010) hablan de un proceso de delegación de la administración indígena a los terratenientes, basada en saberes y acuerdos consuetudinarios. Este modelo actúa como un polo que ordena también la actuación de otros agentes privados como los tinterillos y, en algunas ocasiones, penetra la vida de las comunidades libres, para confrontarlas con la de las haciendas.⁵

Un modelo distinto, menos estudiado, es aquel que delega la administración de poblaciones de frontera a misiones religiosas con el propósito de crear “fronteras vivas” y que ha operado, especialmente en la Amazonia y tierras bajas, mediante el reasentamiento, la evangelización y la educación de las poblaciones nativas (Taylor 1994; Rubenstein 2005; Erazo 2007). Finalmente, otro camino de estatización y administración de las poblaciones indígenas es el creado desde los municipios para espacios ciudadanos, que ha sido estudiado por Kingman (2006) y Clark (2001, 2012) y que se acerca parcialmente a la lógica del biopoder —aunque, a mi juicio, tiene dificultades para adscribir a las comunidades indígenas urbanas—.

La mirada desde el biopoder ha sido penetrante para explorar el interés del estado en América Latina por la población y las mujeres urbanas, especialmente trabajadoras blancas y mestizas (Guy 1998; Mannarelli 1998; Clark 2001, 2012; Mooney 2009), y ha permitido entender la preocupación por mejorar sus condiciones de vida y promover el crecimiento de la población como prerequisites del buen gobierno en las sociedades de la región. Sin embargo, este mecanismo no se dirigió a las mujeres indígenas de áreas extra urbanas,⁶ quienes quedaron sujetas a otras dinámicas según expondremos a lo largo de este texto. El interés estatal por las trabajadoras urbanas de inicios del siglo XX, estudiado en diversos países de la región, fue descartado como estrategia para integrar a las indígenas rurales, lo cual destaca su prescindencia y excepción procreativa y materna a pesar de su relevancia como mano de obra.

Esta mirada desde los municipios ha sido ampliada para identificar la organización de los recursos junto a las relaciones entre centros y periferias estatales (Barragán 2009; Diez 2010). Pero un enfoque especialmente atractivo y promisorio se ha

5 Esta propuesta ha sido repensada para la época contemporánea por parte de Christopher Krupa (2010). Este autor observa las plantaciones de flores en la zona de Cayambe, cercana a Quito, y argumenta que hay muchos actores compitiendo y actuando como estado. Esta realidad ha sido denominada soberanía fragmentada o soberanía flexible o graduada (Ong 1999).

6 En el caso de Ecuador el modelo de gestión de la población urbana desarrollado por Pablo Arturo Suárez (1934) para la ciudad de Quito fue posteriormente ampliado para las distintas capitales provinciales, estableciendo así una frontera de hecho entre la vida de la ciudad y la del campo.

desarrollado bajo la necesidad de descentrar la formación de los estados.⁷ Se trata de mirar cómo los estados se establecen en fronteras no solo territoriales, sino también en fronteras sociales y culturales diversas, desprovistas muchas veces de recursos burocráticos y en franca disputa con las garantías legales y de seguridad que el estado otorga a sus miembros (Das y Poole 2004). Son procesos en los cuales la formación del estado se encuentra fragmentada y tensionada, requieren de su reinención permanente y en ellos coexiste la violencia descarnada con el consenso y la legitimidad. Ya adelantamos que el estado en Ecuador adquiere sentidos diversos en diferentes espacios; las razones son múltiples: porque los límites imaginados entre estado y sociedad son difusos; porque distintos agentes, públicos y privados, reclaman encarnar el estado y retener el monopolio de la violencia; porque el estado, en ciertas poblaciones, se vio obligado a recrearse continuamente debido a la existencia de espacios de ilegibilidad; porque es necesario mirar las fronteras entre distintos dominios (por ejemplo, ley, cuerpos y disciplinas), o bien, como plantea Talal Asad (2004), porque la acción estatal es incierta y probabilística. En estos márgenes el estado no es un objeto normalizado, no es fijo o inmutable; más bien parece ser un deseo en la búsqueda de sentidos, y de muchas maneras un ubicuo escenario vacío (Krupa y Nugent 2015).

Dado el complejo juego entre nombrar, silenciar, reconocer y desconocer a las mujeres indígenas, que he esbozado, considero que las aproximaciones de Foucault y Agamben pueden ser útiles para dilucidar las tensiones en el ejercicio del poder estatal. Estos autores han destacado la centralidad de los cuerpos y de los procesos biológicos para el juego político y los estados, cuya formación se ha encontrado atravesada por el racismo y el genocidio. Agamben propone que la idea de Foucault sobre la centralidad de la vida en los cálculos del poder soberano debe ser completada con la noción de “nuda vida”, es decir con la posibilidad de separar la biología (la vida del animal biológico) y la política (la vida política) en lo que denomina estados de excepción. Esta separación le permite establecer una distinción entre las vidas dotadas de existencia política y aquellas desprovistas de

7 Se vislumbran varias maneras de encarar y constatar el descentramiento del estado: I) una de ellas es pensar las fronteras entre sociedad y estado. Timothy Mitchell [(1991)2006] propone hacerlo a través de observar la línea de demarcación que la filosofía y la política, así como las prácticas políticas, han establecido para hacer aparecer el estado como una entidad discreta por fuera de la sociedad con el propósito de ordenar a la población, II) Otra es pensar los efectos del estado producidos por los métodos disciplinarios de poder como son la especialización, la supervisión y vigilancia, entre otros (Trouillot 2001), III) Das y Poole (2004) intentan descentrar el estado a través de la noción de márgenes, entendida ya sea como periferias habitadas por personas que no estarían suficientemente socializadas por la ley, ya sea como espacios de ilegibilidad y prácticas no escritas o bien como intersticio entre los cuerpos, la ley y la disciplina, IV) Finalmente, Christopher Krupa (2010) mira la formación del estado como un espacio de disputa entre diversos agentes que buscan representarlo bajo la noción de estado por delegación (*state by proxy*), y en su compilación junto a David Nugent (Krupa y Nugent 2015) propone que el estado es sustantivamente descentrado, incapaz de conformar un centro.

politicidad y transformadas en nuda vida. El *homo sacer*, que en nuestro caso es *femina sacer*, habita y encarna la nuda vida. Se trata de un sujeto que es proscrito, prescindible, que puede ser asesinado y el asesino no es culpado. Sin embargo, este personaje no puede ser sacrificado en un ritual de legitimación. Se trata de personas apartadas, desterradas de la sociedad y privadas de sus derechos. La relevancia de la excepción para Agamben muestra una distinción entre los dos autores: mientras Foucault busca la regularidad del biopoder, Agamben busca la excepción (en campos de concentración o estados totalitarios) o el surgimiento de una exclusión inclusiva de la nuda vida. Propongo que esta idea de excepción (Agamben [2003]2007)⁸ puede ser una clave para entender el descentramiento y los márgenes e identificaciones de las mujeres indígenas, aunque se trate de una excepción como hecho regular. Cabe recordar que el liberalismo, al relegar a las mujeres al ámbito de lo privado, subraya su biología antes que su politicidad, las pone en un estado de excepción, un estado no político. Pero, ¿es esta escisión entre biología y política la que permite comprender las relaciones entre estado y mujeres indígenas? Regresaré a esta pregunta en mis conclusiones.

Lo que interesa rescatar de la literatura brevemente reseñada es que pone en cuestión la existencia de un poder monolítico central desde el cual se forma una entidad llamada “estado”. Se trata de entender las complejidades de su formación y comprender por qué este es un proceso en permanente construcción. Sin embargo, esta misma retórica que descentra y deconstruye a los estados sigue mostrando un hiato entre la visibilidad de los municipios y los paisajes remotos rurales, así como una fisura entre la feminización y la indigenización del aparato estatal. La feminización del estado de bienestar, a la que han hecho alusiones feministas como Wendy Brown ([1995]2006) o Carol Pateman ([1998]2006), se desdibuja como una entrada propicia para entender las relaciones entre las nuevas funciones de protección social y las mujeres: estas no han sido las principales usuarias de este tipo de estrategias —de aparición reciente— ni las preferidas de los burócratas. Las indígenas en Ecuador quedaron en las fronteras del aparato de protección social. Esta constatación nos obliga a ser creativas en nuestro esfuerzo intelectual sobre la formación del estado y el papel de las mujeres en este proceso.

Una de las entradas privilegiadas para entender el estado en América Latina ha sido la noción de estado oligárquico (Burga y Flores Galindo 1981) o estado terrateniente (Quintero 1986), la cual, a mi juicio, ha inhibido estudios, fundados etnográfica e historiográficamente, que dan cuenta de los procesos de formación del estado, su operación y creación de sentido para sus miembros. Este relato propone que los grupos terratenientes y mineros manejaron el estado bajo la lógica de preservar su patrimonio y dominación, generando sociedades altamente excluyentes, polarizadas

8 Reconozco, sin embargo, que la utilización del concepto de estado de excepción no está vinculada a guerra civil alguna, ni a catástrofes; se trata más bien de realidades cotidianas de excepción.

y conflictivas. El resultado de esta propuesta es un estado fragmentado como extensión del dominio privado de los grupos hegemónicos.

Otra entrada a la comprensión del estado en la región ha sido su carácter corporativista (Malloy 1974; O'Donnel 1977), en una vertiente populista-autoritaria o en una burocrática. Estos estudios se esfuerzan por captar las relaciones entre sociedad y estado bajo la premisa de que existe una demarcación entre estas dos formas sociales, que puede ser modelada.⁹ El estado significa, en esta interpretación, la operación de los grupos de interés de la sociedad en conjunción con la burocracia. En términos historiográficos, bajo esta mirada predomina la idea de un aparato central, encarnado en sujetos elitistas nacionales, que teje un imaginario social que desde un centro se difunde en el territorio. Las periferias serían espacios poco socializados en la lógica estatal. Un interesante ejemplo de esta propuesta lo encontramos en el estudio de Juan Manguashca (1994) sobre Ecuador. Según esta hipótesis, el estado es un sistema burocrático que, gradualmente, alcanza los lugares más recónditos de la nación. Esta mirada difusionista ha sido cuestionada por varios autores que muestran cómo los actores locales juegan un papel importante en la reproducción del estado (Nugent 2007), o bien cómo los grupos subalternos han sido medulares en su implantación en diversos territorios (Chatterjee 2004; Steputtat 2001).

Muchas de las propuestas aquí revisadas, especialmente aquellas desarrolladas en referencia a los Andes, han sido ciegas a la actuación de las mujeres en las dinámicas de formación estatal: este proceso aparece como una interacción de poderes enteramente masculinos que, con licencia, cobija a las mujeres en un ambiente patriarcal. La hipótesis de O'Connor revela, precisamente, los intereses masculinos en la formación del estado —y no solo en los sectores dominantes, sino también en los grupos indígenas—.

Esta autora, a través de una perspectiva ahistórica,¹⁰ establece la existencia de un patriarcado indígena que legitima la alianza entre varones de diversa condición de clase, racial y étnica. Pero antes de revisar esta hipótesis, pasaré a desarrollar una propuesta sobre el proceso de formación del estado entre las poblaciones de altura del Ecuador, que será enriquecida más adelante con una cronología del proceso.

9 En esta literatura se ha debatido, entre otros aspectos, hasta qué punto los estados oligárquicos de la región, después de la crisis de los años treinta del siglo XX, transitaron o no hacia formas más integradoras de la sociedad a través de reconocimientos y prebendas corporativistas (ver, por ejemplo, la compilación de artículos de Silvia Dutrént *et al.*, 1989).

10 Al decir una perspectiva y metodología ahistórica, me refiero a su esfuerzo por establecer, con fuentes de diversa factura temporal, lo que podría ser distintivo de un patriarcado indígena; por ejemplo, el reconocimiento de las viudas. Sin embargo, O'Connor escamotea las evidencias hispanas de esta constatación. Creo que esta no es la metodología más adecuada para elaborar este concepto.

Como señalé, mi análisis sobre las comunidades libres parte del hecho de que la presencia estatal en las poblaciones indígenas se delegó a intermediarios, no necesariamente estatales, y es episódica. Lo que parecía buscar el estado era el establecimiento de “sujetos estatales” y no una institucionalidad o sistema burocrático que incide en la cotidianidad. En esta argumentación me alejo de los enfoques que rastrean la doble existencia del estado planteada por Philip Abrams ([1977] 2006) y su distinción entre su materialidad (sistema de instituciones) y su ideología o legitimización. Asimismo, pareciera que el estado ecuatoriano no buscó instituir una hegemonía sobre las poblaciones indígenas como en el caso de México (Joseph y Nugent 1994). Reconoció, más bien, las peculiaridades del mundo indígena, su “inescrutabilidad” (Mehta 1997) que posibilitó la emergencia de formas de colonialidad en las cuales las mujeres aparecen como prescindibles o, más precisamente, sujetas a la vida de la naturaleza y, por ende, no políticas. Esta propuesta de las élites políticas e intelectuales se acerca más a la descripción de dominación sin hegemonía realizada por Ranajit Guha (1997).

Pese a ello, y como un efecto no necesariamente buscado, la forma en que el estado ecuatoriano incursionó en la vida indígena permitió la creación de “sujetos parcialmente estatales”; es decir, creó mecanismos de presencia estatal pero también permitió que existieran espacios de autonomía para la organización de la vida cotidiana y sus procesos subjetivos. En un primer momento, antes que controlar o someter disciplinariamente a la población, se buscó establecer un *modus vivendi*, de carácter principalmente político, que fue continuamente negociado con los miembros masculinos del mundo indígena. En este escenario, sin embargo, las mujeres fueron el pivote de una lógica familiar ampliada, con proveedores y autoridades múltiples, que en ciertas coyunturas preocupó al estado, el cual, a su vez, intentó regularla y crear entre sus miembros un *habitus* estatal. Siguiendo a Stoler (1995), considero que estas preocupaciones incitaron paulatinamente al estado a buscar formas de control y disciplinamiento de las mujeres indígenas —por ejemplo, ordenando la reproducción de las poblaciones nativas bajo una retórica global sobre el desarrollo—. Se abrieron, así, nuevos caminos para estatizar a esa población; estas formas hibridaron el *modus vivendi* político y generaron dudas sobre la cualidad materna y de procreación de las indígenas.

Las modalidades de intervención hacia las comunidades casi siempre partieron de confusos escenarios políticos y estatales; han sido también espacios de abiertas disputas y reacomodos (Baud 1996). La estabilización de las relaciones entre estado y comunidades indígenas fue siempre precaria y parece haberse visto sujeta a constantes negociaciones que ayudaron a fortalecer la existencia del propio estado; es decir, para los políticos y algunos organismos estatales, las comunidades libres pusieron por delante los desafíos de administración de estas poblaciones,¹¹ buscando

11 Valeria Coronel considera que las comunidades indígenas libres fueron fundamentales en el establecimiento del estado poscolonial, especialmente durante el período del liberalismo estatal (comunicación personal, 2010).

escamotear, en ocasiones, el poder terrateniente. Pero no solo ello: la acción política de las élites y su gestión estatal, como ha sido documentado en otros países de la región (Mallon 1995), buscó apoyos y negociaciones con las comunidades y, en este sentido, fue esta misma manera oblicua de operar del estado la que posibilitó su constitución en los espacios rurales. Así, como lo sugieren Clark y Becker (2007, 5) y Coronel (2011), el estado ecuatoriano se revela permeable, conflictivo, contradictorio y susceptible a aceptar las respuestas creativas propuestas por grupos subordinados. Y es en este complejo proceder estatal que se convierte a las mujeres indígenas en lo que llamo “sujetos parcialmente estatales”, es decir, sujetos que disputan la regulación y los sentidos que el estado otorga a sus cuerpos.

La compleja hipótesis que he esbozado se inscribe en una antropología del estado y deja de lado la presunción de un patriarcado indígena. Esta última propuesta subraya aspectos parciales de la dominación masculina en lugar de procesos sistémicos. Estos articulan, en formas innovadoras, aspectos raciales y de clase, y además explican los procesos de estatización de poblaciones subalternas, como fueron y son las mujeres indígenas. Mi hipótesis requiere, por supuesto, ser fundamentada historiográfica y etnográficamente, lo cual haré a lo largo de este libro.

Cabe, por último, clarificar algunos aspectos sobre el estado y la colonialidad. Observé que los intelectuales y las intervenciones de agencias estatales reconocieron de maneras complejas la existencia de poblaciones indígenas. El reconocimiento de sus peculiaridades o de su inescrutabilidad sustentó formas de intervención *ad-hoc*, que a mi entender tienen un carácter colonial.

Existe una amplia y rica literatura sobre las relaciones coloniales que no pretendo evaluar en esta discusión. En América Latina las categorías de colonialismo interno¹² (González Casanova 1963; Stavenhagen 1969) y de situación colonial¹³ (Balandier

12 En América Latina este concepto reaparece a la par que la teoría de la dependencia para dar cuenta de las relaciones inequitativas del sistema económico internacional, el cual a su vez se reproduce en el interior de las naciones-estado debido a la diversidad étnica de su membresía (González Casanova 1963). Bajo esta mirada se buscó establecer relaciones entre imperialismo, clases y etnicidad. Pero será Rodolfo Stavenhagen (1969) quien realizará un trabajo de campo usando la noción de colonialismo interno, oponiéndose a la idea de una zona de refugio que había sido acuñada por Gonzalo Aguirre Beltrán en México y que se expandirá a los Andes a través de Gladys Villavicencio y de Hugo Burgos. Para una reflexión contemporánea del desarrollo de este concepto en la región es ilustrativo revisar a González Casanova (2006). Allí, entre otros aspectos, cuenta que fue Wrights Mills quien, en una conferencia en Brasil, de manera marginal desempolvó la vieja idea leninista de colonialismo interno.

13 De manera un tanto más tardía, Georges Balandier ([1967]1976), en el marco de la descolonización de África, Asia y la India, desarrollaría el concepto de situación colonial para dar cuenta de una “imposición” de una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural. Esta relación presenta un carácter antagónico, entre modernidad y tradición, que demanda el ejercicio de la fuerza, un sistema de justificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados

[1967]1976) han sido preponderantes en los análisis iniciales de la colonialidad. Mucha de esta literatura ha formulado una relación entre pueblos diversos que tuvieron una experiencia de conquista involuntaria y que fueron sometidos. El sometimiento y la dominación son vistos como el núcleo duro del hecho colonial y han sido tratados como un evento esencial y a histórico; es decir, esta literatura ha construido una visión de la situación colonial como inmutable en el tiempo. Se trata de teorizaciones que describen las características de estas relaciones a partir de prácticas políticas y discursivas, como la impronta de un hecho colonial único que se repite *ad infinitum* y que se refleja en la vida de los pueblos nativos.

El giro lingüístico y los estudios poscoloniales renovaron la agenda de la colonialidad al incorporar cuestiones de la geopolítica del conocimiento (Walsh *et al.* 2002), de la gobernanza global (Bhabba 1994) y de las prácticas decolonizadoras presentes en la región (Rivera 2010). Son análisis que subrayan las actividades académicas, los mecanismos lingüísticos y la agencia de los sujetos, entre otros aspectos, en la construcción de la colonialidad. En mi estudio asumo que la esta construcción es una estrategia de poder estatal que permite subordinar a las mujeres nativas debido a que es inescrutable. Argumento que este atributo se localiza en escenarios diversos y adquiere sentidos distintos a lo largo del período analizado. En un primer momento, la raza permitió discernir fronteras, un tanto móviles, para definir la colonialidad (Prieto 2004). Sin embargo, esta frontera no problematiza los cuerpos indígenas, solamente expresa un límite sin formular un problema. Luego, se construyó una asociación indisociable entre población quichuas serrana y lugares no urbanos, estrategia que se sobrepuso al uso discursivo de la raza. En un trabajo anterior (Prieto 2010) propuse que esta última asociación se elaboró hacia la década de 1930 mediante el recurso de restar capacidad de intervenir en la historia a los indígenas no urbanos, quienes, en cambio, podían desplegar una capacidad de actuar el folklore. La ubicación de la frontera de la colonialidad en la polaridad urbana-rural se aclaró y consolidó a partir del censo de población de 1950, que clasificó los territorios con propósitos de intervención. En estos diversos momentos, dicha colonialidad también se encarnó en los cuerpos pero no los problematiza, pues estos son prescindibles. Sin embargo, hacia la misma década de 1950 se inició un proceso para modificar esa frontera espacial y el sentido prescindible de los cuerpos. La incorporación de las tecnologías del desarrollo comunitario permitió domesticar el mundo rural y deslizar su carácter inescrutable y, al mismo tiempo, cuestionar el cuerpo de las mujeres.

En suma, la colonialidad es una categoría que permite entender el poder en las relaciones entre pueblos diversos y remite a prácticas del lenguaje y de la acción social que podemos leer en documentos y relatos. La conjunción de las distintas

entre las partes y que absorbe las vidas de forma total. De manera que la propuesta de Balandier no intenta articular la noción de situación colonial con las clases ni con el sistema económico global.

perspectivas que he indicado abre una mirada más amplia de la colonialidad y permite visualizarla de manera contextualizada como parte de la “gubernamentalidad” (Foucault, 1991) de los pueblos indígenas. Previamente, quisiera añadir elementos de lo que llamo el “liberalismo estatal”, un contexto sociopolítico que favoreció el establecimiento de un estado de protección social, el cual recrea y se apoya en formas corporativistas de integración y estatización indígena entretejidas con criterios liberales y católicos, el llamado posliberalismo.

Trabajo y comuna: reordenamiento de la población

El liberalismo introdujo, a fines del siglo XIX, normativas y prácticas relevantes que afectaron la vida familiar y cotidiana de la sociedad, su dinámica institucional (por ejemplo, el peso de la Iglesia católica, de los militares, de la prensa, entre otros) y la actuación del propio estado (Prieto 2004; Herrera 2005). Interesa destacar dos temas y debates centrales auspiciados por el liberalismo estatal: por un lado, el trabajo manual del concierto; y, por otro, las comunidades indígenas.¹⁴ Lo que estaba en juego eran nuevas maneras de organizar a la población de altura mediante el despliegue de un estado de protección social junto a simbolizaciones masculinas, con aparente autonomía del racismo y de las clases omnipresentes. Pero será con la Revolución Juliana en 1925 y particularmente con el establecimiento del Ministerio de Previsión Social y Trabajo (MPS) que este proceso adquiere visibilidad y sentido de estado.

De concierto a huasipunguero: ¿páter familias?

El debate del concertaje partió en el gobierno de Eloy Alfaro, quien a través de decretos presidenciales sugirió un tibio interés por el trabajo no pagado de las mujeres en las haciendas. Debo señalar, sin embargo, que esta seducción de los liberales por la familia indígena desapareció rápidamente; el interés por regular el concertaje se desplazó hacia el reconocimiento constitucional de la protección indígena y a normativas policiales. Los enunciados de estas reformas combinaron nociones modernas de los derechos de los trabajadores con el viejo lenguaje de amo, patrón y concierto. Así, a principios del siglo XX, si bien la institución del concertaje había empezado a cambiar, sus principales distintivos seguían vigentes, incluidos la prisión por deudas, la incapacidad de los jornaleros de poner fin a los contratos, una tasa salarial diferenciada para la Costa y la Sierra y el reconocimiento cómplice de que el concertaje comprometía al conjunto indiferenciado del trabajo y esfuerzo familiar. Estos elementos y fundamentalmente la prisión por deudas,

14 Una detallada descripción del debate sobre el concertaje y la comunidad se encuentra en Prieto (2004). Incluyo en este trabajo algunos aspectos de este debate con el propósito de ofrecer un contexto al lector y explicar el argumento del nuevo intento de organizar a la población indígena quichua.

llamada “apremio personal”, pasaron a ser los puntos importantes de disputa entre los pensadores hasta 1918, momento en el cual se suprimió la prisión por deudas. Fue a fines de la década de 1930 cuando se organizó la labor familiar de los trabajadores de las haciendas y se reconoció expresamente como distinto e individual el trabajo de cada uno de los miembros de la familia.

La controversia sobre el concertaje a inicios del siglo XX dejó dos poderosas imágenes en la sociedad ecuatoriana: primera, la idea de que los conciertos eran indios jornaleros de las haciendas con una ambigua identidad plural-familiar; y, segunda, la visión de los indios como poseedores de una mentalidad que no los hacía completamente aptos para la igualdad y libertad republicanas. Pese a ello y con una serie de ambigüedades, en ocasiones, se intentó presentarlos como páter familias y eslabón de la organización de las poblaciones locales o bien, contrariamente, como seres prescindibles. Entonces, ¿hasta qué punto el trabajador indígena, el concierto, se constituyó en un páter familias reconocido por el estado y la administración de las poblaciones indígenas? Esta pregunta será uno de los ejes de reflexión en este libro.

Al mismo tiempo que se reconceptualizaba el concertaje, la diversa y dispersa normativa sobre el tema intentaba crear mecanismos de supervisión de los contratos de los conciertos, siempre consignados como sujetos masculinos. Pero, invariablemente, aparecen los empleadores y los jueces locales como garantes de los acuerdos y responsables de nombrar y liquidar anualmente las cuentas. Esta práctica comenzó a modificarse con la creación de las inspecciones de trabajo, afiliadas al antiguo Ministerio de Previsión Social y Trabajo, rebautizado como Ministerio de Bienestar Social y Trabajo, y especialmente con la aprobación del Código del Trabajo en 1938. Esta ley reconoció un tipo de contrato especial para indios en acápites privativos que regulaban los contratos de los huasipungueros, peones y otras formas de trabajo precario rural.¹⁵

Para esta fecha, los conciertos se habían convertido en huasipungueros, un tipo de trabajadores que recibían un salario junto al acceso a otros recursos de las haciendas. En esta atmósfera, sin embargo, Abelardo Moncayo¹⁶ recordó que era imposible convertir a los indios abruptamente en ciudadanos iguales a los blancos. Para este intelectual liberal, todas las sociedades habían tenido y tendrían siempre una clase o una raza destinada a suministrar la mano de obra indispensable para las necesidades sociales.¹⁷ Pese a la retórica de los derechos, se mantenía una visión de

15 Capítulo VI del Código del Trabajo. Decreto Supremo 210. Registro Oficial 78 a 81, Quito, 14 a 17 de noviembre de 1938 (República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo, 1941).

16 Abelardo Moncayo, hijo del liberal alfarista, que había escrito sobre el concertaje, fue consultado por el Ejecutivo en el momento que el Código del Trabajo fue aprobado. Sus propuestas fueron publicadas algunos años antes en la prensa de Quito: “Ideas acerca de la mano de obra indígena en la agricultura y su posible mejoramiento”, *El Comercio*, 16 de octubre de 1935.

17 AHBCE, FNB #21/C/140, Correspondencia de Neptalí Bonifaz y de Abelardo Moncayo, 1935.

peculiaridad racial: los indios eran trabajadores pero al mismo tiempo pertenecían a una raza peculiar. A lo largo del debate del concertaje y posteriormente del huasipungaje, la noción de raza fue la clave de las propuestas de integración social de los indios. De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza, aunque esta nunca tuvo un significado único. La raza fue un concepto flexible que permitió argumentar diferentes grados de inferioridad o superioridad de las poblaciones.

El Código mencionado reconoció el trabajo como un derecho individual de las personas, con obligaciones para patronos y trabajadores y sujeto a negociaciones y acuerdos ya fueran orales o escritos; reconoció, además, la huelga y otras formas de acción colectiva. Entre las modalidades de contratación se tomó en cuenta al servicio doméstico, jornaleros, huasipungueros, yanaperos y otras formas de labores a destajo. La nueva ley estableció que cada miembro de la familia huasipunguera debía recibir su jornal de manera separada e individualizada, según las tareas realizadas. Así, la norma suprimió las obligaciones patronales por el trabajo no remunerado de las mujeres, un tema que, como veremos, fue recurrente en los conflictos y disputas laborales. Asimismo, el Código incluyó normas respecto a los comuneros que se ocupaban en las haciendas; entre ellas, otorgó al presidente del cabildo comunal capacidades para negociar los contratos. Pero muchas de las viejas prácticas en las relaciones entre los terratenientes y su mano de obra quedaron consignadas en el nuevo cuerpo legal, en aspectos relacionados con el uso del agua, el manejo de animales y pastos, las cosechas, el pago en especies, los días y horarios, entre otros. Lo destacable es que el Código laboral actuó como una línea de base de las relaciones contractuales, lo cual permitió estatizar los conflictos y desplazarlos del ámbito exclusivamente privado o familiar, aspectos que analizaré en este libro.

En suma, el Código del Trabajo hibrida tradiciones consuetudinarias con la retórica de los derechos individuales y colectivos. Asume la existencia de categorías especialísimas de trabajadores (indios varones), reconoce la individuación de los miembros de la familia del trabajador y mantiene opaca la existencia de un páter familias, al reconocer directamente algunos derechos de las mujeres. Al mismo tiempo, esta ley tejió un campo institucional y burocrático estatal que buscó localizarse y construirse fuera del alcance de los terratenientes y de los poderes locales; esto, a su vez, generó una suerte de autonomía relativa del estado y, fundamentalmente, una línea demarcatoria negociable entre este y la sociedad (Mitchell [1991]2006).

De indígena a comunero: ¿páter estado?

La comunidad, en cambio, constituyó un asunto de debate en el marco de la organización territorial y poblacional de la nación. Fue desde estas perspectivas que se introdujo la tecnología de protección social. Durante el liberalismo estatal, las comunas fueron tratadas como objeto de negociación política y diversos casos

de conflictos de tierras colectivas fueron discutidos en los juzgados y, sobre todo, en la función legislativa. Solo en 1925 el recientemente establecido MPS inició un largo proceso de consultas sobre tierras colectivas y administración de las poblaciones allí asentadas; en 1927, la Ley de Patrimonio Territorial reconoció a las comunidades plenos derechos sobre sus tierras.

La gran mayoría de los pensadores y políticos consideraba que las comunidades indígenas no estaban fuertemente sujetas a las autoridades estatales y, en este sentido, eran una especie de territorios autónomos. Al mismo tiempo, consideraban que los comuneros encarnaban el problema social de la nación, desplazando así su enfoque de indios conciertos a indios comuneros. Hacia la década de 1930 se propusieron nuevas reformas relativas a las comunas. Las comunidades no solo fueron sujetas a una más densa cadena de autoridades políticas locales, sino también al aparato institucional estatal central, al MPS, el organismo responsable de las políticas sociales, designado además como juez especial en las controversias comunales.

El esfuerzo de la Revolución Juliana por fortalecer las instituciones del estado nacional, particularmente aquellas relacionadas con la solución de los “problemas sociales”, fue evidente en las acciones enfocadas a la integración política de la población nativa de la Sierra y a su bienestar. La legalización de las comunidades como personas jurídicas públicas, así como las prerrogativas del MPS, abrieron las puertas a la intervención del estado central en diversos aspectos de la vida comunal. Un primer cambio significativo en la administración estatal de las comunidades se dio con la aprobación de la Ley de Patrimonio Territorial en 1927. Este recurso legal puso énfasis en las necesidades de la población, antes que en sus voces o derechos individuales, y creó un ambiguo proceso de sujeción colectiva al estado que al mismo tiempo escondía y revelaba los orígenes indígenas de los comuneros. Lo destacable es que la comunidad de indios proveyó el modelo para gobernar a la población rural de la nación en su conjunto.

La ley territorial reconoció la existencia legal de las comunidades y borró su conexión directa con los indios. Sin embargo, añadió cuatro importantes consideraciones respecto a las comunidades, algunas de las cuales reponían la conexión con los nativos. Primera, reconoció los derechos de propiedad en aquellas comunidades que podían mostrar “justos títulos de dominio”, una estrategia que mantuvo viva la retórica de la indigenidad. Segunda, delegó al recientemente fundado MPS el poder de intervenir en la resolución de conflictos que comprometían a las comunidades y propuso la creación de comisiones locales para estudiar las controversias. Tercera, delegó al mismo MPS el registro de las tierras comunales a través de las gobernaciones. Y cuarta, el ministerio y las municipalidades debían establecer regulaciones internas en cada comunidad para administrar sus tierras comunales, lo que abrió camino para el restablecimiento de los cabildos como agentes del gobierno local. En suma, la ley parecería haber concretado una transacción entre los gobiernos locales y el estado central.

A pesar de que la ley daba un rol central al MPS en lo relativo a la regulación de las comunidades, varios políticos liberales e izquierdistas, al igual que funcionarios estatales, la consideraron una herramienta inadecuada para administrar las poblaciones comunales. Este convencimiento mantuvo viva la controversia de cómo gobernar a las comunidades. A partir de peticiones de los nativos y de las municipalidades que afectaban a las comunidades, el Congreso auspició un prolongado debate en torno a los indios comuneros. La mayoría de los puntos debatidos fueron introducidos, en 1937 durante un período dictatorial, en dos leyes. Una de ellas se enfocó en la población y las tierras de las comunidades, y la otra estableció procedimientos jurídicos para aquellas comunas que poseían tierras.

Mientras el Congreso discutía diversos marcos legales para las comunidades, el MPS, basado en la ley territorial de 1927, intervino en las disputas comunales. Estas intervenciones fueron oportunidades para llevar a cabo inspecciones de terreno y elaborar etnografías sobre las disputas. Las comisiones ministeriales visitaban y mapeaban los lugares de las controversias e inspeccionaban a los miembros de las comunidades para definir quiénes eran o no comuneros. Esta información fue enviada en varias oportunidades al Congreso y utilizada durante sus debates.

En 1931, cuando el MPS sometió al Congreso una propuesta legislativa, esta estuvo acompañada de una “exposición de motivos” que enfatizaba la constitución multirracial y socialmente heterogénea de las comunidades.¹⁸ Estas no solamente estaban compuestas por el “elemento étnico indígena” y, a la vez, la raza indígena no conformaba una “sustancialidad sociológica”. La justificación de la propuesta legal insistía en que la noción de indígena era vaga e imprecisa. Características antropológicas o fenotípicas —por ejemplo, patrones raciales— no eran las comúnmente usadas para clasificar a las personas; en cambio, sí lo era la ropa. De esta manera, la tipología racial no proveía, a juicio de dicho Ministerio, de información relevante para sostener regulaciones legales que requerían de categorías fijas y claras para identificar personas heterogéneas. Este argumento desembocó en la noción de “comunidad campesina” como la institución que podía ser regulada y era generalizable a todo el territorio nacional.

La idea de que las comunidades se componían de diferentes grupos sociales y raciales fue reforzada por diferentes pensadores (Coba 1933, 15; Jaramillo [1923]1983, vol. I, 233). En este marco, la retórica oficial distinguió entre “indios de raza y cultura puros” e “indios raciales” que estaban en camino a convertirse en “mestizos culturales” (Cisneros 1949, 155). Los comuneros pasaron a ser descritos como “indomestizos”, “indígenas” o “mestizos”, todas estas categorías raciales que implicaban un particular espíritu nativo y un estilo de vida rural. Así, la tendencia fue remplazar el nombre de indio con categorías racial y culturalmente definidas. Pese a los esfuerzos estatales por

18 Los siguientes argumentos provienen de la Ley sobre Comunidades Campesinas y de la Exposición de Motivos (AFL, Cámara del Senado, 1935, Caja 152, Carpeta N° 2).

introducir la noción de “comunidad multirracial”, continuaron las demandas indígenas que denunciaban usurpaciones de tierras por blancos locales. De hecho, muchas peticiones insistían en mantener las distinciones raciales entre indios y blancos.¹⁹

Según mencioné anteriormente, basado en su experiencia con comunidades, en 1931 el MPS presentó al Congreso un borrador de ley relativa a las “comunidades campesinas”. En su justificación, la propuesta asumía que una sustancial cantidad de tierras y de población caía bajo el régimen de comunidades, y que era posible crear incentivos para aumentar la producción de alimentos e integrar a los grupos comuneros, especialmente a los indígenas, a la civilización nacional. La tierra y otros recursos comunales —tales como la solidaridad y el interés en la educación— eran vistos como las bases para mejorar el bienestar de esta población. Como explicaba la exposición de motivos, la propuesta intentaba que el MPS transformara a las comunidades —tierra y población— en laboratorios, en los cuales la observación directa y un proceso de aprendizaje continuo promoverían el proceso civilizatorio de los comuneros.

La propuesta protegía a las comunidades indígenas y no indígenas, les otorgaba reconocimiento legal, concebía a las tierras colectivas como un contrato de copropiedad, definía el estatuto de “comunero” basándose en sus “costumbres”, y establecía procuradores elegidos para representar a la comunidad, que no requerían ser alfabetos. También asignaba al MPS la función de juez de controversias comunales, que debía ejercer mediante la convocatoria a la negociación entre litigantes. En general, la propuesta estaba concebida como una medida de política protectora que removería los factores que habían inhibido el progreso y marginalizado a los indígenas y campesinos; asumía que la legislación vigente se aplicaba solo a las personas educadas, no a los indígenas y campesinos.

La normativa existente era individualista y había retardado el progreso en las comunidades; de hecho, las había empobrecido. Estas leyes eran incapaces de proteger a una persona colectiva como la comuna. Según el argumento de justificación, no había leyes que establecieran deberes y derechos de las comunidades: era tiempo de definir estos temas complejos. Por ejemplo, era posible regular y promover la división de los recursos comunales como lo habían hecho otros países de Latinoamérica. Pero el auspiciante de la ley sugería que esta división atentaría contra el alma colectiva, introduciría una transformación violenta que sería opuesta a los verdaderos sentimientos comunales y llevaría a sus miembros a perder acceso a recursos. Sin embargo, la propuesta no prohibía la parcelación; esta se mantenía como una prerrogativa de cada agrupación.

La regulación estatal de las comunidades fue aprobada finalmente a través de dos decretos ejecutivos. El primero, la Ley de Organización y Régimen de

19 AFL, Cámara del Senado 1932, Caja 120, Carpeta n° 112; Cámara del Senado 1934, Caja 145, Carpeta n° 16; Asamblea Nacional, 1937-38, Caja 21, Carpeta n° 1245.

Comunas, reconoció las dos dimensiones de las comunas —recursos colectivos y población— así como la atribución del MPS para normar la vida comunal. El propósito de la regulación era poner a las “parcialidades”, “barrios”, “comunidades” y otros asentamientos similares bajo el control del estado nacional y proveerles representación legal; el objetivo ulterior era lograr su mejoramiento moral, intelectual y material. Los diversos tipos de pequeños asentamientos se transformaron en “comunas” adscritas a una parroquia urbana o rural y al MPS. De esta manera la población de tales asentamientos pasó a ser reconocida como “comuneros”, independientemente del tipo de tenencia de la tierra y de clasificaciones raciales y sociales. El nuevo sujeto comunero era un ciudadano potencial que necesitaba ser supervisado y administrado por el estado.

Para adquirir el estatuto de “comuna” no se requería la posesión de tierras. Pero en caso de un patrimonio colectivo, este pertenecía a todos los miembros y su uso estaba sujeto a reglas especiales, basadas en la tradición y en criterios establecidos por el MPS. Los contratos con afuerinos y la división de tierras requerían la aprobación expresa de ese Ministerio. Un importante elemento de la ley fue la introducción de un cuerpo de gobierno comunal, el cabildo, compuesto por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y otras autoridades menores. Esta forma de órgano electo imitaba el cabildo español, ignoraba las autoridades indígenas comunitarias y religiosas existentes y negaba la idea de que cualquier comunero podía representar al grupo. El cabildo debía ser elegido por la asamblea general —esto es, todos los adultos de la comuna, hombres y mujeres—, presidida por el teniente político, un miembro del cabildo y un ciudadano local. El presidente del cabildo pasó a ser el representante legal y político de la comunidad. Este proceso político fue visto como un ejercicio ciudadano que prepararía a los comuneros para la democracia y la autoadministración.

Al poco tiempo fue expedida, mediante el segundo decreto ejecutivo, una regulación complementaria, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas. Esta norma se enfocaba exclusivamente en las “comunas” que poseían tierras colectivas. De esta manera, se introdujo una distinción entre comuna y comunidad, separando a la población de la posesión de la tierra. La regulación estableció un procedimiento de protección particular para las agrupaciones posesionarias.²⁰ La nueva provisión implantó un segundo desplazamiento para afrontar las controversias comunales: la administración y disputas en torno a sus recursos quedaban ahora sujetas al MPS, que pasó a ser un agente judicial. El Ministerio adquirió la función de conocer, estudiar y juzgar las controversias que involucraban a las comunas, y se hizo cargo

20 República del Ecuador. Ley de Organización y Régimen de Comunas, Registro Oficial 555, 6 de agosto de 1937; República del Ecuador. Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, Registro Oficial 39 y 40, 10 y 11 de diciembre de 1937. Estos complejos marcos legales señalaban los procedimientos para constituir, representar y administrar las comunas y comunidades, así como sus derechos básicos.

de todos los litigios que estaban al momento siendo ventilados en los juzgados ordinarios. Aún más, el Estatuto establecía que la prioridad del Ministerio no eran las consideraciones legales, sino la justicia social. Esta innovación abrió un prolongado debate en el Congreso. Conservadores junto a algunos liberales, citando peticiones de comuneros, argumentaban que este procedimiento trataba a los campesinos y a los indígenas como ciudadanos especiales, contradiciendo el principio universal de la igualdad establecido en la Constitución.

Esta ley abrió un largo debate acerca de la sujeción judicial de las comunidades al MPS. En efecto, las regulaciones colocaban a los comuneros —indígenas, blancos y mestizos— como ciudadanos especiales protegidos por una ley y procedimientos particulares. Políticos, terratenientes y comuneros pidieron en diversas ocasiones el restablecimiento de la competencia legal de las cortes. Por ejemplo, un hacendado escribía que, si bien entendía la urgencia de mejorar las condiciones morales, intelectuales y materiales de los indios comuneros, estos esfuerzos no podían fundarse en la creación de ciudadanos especiales que estaban fuera del sistema judicial; los ciudadanos privados y las comunidades debían tener el mismo trato bajo la ley. Además, a su juicio, las comunidades no eran entidades públicas, de modo que al otorgarles un rol judicial a funcionarios estatales la ley abría las puertas a abusos.²¹

En 1939, Aurelio Mosquera, presidente liberal, pidió personalmente al Congreso anular el Estatuto argumentando que el procedimiento prescrito era inconstitucional y que todas las disputas civiles debían ser resueltas en tribunales judiciales ordinarios. El Estatuto, en la perspectiva de este presidente, infringía la garantía constitucional de los ciudadanos de defender sus derechos privados y su igualdad ante la ley.²² El Congreso procedió a revertir el decreto pero la polémica no terminó. El procedimiento protector fue restablecido con cambios menores, también a través de un decreto ejecutivo. Este nuevo decreto trasladó la función judicial que tenía el Ministerio a un tribunal constituido por el MPS, el Procurador General de la Nación y un sociólogo de la Universidad Central (Estatuto Jurídico de Comunidades Campesinas, 1944). Los argumentos para la reposición fueron los mismos dados por los liberales e izquierdistas durante la década de 1930: que la ley social moderna permitía la intervención del estado con el propósito de promover el bienestar de la población.

Según señalé, a inicios de 1940 la sujeción de las comunidades fue nuevamente delegada al MPS. En esta ocasión, indígenas de las provincias de Azuay, Imbabura y Chimborazo pidieron reformas a la ley para que las disputas retornaran a las cortes ordinarias. Argumentaban que la Constitución prohibía que los ciudadanos fueran juzgados por comisiones especiales y privados del derecho a la defensa.²³ El

21 AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 33, Carpeta n° 1960.

22 AFL, Cámara del Senado, 1939, Caja 197, Carpeta s/n.

23 AFL, Asamblea Nacional 1946-47, Caja 276, Carpeta n° 5.

Congreso intentó cambiar, sin éxito, el decreto en varias oportunidades.²⁴ Incluso en la década de 1950 observamos un esfuerzo para prohibir las regulaciones comunitarias, iniciativa rechazada por el presidente liberal Galo Plaza. En esta coyuntura, el principal argumento se refería a los abusos cometidos por los funcionarios estatales. Legisladores liberales y conservadores apoyaban la supresión del Estatuto, argumentando que la justicia había sido corrompida por consideraciones políticas y arbitrariedades del Ministerio; para ellos, la justicia había adquirido un “sabor dictatorial”.²⁵ Si bien dos posiciones liberales estaban en el foro de la discusión en relación con las tierras colectivas —la función social de la propiedad y los procedimientos judiciales—, las regulaciones comunales se consolidaron lentamente como parte del sistema estatal nacional y aún hoy en día continúan parcialmente en vigencia. Estas regulaciones no tocaron la situación legal de las mujeres indígenas y su tratamiento se basó en las normas civiles preexistentes.

Los cambiantes marcos legales de la comuna y los roles del MPS no impidieron que, hacia la década de 1950, aquella fuera el centro de la acción del estado bajo la retórica del llamado “desarrollo de la comunidad”. Según veremos, entraron en vigor intervenciones orientadas a mejorar los cuerpos y las credenciales ciudadanas de los indios con varios efectos, entre los cuales es notable el reconocimiento de las mujeres indígenas como objeto del deseo estatal. Las normas sobre las comunas fueron claramente un esfuerzo por disputar el control de cuerpos y territorios. Con ellas se creó el potencial de intervención —aunque en forma episódica— de nuevas instituciones y funcionarios estatales. ¿Se transforma así la comuna en un símbolo de un páter estado, dejando de lado al páter familias? Ya lo discutiremos.

Protección social estatal de los indígenas: una cronología

Según mi argumento, el estado ecuatoriano buscó intervenir en la vida de los indígenas de altura, tanto en las haciendas como en las comunidades, bajo la idea de protección social. La intervención no fue continua sino efectuada a través de eventos estatales o de encuentros esporádicos con grupos particulares. Estos episodios estuvieron basados en decisiones legales,²⁶ campañas de salud y educacionales, y luego en la creación de “bases” localizadas en lugares estratégicos para el desarrollo de acciones más permanentes. Desde mi punto de vista, estas intervenciones no

24 Durante 1943, terratenientes propusieron y el Congreso aprobó una prohibición de establecer comunas en el interior de las haciendas (AFL, Cámara de Diputados, 1943, Caja 241, Carpeta s/n).

25 AFL, Cámara de Diputados, 1950, Caja n° 02, Carpeta DD-50-III-A-40.

26 Hombres y mujeres indígenas fueron parte de una larga trayectoria de intervenciones estatales relacionadas a disputas de tierras, matrimoniales y otras. Hasta el siglo XX estos temas no fueron visualizados como parte de la responsabilidad del estado concerniente a la protección social.

estaban orientadas a implantar o fortalecer instituciones estatales o un sistema burocrático de protección social. Eran parte de un *modus vivendi*, entendido como una cambiante relación, discontinua pero omnipresente, entre el estado y los indígenas, especialmente aquellos localizados en comunidades. Hacia 1970, al fin del período de este análisis, encuentro que los objetivos estatales se habían modificado desde un enfoque orientado a mantener dicho *modus vivendi* hasta uno interesado en la regulación de la vida cotidiana a través de la creación de un *habitus* burocrático. El trayecto analizado en este libro despliega, así, al menos tres modos de protección social, sobrepuestos en el tiempo y espacio, inspirados en las cambiantes imaginерías de la familia, la maternidad y la política: como orden legal, como campaña pública y como desarrollo.

Protección social como orden legal

Según indiqué, durante los inicios del siglo XX la burocracia pública solía no intervenir directamente en la vida y organización social cotidiana de los grupos indígenas de altura. Sin embargo, poco a poco, y motivados por conceptos de orden moral y natural, representantes del estado central —una emergente burocracia educada en las ciencias sociales y naturales— empezaron a tejer un orden legal que, de manera indirecta, reconoció la existencia de una autorregulada familia indígena, parte de un eficiente control social de pares. Su objetivo, pese a la constatación de las peculiaridades de la familia indígena, fue crear un orden social universal y homogéneo. Con la creación del MPS, la burocracia nacional desarrolló la capacidad de formular guías legales para la organización de las comunidades o comunas. Dicho Ministerio asumió, por delegación, los roles de árbitro en problemas de tierras y otros recursos y en la administración de la población. Para ejercer estos roles en las comunidades, funcionarios ministeriales o delegados actuaron, de manera intermitente, como jueces en representación del estado.

El examen de los informes oficiales del MPS revela que esta entidad trabajó desplegando misiones cortas de burócratas a comunas remotas, con tres tareas principales: actuar como árbitros en disputas de tierras, clasificar a la población indígena y validar la membresía comunera —y con ello el acceso a las tierras comunales—.²⁷ Las definiciones resultantes se incorporaban a un documento de regulación comunal. Generalmente, estas regulaciones establecían que las autoridades comunitarias debían ser nombradas por el MPS y que sus responsabilidades incluían plantear peticiones y reclamos a nombre de la comunidad, lo cual, a su vez, requería el consentimiento del gobierno municipal más cercano. Pero mientras se reconocía y delegaba la administración e intermediación a los líderes comunitarios, el MPS nunca escondió su desconfianza

27 Ver por ejemplo, AI, Ministerio de Previsión Social, Informe Comunidad de Pilahuín, 1931. Debido a que no existía una legislación universal para la regulación de las comunidades, el MPS actuaba caso por caso para definir la membresía comunal y el uso de los recursos.

de los líderes indígenas, a quienes consideraba inescrupulosos y con tendencia a abusar de la confianza que tenían en ellos los miembros de la comunidad. Por ello, la burocracia recomendaba que los líderes designados fueran observados y vigilados por el cura local, el teniente político u otras figuras extracomunitarias.

Estos informes raramente mencionaban a las mujeres; hablaban de una categoría genérica y neutral, “indio”, que en los hechos subordinaba a las mujeres a la autoridad paternal o marital. Más allá de que la Ley de Comunas (1937) estipulaba que todos los adultos que vivían en los confines de la comunidad pertenecían a ella, las listas de miembros encontradas solo nombran a las viudas. Sin embargo, existen casos excepcionales de mujeres que aparecen ya sea como autoridades o como partes en disputas de tierras.

Al inicio, ideas patriarcales en las prácticas estatales oscurecieron la existencia de las mujeres, quienes aparecían solo como representantes de los varones. Al mismo tiempo, estas prácticas suponían la existencia de una familia “moral”, sujeta a una evolución obligada, creencia que tuvo el efecto de restar urgencia a formas directas de intervención estatal para promover cambios. El aparato nacional utilizó una retórica legal que contó, clasificó y ordenó la vida social de las comunidades indígenas, esto es, estableció una suerte de páter estado.

En suma, la cronología propuesta indica que el estado, bajo el concepto de protección social, mantuvo su intervención episódica en la vida cotidiana del mundo indígena, primero por medio de eventos estatales de carácter legal. En este momento, la noción de protección social operó a través de una estrategia legal para tejer un orden que regulara la familia indígena con criterios patriarcales. La preocupación del estado fue la gobernabilidad en medio de los conflictos de tierras y las dificultades para la integración estatal de las comunidades. En este marco, el naciente MPS tuvo el encargo de establecer procedimientos legales para la organización de las llamadas “comunidades indígenas” —fue juez de tierras y administrador, vía delegación, de la población comunera—.

Protección social como campañas públicas

El orden legal descrito estuvo acompañado de otra estrategia de intervención en las comunidades indígenas y en las poblaciones dependientes de las haciendas: la organización de campañas orientadas a actuar sobre problemas particulares a través de eventos estatales.²⁸ Estos problemas sociales incluyeron, por ejemplo, la higiene en los hogares y poblados, la inexistencia de mercados para las artesanías y otros productos, la necesidad de leer y escribir de la población (tanto en español como

28 A fines de la década de 1960, un censo aplicado a la provincia de Pichincha estableció que el 35 % de la población era indígena, que el 64 % de esta vivía en comunas y que el restante 36 % lo hacía en haciendas (Peñaherrera y Costales 1970).

en quichua), así como el imperativo de la aculturación de la población indígena en la sociedad urbanizada. Estos programas, “misiones” o “campañas” en la terminología de la época, se intensificaron después del conflicto bélico entre Ecuador y Perú, un período en el cual las élites políticas e intelectuales mostraron su preocupación por el extrañamiento de la población indígena —un posible impedimento para que participara en la defensa del territorio nacional—.

En esta coyuntura, en una maniobra con toques contradictorios, el MPS así como otras instituciones gubernamentales reconocieron la autoridad de mujeres indígenas y las legitimaron como intermediarias públicas de la acción estatal (Prieto 2011). Este reconocimiento podría interpretarse como una estrategia de los propios indígenas para salvaguardar los intereses masculinos y no arriesgar su acceso a recursos productivos y, al mismo tiempo, reforzar la indigenidad; puede también ser interpretado como un interés del estado por feminizar e inferiorizar a la sociedad indígena.

En la década de 1940, dos mujeres indígenas aparecieron como intermediarias públicas de iniciativas estatales, relacionadas con una campaña de alfabetización de adultos y con la apertura de nuevos mercados para artesanías y turismo. Dolores Cacuango, originaria de una hacienda pública cercana a Quito, y Rosa Lema, de Peguche, cerca de Otavalo, aparecen en la prensa como protagonistas de estas campañas y como negociadoras de la agenda indígena del momento. Estas dos mujeres simbolizaron lo indio, una imagen pública que tendió a oscurecer sus identidades de género. Pero cada una representó, según veremos, un diverso modelo de integración social. De un lado, Dolores Cacuango protagonizó una integración ciudadana al promover el derecho al voto a través de la lectoescritura bilingüe; y de otro lado, Rosa Lema propugnó la integración económica al emprender nuevas vías de comercio para las artesanías indígenas (Prieto 2008). En conjunto, se trató de una representación de democracia racial, política y económica.

En el marco de estas campañas, el estado desarrolló puntos de contacto con el mundo indígena, con objetivos limitados y motivado por una creciente demanda de integración política de los grupos indígenas. Autoridades femeninas indígenas ayudaron a introducir nuevos temas y evidencias en las discusiones entre el estado y dichos grupos. Estas posiciones e intereses de cambio fueron interpretados por intelectuales y políticos de las élites como una aceptación del estado-nación por parte de la población indígena, como un compromiso con la aculturación de la sociedad y los individuos nativos y como signos positivos de los efectos de las campañas de integración social y política.

Protección social como desarrollo comunitario

Los esfuerzos por integrar a la población indígena en la nación-estado, ya fuera como ciudadanos o comerciantes, sentaron las bases para una nueva, más ambigua

y persistente estrategia de estatización de la población. Es en este marco donde emergió el desarrollo como un dispositivo de regulación de la población rural. En Ecuador, los orígenes de la idea de desarrollo están asociados a un plan económico internacional propuesto por Nelson Rockefeller, Coordinador de Asuntos Interamericanos del gobierno de los Estados Unidos, en respuesta a un pedido que le hiciera el presidente liberal Galo Plaza. Este plan enfatizó, entre otros aspectos, la importancia de diversificar la capacidad productiva en las áreas rurales de las tierras altas (Prieto 2008).²⁹ Guiado por este principio, el gobierno ecuatoriano aceptó ser parte de un programa internacional coordinado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), llamado Misión Andina Indígena.

El programa desplegó “bases” en las capitales de provincia para canalizar su intervención en las comunidades indígenas. Las bases impulsaron acciones discontinuas enfocadas en problemas particulares. El contacto con la población indígena se realizó a través de visitas a los hogares, exhibiciones en colegios, cursos de entrenamiento, campañas de salud, entre otros mecanismos. Sus objetivos incluían esfuerzos por modificar variadas dimensiones de la vida rural, especialmente la educación, la sanidad, la diversificación y mejoramiento productivo y la consolidación de las credenciales ciudadanas de la población. Fue en este contexto que apareció la “cuestión de la mujer indígena”, con claros efectos en un proceso de estadización parcial de su vida cotidiana, aspecto que será ampliamente descrito y discutido en este libro. De hecho, la acción de Misión Andina tuvo a las mujeres indígenas como uno de sus centros de seducción.

Archivos y documentos

En este punto, cabe hacer una breve reflexión acerca de los archivos y documentos utilizados en este libro. ¿Quién, cómo y de qué hablan unos y otros? La historiadora francesa Arlette Farge (1991) reflexionó sobre lo eludidas que son las mujeres en los archivos, ofreció pistas para capturar sus miradas, su palabra y sugirió que, con paciencia, prestáramos atención a sus voces en el bullicio de las calles y los mercados. Andrés Guerrero (2010), en referencia a los indígenas ecuatorianos, propuso los conceptos de “ventrilocuismo” y “transescritura” para dar cuenta de la superposición de voces (de tinterillos, normativa legal, jueces, etc.) en los archivos, que hace inaudible las de los indígenas.³⁰ Asimismo, el grupo de estudios subalternos sugiere la necesidad de leer a contrapelo los textos para aprehender las voces de

29 El concepto de diversificación productiva fue desarrollado por Beate R. Salz (1955), una antropóloga que propuso la creación de industrias rurales como un camino para disciplinar la mano de obra indígena y mejorar sus condiciones de vida.

30 Becker (2011 y 2012) realiza un análisis de los intermediarios legales de las quejas indígenas como son los abogados y tinterillos, abriendo con ello un escenario complejo de las mediaciones entre indígenas y estado.

los excluidos y otros autores proponen estrategias interpretativas de intertextualidad para dar contexto a las palabras escritas en los registros públicos formales (Alonso 2007). Pero, ¿qué escritos permiten esta contextualización? Su identificación no es obvia. De hecho, ha sido frecuente la utilización de textos atemporales, producidos en otros períodos históricos, para contextualizar la documentación escrita —lo que ha derivado, por ejemplo, en una crítica al esencialismo andino—. Estas lecturas pueden tergiversar el mundo indígena, como han mostrado Painter (1991) y Thurner (1997) entre otros, pues hacen historia fuera de la historia y de la agencia de los sujetos, al tiempo que crean una colonialidad y formas de exclusión inmutables.

Considero que debemos ver los documentos de archivo como ventanas, huellas, y no como reflejos fidedignos de la realidad. Estas huellas deben leerse en varios contextos —conceptuales, textuales y de la economía política— que involucran la acción de sujetos sociales. Entiendo, también, que los documentos usados en este capítulo fueron generados en el proceso de sujetar a los indígenas a la justicia estatal, y es precisamente este contexto el que proporciona los elementos que permiten ver cómo resuena la vida de las personas en los textos.

No fue fácil buscar materiales relacionados con querellas judiciales en las que aparecieran mujeres —y no necesariamente por ser ellas más eludidas que otros actantes—. Mi recorrido fue doble: de un lado, buscar en notarías locales (Otavalo, Riobamba y Quito) rastros sobre la vida cotidiana y familiar; y de otro lado, buscar en el MPS reclamos y querellas que hablen de lo que se llamó “problemas sociales”, que agrupaban temas relacionados con tierra y trabajo. Fue difícil lograrlo porque en cada localidad se preserva de manera muy desigual la memoria del pasado. En Otavalo hay que reconocer la contribución del Instituto Otavaleño de Antropología. En Riobamba, copias de los documentos se venden bajo cuerda, y a su vez el archivo del Banco Central, en compás de espera por los cambios de políticas en los archivos, se cerró al público. En esta ciudad encontré documentación en el Archivo Histórico de la Casa de la Cultura, Núcleo de Chimborazo. En Quito, el Archivo Histórico Nacional continúa dando prioridad a la época colonial, lo que deja al siglo XX fuera de la mira del acopio documental. Otro problema es que, a partir de las reformas liberales, rastrear la condición étnico-racial de los y las querellantes es complicado, pues se evita la categoría “indígena”. Sin embargo, las adscripciones a ella se cuelan de varias maneras: la supresión de los apelativos de señor, señora o señorita; el uso directo del apelativo indígena en algunos de los documentos que conforman el fajo de un caso legal; la descripción laboral; la necesidad de intérpretes por no conocer el idioma castellano; y, claro, los apellidos de los o las querellantes; todas estas son huellas que permiten catalogar los documentos y, en ocasiones, confirmar la condición étnico-racial de los actores.

Dos aspectos adicionales fueron de gran interés en este corpus. Primero, las querellas que hablan de tensiones familiares y desafían las ideas sobre una familia armoniosa y moral, tan apreciada por intelectuales conservadores y liberales; y, segundo, la

revisión del proceso de construcción de un patriarcado indígena y el poder de las mujeres, en este caso visto desde la tierra y el trabajo.

Sinopsis de los capítulos³¹

Con el propósito de entender las complejas relaciones entre estado y mujeres indígenas, este libro explora cuatro escenarios que las contemplan, directa o indirectamente: 1) los imaginarios de las élites intelectuales y políticas que hacen especial mención de la familia y la maternidad; 2) las disputas legales y políticas en las cuales parecen oírse sus voces; 3) los disputados discursos sobre nación-estado y maternidad; y, 4) las intervenciones de organismos y delegados estatales que apuntan a conmover los cuerpos de los hombres y mujeres indígenas.

Este libro parte con una revisión de los imaginarios elitistas sobre la familia y la mujer indígena; esta descripción se complementa, posteriormente, con un capítulo que trata las elaboraciones sobre la maternidad. El propósito de estos dos capítulos es especular sobre la posibilidad de que se desarrollara una suerte de patriarcado indígena y, en particular, pensar la retórica que subyace a la estatización de las mujeres. Por ello examino, en otro capítulo, algunas experiencias y eventos estatales en los cuales participan las mujeres. Estos eventos se refieren al sistema judicial, lo que a su vez permite reflexionar sobre cómo los imaginarios elitistas resuenan en las intervenciones del llamado “estado central” en la vida social de los y las indígenas de comunidades y haciendas. Esta reflexión me permite, además, seguir ciertos conceptos claves y mirar los roles asignados a las mujeres indígenas.

Finalmente, discuto en varios capítulos el despliegue del discurso del desarrollo y las intervenciones estatales que generó y estuvieron dirigidas hacia las mujeres indígenas. Este análisis incluye exponer la cuestión de la mujer indígena y cómo el desplazamiento discursivo modifica las relaciones entre ellas y el estado.

Referencias citadas

Siglas y acrónimos

AFL: Archivo de la Función Legislativa.
AHBCE: Archivo Histórico del Banco Central.
AI: Archivo Intermedio.

31 Debe tenerse en cuenta que este es el capítulo introductorio del libro original (N del E).

República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo. 1941. *Código del Trabajo de 1938*. Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.

Bibliografía

- Abrams, Philip. (1977)2006. "Notes on the Difficulty of Studying the State". En *The Anthropology of the State. A Reader*, editado por Adradhana SharmayAkhil Gupta, 112-130. Oxford: Blackwell Publishing.
- Agamben, Giorgio (2003)2007. *Estado de excepción. Homo sacer II*, 1. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Alonso, Ana María. 2007. "Love, Sex, and Gossip in Legal Cases from Namiquipa, Chihuahua". En *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, editado por Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, 43-58. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Balandier, Georges. (1967)1976. *Antropología política*. Barcelona: Península.
- Barragán, Rossana. 2009. "Hegemonías y Ejemonías: las relaciones entre Estado central y las regiones (Bolivia, 1825-1952)". *Íconos* 34: 39-51.
- Baud, Michiel. 1996. "The Huelga de los Indígenas in Cuenca, Ecuador (1920-1921) Comparative Perspectives". En *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, editado por Kevin Gosner y Arij Ouweneel, 217-239. Amsterdam: CEDLA.
- Becker, Marc. 2003. "Race, Gender, and Protest in Ecuador". En *Work, Protest, and Identity in Twentieth-Century Latin America*, editado por Vincent C. Peloso, 125-142. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources.
- Becker, Marc. 2004. "Indigenous Communists and Urban Intellectuals in Cayambe, Ecuador (1926-1944)". En *IRSH* 49: 41-64.
- Becker, Marc. 2011. "Gonzalo Oleas, Defensor: Cultural Intermediation in Mid Twentieth-Century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 43: 237-265.
- Becker, Marc. 2012. "In Search of Tinterillo". *Latin American Research Review* 47 (1): 95-114.
- Bernal Carrera, Gabriela. 2007. "Dolores Cacuango and the Origin of the Mother Country: Seed for the Kichwización of the World". En *Women, Ethnicity and Nationalism in Latin America*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, 29-52. México DF: Universidad Autónoma de México.
- Bhabba, Horni K. 1994. *The Location of Culture*. Nueva York: Routlege.
- Bock, Gisela y Pat Thane (eds.). 1996. *Maternidad y política de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*. Madrid: Cátedra.

- Brown, Wendy. (1995)2006. "Finding the Man in the State". En *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Adhana Sharma y Akhil Gupta, 187-210. Oxford: Blackwell Publishing.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. 1981. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.
- Chatterjee, Partha. 2004. *Politics of the Governed: Reflection on Popular Politics in most of the World*. Nueva York: Columbia University Press.
- Cisneros, César. 1949. "Comunidades indígenas del Ecuador". *América Indígena* 19 (1): 37-55.
- Clark, Kim y Marc Becker. 2007. "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador". En *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becker, 1-21. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Clark, Kim. 2001. "Género, raza y nación. La protección de la infancia en el Ecuador (1910-1945)". En *Estudios de género, serie Antología Ciencias Sociales*, compilado por Gioconda Herrera, 183-210. Quito: FLACSO e ILDIS.
- Clark, Kim. 2012. *Gender, State and Medicine in Highland Ecuador. Modernizing Women, Modernizing the State, 1895-1950*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Coba, José María. 1933. "Ligeros esbozos de la actual situación del indio en las serranías de la República del Ecuador". *El Obrero* 13:15.
- Coronel, Valeria. 2011. "A Revolution in Stage: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Tights in Ecuador, 1834- 1943". Tesis de PhD, Departamento de Historia, New York University.
- Crespi, Muriel. 1976. "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos". *Estudios Andinos* 5 (1): 151-177.
- D'Amico, Linda. 2011. *Otavalan Women, Ethnicity, and Globalization*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. "State in its Margins: Comparative Ethnographies". En *Anthropology in the Margin of the State*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 2-32. Santa Fe: School of American Research.
- Díez, Alejandro. 2010. "Entre el estado y la municipalidad: autoridades locales y comunidades indígenas en el Perú del siglo XIX". Ponencia presentada en el Seminario Off-Centered State. Quito: Emory University, The Carnegie Corporation y FLACSO.
- Dutrénit, Silvia et al. 1989. *El impacto político de la crisis del 29 en América Latina*. México DF: Alianza.
- Erazo, Juliet. 2007. "Same State, Different Histories, Diverse Strategies. The Ecuadorian Amazon". En *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becker, 179-195. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Farge, Arlette. 1991. *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality". En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press.

- González Casanova, Pablo. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina* 6 (3): 15-32.
- González Casanova, Pablo. 2006. "Colonialismo interno (una redefinición)". En *La teoría marxista hoy*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-434. Buenos Aires: CLACSO.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis históricos, estudios teóricos*. Lima: IEP y FLACSO-Ecuador.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guy, Donna. 1998. "Madres vivas y muertas. Los múltiples conceptos de la maternidad en Buenos Aires". En *Sexo y sexualidades en América Latina*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy, 231-256. Buenos Aires: Paidós.
- Herrera, Gioconda. 2005. "The Catholic Church and Public Life in Ecuador under Liberalism. 1895-1920". Tesis de PhD, Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.
- Jaramillo Alvarado, Pío. (1923)1983. *El indio ecuatoriano*, vol. I. Quito: CEN.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.). 1994. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO y Universidad Rovira i Virgili.
- Krupa, Christopher y David Nugent. 2015. "Off-Centered State: Rethinking State Theory Through Andean Lens". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule* editado por Christopher Krupa y David Nugent, 1-32. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative Studies in Society and History* 52 (2): 319-350.
- Manguashca, Juan. 1994. "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1930". En *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*, editado por Juan Manguashca, 355-431. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Mallon, Florencia. 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Malloy, James. 1974. "Authoritarianism, Corporatism, and Mobilization in Peru". *Review of Politics* 36 (1): 52-84.
- Mannarelli, María Emma. 1998. *Limpias y modernas: género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Centro Flora Tristán.
- Mehta, Uday S. 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeois World*, editado por Frederick Cooper y A. L. Stoler, 59-86. Berkeley: University of California Press.
- Mitchell, Timothy. (1991)2006. "Society, Economy, and the State Effect". En *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Adhana Sharma y Akhil Gupta, 169-186. Oxford: Blackwell Publishing.

- Mooney, Jadwiga. 2009. *The Politics of Motherhood. Maternity and Women's Rights in Twentieth-Century Chile*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Muyuloma, Armando. 2001. "De la cuestión indígena a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestizaje". En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 327-363. Amsterdam: Rodopi.
- Nugent, David. 2007. "La reconfiguración del campo moral en el Perú del s. XX". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, compilado por María L. Lagos y Pamela Callas. La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro 23, 140-204.
- O'Connor, Erin. 2007. *Gender, Indian, Nation. The Contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: The University of Arizona Press.
- O'Donnel, Guillermo. 1977. "Corporatism and the Question of the State". En *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*, editado por James Malloy, 47-87. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Painter, Michael. 1991. "Re-creating Peasant Economy in Southern Peru". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 81-106. Berkeley: University of California Press.
- Pateman, Carol. (1998) 2006. "The Patriarcal Welfare State". En *The Welfare State. Reader*, editado por Christopher Pierson y Francis G. Castels, 134-151. Cambridge: Polity Press.
- Peñaherrera, Piedad y Alfredo Costales. 1970. Resultados del primer censo indígena de la provincia de Pichincha. *América Indígena* 30 (4): 1039-1096.
- Prieto, Mercedes y Ana María Goetschel. 2008. "El sufragio femenino en Ecuador (1884-1940)". En *¿Qué género tiene el derecho?: ciudadanía, historia y globalización*, editado por Stephanie Kron y Karoline Noack, 116-142. Berlín: Tranvía.
- Prieto, Mercedes. 1978. "Condicionamientos de la movilización campesina; el caso de las haciendas Olmedo, Ecuador (1926-1948)". Tesis de pregrado en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. Quito: Abya-Yala y FLACSO.
- Prieto, Mercedes. 2010. "Los indios y la nación: historias y memorias en disputas". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación*, editado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto, 265-316. Quito: FLACSO y Ministerio de Cultura.
- Prieto, Mercedes. 2011. "Indigenous citizenship: women leaders, language and handicrafts in Ecuador, 1941-1950". *LACES* 6 (1): 27-46.
- Prieto, Mercedes. 2015. "The State and Indigenous Women in Ecuador, 1925-1975". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 142-155. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.

- Quintero, Rafael. 1986. "El estado terrateniente del Ecuador". En *Estado y naciones en los Andes: hacia una historia comparada Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*, editado por Jean Paul Deler e Yves Saint-Geours, 397-436. Lima: IEP e IFEA.
- Radcliffe, Sarah (ed.). 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género. En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 105-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Ranciére, Jacques. 1992. *Los nombres de la historia, una poética del saber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rivera, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos.
- Rubenstein, Steve. 2005. "La conversión de los Shuar". *Íconos* 22: 27-48.
- Salz, Beate R. 1955. "The Human Element in Industrialization. A Hypothetical Case Study of Ecuadorian Indians". *American Anthropological Association* 57 (6): 27-219.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Stepputat, Finn. 2001. "Urbanizing the Countryside: Armed Conflict, State Formation, and the Politics of Place in Contemporary Guatemala". En *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, editado por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, 284-312. Durham: Duke University Press.
- Stoler, Ann L. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Suárez, Pablo Arturo. 1943. *Contribución al estudio del problema de la alimentación y nutrición del indio de Otavalo. Ensayo práctico de higiene*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. "El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral". En *Historia y región en el Ecuador (1830-1930)*, editado por Juan Manguashca, 17-67. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Turner, Mark. 1997. *From two Republics to one Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2001. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization". *Current Anthropology* 42 (1): 125-138.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *In-disciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala.
- Yáñez del Pozo, José. 1986. *Yo declaro con franqueza. Memoria oral de Pesillo, Cayambe*. Quito: Abya-Yala.

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales¹

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Masculinidades, feminidades y poder

En América Latina, las naciones y los discursos modernistas de la democracia han sido filtrados a través de ideologías de género (Luna 1993). Poderosos discursos sobre la nacionalidad unen a hombres y mujeres con la nación de forma altamente influida por género, pero al mismo tiempo fracturada por complejas relaciones de género. Al ser un efecto clave del poder, los cuerpos sexualizados están sujetos a la creación de conducta y representaciones “nacionalizadas”. Estas relaciones dan forma a la negociación de la ciudadanía ya que hombres y mujeres tienen distintos lugares e identidades para expresar sus demandas. Girando en espiral por la comunidad nacional imaginada, las masculinidades y feminidades definidas como “nosotros” se constituyen en oposición a los “otros” géneros.

Sin embargo, la variedad de masculinidades y feminidades existentes en el espacio nacional no constituye el fin de la ideología oficial de hombres y mujeres “nacionales”, reconstituyéndose y reformulándose constantemente. Desde inicios de la década de los ochenta, cambios en las “comunidades imaginadas” y prácticas vividas por los miembros de nuevos movimientos sociales (especialmente en movimientos sociales femeninos y el reciente movimiento homosexual) han rearticulado las identidades nacionales en América Latina. Los complejos vínculos entre género y nacionalismo a menudo han sido olvidados, como nos recuerda Anne McClintock (1993a), las teorías del nacionalismo han ignorado el género como una categoría constitutiva del nacionalismo. Echando un vistazo a los estudios realizados en América Latina al respecto, queremos examinar las maneras en que las sexualidades y las identidades de género se constituyen en la nación, y las formas en que el poder nacional interviene para diferenciar a los ciudadanos de acuerdo con el género. Bajo esta perspectiva reconocemos similitudes con lo que McClintock (1993a) llama “teoría

1 Capítulo VI de *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina* (1999, pp. 205-243). Quito: Abya-Yala.

feminista del nacionalismo”, que entiende la nación en términos de una teoría consciente del género, llamando la atención a la participación activa de las mujeres en la formación de las naciones y a las estructuras raciales, étnicas y de clase que interactúan con el género.

Las ideologías de género que promueve el Estado son el tema que se analiza en la primera sección. A su vez, analizamos la formación de ciudadanos nacionales sexualizados (segunda sección) en cuanto se opera una mediación a través de la “raza” (sección tercera), los cuerpos y las personificaciones (sección cuarta), la representación de memorias e historias nacionales (sección quinta) y las geografías nacionales de identidad (sección sexta). La rearticulación de identidades nacionales en términos de género se da en los movimientos sociales de democratización del continente (séptima sección). La última sección recoge la discusión resumiendo los principales puntos del capítulo.

Ideologías de género promovidas por el Estado

En lo que Joan Scott (1986) llama las ideologías estatales de género, el nacionalismo se constituye, desde sus orígenes, como una relación altamente sexualizada entre ideologías que dan cuenta de las diferencias nacionales, en suma, como una relación que consiste en marcar el cuerpo masculino y femenino y sus identidades. Citando una frase muy sugerente de Anderson (1991), no se “imagina” a las mujeres como ciudadanas nacionales. El nacimiento de la ideología republicana burguesa en América Latina tuvo que ver con “limitaciones [...] para crear o imaginar a las mujeres como sujetos de historia” (Pratt 1990: 49), de modo que desde entonces las naciones fueron asociadas explícitamente con los hombres y lo masculino. Los nacionalismos —y generalmente las identidades nacionales— son hermandades imaginadas, una “camaradería horizontal” (Anderson 1991: 16) entre hombres que son engendrados simultáneamente como sujetos nacionales masculinos en la “institucionalización sancionada de diferencias de género” que es el nacionalismo (McClintock 1993a: 61; Kandiyoti 1991b). Se ha dicho que los nacionalismos “generalmente han surgido de la memoria masculinizada, la humillación masculinizada, la esperanza masculinizada” (Enloe 1989: 44 en McClintock 1993a). El nacionalismo actúa para movilizar a los grupos en favor del proyecto dominante, y de esta manera la movilización de hombres y mujeres como sujetos de género ha sido fundamental para la formación de las naciones, pues las identidades multifacéticas que requiere el proyecto nacional deben abarcar sujetos sexualizados que puedan reconocerse en el espejo de la comunidad imaginada.

Durante la historia de América Latina, las ideologías estatales de género han dado forma a las decisiones políticas y a la manera en que hombres y mujeres son llevados a formar parte del proyecto estatal de formación nacional (véase Álvarez 1990). Especialmente en los discursos latinoamericanos sobre la “mujer moderna”,

los estados han identificado a las mujeres en su papel de reproductoras como agentes sociales en el desarrollo comunitario y en el manejo de crisis domésticas (Luna 1993: 14). Dependiendo de las relaciones políticas y sociales de un país, el Estado moviliza a sujetos femeninos utilizando varias identidades y prácticas en su nacionalismo, como se puede ver en Argentina, México y Perú.

En Argentina, la patria de Juan y Eva Perón y la ideología política del populismo, se han negociado ideologías nacionalistas estatales profundamente sexualizadas, determinando tanto las funciones masculinas como las femeninas. En el lenguaje de género del populismo, la patria, la nación, está asociada simbólicamente con la paternidad, razón por la cual los “padres / líderes son, por extensión, los cónyuges de toda la tierra” (Sommer 1991: 257). La virilidad se valora como un atributo masculino (266). Juan y Eva Perón, en su afán por movilizar a los ciudadanos, refinaron estos modelos generales mediante prácticas y discursos específicos. Los Perón quisieron atraer a las mujeres a su nacionalismo populista y lo hicieron concediendo el voto a las mujeres en 1947, organizando el Partido Peronista Femenino (PPF) en 1949, e imponiendo candidatas en las primeras elecciones (McGee 1991). Sin embargo, la nueva representación de ciudadanas en ciertas esferas se basa en la identificación de características femeninas apropiadas y no apropiadas. Al ser “antinacionalistas”, las feministas no fueron modelo alguno; Eva Perón prefería recalcar el papel social “feminizante” de la mujer y su subordinación al hombre (incluyendo la suya propia). Mas la ideología de género del peronismo fue impredecible en otros aspectos: las peronistas debían ser humildes, leales y obedientes, pero al mismo tiempo la figura de Eva Perón irradiaba fuerza y autoritarismo (McGee 1991: 227). En general, las relaciones de género tradicionales se reforzaban cuando el mismo Perón —el “primer deportista” de la nación— se mantenía en forma practicando deporte y promovía los deportes masculinos. En verdad los ciudadanos varones aparentemente acogieron estas ideologías: “Con Perón, todos somos machos” decía un obrero (279).

En México las ideologías de género que fomentaba el Estado fueron distintas, debido a la presencia de grandes poblaciones indígenas y a la trayectoria política del país. En los primeros años de nacionalismo la feminidad indígena simbolizaba traición y conquista a través de las imágenes de la Malinche, figura que representaba al mismo tiempo género, “raza” y sumisión colonial. Para la época de la revolución mexicana, los caudillos veían a las mujeres como aquellas que “amansaban” a hombres rebeldes sin ley. Por esta razón se otorgó a las mujeres un papel pasivo en la revolución, para luego asociarlas con el conservadurismo social, lo cual hizo que los legisladores varones —herederos de las ideologías de la Revolución— eviten a toda costa el reconocimiento del voto femenino. En consecuencia, solo en 1955 las mujeres mexicanas obtuvieron el derecho al voto a nivel federal (McGee 1991).

En los Andes, donde las poblaciones indígenas conservaron un grado relativamente alto de autonomía sobre las relaciones domésticas y la política comunal, la interacción

de las normas de ciudadanía impuestas por el Estado y la hegemonía pública masculina resultaron en una ciudadanía compleja para las mujeres indígenas de los Andes. En el Perú hasta 1969 el derecho al voto estuvo restringido a los ciudadanos alfabetos, y debido a los altos índices de analfabetismo entre los grupos indígenas (especialmente entre las mujeres), las mujeres andinas tuvieron un acceso restringido a los derechos políticos “públicos” y la representación formal. La discriminación por parte del Estado mestizo y un conjunto de intrincadas relaciones de género dentro de los mismos grupos indígenas, explican estas circunstancias. En los Andes peruanos las mujeres simbolizan (por su vestimenta, su monolingüismo y sus cuerpos) una cultura nacida en la resistencia a la nación mestiza. Además, los patriarcas locales imponen la marginación femenina desde la esfera pública (mediante la violencia doméstica masculina contra la mujer) y el desconocimiento de la participación femenina en las relaciones domésticas y el acceso a la educación (Bronstein 1984; Radcliffe 1990a). La interacción entre la “hegemonía comunal” (Mallon 1995) y la política estatal de género sirvió para reforzar relaciones de ciudadanía que están saturadas de género, “raza” y clase. Sin embargo, las mujeres indígenas del Perú rearticulaban su posición discursiva en la nación y en los grupos indígenas, disputando la hegemonía comunal y estatal. Durante los años ochenta las campesinas indígenas organizaron confederaciones campesinas colaterales en demanda de un mayor veto en las decisiones así como del derecho a la tierra y al mando. Para simbolizar su programa de acción, utilizaron la figura de Micaela Bastides, esposa de Túpac Amaru que compartió el mando con él en un levantamiento contra las autoridades coloniales a finales de 1780. La figura de Micaela fue mediada por la representación que hizo de ella en los años setenta el régimen militar con el fin de demostrar un compromiso con los derechos campesinos y una separación del dominio criollo. En sus campañas, las mujeres campesinas de los Andes reconvirtieron el símbolo polivalente de Micaela Bastides una vez más para presentar sus demandas de igualdad con los varones en las estructuras sindicalistas. Lo que había sido una estrategia indigenista por parte de un gobierno militar urbano se convirtió en los años ochenta en el vehículo híbrido por el cual las mujeres indígenas del campo buscaban autoridad política y un voto en la toma de decisiones (Radcliffe 1993a). Por lo tanto, las identidades nacionales sexualizadas se articulan no solo en relación con ideologías estatales de género, sino también con respecto a las ideas públicas sobre la ciudadanía y otros sitios contradictorios de producción de identidades. Estas ideologías cuestionan los contextos para la ciudadanía de hombres y mujeres y su participación en la toma de decisiones.

Género y ciudadanía

Los discursos y las prácticas de la ciudadanía han estado profundamente arraigados en la constitución de los modernos estados nacionales. De acuerdo con la filosofía política de la Ilustración —que tiene profundas raíces en América Latina— el

Gobierno republicano representaba la esfera de la racionalidad y los ciudadanos públicos del Estado. Por el contrario, la esfera “privada” del afecto, la espiritualidad y la familia estaba separada (Pateman 1988; Marston 1990). Consecuentemente la ciudadanía se entendía como inherentemente masculina, basada como estaba en las dicotomías masculino-femenino, público-privado. El “contrato social fraterno” en el cual supuestamente se basaba el moderno Estado Nacional (Pateman 1988) define la naturaleza de ambas esferas, pública y privada, como dominadas por los hombres. El término “patriarcado” se utiliza a menudo para describir el dominio masculino en las esferas públicas y privadas, aunque sus formas han sido diferentes a lo largo de la historia (Walby 1990). Históricamente, los patriarcas controlaban a las mujeres y su trabajo en el patriarcado doméstico privado, como ocurrió (sobre todo a nivel rural) en la época colonial y republicana temprana de América Latina. Por ejemplo, en las plantaciones brasileñas, los jefes varones de familia ejercían un extenso control político y personal sobre su familia y los trabajadores domésticos, pese a los cambios sociales que tuvieron lugar en otras partes del país (Stolcke 1988). En estas circunstancias, se sostenía que el efecto del patriarcado público no era tan significativo (Walby 1990). Sin embargo, existe evidencia tomada de fuentes del siglo pasado, que sugiere que el control masculino sobre las mujeres se ejercía mediante una variedad de medios públicos tales como normas y prácticas institucionalizadas, incluso en los años cuarenta del siglo pasado. En los primeros años de la época republicana en Nicaragua, las decisiones de la corte y las provisiones legales apoyaban el patriarcado “privado”, rompiendo así las fronteras entre el control masculino familiar y el “público” (Dore 1996). Esta obra sugiere que “deberíamos estar cautelosos con las definiciones etnocentristas de lo privado y lo público” (Kandiyoti 1991a: 430).²

En América Latina, las dos esferas en términos de género de lo público y lo privado son una parte muy importante de los recursos culturales que se utilizan para explicar y ordenar la vida social, y gracias a las cuales se medían las relaciones con los derechos y obligaciones ciudadanas. La división público/privado se expresa en la distinción casa/calle. La calle era el lugar de la política formal, de las negociaciones y las alianzas entre hombres que definían, legislaban y ponían en vigencia normas de sufragio, participación en la fuerza de trabajo y política internacional. La casa históricamente era una esfera sin derechos legislados para las mujeres; las esposas a menudo debían solicitar a sus maridos permiso para trabajar fuera de casa de acuerdo con la patria potestad que aparece en muchos libros de leyes hasta mediados de los años setenta de este siglo en varios países sudamericanos. De igual manera, la propiedad estaba legalmente bajo el control de los jefes de familia, mientras que el divorcio con frecuencia era restringido o ilegal (aunque ocurren diferencias entre un país y otro, como por ejemplo en Ecuador, donde el divorcio fue legalizado desde los primeros años de este siglo, y Argentina, donde lo fue solo desde los años

2 Sin embargo, en Occidente, podemos afirmar que ha habido un cambio de patriarcados privados a públicos (Pateman 1988; Walby 1990).

setenta). Sin embargo, el marco legal doméstico resta importancia a la “domesticidad nacional” por la cual se aprehenden y reproducen las identidades nacionales. Como ciudadanos privados, las mujeres debían proporcionar a sus esposos e hijos en general valores espirituales y una guía moral que diera estabilidad y una mayor dimensión a la esfera pública. En otras palabras, el poder de las mujeres emanaba de su “producción de tradición” y su moralidad, gracias a las cuales se convertían en ciudadanas (Luna 1993: 10).

Las críticas a la división público/privado ponen de relieve la manera en que ambas esferas se interconectan. En las áreas rurales, donde la producción y reproducción no se separan fácilmente, y en una economía cada vez más globalizada (con una proliferación de manufacturas domésticas), es evidente el hecho de que la una esfera dependa de los modelos de dominio, la organización laboral y la asignación de recursos formados y reproducidos en la otra (Wilson 1993; WGSG 1996). El servicio doméstico sigue siendo un mercado de trabajo importante para las mujeres de América Latina (Cubbitt 1995), y a través de él interactúan relaciones de patriarcado, racismo y nacionalismo con el propósito de domesticar y replicar modelos sociales más amplios (Radcliffe 1990a; Chaney y García 1989). La formación de identidades, al ocurrir en relaciones intersubjetivas, tiene lugar mediante relaciones cuyas fronteras y contenidos están en constante desplazamiento y negociación. Más aún, la división entre calle y casa depende de ciertas relaciones de género propias de la “raza” y la clase social. A lo largo del período republicano temprano, fueron solo los varones de la elite criolla quienes sufragaban y tenían derechos de ciudadanía; cuando el sufragio femenino fue introducido, no pocas veces estaba restringido por la clase social. En la complejidad de las culturas locales, la interacción entre diferentes clases y distintos patriarcados puede resultar en relaciones de ciudadanía de género que atraviesan lo público y lo privado, como en el caso peruano que mencionamos anteriormente. En el Caribe, debido a la existencia de sociedades locales muy diversas, la distinción entre casa y calle tuvo una aplicabilidad limitada en términos sociales y clasistas, al igual que en muchos países de América Latina con poblaciones de distinto origen étnico.

Raza, género y nación

Cuando le preguntamos a la Señorita Ecuador a qué grupo étnico pertenecía, declaró abiertamente que era “blanca”, reproduciendo los estrechos vínculos, que para muchos ecuatorianos, existen entre lo bello y lo blanco. Las mujeres más prominentes de la prensa y televisión ecuatorianas tienen características físicas marcadamente racializadas, el cabello claro, los ojos azules y la tez blanca. Estas imágenes femeninas pertenecen a las clases urbanas altas y medias, reforzando las divisiones entre mujeres en base a identificaciones de raza y clase resaltadas por el maquillaje, el vestido occidental y las formas del cuerpo. Entre las mujeres

ecuatorianas las nociones de belleza y autoestima se constituyen en relación con estas imágenes racializadas de lo femenino. En la comunidad andina de Zumbahua, las mujeres educadas en la cultura indígena dicen que son feas, “solo runas”, y por eso “no valen” si no tienen los rasgos faciales y corporales de las mujeres blancas. La belleza es blanca: los pares *runa/suca*, feo/bello, sin valor/valioso, se interiorizan desde temprana edad (Weismantel 1988). Los múltiples discursos que permiten aprehender y reproducir diferencias de género sugieren que las ideas acerca de la raza y la belleza reproducen identidades nacionales y de género, especificando qué criterios femeninos son el centro de la comunidad nacional imaginada. Las presentaciones cotidianas de la belleza femenina racializada refuerzan las ideas de quién es la nación y quién es valorado y deseado por la nación.

“Xuxa”, la estrella de la televisión brasileña ha representado, desde los años ochenta, las tensiones y pensamientos acerca del género y la “raza” del pueblo brasileño. La belleza rubia de Xuxa reforzó una feminidad en particular, pese a su apariencia muy poco común. Con su constante acicalamiento corporal, Xuxa representaba un consumismo orientado al primer mundo, disponible solo para la elite pero una aspiración de muchas mujeres, que incluso medían su apariencia física según el ideal físico que representaba Xuxa: “Tal vez no sea Xuxa, pero me veo mejor” dijo una mujer después de someterse a una liposucción (Simpson 1993).³ En un país con la segunda población negra más grande del mundo, los rasgos europeos de Xuxa parecerían del todo extraños, pero uniéndose al mito nacional de la democracia racial, las características raciales de Xuxa la ubican en un *continuum* “que da forma a la geografía cultural del Brasil, dentro de la cual el país se divide en un sur predominantemente blanco y un norte no blanco” (Simpson 1993: 15). En el caso de Xuxa, la idealización de las feminidades ocurre bajo la mirada consciente de la nación. Las auto-representaciones brasileñas se refieren más al ideal de lo blanco que a las negras y mulatas bailarinas de samba que se exhiben a los turistas extranjeros (39). En Belice, la diversidad étnica es celebrada con plena consciencia, enfatizando el cuerpo femenino “despojado” de filiación étnica y saturado de nacionalidad (Wilk 1995). En el caso de las reinas de belleza y las estrellas de la televisión como Xuxa, la “raza” interviene de manera decisiva en la discusión acerca de los roles sexualizados y la sexualidad reproductiva (véase Westwood y Radcliffe 1993).

En los debates acerca de la eugenesia que se suscitaron en América Latina desde finales del siglo pasado hasta los años cuarenta, se examinaron cuidadosamente los roles reproductivos masculinos y femeninos, especialmente desde que se imaginaron

3 Los significados generados por esta imagen no son estables. Historias del noreste brasileño (la región “más negra”) nos cuentan como Xuxa hizo un pacto con el demonio y cómo una niña fue asesinada por un disco de Xuxa. El hecho de que travestis masculinos adopten rasgos de Xuxa subraya la capacidad transgresora inherente al imaginario fundamentalmente conservador de esta figura televisiva.

las naciones cada vez más en términos raciales. Como señala Leys Stepan (1991), aquellos que favorecían la eugenesia propugnaron la “pureza racial” durante los años de entreguerras, creando así “explicaciones” para un cambio socioeconómico rápido. Se consideraron la reproducción y la salud como áreas neurálgicas, y se discutieron medidas que pudieran influir en la composición de la comunidad nacional a través del control a los sujetos reproductores, sobre todo la capacidad reproductiva de las mujeres. En América Latina, “la eugenesia relativa [es decir, el control de los matrimonios] ha hecho que la fertilidad de las mujeres parezca un recurso crucial de la nación, encerrando a las mujeres en roles reproductivos” (Stepan 1991: 122). Especialmente en Argentina (donde los años treinta se caracterizaron por el racismo y el miedo a la “crisis”), se presentaron varias propuestas para controlar los matrimonios, propuestas cuyo objetivo principal era “la mujer” (a menudo marcada por la clase y la “raza”), pero también los hombres y sus deseos sexuales. Las propuestas incluían la creación de un registro para un mejor manejo del “patrimonio biológico” nacional (119), la educación sexual “para subyugar los instintos sexuales”, y el control de la homosexualidad y el libertinaje sexual (118). La capacidad reproductiva femenina era de interés particular; en Argentina los partidarios de la eugenesia proponían “un sistema estatal involuntario de supervisión de la maternidad y el registro obligatorio del embarazo, ya que los embarazos representaban para ellos el germen vital de la nación” (121).

El caso de Argentina de hecho fue un extremismo, pero estas propuestas no fueron implementadas. Sin embargo, Stepan afirma que estas nociones entraron en el dominio público, influyendo en las políticas de salud materna y la legislación sobre el matrimonio. En varios países de América Latina las parejas debían presentar un certificado que los declarase aptos para reproducirse, o se les negaban licencias matrimoniales si tenían enfermedades o “vicios” que pusieran en peligro a su futura progenie. Estas normas se aplicaron en México, Brasil, Perú y Argentina en varias ocasiones durante el siglo veinte.

Los hombres, especialmente los de clase baja, eran considerados sujetos irresponsables y enfermos: la ley prenupcial argentina se aplicaba solo a los hombres. No obstante, las connotaciones que entraña una sexualidad masculina incontrolable son muy inestables y están sujetas a reinterpretaciones que pueden convertirlas en atributos nacionales positivos o negativos. La identidad nacional expresada en términos de acción, vitalidad, vigor y demás están casi siempre asociadas con masculinidades, el cuerpo masculino y la sexualidad masculina. En otras palabras, no es solo el aspecto físico de los cuerpos femeninos (y su aspecto procreativo) lo que el discurso nacionalista se apropia y transforma. Cenotafios, tumbas y placas marcan el heroísmo masculino, ofreciendo una oportunidad para mostrar las masculinidades nacionales (y a veces las feminidades) (Anderson 1991; Pratt 1990).

Personificando la nación

Las masculinidades y feminidades nacionales no son “simplemente” discursivas y simbólicas, ya que se ocupan de los cuerpos y las subjetividades personificadas en los ciudadanos, con efectos productivos y limitantes sobre ellos. El control del cuerpo es parte central de las prácticas y discursos del nacionalismo. Yuval-Davis y Anthias (1989) señalan los vínculos específicos entre las mujeres y las naciones, enumerando cinco roles para las mujeres (como reproductoras biológicas de ciudadanos nacionales; como “marcadoras” biológicas de fronteras entre grupos nacionales; como sujetos involucrados en la transmisión cultural de valores nacionales; como significantes y símbolos de diferencias nacionales; y por último, como participantes en las luchas nacionales). Pese a un énfasis problemático en los estados nacionales definidos racialmente, Yuval-Davis y Anthias recalcan la personificación de los programas nacionales en los cuerpos engendrados, así como las prácticas mediante las cuales estos cuerpos se ocupan de la nación.

Moldeados por la práctica y el discurso nacional, mujeres y hombres se convierten en personificaciones de lo “nacional”. Las conductas, las nociones del yo y las identidades, todo se imagina y se expresa mediante el cuerpo, que en América Latina se representa y se vive como un cuerpo sexuado/sexualizado (Moore 1994). Una forma de analizar la personificación y la re-presentación respectiva de los ciudadanos de ambos sexos en América Latina ha sido el modelo del *machismo* y el *marianismo* (culto a la superioridad moral femenina). Las nociones de machismo/marianismo giran en torno a la idea de que las relaciones sociales familiares en una sociedad católica —modelada por ideas de honor y vergüenza— forman relaciones de género basadas en una conducta masculina abiertamente heterosexual y agresiva, pero también en cuerpos femeninos castos y en una conducta femenina sumisa y abnegada (Stevens 1973; Cubbitt 1995). En base a la herencia colonial católica y mediterránea, el machismo y el marianismo de hecho se ocupan de identidades regionales, de género o de clase, y no de diferencias nacionales a estos niveles de generalidad. En otras palabras, las nociones y expresiones cotidianas del machismo y el marianismo tienen que ver mucho con diferencias de género, identidades de clase y raza, y solo tangencialmente con el nacionalismo. Aunque muchas mujeres del pueblo en Perú, Guatemala, y Uruguay diseñan sus programas de trabajo en torno a la lucha contra el machismo (Kuppers 1994; Radcliffe 1990a), solo para algunas mujeres la identidad “mariana” representa una recompensa substancial. Por ejemplo en el Ecuador, “si bien el espiritualismo, el sacrificio, etc. quizás son características de algunos grupos de mujeres (especialmente mujeres de clase media alta), no son rasgos comunes para todas” (Stolen 1987: 57-9).

Sin embargo, el componente fuertemente materno que tienen las identidades marianas circula por toda América Latina, como en los casos de Argentina y México. Pratt sugiere que en el republicanismo burgués latinoamericano, se ofreció a las mujeres “maternidad republicana”, una función donde sus capacidades reproductoras

fueran respetadas dentro de convenciones modeladas por discursos de honor y vergüenza definidos en base al patriarcado, la clase y la “raza” (Pratt 1992). No obstante, como madres nacionales, no son parte de una hermandad masculina “nacional” sino “otras frente a la nación”. En otras palabras, la identidad mariana se forma y rearticula para convertirse en un símbolo de feminidad nacional (por ejemplo, las figuras de la Virgen y las mujeres nacionales famosas), donde el siempre ambivalente estatus (no) nacional de las mujeres revela su marginalidad dentro del proyecto nacional. La Virgen María, el símbolo materno del catolicismo es tal vez el emblema femenino más ubicuo y fácilmente reconocible en América Latina. Recurriendo a siglos de representación en América Latina y Europa, la Virgen María se ha arraigado profundamente en numerosas culturas locales del continente, desde los salones de las clases altas hasta las capillas de los campesinos. Pese a su ubicuidad y sus significados universales, las figuras de la Virgen, con su polivalencia, también han llegado a expresar nacionalismo, mediante los rasgos específicos de usos y características locales vinculadas a este símbolo relativamente “infundado”. Las historias inventadas sobre Vírgenes locales crean puntos de identificación local y reproducen rasgos (universales, deseables e ideales) de feminidad. La Virgen de Guadalupe, patrona de México, es un ejemplo de la doble inestabilidad que tienen para el nacionalismo los símbolos locales y globales femeninos. Se apareció por primera vez a un indio en 1531 en el sitio de un santuario precolombino dedicado a la “diosa madre” Tonantzin. Pronto fue adorada por criollos y mestizos, y gracias a una mezcla de significados locales (en gran parte indígenas) y nacionales (especialmente criollos y mestizos), se convirtió en un emblema de identidad para el “pueblo”, que la tomó como su líder en la lucha contra el Imperio Español en 1810 (Rowe y Schelling 1991). Un siglo después en la Revolución Mexicana, los rebeldes zapatistas utilizaron también la figura mariana de Guadalupe como un ícono unificador contra un Estado en el que se había perdido toda la confianza.

En las alegorías familiares de la nación, las mujeres comunes y corrientes también pueden ser apropiadas por las narrativas nacionales, como en el caso de la “Madre de Cuba”, Mariana Grajales Coello. Aunque fue una figura histórica reconocida en el siglo diecinueve por apoyar la luchas antiimperialistas de sus hijos, Mariana Grajales fue llevada a símbolo nacional solo en 1957 cuando se la declaró oficialmente “Madre de Cuba”, un símbolo de “abnegación y patriotismo” (Stubbs 1995). Honrada en estatuas, alabada en estudios apologeticos, y celebrada en un día nacional dedicado a su persona, Mariana Grajales llegó a significar interés material, religiosidad católica y fervor patriótico en un país donde el marianismo es una ideología fuerte, pero también donde el catolicismo ha sido reemplazado por el comunismo como la ideología oficial. Aunque ella misma fue una mulata libre, Mariana Grajales no fue utilizada para simbolizar la liberación de los negros ni el valor del mestizaje. De acuerdo con algunas interpretaciones, la marginalidad de Mariana (una dominicana libre de color) posiblemente la convirtió en un símbolo adaptable para la nación (Redclift, comunicación personal). Ciertamente como un ícono materno abnegado, el signo del marianismo, regionalmente dúctil, se fundó y “nacionalizó” asociándose

con la figura de una mulata que había participado activamente en las luchas por la independencia nacional. Sin embargo, esta interpretación resta importancia a la ambigüedad y a las contradicciones que entraña este ícono femenino nacionalista, las cuales consisten en que un sujeto histórico real del sexo femenino sí aparece en la narrativa histórica nacionalista (al igual que otras mujeres en la prensa ecuatoriana), pero dicha narrativa termina por “recrearlo”. La “recreación” resalta solo una dimensión de una identidad multifacética —la del género— cuyos atributos estereotípicos (el sacrificio, el amor materno) inundan otras dimensiones de la subjetividad. Como las mujeres han sido “imaginadas como dependientes en lugar de soberanas” (Pratt 1992: 51), en toda América Latina tienen una posición en los márgenes de la nación, donde sus cuerpos sexuados (sexualizados mediante las ideologías del marionismo) saturan la distintas facetas de su identificación con el lugar y la nación.

Más el utilizar cuerpos sexuados y sexualizados es muy variable, depende de las ideologías estatales de género donde están arraigados y de las ideas acerca de una comunidad nacional deseable. Estos temas pueden ser ilustrados echando un vistazo a la representación de las personificaciones masculinas en el discurso nacionalista ecuatoriano y en las actividades de ocio de los argentinos.

La personificación del heroísmo en el Ecuador

Un ejemplo es la placa colocada fuera de la Casa de Sucre en Quito, Ecuador. Erigida en 1979, la placa ilustra los temas de personificación masculina, homosocialidad masculina y filiaciones nacionales. Y dice lo siguiente:

En el lugar dedicado a la memoria inmortal del General Antonio José de Sucre, al pie del Pichincha, donde el heroísmo y la virilidad, virtudes particulares de castellanos y ecuatorianos, dieron origen a una joven nación, hermana de España, rendimos HOMENAJE al Soldado ESPAÑOL, paradigma de virtudes de la Raza, descubridor de mundos, defensor de la fe, fundador de ciudades, explorador de tierras, creador con su sangre de los nuevos pueblos de América.

Más allá del tema, por ahora bien conocido y registrado, del martirio de los soldados varones,⁴ esta placa nos recuerda que esta figura tiene una personificación contextualizada específica en las relaciones nacionales de género. Ella se refiere no solo al General Sucre como héroe de la independencia, sino también a los conquistadores españoles. Lo que une a estos hombres es su aspecto físico y masculino en su calidad de héroes “originarios”. La placa representa a los hombres

4 Como por ejemplo en los debates acerca de numerosos monumentos nacionalistas al Soldado Desconocido (cf. Johnson 1995; Anderson 1991).

(conquistadores y luchadores de la independencia) como los padres que procrean a una joven nación feminizada, una nación sujeta al dominio masculino que proviene de la primacía y las relaciones patriarcales de género. El nacimiento de la nación tiene lugar sin que las mujeres aparezcan en ningún momento, aunque ellas son el signo escondido en la creación de “pueblos nuevos” mencionados al final. A pesar de las guerras de independencia que enfrentaron a colonizadores y colonizados, los varones castellanos y ecuatorianos son vistos como hermanos de idéntico heroísmo, valor y virilidad, un ejemplo de una “hermandad horizontal” que se extiende más allá de las fronteras nacionales en este caso. Las diferencias de nacionalidad —que en otras situaciones crean jerarquía sexualizada de dominio y subordinación (cf. Silverblatt 1988)— aparecen de hecho como distinciones superficiales entre hombres unidos por “genealogías domésticas” (McClintock 1993a: 63) trazadas a través de naciones “hermanas” y, más implícitamente, de normas de heterosexualidad y homosocialidad. La creación de héroes masculinos en el Ecuador utiliza su origen incierto, sea de raza o de clase; de igual manera, en Costa Rica el héroe Juan Santamaría fue un héroe anónimo con obscuras raíces (Palmer 1993). Aunque no son evidentes, existen también roles nacionales implícitos para las mujeres en estos monumentos. La leyenda que contiene la placa en honor de Antonio José de Sucre implica que las mujeres deben reproducir ciudadanos (los “nuevos pueblos”). En el caso de Costa Rica, el nacionalismo creó una “función satélite para las mujeres”, cuya meta debía ser criar hijos patriotas como Santamaría, educándolos en las obligaciones civiles desde temprana edad (Palmer 1993: 68).

Las actividades de ocio en Argentina y los cuerpos nacionales

La forma en que ciertas disposiciones sexualizadas se asocian con la identidad nacional puede evolucionar con el tiempo con respecto a determinadas características deseables. En los primeros años del siglo veinte en Argentina, la personificación nacional masculina estuvo ligada a la rearticulación de la masculinidad gaucha. Los atributos nacionales de fortaleza física, sexualidad y hermandad pasaron a ocupar un lugar preponderante en las actividades de entretenimiento masculino de los primeros años de este siglo, cuando el tango, el fútbol y el polo se referían de maneras distintas y sutiles al modelo masculino histórico del gaucho (trabajador ganadero de las llanuras argentinas). Durante este período moderno, el fútbol y el tango —cada uno con sus propios sitios y relaciones sociales— ofrecían nuevas experiencias corporales y puntos de identidad para una población migrante en rápido crecimiento, rearticulando así su nación adaptada y su lugar en ella. En el tango se negociaban y expresaban nuevas relaciones de género, mientras los hombres experimentaban nuevas relaciones sensualizadas y las mujeres dejaban los espacios domésticos por los cabarets (Archetti 1994b). Al expresar ideas sobre el amor masculino no correspondido hacia una mujer elegante que es consciente de ello, las letras de los tangos son interpretadas por Archetti como un llamado

masculino a las mujeres “para que retornen a las formas de amor y castidad asociadas con los roles de la familia tradicional” (1994b: 112). Sin embargo, por tradicional que sea el texto subyacente de los tangos, las nuevas experiencias corporales del tango ofrecían formas de identificación para los inmigrantes recién llegados, como una práctica “argentina” (las medidas oficiales incluían la conscripción obligatoria para los hijos de los inmigrantes y la creación de currículums escolares de corte nacionalista, todo con el propósito de infundir el nacionalismo en las nuevas poblaciones: Archetti 1994c; Rouquié 1987). Como tal, el tango —y en él, la figura del *compadrito*— representaba un parámetro de identificación más abierto y flexible que el gaucho, cuyo origen pampero y criollo, su hostilidad hacia el Estado, su romanticismo, generosidad y fanfarronería, no representaban un modelo masculino para inmigrantes no criollos de bajos ingresos y en busca de promoción social.⁵

El polo reconvirtió y mezcló masculinidades y personificaciones masculinas de distintas maneras, “civilizando” los juegos ecuestres rudos y violentos del gaucho, pero también haciendo del castellano, y no del inglés, el lenguaje de trabajo del juego. Entre 1876 (cuando se realizó el primer partido de polo en Argentina) y los años veinte del siglo XX el polo fue “nacionalizado” tras la temprana hegemonía británica (Archetti 1994c). No obstante, persistían las características gauchescas, ofreciendo una fuerte masculinidad por medio de la cual se pudiera reafirmar el orgullo nacional, especialmente frente a los demás sujetos nacionales. En 1924 un jugador encontró la superioridad de los jugadores argentinos en sus caballos y su resistencia, porque “tenemos mucho más temperamento que los ingleses o los americanos, somos verdaderos luchadores, quizá por un instinto atávico gaucho que sigue en nuestras venas y se manifiesta en las cosas que hacemos” (*El Gráfico* 1924 en Archetti 1994c: 18). Sin embargo, sobre todo fue mediante el fútbol que se creó una masculinidad híbrida, ofreciendo sitios de identificación con la nación sin importar el origen (véase capítulo IV).

“Los argentinos nativos y los inmigrantes aceptaron e incorporaron el fútbol como una práctica corporal importante en el uso de su tiempo libre y como un contexto ritual para la competencia y el despliegue emocional de lealtad y compromiso” (Archetti 1994c: 13). Sin importar su clase u origen étnico, los hombres podían encarnar los valores y características nacionales y podían *ser vistos* gracias a una cobertura de prensa cada vez mayor. Esta personificación masculina híbrida se expresaba en un estilo de juego que no era “ni italiano ni español”, sino “criollo”, porque se desarrollaba a partir de fuentes distintas (Archetti 1994d: 15).

La masculinidad argentina en el deporte era el gaucho criollo moderno, salvaje solo cuando era necesario. El polo, el fútbol y el tango fueron las prácticas corporales que, aunque fueron llevadas a cabo por cuerpos específicos y marcadamente sexuados y

5 La inestabilidad de significado en los gauchos es visible, sin embargo, en la utilización anárquica de esta figura como una inspiración para la revolución social (Archetti 1994d: 9).

sexualizados, estaban arraigadas en nociones sociales más amplias acerca del cuerpo per se y las prácticas apropiadas para desplegar la filiación nacional, la sexualidad y el orgullo. Estas representaciones resonaban con el discurso modernista acerca del cuerpo que se encuentra en toda América Latina hacia principios de siglo. La biopolítica modernista se expresaba mediante una mayor cobertura de prensa sobre la educación física de hombres y mujeres, nociones de higiene y dieta, y la importancia de practicar deportes, aun para el presidente (Archetti 1994d). El amor al fútbol y al tango no solo era para los hombres argentinos; las mujeres también podían expresar mediante el lenguaje corporal su adoración a las estrellas del deporte y el baile, como por ejemplo organizando recepciones para los equipos de fútbol en el puerto de Buenos Aires, o en la pista de baile. Resumiendo, las relaciones contextualizadas específicas entre personificaciones masculinas y femeninas son un sitio clave para la expresión y reproducción de identidades nacionales específicas.

Sexualidad, género y nación

La interacción entre masculino y femenino en la nación a menudo estaba fundada sobre supuestos de heterosexualidad y conductas reproductivas nacionalmente beneficiosas. En general, las mujeres funcionan como reproductoras dominadas de ciudadanos nacionales mientras la sexualidad masculina se canaliza en formas reproductivas y se borra la homosexualidad (Parker *et al.* 1991: 6-7). A partir de teorías feministas acerca de la heterosexualidad y el patriarcado (Connell 1987; Foord y Gregson 1986), se puede decir que las sexualidades dan forma simultáneamente a relaciones de poder sexualizadas e identidades nacionales. En teoría, “la idealización de la maternidad por la fraternidad viril al parecer entrañaría la exclusión de toda la sexualidad sin orientación reproductiva del discurso de la nación” (Parker *et al.* 1992: 7). Sin embargo, la presencia de vínculos masculinos en las identidades nacionales centra la atención en una compleja variedad de relaciones masculinas en el nacionalismo. Siguiendo el original análisis de Mosse (1975), que gira en torno a “la forma claramente homosocial de vínculos masculinos” que muestran las identidades nacionales, otros escritores han examinado el control y las definiciones de sexualidad (apropiada) y relaciones emocionales en las autodefiniciones nacionales. La negación y el control de prácticas homosexuales, por ejemplo, coexisten con un énfasis en la heterosexualidad, encarnada en masculinidades hegemónicas y feminidades resaltadas (Connell 1987). Estas sexualidades e imágenes “maternizantes” se fundamentan y reproducen a través de la definición de las diferencias nacionales específicas, con estados nacionales que recalcan las distinciones conscientes entre sus madres, hijos, relaciones heterosexuales, etc., y las de sus vecinos. Estas relaciones generadas a partir del sexo se constituyen mediante la raza y la “clase”, como ilustra un trabajo reciente (Stepan 1991) sobre la naturaleza racializada de los “nacionalismos reproductivos”, donde los roles nacionales masculinos y femeninos dependen fundamentalmente de su “raza”, etnicidad y sexualidad.

En el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, las exhibiciones públicas de sexualidad se confinan a modos heterosexuales y se orientan a audiencias supuestamente heterosexuales. En la prensa y la televisión, las mujeres se representan como objetos del deseo heterosexual masculino, dirigiendo su sexualidad hacia las miradas masculinas con fines reproductivos. Los periódicos con frecuencia dedican secciones a las “mujeres y la familia”, reforzando el papel de las mujeres como reproductoras, pero también resaltando lo sagrado y alegre de la maternidad, y representando a las mujeres profesionales en busca de la maternidad como la parte más importante de su vida (*El Universo*, 10 de mayo de 1992). Los discursos “domestizantes” en torno a las feminidades nacionalizadas se imaginan a través de una compleja referencia discursiva a todo el territorio nacional (McClintock 1993a; Yuval-Davis y Anthias 1989). La sexualidad femenina está mediada y representada a través de su función como reproductoras de futuros ciudadanos (patriotas). Un mensaje a las mujeres ecuatorianas en un artículo de prensa ilustra el complejo espacio “doméstico” que asumen los programas nacionales. Se decía que una mujer ecuatoriana es “compañera en el hogar, esposa, madre, trabajadora, maestra, etc., (la que) conduce el desarrollo nacional y contribuye con nuevos ciudadanos a la patria, luchando al mismo tiempo por su realización personal” (*El Universo*, 8 de marzo de 1993). Numerosos artículos de prensa y radio recalcan el papel de las mujeres como educadoras y ejemplos de moralidad para los pequeños que están a su cuidado. Desde 1970, la Dirección Nacional de Mujeres organizó programas materno-infantiles que trataban a las mujeres como agentes reproductoras (CEIMME 1994). Muchas mujeres reconocen que su poder doméstico a través de los roles maternos es limitado. Una mujer mestiza de mediana edad que vivía en el oriente dijo que su poder personal se limitaba a “llevar las riendas de la casa”.⁶

Estas representaciones “domestizantes” están asociadas con el bienestar y el futuro del territorio nacional; las mujeres están ligadas al futuro de la nación como productoras de futuros ciudadanos; en este sentido, las mujeres están fuertemente asociadas con el futuro de la nación, aunque indirectamente (*cf.* McClintock 1993a). Una vez más los discursos diferencian entre estas feminidades (a menudo criollas y urbanas), valoradas según nociones hegemónicas de construcción nacional sexualizada, y “otras” feminidades. Los discursos implican que no todas las mujeres son vistas como madres del mismo valor, pues diferencian entre las mujeres del campo (consideradas indígenas en gran medida) y las mujeres de la ciudad, suponiendo que las primeras tienen demasiados niños en relación con las segundas (*El Universo*, 9 de marzo de 1994).

Un grupo social a menudo excluido de la comunidad nacional imaginada son los homosexuales, aunque en la práctica las actitudes y la legislación sobre las relaciones con el mismo sexo varían en todo el continente (Green 1991: 144). Mientras Brasil y Costa Rica muestran más o menos abiertamente las relaciones homosexuales, en

6 Entrevista 246, 1993.

el Ecuador el movimiento homosexual ha sido reprimido con violencia y actitudes culturales.⁷ El código legal ecuatoriano considera la homosexualidad un crimen punible, con sentencias de más de cuatro años. Si bien no se respeta la ley en estricto sentido, se justifica la intimidación de aquellos que supuestamente son homosexuales, así como la violencia y extorsión por parte de la policía y los trabajadores de la salud. Una publicación clandestina homosexual y lesbiana bajo el nombre de *En Directo* exige reformas legislativas y cambios en las actitudes sociales, así como una mayor movilización colectiva entre homosexuales. Situándose firmemente dentro de la nación, los activistas homosexuales afirman que “el Estado [...] está obligado a cuidar del bienestar de los hombres y mujeres que lo conforman [...] sin distinción de sexo, raza, credo o inferencias acerca de la vida privada de los individuos” (*En Directo*, 5 de abril de 1992). La cultura popular mantiene una actitud ambivalente hacia la homosexualidad, permitiendo la aparición de dos homosexuales en un popular show de televisión; mientras a su vez la estación de radio protestante HCJB ofrece “curar” a los homosexuales.

En América Latina en general, solo recientemente los movimientos feministas han reconocido un espacio a las lesbianas (y homosexuales), reflejando un conservadurismo social generalizado y la falta de bases sólidas en ambos movimientos (Saporta *et al.* 1992; Vargas 1991). Un movimiento de homosexuales y lesbianas en el Brasil desde los años setenta muestra la compleja interacción del discurso público y el espacio de organización. El Código Penal brasileño, relativamente liberal (que no menciona empero la homosexualidad), no evita una discriminación social generalizada. Los homosexuales emprendieron una campaña, con mucho éxito, en contra de la definición de homosexualidad como una “desviación mental”, y a favor del reconocimiento de la homosexualidad como una expresión sexual legítima (MacRae 1992). Adicionalmente, los movimientos homosexuales trajeron al debate público y la movilización general temas sexuales que anteriormente era de carácter “privado”. Junto a este activismo político, la “carnavalización” de los roles de género en el movimiento —como ocurre en la sociedad brasileña— resalta la naturaleza arbitraria de las identidades de género tradicionales. Sin embargo estas interiorizaciones y conductas hacen uso de conductas y memorias pasadas y las representan una vez más, como una pantalla para la práctica contemporánea, como en el ejemplo de los gauchos argentinos. Ahora volvamos a la utilización nacionalista del pasado y sus sujetos sexualizados.

Memorias sexualizadas y temporalidades nacionales

La memoria y la historia en las narrativas nacionales son sexualizadas, recurriendo y representando nuevamente modelos masculinos y femeninos a los ciudadanos

7 Casos de homicidio de homosexuales se documentan en la revista *En Directo* (nº 5, abril de 1992) y Conger (1992b).

de varias maneras conscientes. Como expresiones de los imaginarios y los mitos nacionales, las historias de lo nacional son marcadamente sexualizadas en sus modelos, subrayando con frecuencia masculinidades hegemónicas y feminidades enfatizadas —los héroes y heroínas nacionales—. Los hombres aparecen en las batallas, los gobiernos, las monarquías, mientras las mujeres aparecen como íconos de domesticidad nacional, moral y socialidad “privada”. En este contexto, la iconografía nacionalista femenina y masculina se encuentra en toda Latinoamérica en formas literarias, textuales, esculturales y visuales (Scott 1986; McGee 1991). Empero, estas identidades son ambivalentes y recurren a figuras cuyas diferencias multifacéticas con los sujetos sexualizados normales generan contradicciones.

La temporalidad ambivalente de las naciones involucra a sujetos sexualizados, revelando interesantes dimensiones en la generación de narrativas nacionales (*cf.* Kandiyoti 1991a; Verdery 1993; McClintock 1993a). Al subrayar la fuerza del discurso en la distinta asignación de hombres y mujeres dentro de los proyectos nacionales y la modernidad, estos argumentos ofrecen rutas interesantes que explorar en América Latina, donde la idea de una marcada trayectoria a la modernidad está profundamente arraigada en las narrativas nacionales (véase Radcliffe 1996b). Como los medios de comunicación participan en la auto-representación nacional y la popularización de la historia nacional,⁸ los últimos documentos de planificación gubernamental, los datos de los censos y la prensa nacional desde los años ochenta hasta el presente pueden revelar estas memorias e imaginarios sexualizados.⁹ La incorporación de figuras históricas femeninas en las narrativas nacionales (especialmente en la prensa actual y los informes gubernamentales) revela que, al menos en el Ecuador, las mujeres están llamadas a interpelar el discurso y la práctica nacional moderna, aunque por otra parte los roles por los que las mujeres aparentemente contribuyen a la nación son limitados.

Para celebrar los tiempos pasados de la república y dejar un registro de ellos, las figuras femeninas aparecen en los artículos de la prensa ecuatoriana que se ocupan de los “momentos claves” en la historia nacional, en gran medida poscolonial. Aunque la cobertura dura todo el año, muchos artículos se ocupan explícitamente de las mujeres ecuatorianas en la fecha que conmemora el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo); sin embargo, estos artículos tienden a poner de relieve la nación ecuatoriana y a las mujeres que se identifican con ella, en lugar de la dimensión internacional del evento. Además, los informes sobre personajes femeninos de la

8 La prensa y los informes del Gobierno están orientados a las clases urbanas blancas y son producidos por ellas, aunque la supuesta lectura homogénea está dividida, en efecto, según regiones (Quito, Guayaquil) y clases (con crecientes índices de alfabetismo entre todos los grupos sociales).

9 El material empírico para este estudio se encuentra en los informes proporcionados entre 1979 y 1994 por agencias de Gobierno, en los planes de desarrollo nacional, y en los periódicos nacionales de 1992 a 1994.

historia mencionan a aquellas mujeres cuya importancia nacional es similar o está asociada con los héroes varones. Un artículo (*El Telégrafo*, 3 de marzo de 1992) menciona a mujeres famosas por su contribución a la independencia o al desarrollo de la república.¹⁰ Especialmente en las luchas por la independencia, las mujeres son representadas por sus lazos (matrimoniales, maternales o de parentesco) con hombres cuyos nombres son inmediatamente reconocidos por los lectores. Manuela Garaycoa fue “esposa, madre y hermana de héroes”, pero también una nacionalista activa y amiga del Libertador Simón Bolívar, Manuela Espejo fue hermana y esposa de héroes de la independencia; trabajaba en una biblioteca en Quito y en un periódico nacionalista. De esta manera las narrativas nacionales vinculan simbólicamente a figuras femeninas históricas con el espacio doméstico, las relaciones socio-espaciales de elite y hogares burgueses de clase media donde se discutían ideas políticas. Sin embargo, existe también una espacialidad implícita más amplia en estas representaciones, la cual une a estas mujeres con lugares particulares dentro de la nación, sobre todo con las ciudades de Quito y Guayaquil, que aseguran ser lugares urbanos, civilizados y de importancia política (véase capítulo 3). Aunque este reconocimiento de las mujeres como actrices principales en la Independencia sea demasiado evidente (por ejemplo, se recuerda a los lectores que se colgó en la plaza pública la cabeza de Rosa Zárate junto con la de su marido), los informes de prensa construyen discursivamente heroínas cuyo trabajo por la patria no amenazaba su feminidad. Las guerras de Independencia, dice un artículo (*El Comercio*, 12 de marzo de 1994), demostraron que las mujeres podían “trabajar hombro a hombro con los hombres sin perder su feminidad ni poner en peligro su hogar”. Otro artículo, citando una carta de un líder populista y varias veces presidente del Ecuador, Velasco Ibarra, sugiere que el “feminismo real” debía acrecentar la feminidad (*El Comercio*, 8 de marzo de 1992).

Una de las heroínas más populares del Ecuador es Manuelita Sáenz, compañera del Libertador Simón Bolívar, y para la mayoría de los ecuatorianos, la ecuatoriana más famosa. Como pionera de la Independencia, Manuelita representa un ideal femenino que cumple un papel activo en el “nacimiento” de la nación. Un museo privado abierto recientemente, el Museo Manuela Sáenz, se basa en esta popularidad (que no se refleja en los textos escolares o en las historias “formales”); la meta es “rescatar la verdadera imagen de nuestra heroína Manuela Sáenz”. El museo pretende “investigar, rescatar, enfatizar y difundir los valores históricos y culturales de nuestro país... especialmente desde el período de la Independencia”. En él se exhiben objetos personales y cartas de Manuela Sáenz, así como pinturas suyas como mujer blanca/criolla.

La Revolución Liberal de 1895 también se recuerda como un tiempo en que ciertas mujeres hicieron su aparición en la narrativa nacional. Mujeres ecuatorianas

10 Las mujeres son Rosita Campuzano, Rosa Zárate, Manuela Espejo, Manuela Garaycoa, Dolores Veintimilla, Marieta de Veintimilla (véase Radcliffe 1996b).

situadas firmemente dentro de ciertos grupos raciales y de clase, por ejemplo, se inscriben dentro de una “trayectoria de lucha en contra de la explotación y la injusticia” (*El Universo*, 6 de marzo de 1993). El artículo sostiene que las fuerzas irregulares del liberalismo presionaron para que se suprimiera el término “hombre” de la constitución de 1897. Estos textos reproducen la auto-representación del Ecuador como un líder de la modernización y el origen de los estados nacionales “modernos”. También nos recuerda que el Ecuador fue el primer país de América Latina que dio a las mujeres el voto en 1922 (comúnmente se habla de 1929). La nación (patriarcal) ecuatoriana se presenta como un Estado modernizante, que inicia y lleva a cabo medidas modernas como el reconocimiento del sufragio femenino. Si bien esto tiene algo de verdad, en comparación con Argentina, por ejemplo, las mujeres no han sido las propulsoras de estos cambios políticos. En cambio, como parte de su (inevitable) modernización, el Ecuador asegura ser el precursor de la Independencia en 1810 y el garante del sufragio femenino. El discurso masculino entre periodistas y comunicadores sociales reproduce las teorías machistas de la nación al mismo tiempo que refuerza nociones acerca de las diferencias de género.

Estas narrativas históricas sexualizadas tienen varias implicaciones para las identidades nacionales sexualizadas contemporáneas, pues escriben lo nacional de manera particular, resaltando heroínas-vinculadas-con-héroes como antecedentes y modelos para las mujeres modernas. Se recuerda a los lectores cómo “estas mujeres constituyen un ejemplo vigoroso para las nuevas generaciones” (Telégrafo, 8 de marzo 1992; véase también *El Universo* 8 de marzo de 1993). En el mismo artículo, un vocero de los trabajadores reflexionó sobre “el ejemplo dejado por Manuelita Sáenz, Ana Villamil, Rita Lecumberry, que sirve como guía para las mujeres de hoy”. Las figuras femeninas son apropiadas de manera que resaltan su individualidad y su presencia activa en la historia, desarmando las críticas feministas), pero a la vez se transforman en las feminidades más valoradas por la nación “contemporánea” (o por sus difusores, que casi siempre son varones). Además, solo ciertas mujeres racializadas han sido incluidas en la historia; las mujeres criollas blancas de las grandes ciudades y las familias más influyentes son presentadas como ejemplo para las mujeres de hoy. Consiguientemente “nacionalizar” a las mujeres —y sexualizar la historia nacional— es un proceso ambiguo que introduce a las mujeres a la modernidad de la nación— en términos específicos (racializados y clasistas). La forma en que se identifican estas mujeres racializadas y “clasificadas” opera a través de una compleja geografía de identidad sexualizada que puede ser identificada con los medios de comunicación y el discurso gubernamental.

Género y geografías nacionales de identidad

Al hablar de cómo crecen las economías y mejoran los estándares de vida si “las mujeres de una nación” gozan de un estatus favorable, un artículo del diario

El Universo afirma que si, por el contrario, las mujeres viven en condiciones económicas, educativas y sanitarias “desfavorables”, el desarrollo se verá desacelerado (*El Universo*, 9 de marzo de 1994). El discurso modernista tiende a encontrar vínculos estrechos entre el desarrollo de una nación y el estatus de “sus” mujeres, sobre todo en países que se oponen a imágenes orientalistas (véase Kandiyoti 1991b). En América Latina, estos discursos modernistas reaparecen: en Costa Rica a finales del siglo diecinueve, los liberales asociaron el progreso y el desarrollo de la ciencia, el arte y la educación, con ideas acerca de la emancipación femenina (Palmer 1993: 67).

Los discursos ecuatorianos sobre el desarrollo se expresan mediante figuras sexualizadas muy diferentes. En general se imagina el desarrollo como el resultado de la difusión homogénea del capitalismo y sus rasgos modernos en todo el espacio nacional (véase capítulos 3 y 5). A su vez la prensa y el Gobierno deja en claro que estas geografías imaginarias de la modernidad nacional son discursos profundamente sexualizados (constituidos mediante la “raza” y la clase). Las ideas acerca del progreso están llenas de nociones de los lugares y posiciones que ocupan las mujeres (y los hombres) en la nación. Podemos sugerir que las posiciones contradictorias de las mujeres dentro del proyecto nacional moderno constituyen una ambivalencia en torno al lugar (*cf.* Rose 1993). Aunque se puede representar a todas las mujeres contribuyendo al desarrollo de manera similar, también existen claras diferencias entre ellas —en las actividades, en la “raza”, en la ubicación— las mismas que permiten a unas mujeres intervenir más que otras en el proyecto nacional. El cuestionamiento nacionalista de las mujeres se ve reforzado por las geografías de identidad que promueven los artículos de prensa y el discurso del Gobierno (véase Radcliffe 1996b).

Reflejando la creencia difundida de que es posible integrar a las mujeres en la modernización (Kabeer 1994; Scott 1995), la posición de las mujeres dentro de los planes de desarrollo del Ecuador puede rastrear hasta los años sesenta, cuando empezaron los debates acerca de las mujeres en el desarrollo nacional. Para esta época se formaron grupos de mujeres bajo la guía de trabajadores sociales con el fin de instruir las en costura, cocina, nutrición e higiene básica (Misión Andina de las Naciones Unidas 1960: 13). Sin embargo, fue en los años setenta —en el contexto de proyectos nacionales e internacionales para integrar a las mujeres en el proceso de desarrollo (Kabeer 1994)— que surgió el interés del Estado ecuatoriano en las mujeres y el desarrollo.¹¹ Las políticas de bienestar de aquel entonces, como la distribución de productos alimenticios (*cf.* Moser 1993b), estuvieron orientadas a las mujeres de la clase trabajadora, y en particular las mujeres campesinas. Estos programas revelaron una ambivalencia de los roles femeninos en el desarrollo nacional: las mujeres debían ser recipientes pasivos del bienestar y proveedoras materiales de sus

11 El Plan de Desarrollo Nacional 1980-1984 incluía un programa para mujeres y jóvenes en su sección dedicada a la participación popular (Ecuador 1984; *cf.* CEIS 1988).

familias, así como participantes más activas en el desarrollo moderno. Con respecto a esto último, los programas de capacitación artesanal pretendían enseñar a las mujeres destrezas en actividades que se consideran características de la modernidad femenina: peluquería, belleza, confección, secretariado. Una vez más se presentó a las mujeres como seguidoras pasivas de la trayectoria de la nación, y la integración femenina en la modernidad nacional se basó en una división de actividades profundamente sexualizada, el papel de las mujeres en el progreso nacional no debía contradecir su papel femenino doméstico.

Las geografías sexualizadas de la identidad interpelan a las mujeres y las consideran complementarias —y no contradictorias— a las geografías y actividades masculinas. Participar en el desarrollo es compatible con ser la compañera del hombre: “El interés de las mujeres por contribuir al desarrollo de pueblos y naciones [...] es posible sin dejar de ser la compañera del hombre en el hogar” (*El Telégrafo*, 8 de marzo de 1994). El espacio para las ciudadanas como participantes del desarrollo se postula como el lugar doméstico que ofrece continuidad. Esto, a su vez, tuvo grandes consecuencias para la representación de los modelos de desarrollo rural.

Ya en los años sesenta las campesinas indígenas fueron identificadas por el Estado como representantes de los límites potenciales al proceso de desarrollo. Una comisión internacional sobre los “Indios del Ecuador” celebrada en 1960 informó que “las mujeres de las áreas rurales tienden a ser más conservadoras y a retener las costumbres locales, el vestido y los hábitos tradicionales” (Misión Andina de las Naciones Unidas, 1960). Para promover la integración de las mujeres campesinas en el proceso de desarrollo el Estado ecuatoriano instituyó una serie de proyectos de desarrollo rural que recurrían a nociones internacionales de productividad y mejoramiento de los recursos humanos. Las políticas de los años ochenta, como las implementadas bajo el programa de FODERUMA buscaban brindar crédito y asistencia técnica a las mujeres del campo que, en opinión de los expertos, requerían capacitación en sanidad, economía doméstica y nutrición (CEIS 1988). De igual manera, el programa implementado por SEDRI en los años ochenta buscaba obtener la participación femenina en pequeños proyectos de generación de ingresos y sociedades mercantiles de riesgo, especialmente en la Sierra (en las provincias de Chimborazo y Cotopaxi). En esta década proyectos de la misma índole siguen vigentes, entre ellos el de FUNDAGRO (Fundación para el Desarrollo Agropecuario), un proyecto con apoyo nacional e internacional (canadiense) dirigido a la creación y desarrollo de veinte microempresas administradas por mujeres campesinas que crían cuyes y pollos para la venta, con base en Cañar, Guamote y Colta, en la Sierra ecuatoriana (*El Comercio*, 23 de febrero de 1994). Actualmente informes de prensa hacen eco de este interés de la participación femenina en el desarrollo, haciendo uso de imágenes y textos acerca de las mujeres pobres, sobre todo en áreas rurales.

Mientras los Gobiernos, las agencias de ayuda y las organizaciones de desarrollo ofrecen un contexto para estos programas de orientación femenina, las narrativas

nacionales de género, lugar e historia también forman identidades femeninas en el discurso del desarrollo. En los informes gubernamentales y la prensa se distingue entre familias que favorecen el desarrollo nacional y aquellas que representan un potencial obstáculo para el progreso de la nación. Diferenciadas en base a la práctica, el lugar y la “raza”, las mujeres indígenas de la Sierra son construidas discursivamente como posibles obstáculos para el desarrollo nacional. Como en la década de los setenta, la posición de la mujer campesina en las narrativas del desarrollo nacional se basa en la noción de una feminidad indígena rural particular. Es en relación con este grupo identificado por la “raza”, la clase, el lugar y el género que se ha elaborado la “topografía cultural” propia (Saïd 1994) de los planes de desarrollo nacional. En comparación con otros países de América Latina, en el Ecuador las mujeres campesinas (indígenas) no son representadas como la base de la particularidad nacional y una fuente de orgullo nacional. Por el contrario, en Guatemala, por ejemplo, se considera que la vestimenta femenina indígena es representativa de la identidad nacional y se la utiliza en concursos de belleza y publicidad turística (Hendrikson 1991). En cambio la prensa y la sociedad ecuatorianas valoran “lo blanco” y ciertas actividades femeninas que ya se mencionaron anteriormente.¹²

En mayo de 1992 aparecieron en varios periódicos del país informes que describían la situación de las mujeres campesinas, sobre todo de la Sierra. Se pensaba que las mujeres campesinas, “aunque excluidas por la Reforma Agraria”, estaban asociadas con el trabajo agrícola, sobre todo en los Andes donde el 80 % de las pequeñas fincas estaba a cargo de campesinas (*El Hoy*, 10 de mayo de 1992).¹³ Otros informes subrayaban las elevadas tasas de analfabetismo en el campo (12 % entre las mujeres de la ciudad, 14,2 % entre las mujeres del campo) (*El Comercio*, 27 de agosto de 1994). Otro artículo observa que las diferencias de crecimiento físico entre mujeres de la ciudad y mujeres del campo se debían a la mala nutrición de estas. Las diferencias en el alfabetismo, la estatura y el número de hijos se incorporaban a un discurso productivista que veía “productividad en todo el ciclo de vida” (*El Universo*, 9 de marzo de 1994). Están implícitos los juicios acerca de las contribuciones hechas al desarrollo nacional por diferentes grupos de mujeres, mas no se tocaban los efectos de la hegemonía masculina a nivel comunal y nacional en las mujeres.¹⁴

12 Sin embargo, la representación de mujeres indígenas guatemaltecas está enterrada en racismo y poder masculino que marginan a estas mujeres de muchas esferas políticas (Kuppers 1994: 111-115; Schirmer 1993).

13 Si esta cifra es correcta, entonces los índices de participación femenina son equivalentes a los de África subsahariana. Agradecemos a Lucy Jarosz por mencionarlo.

14 Los índices de educación de hombres y mujeres, sean urbanos o rurales, no son muy diferentes unos de otros. A nivel nacional, el 51,9 % de los hombres tiene educación primaria en comparación con el 49,9 % de mujeres; el 77,6 % de los hombres del campo tienen educación primaria o secundaria, frente al 72,4 % de mujeres en las áreas rurales; el 52 % de las mujeres del campo mayores de 15 años tienen cuatro niños o más, en comparación con el 35 % de las mujeres que viven en las ciudades. Pero hay más niños en las ciudades

Es cuando las mujeres aparentemente abandonan sus funciones domésticas que se expresa una gran preocupación. Los informes sobre los elevados índices de trabajo agrícola femenino en la Sierra debido a la migración de los hombres abordan temas acerca de la “masculinización” de las mujeres campesinas (*El Comercio*, 24 de octubre 1993). Un editorial del diario *El Comercio* planteó el problema de la “feminización de la agricultura y la pobreza rural”, afirmando que las mujeres estaban haciéndose cargo de las faenas agrícolas que “casi siempre eran rudas y agobiantes” (*El Comercio*, 3 de noviembre de 1993). Sin embargo, continuaba diciendo, no había un número suficiente de mujeres para reemplazar a los “hombres que deambulaban por las ciudades abrumados por la preocupación”.

La conclusión que se desprende de este y otros artículos es que la modernización de la agricultura es una prioridad: la falta de una agricultura moderna tiene como resultado la des-feminización de las mujeres campesinas y la pérdida de los roles masculinos. Un artículo concluye: “Lo que se necesita ahora es un proceso de modernización planificado y financiado para que la agricultura no muera [...] pues la agricultura está llamada a convertirse en uno de los pilares del desarrollo” (*El Comercio*, 3 de noviembre de 1993). En la mayoría de los artículos, se proponen intervenciones planificadas a gran escala que restan importancia a la extensa experiencia y los ricos conocimientos de las mujeres campesinas. La participación femenina en la agricultura se presenta como anti-moderna, y por ende, antinacional. En otro artículo se declara la necesidad urgente de una reforma “porque es una cuestión de beneficio para todo el país” (*El Comercio*, 10 de junio de 1994).

En resumen, se piensa que las mujeres pobres, especialmente de la Sierra, participan en actividades y lugares que no coinciden con las nociones modernistas de desarrollo. Se espera que las mujeres participen en ciertas actividades y servicios, de carácter implícitamente urbano, de lo contrario representan un “problema” para el desarrollo nacional. La identificación discursiva de las mujeres rurales va más allá del objetivo (muy problemático) de “integrar a las mujeres al desarrollo”, y define más bien a las mujeres campesinas como figuras cuyas características y conductas no solo impiden su incorporación a la “vida nacional” sino también retrasan el desarrollo del resto del país. Por otro lado, con frecuencia son las mujeres pobres del Ecuador, sean negras o indígenas, las que pagan el costo del desarrollo, a pesar de su “integración” supuestamente benéfica (Moser 1993a; Conger 1992b).

En esta sección hemos sugerido que los discursos de progreso nacional son sexualizados y localizados, recreando geografías de identidad y prácticas espaciales que informan a los ecuatorianos acerca de su comunidad imaginada. Los discursos de la prensa y el Gobierno identifican ciertas características y conductas femeninas, “colocando” (Probyn 1991) a las mujeres en determinados lugares y relaciones

que en el campo y más mujeres en el campo que en la ciudad que no tienen niños (una relación de cinco a tres).

sociales, e incorporándolas al desarrollo nacional y a las narrativas de filiación. Las figuras femeninas que aparecen en los discursos del Gobierno y de los medios de comunicación se constituyen en metonimias de la feminidad “nacional”; las mujeres de las familias pudientes de Quito y Guayaquil representan las feminidades nacionales oficialmente reconocidas y en gran parte hegemónicas. Por el contrario, las mujeres rurales andinas, como si fueran negativos de película, representan las feminidades no nacionales cuya posición de género y espacio-temporal va en contra de la modernidad nacional. La ambivalencia de lo nacional femenino se estructura en torno al lugar (pero también a la “raza” y la clase), resaltando la necesidad de tomar en cuenta estos factores al momento de examinar las identidades nacionales de género.

Identidades nacionales de género y democracia

La movilización masiva de mujeres (y otros grupos) en América Latina a los largo de los años setenta y ochenta mediante distintos movimientos sociales fue uno de los rasgos más importantes de la región durante esos años (Slater 1985; Escobar y Álvarez 1992). Organizándose a través de organismos barriales, instituciones comunales, la Iglesia, grupos femeninos y entidades a favor de los derechos humanos, los individuos nacionales de género articularon un nuevo sentido de identidad y una nueva forma de hacer política (*cf.* Jelin 1990; Jaquette 1989). La articulación de nuevas identidades, pese a su aparición en el espacio nacional y su interés en temas relacionados con la democracia, la ciudadanía y la autonomía, no ha sido analizada profundamente desde la perspectiva de identidades nacionales y otras filiaciones espaciales (véase Radcliffe 1993a, 1993b; Blondet 1990). En este caso el centro de interés se halla en el aspecto nacional.

En secciones anteriores, demostramos que las prácticas y representaciones de género —a través de tecnologías e ideologías de ciudadanía, vida familiar, medios de comunicación y discursos desarrollistas— integran a las mujeres —sujetos femeninos sexualizados— en el proyecto nacional. Restringidas en sus actividades y representaciones nacionales, las mujeres —en su calidad de mujeres— son cuestionadas a través de subjetividades ambivalentes y contradictorias que les invitan a formar parte de la comunidad imaginada de la nación mediante relaciones específicas, casi estereotípicas. Llamadas a formar parte de la nación como mujeres “modernas”, las mujeres y sus personificaciones reciben solamente un lugar marginal y contradictorio en la nación. Sin embargo, estas relaciones —y las múltiples identidades internamente contradictorias que estas postulan— están cambiando constantemente, en gran medida a través de la globalización de economías y culturas de los países latinoamericanos, y debido a las interacciones constantes entre nociones hegemónicas y populares de la “nación”.

En muchos países las esferas política y económica cambiaron durante los años setenta y ochenta, permitiendo la rearticulación de relaciones e identidades intersubjetivas.

La esfera económica entró en crisis tanto a nivel de los intereses financieros “nacionales” (deuda, reembolsos, reestructuración de la producción) como a nivel cotidiano (altos índices de inflación, falta de control de precios, contracción del empleo), con graves consecuencias para grandes sectores de la población. A su vez, en todo el continente los regímenes militares (casi siempre autoritarios) derrocaron a los gobiernos civiles, restringiendo los partidos políticos y la libertad de prensa, reprimiendo el descontento, utilizando la violencia contra la población civil, y en general afectando a todos los sectores de la población.

En este contexto, complicadas por estructuras familiares y relaciones sociales cambiantes,¹⁵ las mujeres ocuparon sitios donde antes no habían participado. Su ingreso al mercado de trabajo fue notable en muchos países de América Latina, con índices oficiales de participación femenina que habían subido al 12,9 % ciento en países como Guatemala y hasta el 25 % en México (Cubbitt 1995: 119). Las cifras oficiales subestiman el trabajo femenino, sobre todo en los mercados familiares e interpersonales de servicio doméstico, agricultura y manufactura doméstica. La mayor participación femenina se dio en los pequeños servicios de un sector informal cada vez más complejo, en la manufactura doméstica y en las maquiladoras (compañías transnacionales que manufacturan productos en el país para la exportación). Las relaciones de trabajo a menudo recurrían a modelos de interacción y movilidad física distintos a los que habían conocido las mujeres anteriormente; mujeres de bajos ingresos que antes habían trabajado en suburbios o comunidades en tareas domésticas y reproductivas empezaron a viajar por razones de trabajo, haciendo amistades y entablando relaciones laborales con otras mujeres (en lugares de trabajo sexualmente segregados). Excepto en algunos trabajos de servicio doméstico, el percibir un ingreso era un nuevo aspecto de la identidad personal de mujeres cuya contribución laboral anterior había limitado su acceso al dinero (especialmente en economías agrícolas de semi-subsistencia). Aunque severamente restringido por reducidos ingresos familiares y precios en constante elevación, en ciertas circunstancias (*cf.* Laurie 1995) este acceso parece haber dado a las mujeres la posibilidad de desarrollar una identidad de consumidoras.

Las restricciones políticas también cambiaron las relaciones femeninas de intersubjetividad en formas que no esperaban los estados militares e incluso las mismas mujeres. Como observa Jaquette, “irónicamente, el gobierno militar autoritario que despolitizaba intencionalmente a los hombres y restringía los derechos ciudadanos tuvo como consecuencia la movilización de mujeres marginales y normalmente apolíticas” (1989: 5). La movilización de mujeres que hasta entonces habían sido apolíticas (despolitizadas por ideologías de género promovidas por el Estado, restricciones a su ciudadanía y normas sociales) ocurrió mediante las

15 Esto se debe al número cada vez mayor de hogares cuyo jefe de familia es una mujer, a las nuevas provisiones legales con respecto a las relaciones familiares, y a la influencia de la moral secular en las relaciones personales.

geografías y socialidades en las que ellas comenzaban a tener mayor presencia. Ya fuese, mediante la búsqueda de sus hijos desaparecidos, en demostraciones a favor de la democracia, o en discusiones críticas de relaciones autoritarias en pequeños grupos (organizados por CEBS o redes feministas emergentes), el sentido de comunidad de las mujeres se fue transformando poco a poco. “De estos grupos nació un sentido de solidaridad y cohesión como miembros comunitarios y el sentido de aislamiento y alienación disminuyó” (Logan 1988: 353).

La transformación de las “comunidades imaginadas” femeninas y la rearticulación concomitante de identidad colectiva y geografías de identidad a menudo han sido atribuidas a las contradicciones generadas por el rápido cambio socioeconómico experimentado por la región desde los años setenta (*cf.* Laclau y Mouffe 1985). Las políticas estatales para reprimir el activismo político y abrir las economías a los mercados internacionales generaron contradicciones en las prácticas e identidades femeninas debido a que eran “políticas sexualizadas en consecuencia aunque no en contenido” (Álvarez 1990: 260). Los grupos femeninos más grandes en el continente se hallaban en Perú, México y Brasil, donde sendos regímenes habían “implementado estrategias de desarrollo capitalista que integraron a las mujeres en la educación, la producción y la política como nunca antes” (Álvarez 1990: 261). En el Brasil (como en Argentina y otros países) el régimen militar utilizó ideologías de género y nación que consideraban a las mujeres sujetos esencialmente apolíticos, y por ende, menos importantes para la Seguridad Nacional (Álvarez 1990: 261): la masculinidad (no militar) era una amenaza, la feminidad no. En el Perú, pese a tener un gobierno militar progresista y distintas ideologías estatales, se produjeron contradicciones semejantes. Frente a los alarmantes índices económicos de pobreza, violencia y escasez de medios de representación, las mujeres peruanas se organizaron colectivamente en esferas tan diversas como la cocina, la esfera reproductiva, la religión, etc., negociando con organizaciones locales y el Gobierno (Vargas 1991).

Su lucha en busca de mejores servicios y estándares de vida y de un regreso a la democracia fue solo una de las tantas facetas del nuevo lugar que ocupaban las mujeres en el espacio nacional de todos los países de América Latina (Menéndez 1988). La “conciencia crítica de género” que mostraban las mujeres (Saporta *et al.* 1992: 211) se desarrolló porque sus demandas estaban “asociadas no solamente con la supervivencia, sino también con la construcción de identidad y las relaciones de poder” (Conger 1992b: 147). El desafío de los contextos hegemónicos que rodeaban su espacio sexualizado significó para las mujeres desafiar la constitución de sus identidades solamente como proveedoras domésticas y recipientes pasivas de ayuda. Las mujeres se organizaron en torno a aspectos materiales “prácticos” pero también con el fin de “socavar los discursos hegemónicos de género, desarrollo y política” (Álvarez y Escobar 1992: 320). En el caso de las mujeres fue precisamente el Estado en numerosos movimientos sociales el que ofreció nuevas relaciones de intersubjetividad y permitió la formación de colectividades. Por temporales y contradictorias que fueran, estas colectividades suscitaron transformaciones en la

identidad, inclusive en las identidades nacionales. La transformación del sentido femenino de filiación y pertenencia en las comunidades, incluyendo la comunidad nacional, ocurrió precisamente cuando las mujeres descubrieron la naturaleza marcadamente sexista de las relaciones dentro de las cuales habían sido colocadas hasta entonces, y por las cuales habían tenido que identificarse con la comunidad nacional.

Las mujeres incentivaron una filiación con el barrio (a menudo a través de grupos católicos radicales) e imaginaron una comunidad de mujeres que luchaban contra el poder masculino al tiempo que trataban de llevar comida a sus hogares. Estas nuevas “cartografías de lucha” (Mohanty 1991) aparecieron en áreas rurales y urbanas. En las ciudades peruanas las mujeres empezaron a organizarse colectivamente en torno al problema de sostenimiento de sus familias, pero el tratamiento que recibían por parte del Estado, las municipalidades y sus cónyuges les obligó a tocar el problema de la violencia doméstica y “el cambio en el corazón de la legitimidad patriarcal” (Vargas 1991: 25). Al convertirse al evangelismo protestante y participar activamente en nuevos grupos eclesiales, las mujeres colombianas renegociaron los roles masculinos en la familia, con el resultado de que la clásica conducta machista empezó a desaparecer y los estándares de vida aumentaron para mujeres y niños (Brusco 1995). Las mujeres campesinas de la Sierra Peruana tuvieron que luchar contra su marginación de la comunidad “campesina”, según la definía el Estado, durante la Reforma Agraria, articulando una “comunidad imaginada” de campesinas cuyos programas y prioridades las enfrentaron con las confederaciones y el Estado (Crespi 1976). Las mujeres de los Andes meridionales crearon federaciones exclusivamente femeninas en base a estas nuevas filiaciones y comunidades (Radcliffe 1993a).

Estas nuevas comunidades imaginadas en el campo y la ciudad no se referían necesariamente a un feminismo estereotipado, pero las flexibles fronteras grupales y las dúctiles relaciones intra-grupales tuvieron como resultado la aparición de un interés en favor de las mujeres (Saporta *et al.* 1992; Vargas 1991). Las mujeres ciudadanas de clase media, que anteriormente habían contribuido a la política marxista, fueron olvidadas por los partidos de izquierda, por lo cual se desvincularon de la práctica y la ideología política tradicional y formaron grupos que se autodefinían como feministas. Las críticas feministas a la sociedad creaban conexiones entre esferas que antes habían estado separadas y que habían permitido de manera eficaz la exclusión de las mujeres; las dictaduras militares emergieron de relaciones patriarcales autoritarias, ilustrando “la “forma más elevada” de opresión patriarcal” (Saporta *et al.* 1992). “La democracia en el país y en el hogar” fue un eslogan muy difundido en Ecuador, Chile (donde nació) y en toda América Latina.

A través de esta identidad crítica de género —que daba un nuevo rumbo a la “conciencia femenina” atribuida a las mujeres por el Estado y la sociedad— se transformaron las identidades nacionales de las mujeres. Las comunidades imaginadas

postuladas por las mujeres a través de numerosos movimientos sociales fueron comunidades cuyos modelos de interrelación y discurso y cuyas geografías de identidad cuestionaban la base sobre la cual habían sido construidas las identidades nacionales en América Latina. Como en otros movimientos sociales, los grupos femeninos “reconfiguraron el discurso democrático del Estado sobre los derechos, la ciudadanía y la nación” (Álvarez y Escobar 1992: 327). Sobre todo en grupos de derechos humanos, las identidades colectivas de las mujeres demostraron estas “naciones re-imaginadas”. Cuando las mujeres de bajos ingresos lograban un espacio en donde rearticular su comunidad, las críticas eran muy severas: “Estaba tan cansada del régimen de mi marido como lo estaba del de Somoza”, dijo una participante durante una reunión feminista (Saporta *et al.* 1992: 228).

Las mujeres organizadas en contra de la violencia política también unían los poderes “personales” con los poderes “estatales”, tal es el caso de Guatemala y Argentina. Las viudas guatemaltecas de la guerra civil organizaron en 1988 un grupo llamado CONAVIGUA (Coordinación Nacional de Viudas Guatemaltecas), el mismo que movilizó a unas nueve mil mujeres en todo el país. Al unir a las madres de soldados y desaparecidos (Schirmer 1993), la CONAVIGUA delineó la rearticulación radical de la comunidad y la filiación más allá de dualismos históricos del tipo público/privado, nación/familia. Una de las fundadoras, Rosalina Tuyuc ve una situación donde “el Estado gobierna a los hombres, estos a las mujeres, y estas a los niños [...]. Hay un orden de arriba hacia abajo. Tenemos que cambiar esta forma de conducta que nos han impuesto” (en Koppers 1994: 115). En Guatemala, las mujeres indígenas del campo, que antes estaban aisladas y carecían de educación (de 9000 miembros solo alrededor de treinta podían leer y escribir), se reunieron para discutir la constitución nacional, las leyes y el Quinto Centenario (Schirmer 1993: 60), con una respuesta sorpresiva por parte del Estado. Se invitó a las mujeres del CONAVIGUA a participar en el Diálogo Nacional, donde fueron “tratadas con respeto, debido a nuestra dolorosa experiencia” (en Koppers 1994: 115), aunque también fueron secuestradas y asesinadas (Schirmer 1993: 56-57).

La respuesta contradictoria a la rearticulación femenina de la comunidad también ocurrió en Argentina, nuevamente un país con un régimen muy represivo durante los años ochenta. Las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires son conocidas en todo el mundo por expresar su oposición a la junta militar mediante el uso selectivo y sexista del espacio público (Fisher 1993). Articulando su oposición al régimen mediante un identidad “materna”, las madres crearon una comunidad visitando cárceles y barracas, e incorporándolas dentro de relaciones socio-espaciales que cuestionaban y reproducían conductas esperadas (por ejemplo, utilizando parques públicos “femeninos/maternales” y casas de té como lugares para planificar acciones e intercambiar información). El gobierno militar al principio explicó esta acción desde una perspectiva de roles maternos promovidos por el mismo Estado en su campaña para proteger la “civilización occidental”. Sin embargo más tarde el régimen reaccionó con violencia y desapariciones cuando el rol materno dejó

de ser pasivo y pasó a ser activo y “público” (Radcliffe 1993b). No obstante, las Madres de Argentina lograron organizar la primera protesta contra los regímenes militares, basando su lucha en el regreso a la democracia y la promulgación de una declaración de derechos humanos que permitiera llevar a la justicia a los ex-líderes militares (Perelli 1994).

Aunque el género fue el principal código que utilizaron las mujeres de los movimientos sociales para rearticular una filiación con el lugar y la comunidad, no fue el único. Tampoco estuvo exento de contradicciones. Las identidades multifacéticas dieron origen a coaliciones temporales y variables en torno a la “identidad” que sirvieron de catapulta para otros grupos e identificaciones. Tal fue el caso de las lesbianas (que formaron una nueva identidad con respecto a las feministas, y los homosexuales varones [MacRae 1992; Saporta *et al.* 1992]), y las mujeres negras (que formaron la Red de Mujeres Negras de Latinoamérica y el Caribe en 1992). En Muchos otros grupos las mujeres trabajaban junto con los hombres de su misma clase, origen étnico o barrial en el marco de un activismo político que a menudo generaba nuevos programas políticos para las naciones latinoamericanas (Escobar y Álvarez 1992).

En América Latina las críticas radicales a la base machista del nacionalismo no han sido por lo general una forma para que las mujeres ganen mejores posiciones. Pese a su movilización generalizada y al extenso trabajo político y discursivo, las mujeres siguen sin poder político y marginadas de las esferas formales. Muchas mujeres creen que deberían conservar una autonomía de las esferas políticas tradicionales; otras han intentado incluso producir cambios en las prácticas y discursos de las burocracias nacionales y municipales (*cf.* Álvarez 1990). Tal vez el resultado más importante, aunque contingente e inestable, de la participación femenina en los movimientos sociales es la (compleja y contradictoria) rearticulación de filiaciones espaciales (barrio, nación, América Latina) y colectivas (comunidades de mujeres, madres, mujeres negras, indígenas y campesinas, etc.) que han iniciado y desarrollado desde los años setenta. Aunque históricamente las mujeres han sido colocadas en una posición ambivalente y débil dentro de la comunidad nacional imaginada, actualmente para muchas mujeres latinoamericanas las identidades nacionales son uno de los “discursos y prácticas que en parte filtran y reorientan la articulación política de intereses de género en América Latina” (Álvarez 1990: 267). En este sentido, se puede afirmar que los nuevos movimientos sociales han tenido un impacto profundo, aunque complejo y no reconocido, en las identidades y filiaciones nacionales, espaciales y comunales, de las mujeres latinoamericanas.

Tanto a hombres como a mujeres se les ofrecen distintos medios e imágenes para imaginarse como parte de la comunidad nacional. Sea en actividades de entretenimiento, en íconos o en historias nacionales, se considera a los hombres como parte de la nación —si no como los iniciadores y defensores de ella—, volviendo a representar en los hombres las personificaciones y cualidades masculinas

(racializadas y sexualizadas de maneras específicas) mediante historiografías, monumentos, imágenes de los medios de comunicación, culturas populares y prácticas cotidianas, incluso a través del machismo. Como han observado otros autores con respeto a América Latina, los sujetos masculinos (cuando la sexualidad y la “raza” son apropiadas) son considerados evidentemente nacionales. Por el contrario, este capítulo ha demostrado cómo los sujetos femeninos —incluso con las características de clase, lugar y “raza” requeridas— son marginados ambigualmente de la comunidad nacional. Su nueva representación como figuras domésticas cuya comunidad de intereses es la familia y tal vez el barrio, significa que las mujeres son incorporadas a la comunidad nacional más selectiva y restrictivamente. Aunque a veces se convierten en íconos nacionales, las mujeres siguen siendo asociadas con lazos maternos y espacios privados, a través de los cuales han vivido relaciones familiares de poder. El desarrollo y la vigencia de estas formas de imaginar a la mujer, sobre todo a la mujer ciudadina de origen blanco/criollo, ya lo hemos discutido con relación a la prensa ecuatoriana, los íconos femeninos y las formas de ciudadanía que se encuentran en la región. La paradoja de estar tanto en el centro como en los márgenes (Rose 1993: 151) de la comunidad nacional imaginada debilita política y socialmente a las mujeres y les ofrece escasa posibilidad de re-imaginarse y reubicarse en el contexto nacional.

El nacimiento de movimientos sociales en todo el continente se puede decir que ha transformado las comunidades femeninas imaginadas y sus filiaciones espaciales. Al igual que la esfera de actividades femeninas y sus interacciones sociales cambiaron durante períodos de crisis económica y represión política, las formas en que ellas se imaginaban a sí mismas —y la forma en que los otros las imaginaban— sufrieron una transformación sutil pero decisiva. Las mujeres ya no eran simplemente figuras maternas domésticas cuyo ambiguo estatus social y ciudadano no les permitía crear una comunidad más amplia. Repentinamente las mujeres se convirtieron en participantes activas en distintos momentos cuando se requerían cambios en el Estado, en las formas de gobernar (tanto en el parlamento como en el hogar) y en las relaciones interpersonales y de género. Estas nuevas comunidades —y las relaciones sociales que formaban provisionalmente nuevas identidades— a menudo eran contradictorias y efímeras y estaban fracturadas por otras divisiones sociales (sobre todo de “raza”, clase, sexo). Sin embargo, la insistencia con que las mujeres se referían al Estado, las nuevas relaciones intersubjetivas, y los parámetros variables de práctica social y auto-representación constituyen un cambio substancial en sus identidades y en los procesos de formación de identidad. Nos preguntamos si estas transformaciones de la auto-identidad y las reformaciones comunales desafiaran radicalmente los nacionalismos “oficiales” y las prácticas sociales generalizadas que marginan a las mujeres.

Referencias citadas

- Álvarez, S. 1990. *Engendering Democracy in Brazil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Álvarez, S. y Escobar, A. 1992. "Conclusion: theoretical and political horizons of change in Latin American social movements". En Escobar, A. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London: Verso.
- Archetti, E. P. (ed.). 1994b. "Models of masculinity in the poetics of the Argentine tango". En Archetti, E. P. (ed.) *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Oslo: Scandinavian University Press.
- Archetti, E. P. (ed.). 1994c. "Masculinity and football: the formation of national identity in Argentina". En Guilianotti, R. y Williams, J. (eds.) *Game Without Frontiers: Football, Identity and Modernity*.
- Blondet, C. 1990. "Establishing an identity: women settlers in a poor Lima neighbourhood". En Jelin, E. (ed.) *Women and Social Change in Latin America*, London: UNRISD/Zed.
- Bronstein, A. 1984. *The Triple Struggle*, London: WOW Campaign.
- Brusco, E. 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press.
- CEIMME. 1994. *Informe del sector no gubernamental, país Ecuador*. IV Conferencia Mundial de la Mujer: Acción para la Igualdad, el Desarrollo y la Paz. Quito: CEIMME.
- CEIS. 1988. "Problems that concern women and their incorporation in development: the case of Ecuador". in Young, K. (ed.) *Women and Economic Development: Local, Regional and National Planning Strategies*, London/Paris: Berg/UNESCO.
- Chaney, E. y García, M. (eds.). 1989. *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Conger, A. 1992b. "Power, gender and development: women's organizations and the politics of needs in Ecuador". En Escobar, A. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*.
- Connell, R. 1987. *Gender and Power*, Cambridge: Polity.
- Crespi, M. 1976. "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos políticos", *Estudios Andinos* 5 (1): 151-71.
- Cubbitt, T. 1995. *Latin American Society*, London: Longman.
- Dore, E. 1996. "Property, marriage and sexuality in rural Nicaragua: across the gendered divide, 1830-1875". En Dore, E. (ed.) *Gender and Power in Latin America: Debates in Theory and Practice*. New York: Monthly Review Press.
- Dore, E. (ed.). 1996. *Gender and Power in Latin America, Debates in Theory and Practice*, New York: Monthly Review Press.

- Ecuador. 1984. *Plan Nacional*, Quito.
- Enloe, C. 1989. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Escobar, E. y Álvarez, S. (eds.). 1992. *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, Co: Westview Press.
- Fisher, J. 1993. *Out of the Shadows: Women. Resistance and Politics in South América*, London: Latin American Bureau.
- Foord, J. y Gregson, N. 1986. "Patriarchy: towards a reconceptualisation", *Antipode* 18(2): 186-211.
- Green, D. 1991. *Faces of Latin America*, London: Latin American Bureau.
- Hendrikson, C. 1991. "Images of the Indian in Guatemala: the role of indigenous dress in Indian and Latino constructions". En Urban, G. y Scherzer J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press.
- Jaquette, J. (ed.). 1989. *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, London: Unwin Hyman.
- Jarosz, L. 1992. "Constructing the dark continent: metaphor as geographic representation of Africa", *Geografiska Annaler* 74 (B): 105-115.
- Jelin, E. (ed.). 1990. *Women and Social Change in Latin America*, London: Zed/ UNRISD.
- Johnson, N. 1995. "Cast in stone: monuments, geography and nationalism". *Society and Space* 13 (1): 51-66.
- Kabeer, N. 1994. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*, London: Verso.
- Kandiyoti, D. 1991a. "Identity and its discontents: women and the nation". *Millenium: Journal of International Studies* 20(3): 429-443.
- Kandiyoti, D. 1991b. *Women. Islam and the State*, London: Macmillan.
- Kuppers, G. 1994. *Compañeras: Voices from the Latin America Women's Movement*, London: Latin American Bureau.
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Laurie, N. 1995. "Negotiating gender: women and emergency employment in Peru", Tesis PhD, University of London.
- Logan, K. 1988. "Women's political activity and empowerment in Latin America urban movements". En Gmelch, G. y Zenner, W. (eds.) *Urban Life*. Prospect Heights, NJ: Waveland Press.
- Luna, L. 1993. "Movimientos de mujeres y participación política en América Latina". Cali. Colombia. Seminario Internacional Presente y Futuro de los Estudios de Género en América Latina.
- MacRae, E. 1992. "Homosexual identities in transitional Brazilian politics". En Escobar, E. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Mallon, F. 1997. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley: University of California Press.

- Marston, S. 1990. "Who are the "people"?: gender, citizenship and the making of the American nation", *Society and Space* 8: 449-478.
- McClintock, A. 1993a. "Family feuds: gender, nationalism and the family". *Feminist Review* 44: 61-80.
- McGee, S. 1991. "Gender and sociopolitical change in twentieth-century Latin America", *Hispanic American Historical Review* 71 (2): 259.
- Menéndez, A. 1988. *Mujer y participación política en Ecuador: elementos para la configuración de una temática*. Quito: FLACSO.
- Mohanty, C. 1991. "Cartographies of struggle: third world women and the politics of feminism". En Mohanty. C., Russo, A. y Torres, L. (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moore, H. 1994. *A Passion for Difference*, Cambridge: Polity.
- Moser, C. 1993a. "Adjustment from below: Low-income women, time and the triple role in Guayaquil, Ecuador". En Radcliffe, S. y Westwood. S. (eds.) "*Viva*": *Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge.
- Moser. C. 1993b. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. London: Routledge.
- Mosse, G. 1975. *Nationalization of the Masses*. New York: Fertig.
- Palmer, S. 1993. "Getting to know the unknown soldier: official nationalism in Costa Rica 1880- 1900", *Journal of Latin American Studies* 25 (1): 45-72.
- Parker, A., Russo, M., Sommer, D. y Yaeger, P. (eds.). 1992. *Nationalisms and Sexualities*, London: Routledge.
- Parker, R. G. 1991. *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston. MA: Beacon Press.
- Pateman, C. 1988. *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity.
- Perelli, C. 1994. "Memoria de sangre: fear, hope and disenchantment in Argentina". En Boyarin, J. (ed.) *Remapping Memory: The Politics of Time-Space*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Pratt, M. L. 1990. "Woman, Literature and national brotherhood". En Bergmann. E. (ed.) *Women, Culture and Politics in Latin America*, Berkeley: University of California.
- Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Probyn, E. 1991. "Travels in the postmodern: making sense of the local". En Nicholson, L. (ed.) *Feminism and Postmodernism*. London: Routledge.
- Radcliffe, S. A. 1990a. Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes", *Journal of Latin American Studies* 22 (3): 575-94.
- Radcliffe, S. A. 1993a. "'Women have to rise up-like the great women fighters': the state and peasant women in Peru". En Radcliffe, S. y Westwood. S. (eds.) "*Viva*": *Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge.
- Radcliffe, S. A. 1993b. "Women's place/el lugar de mujeres: Latin America and the politics of gender identity". En Keith, M. y Pile, S. (eds.) *Place and the Politics of Identity*, London: Routledge.

- Radcliffe, S. A. 1996b. "Gendered nations: nostalgia, development and territory in Ecuador", *Gender, Place and Culture* 3 (1): 5-21.
- Rose, G. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Cambridge: Polity.
- Rouquié, A. 1987. *The Military and the State in Latin America*, Berkeley: University of California Press.
- Rowe, W. y Schelling, V. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- Said, E. 1994. *Culture and Imperialism*, London: Vintage.
- Saporta, N., Navarro, M., Chuchryk, P. and Alvarez, S. 1992. "Feminisms in Latin America: from Bogotá to San Bernardo". En Escobar, A. y Álvarez. S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Schirmer, J. 1993. "The seeking of truth and the gendering of consciousness: Comadres of El Salvador and CONA-VIGUA of Guatemala". En Radcliffe, S. y Westwood, S. (eds.) *"Viva": Women and Popular Protest in Latin America*, London: Routledge.
- Scott, J. 1986. "Gender: a useful category of historical analysis". *American Historical Review* 91 (5): 1067-1070.
- Scott, C. 1995. *Gender and Development: Rethinking Modernization and Dependency Theory*, Boulder. CO: Lynne Rienner.
- Silverblatt, I. 1988. "Political memories and colonising symbols: Santiago and the mountain gods of colonial Peru". En Hill, J. (ed.) *Rethinking History and Myth*, Urbana: University of Illinois Press.
- Simpson, A. 1993. *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*, Philadelphia: Temple University Press.
- Slater, D. 1985. *New Social Movements and the State in Latin América*, Amsterdam: CEDLA.
- Sommer, D. 1991. *Foundational Pictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley/Oxford: University of California Press.
- Stepan, N. L. 1991. *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, NY/London: Cornell University Press.
- Stevens, E. 1973. "Marianismo: the other face of machismo in Latin America". En Pescatello, A. (ed.) *Female and Male in Latin America*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Stolcke, V. 1988. *Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980*. Basingstoke: Macmillan/St Anthony's.
- Stolen, K. A. 1987. *A media voz: relaciones de género en la Sierra ecuatoriana*, Quito: CEPLAES.
- Stubbs, J. 1995. "In search of an unchaperoned discourse on Mariana Grajales Coello: social and political motherhood of Cuba". En Shepherd, V., Burton, B. y Bailey, B. (eds.) *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*. Kingston. Jamaica: Ian Randall.

- Vargas, V. 1991. "The women's movement in Peru: streams, spaces and knots", *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 50: 7-50.
- Verdery, K. 1993. "Whither "nation" and "nationalism"?" *Daedalus* 122(3): 37-46.
- Walby, S. 1990. *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
- Weismantel, M. J. 1988. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorean Andes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Westwood, S. y Radcliffe, S. 1993. "Gender, racism and the politics of identities in Latin America". En Radcliffe, S. y Westwood, S. (eds.) "Viva": *Women and Popular Protest in Latin America*, London: Routledge.
- WGSG. 1996. *Feminist Geographies*, London: Hutchinson.
- Wilk, R. 1995. "The local and the global in the political economy of beauty: from Miss Belize to Miss World". *Review of International Political Economy* 2 (1): 117-134.
- Wilson, F. 1993. "Workshops as domestic domains: reflections on small-scale industry in Mexico". *World Development* 21 (1): 67-80.
- Yuval-Davis, N. y Anthias, F. 1989. "Introduction". En Yuval-Davis, N. y Anthias, F. (eds.) *Women Nation State*, London: Macmillan.

Las diversidades y la antropología¹

MARÍA AMELIA VITERI

Introducción

En Ecuador para hablar de las diversidades nada más ilustrativo y productivo que hacerlo desde “lo *queer*”.² A continuación presento una breve revisión de “lo *queer*” y la teoría *queer* en América Latina; parto de varios campos entre los cuales destacan mi investigación doctoral en Antropología Cultural en American University, Washington DC y de publicaciones en torno a la misma, como también de la introducción al *dossier* de *Iconos* 49,³ “Cómo se piensa lo *queer* en América Latina” coeditado con Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz.⁴ Tomar como

- 1 Artículo de la compilación *La arqueología y la antropología en Ecuador: escenarios, retos y perspectivas*, de Katterine Enríquez (ed.) (2011, pp. 149-165). Quito: Abya-Yala; UPS.
- 2 La discusión planteada incluye y localiza el debate recogido en el artículo titulado “Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina” a ser publicado por la *Revista Umbrales*, Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia (publicación julio).
- 3 Las cinco contribuciones que forman parte de este *dossier* citado a lo largo de este ensayo presentan importantes aportes para una reflexión alrededor de lo *queer* al hacer las/os autoras/es una lectura crítica de lo gay entendido como o desde lo *queer* y viceversa. Al hacerlo, se pone de manifiesto una crítica a las categorizaciones alrededor del género y la sexualidad, en unos casos, desde el trabajo empírico y en otros, desde la entrada auto-etnográfica sin faltar el análisis desde la literatura de Paola Arboleda Ríos. Esta crítica buscaría posicionar el debate Sur-Norte cambiando el centro (o los centros) a partir del cual se ha mirado tradicionalmente lo *queer* y los abordajes desde la teoría *queer*. Adicionalmente, los/as autores/as visibilizan la importancia de las intersecciones de lo *queer* con los campos de “raza”, la etnicidad y la clase, invitando al/a lector/a a mirar estas convergencias desde sus diferentes posturas, conocimientos situados y disciplinas. Finalmente, los cinco textos se ubican en diferentes grados y modos de encuentro entre academia y activismo.
- 4 Este *dossier* (2011: 1) interroga lo *queer* como teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad, particularmente aquellas basadas en la reivindicación del “orgullo gay”. Interactuando con lo racial, lo étnico y la clase, dichas teorías y prácticas historizan las categorías que definen los sujetos y evidencian su maleabilidad y creatividad

punto de partida lo “*queer*” para mirar tanto su tránsito como sus re-significaciones —supeditada a un contexto y espacio particular— se vuelve tanto en un ejercicio académico como político.

Al cruzar una frontera, entendimientos previos sobre la identidad en relación a construcciones de raza y sexualidad son reorganizados conforme a las clasificaciones culturales y geopolíticas de la nueva locación. Lo dicho me condujo a mirar cómo viajan nociones alrededor de “raza”, género y sexualidad en la diáspora latina en los Estados Unidos y su convergencia en la Latinoamérica de dicha diáspora, utilizando las categorías *queer* y latino como una forma de problematizar la relación discutida como uniforme entre identidad y práctica. Al hacerlo, cuestiono, a la vez, la aparente estabilidad de los sistemas occidentales sobre los cuales descansan nociones de heterosexualidad y raza, entendidos desde lo binario (masculino-femenino; blanco-negro).

Conforme esta discusión inicial, la necesidad de ilustrar la importancia de mapear cómo se traducen y viajan términos como lo “*queer*” parte también —desde mi perspectiva— de un marco antropológico contemporáneo como una alternativa a la delineación rígida de categorías alrededor del género y la sexualidad (Viteri, 2010) conforme lo delimito a lo largo de este artículo.

En este contexto, apenas se está empezando a perfilar una antropología “*queer*” incluso aún menos conocida en el ámbito latinoamericano. Esta área de estudios podría convertirse en un paraguas clave al albergar el aparatage metodológico y conceptual antropológico con una crítica al binarismo que vuelve a poner de relieve las múltiples formas a partir de las cuales, categorías utilizadas en la investigación científica continúan siendo excluyentes. Es decir, una catalogación de las perversiones como las denomina Mérida Jiménez (2002) en su prólogo a la compilación *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*.

Conforme menciona Martín Casares (2006: 279), siguiendo a Butler (1990) y Preciado (2002), la propuesta tanto metodológica como teórica de la teoría *queer* privilegia conceptos como “ambigüedad” y “fluidez” para describir y analizar los cuerpos sexuados. De esta manera, se puede observar cómo esta, al estar cercanamente relacionada con la antropología del género, va más allá de una crítica a la construcción de las identidades sexuales al considerar la importancia de las intersecciones con otros campos igualmente importantes, como la etnicidad, la “raza”, la clase, la religión, y en general, siguiendo a Mérida Jiménez (2002: 21, 279), considerando los grupos marginados por el capitalismo globalizado de fines del siglo XX. Cuestiona por tanto las identidades aparentemente estables: cómo estas se distancian de un ámbito pre-delimitado (gays y lesbianas en un caso, mujeres

política. Lo *queer* funciona como una forma de ubicarse en los debates sobre sexualidades y género y observar sus “márgenes”, normas y hegemonías.

en otro) con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de formación y de diferenciación alrededor de la sexualidad, conforme sugiere Mérida Jiménez (2002: 17) siguiendo a Auslander (1997). Un enfoque “*queer*” a estos campos de estudio recuerda con insistencia la importancia de mirar la producción alrededor del género y sexualidades en cuanto a cuerpos, identidades, teorías, instituciones, movimientos, arte para poder ilustrar los mapas culturales de sociedades dadas alrededor de la ciudadanía y la pertenencia.

Las líneas de investigación que traza la teoría *queer* están cercanamente vinculadas al impacto del SIDA durante la mitad de los años ochenta, como también al movimiento feminista y a la izquierda política (Martín Casares, 2006: 280). Cuestiona el binarismo naturaleza/cultura al reflexionar teórica y empíricamente en cómo esta dicotomía, lejos de estar en oposición, forma parte de imaginarios asentados en divisiones jerárquicas que a su vez se convierten en argumentos para la discriminación y exclusión de todas aquellas personas que no calzan en un determinado molde convertido en norma, sea de género, sexualidad, clase, etnicidad, “raza” (inexistente pues como nos recuerda Butler no existe un original).

Si la lucha de liberación de gays y lesbianas se basa en la igualdad de derechos que a su vez descansan en el antagonismo entre homosexualidad y heterosexualidad como si fuese visible y tangible trazar la línea que separa a uno y otro, vuelve a reproducir lo que confronta. Como discute Preciado (2002), estamos ante una normalización de “lo gay” a través de diferentes estrategias, incluyendo, por supuesto, las mediáticas (pensemos en el turismo rosa, programas televisivos estadounidenses como *Queer as Folk* y *The L Word* entre ejemplos puntuales y representativos). Esta normalización implica una asimilación hacia un tipo de modelo heterosexual hegemónico cuya base se encuentra en la conceptualización alrededor de familia, como aquella re-conocida como “nuclear”, conformada por un hombre y una mujer con capacidad reproductora y una agenda que incluya al menos un niño o niña en esta unidad, lo que en resumen Preciado denomina como una “heterosexualización de la homosexualidad”.

Conforme lo discutimos en la introducción al tema central sobre “Cómo se piensa lo *queer* en América Latina” en los estudios feministas y de género se han dado algunos espacios de flexibilidad hacia las temáticas emergentes que estudian la diversidad sexual⁵ o lo *queer*, pero también importantes resistencias a los mismos.

5 La noción de diversidad sexual y de género ha sido una de las formas en que se viene trabajando en la región Latinoamericana las cuestiones de sexualidades no heteronormativas o construcciones de género no dicotómicas. Es extensa la literatura que usa tal noción. Para revisar algunos ejemplos: Bracamonte, Jorge (ed.). *De amores y de luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2001. Elizalde, Silvia; Felitti, Karina; Queirolo, Graciela (eds.). *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009. Espinoza, Beatriz (ed.). *Cuerpos y diversidad sexual. Aportes para la igualdad y el reconocimiento*.

Algunos puntos importantes que marcan esta discusión es mirar cómo la genealogía de estudios *queer* en la región es distinta a la teoría *queer* del Norte, pues los acercamientos desde estudios feministas, de género o desde la relación entre sexualidad y cultura a las sexualidades e identidades de género no heteronormativas o disidentes no necesitan pasar por la transformación y tensión de mucha de la teoría *queer* en Estados Unidos. Tensión en la cual es necesaria la contraposición a los estudios gay y lésbicos y la reacción a la necesidad de un sujeto “gay” o “lesbiana” (Butler, 1991). Es decir, en vez de pasar por una cierta genealogía que primero habla de estudios de género y sexualidad, luego desarrolla estudios gay y lésbicos y, finalmente, los cuestiona a través de la teoría *queer* (Gamson, 2000), las trayectorias latinoamericanas, en general, insertan al sujeto gay (usualmente más el gay que el lésbico) al tiempo que cuestionan los sistemas normativos y la estabilidad de la categoría “gay”.

El lugar del sujeto producido por varios discursos, conforme lo plantea Hall (1997: 56), se convierte, conforme el marco trazado, en un sitio de traducción continua que rompe la aparente linealidad de los regímenes sexuales y raciales estadounidenses. Esta traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos, a partir de los cuales se producen y re-producen (Viteri, 2008). En estos tránsitos, los espacios intermedios, reclamados por propuestas en Ecuador como la “transfeminista”, buscan desde un feminismo contestatario trazar las conexiones perdidas entre diferentes marcos de reflexión tanto teórico como político. Así, por ejemplo, el Proyecto Trvnsgénero⁶ en Ecuador evidencia el potencial de términos como “trans” y “transfeminista” para re-organizar conceptos de género y sexualidad por su relación con entendimientos locales sobre identidades no-normativas, formas de expresión y arreglos de convivencia; entendimientos en donde mencionan sus fundadores, el término “*queer*” como enunciado político podría no tener cabida, más sí su teorización y abordaje.

Conforme lo menciono en escritos anteriores (Viteri, 2008), sugiero desde una perspectiva Antropológica —a partir de mi trabajo etnográfico con la comunidad Latina LGBT en Washington DC, el Salvador y Ecuador, por más de cuatro años—

Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. A la vez, hay importantes debates desde el feminismo sobre los riesgos de incluir en tal noción de “diversidad sexual y de género” a la heterosexualidad o el androcentrismo pues estos no son parte de un abanico de diversidades sino las normas que rigen tanto el género como la sexualidad.

- 6 El Proyecto Trvnsgénero nace de la Casa Trans en Ecuador. Partiendo de su nombre —el uso de la letra “V” en lugar de una “A”— su propuesta es la de enmarcar el género y la sexualidad desde una mirada que es *trvns* y feminista, logrando por un lado, localizar “lo *queer*” sin nombrarlo y, por otro, hacer una crítica a formas de producción de las sexualidades entendidas únicamente desde teorías “del Norte”. Paralelamente, en Colombia investigadoras como Andrea Parra viene trabajando en las articulaciones entre feminismo y temas *trans*, como también lo hace el Colectivo Mujeres al Borde, el cual desarrolla además un trabajo de activismo y acción cultural trans-local en Chile.

que “al cuestionar los discursos a través de los cuales se construye lo *queer* y lo latino, es posible desentrañar nociones alrededor de categorías pre-discursivas sobre la sexualidad y la raza (como también clase, estatus legal, etnicidad) conforme se relacionan con prácticas, deseos y fantasías y el conocimiento producido a través de dichas ecuaciones.

Otras autoras como Diana Maffia (2003) critican también la medicalización y disciplinamiento del cuerpo por medio de la dicotomía hombre/mujer. En tanto, autoras como Fischer (2003), retoman a *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari (1998) para producir una analogía entre el análisis rizomático proveniente de la biología —la lógica difusa en palabra de Fischer— y la multiplicidad de formas y prácticas que toman el género y las sexualidades. Si la promesa de la teoría *queer*, como discuten Butler y Martin (1994), ha sido la de complicar ciertas nociones sobre la identificación y el deseo, una de las discusiones latentes más importantes en este marco es en relación con el feminismo (Shor y Leed, 1997: ix). Debates sobre la conceptualización, la teorización y el tratamiento del género y la sexualidad han estado en el centro de los estudios feministas y *queer*. Sin embargo, disputas entre uno y otro enfoque han creado un binario donde cada postura aparece como contraria. Pero, como sugieren McLaughlin, Casey y Richardson (2006), es momento de ir más allá de estos desencuentros hacia la creación de coincidencias en el abordaje del género y las sexualidades, por ejemplo, visibilizando y reconociendo el paraguas del feminismo en los *estudios queer*, y las posibilidades que permiten un análisis conjunto. En este sentido la antropóloga Ellen Lewin resalta el rol preponderante de la Antropología Feminista para definir y desarrollar la teoría *queer* en la Antropología y promover las investigaciones sobre raza, sexo-sexualidad y género (Martín Casares, 2006: 286).

En este tránsito también hago alusión al trabajo del Colectivo Desbordes de Género,⁷ que explora algunas de las formas en las cuales una alianza estratégica entre los espacios físicos del aula de clase y la universidad (academia), el teatro-bar Dionisios (teatro *drag*), la calle, plazas, las salsotecas tradicionales quiteñas como el Sesaribó y Mayo 68, l@s activistas LGBT, l@s estudiantes de las Maestrías de Estudios de Género y la Cultura y Antropología Visual de FLACSO/Ecuador, académic@s, artistas y más emergen como mapas que habilitan negociaciones alternativas alrededor del género y la sexualidad.

Como colectivo transnacional que nace en FLACSO/Ecuador en julio de 2007 a partir de mi clase Diversidades Sexuales y Ciudadanía, busca cuestionar tanto desde la teoría *queer* como desde “lo *queer*” las fronteras de lo que ha sido designado y catalogado culturalmente como “masculino” y “femenino” y las jerarquías y violencias alrededor de estas lecturas. Este cuestionamiento toma forma a través de intervenciones arte-acción, propuestas performáticas orientadas a la acción y

7 Para mayor información: www.desbordesdegenero.org. De los dos primeros años de trabajo producimos un documental titulado “Cuerpos/Fronteras: La Ruta”.

reflexión social, a partir de los cuales hemos visibilizamos la flexibilidad del cuerpo alrededor del género.

Metodológicamente hablando considero que esta posibilidad de aterrizar debates teóricos a partir de la experiencia vital material del cuerpo posibilita no únicamente teorizar sobre el género y la sexualidad desde un proceso reflexivo, sino también ocupar momentáneamente —y en espacios más bien protegidos— aquella cotidianidad dolorosa y violenta que vive en mayor escala la comunidad “trans” y en menor escala quienes se deciden por otra estética que rompe la normatividad. Como lo discuto en otros escritos, el performance se torna en otra herramienta metodológica para crear rupturas y por tanto ampliar el *scope* alrededor de lo “*queer*”, reconfigurándolo.

Mi interés no es el de despolitizar movimientos identitarios que han logrado atención y ciertos derechos por medio de políticas de reivindicación, sino llamar la atención hacia la escasa utilidad de los mismos en el contexto global. La crítica a lo *queer* y a lo gay se convierte en una crítica a la organización de las categorías identitarias (Vidal-Ortiz 2005; Kulick y Willson, 1995), como también hacia una epistemología basada en una aparente objetividad del conocimiento. Esta crítica ilustra no únicamente las contradicciones, sino los desplazamientos en donde la carga simbólica (racial-étnica-clasista) de lo *queer* es utilizada para confrontar entendimientos de la sexualidad percibidos ontológicamente como occidentales.

Así como no se puede tener un único referente geográfico o lingüístico o una única ruta de circulación para interpelar lo *queer* desde América Latina, tampoco es posible pensar que en más de 15 años de circulación de tales ideas por la región, se ha mantenido una misma lectura. El recorrido que trazamos en el tema central de “Cómo se piensa lo “*queer*” en América Latina” nos sitúa a reflexionar sobre similitudes y diferencias de “lo *queer*” en la academia norteamericana y la Latinoamericana. En la academia norteamericana la teoría *queer* surge y toma sus características a partir de una confrontación a la institucionalización de los “*gay and lesbian studies*”. En América Latina los estudios sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas tienen su propia y larga historia, pero dado que no se institucionalizaron de la misma forma, no han requerido el tipo de contestación que hace la teoría *queer* en el Norte. Más bien, la respuesta dada en Latinoamérica ha sido hacia el poder de la sexología sobre los estudios de la sexualidad, en los cuales nada o poco se dice del género⁸. En tal respuesta han sido fundamentales

8 Lo anterior no quiere decir que no existan en la región importantes procesos de articulación, formación de redes y diálogo permanente en y entre espacios académicos y otros lugares de producción de conocimiento. A nivel regional, se destacan experiencias como las del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos que viene elaborando investigaciones sobre salud, derechos, género, sexualidades y diversidad tanto en, como entre países de la zona. En los programas universitarios de estudios de género de México, Colombia, Chile, Brasil, Perú, Ecuador o Argentina han existido espacios más o menos permanentes

los abordajes históricos, culturales y sociales a las sexualidades —en plural— y a las relaciones de género, sin duda por influencia del feminismo.

Una perspectiva desde la Antropología que reconoce las diversidades permite además *queerizar* la academia, poniendo de relieve su propio accionar y su cierta complicidad en la reproducción de los binarios. Un binario importante de resaltar es el de academia/activismo,⁹ una división nada útil al momento de plantear acciones políticas concretas, pues un espacio se nutre del conocimiento del otro.

Un abordaje desde una perspectiva *queer* permite pues cuestionar la estabilidad del género como categoría de análisis conforme lo discute ampliamente Judith Butler. Al cuestionar lo “natural” de las categorías introduce la posibilidad de mirar críticamente a las múltiples formas a partir de las cuales se construye y refuerza la heterosexualidad. Los estudios antropológicos alrededor del género y la(s) sexualidad(es) tales como los de Serena Nanda con la comunidad de los hijras en la India nos recuerdan que existen otras formas tanto de prácticas como de imaginario social que sobrepasan el restrictivo hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual. Otros trabajos de importancia en este sentido son los de Will Roscoe sobre el “tercer y cuarto género” entre los nativos de América del Norte (1998) en donde los denominados “*berdache*” en unos casos “*two spirits*”¹⁰ en otro disfrutaban de respeto y privilegios especiales (Martín Casares, 2006: 287). Bajo esta mirada, la división sexo/género invisibiliza las diversidades de género y sexuales, asumiendo el cuerpo como “dado”, “natural” sin plantearse en este mismo cuerpo las construcciones sociales. Adicionalmente, el término “sexo” es reducido a órganos sexuales y sus funciones primariamente reproductivas. Siguiendo con Butler (1993), por ejemplo, los cuerpos no son “naturales” sino el efecto material de regulaciones discursivas y normalizaciones expresados en símbolos, formas de andar, hablar, cierta estética, etcétera.

Un marco teórico-metodológico desde una antropología *queer* abre por tanto las posibilidades de reflexión y análisis crítico cuestionando presupuestos y sentidos comunes alrededor de los cuerpos como también sus intersecciones. Al hacerlo aboga por una inclusión de un marco referencial que incluye las sexualidades en lugar de mantenerlas en la periferia pretendiéndolas separadas de una economía política de las relaciones humanas y la construcción de un Estado-nación.

para la reflexión e investigación sobre temas de sexualidades e identidades de género no heteronormativas.

- 9 Justamente el desarrollo inicial de la teoría *queer* se basa en las conexiones entre activismo y teoría.
- 10 Ambos términos han sido igualmente sujetos a reflexión constante por su etimología peyorativa.

En la práctica etnográfica, una perspectiva *queer* va de la mano con una Antropología reflexiva, interpretativa que permite reflexionar sobre el “lugar del enunciación” como investigadores/as.¹¹ En el ámbito de los estudios *queer* otra línea a mencionar es la de la espiritualidad en relación con el género y la(s) sexualidad(es).¹² Conforme lo discute Schippert (2005) si bien la teoría *queer* ha sido criticada por replicar posturas reflejadas en otros abordajes post-estructuralistas como, por ejemplo, que están lejanos a la práctica política, para muchos/as en el campo de la religión un enfoque teórico *queer* implica la resistencia a la producción de lo “normal” como acto reiterativo a través de una mirada crítica a cómo se forjan las relaciones de poder y las construcciones normadas alrededor de moralidad sexual. Autoras como Janet Jakobsen y Ann Pellegrini nos recuerdan la contradicción en los discursos religiosos que abogan por “tolerancia” cuando en realidad están reproduciendo segregaciones de “raza”, etnicidad, clase, sexualidad, género. Conforme discute Shippert (2005: 96): “La producción performativa de cuerpos sexuados no siempre sucede (como esperado). Este fracaso abre oportunidades para confrontaciones. Es decir, se puede repetir (esa norma construida socialmente) de manera diferente sin apoyarse en los mismos términos de producción normativos”.¹³

Como nos recuerdan autoras como Martín Casares (2006) el objeto de estudio de la antropología *queer* no es la homosexualidad ni se requiere ser gay, lesbiana, trans, bisexual o “no hetero” para utilizar esta perspectiva. Al contrario, una perspectiva *queer* puede expandir los horizontes de los estudios de género y sexualidades como también la misma antropología al “dar la vuelta” preceptos y categorías aparentemente fijas mostrando su ambivalencia y su potencial para el cambio social.

Conclusiones

A modo de conclusión, Michael Warner en su antología nos recuerda justamente la idea de que cuando una persona se identifica como *queer*, automáticamente se convierte en una luchadora contra aquellas instancias que la estigmatizan... tales como familia, género, Estado, nación, clase o cultura (Mérida Jiménez, 2002: 21); es decir, no aísla una reflexión ni alrededor del género ni alrededor de la(s) sexualidad(es). Tampoco está “lo *queer*” y su abordaje desde la teoría *queer* supedita a sus estudiosos/as y representantes políticos.

11 Me refiero al trabajo de William L. Leap y Ellen Lewin titulado *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologist* (2002).

12 Agradezco a mi amiga y colega Mónica Maher del Divinity School de la Universidad de Harvard por compartir bibliografía y reflexiones alrededor de la teología, la espiritualidad desde un abordaje *queer*.

13 La traducción es mía.

Así, podemos mirar la importancia de un estudio analítico de las diversidades desde un campo antropológico. En Estados Unidos, un enfoque desde la teoría *queer* ha buscado ampliar su radio de acción a entramados sociales, abriendo la posibilidad para que estudiantes y cientistas sociales trabajen con la teoría *queer* independientemente de sus gustos sexuales para emprender nuevos modelos de investigación (Hennesy 1994 citada por Mérida Jiménez 2002: 21).

El desafío está planteado y las posibilidades de investigación que ofrece la perspectiva mencionada son muy amplias. En el caso de Ecuador en América Latina el desafío es doble pues conlleva por un lado abrir el camino a esta perspectiva que ha ido tomando forma muy despacio¹⁴ y por otro mirar qué formas va tomando esta perspectiva en el Sur que, a su vez, pueda nutrir a la disciplina a nivel global.

La paradoja de lo *queer* es por tanto su potencial para continuar ampliando los entendimientos y aplicaciones teóricas, empíricas y políticas a las identidades sexuales y de género en constante diálogo con las raciales, étnicas, migrantes, desde y hacia América Latina.

Referencias citadas

Textos

- Auslander, Leora. 1997. *Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?*, differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. 1997.
- Butler, Judith y Martin Bidy (eds.). 1994. *Diacritics: Cross-Identifications*, vol. 24, n° 2-3.
- Butler, Judith. 1991. "Imitation and Gender Insubordination", en: *Inside out: lesbian theories, gay theories*. Diana Fuss, editora. Nueva York: Routledge. 1990.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. s/f. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en*

14 Un abordaje tanto desde "lo *queer*" como desde la teoría *queer* inicia de manera más sistemática en Ecuador en el ámbito académico a partir de mi curso "Diversidades Sexuales y Ciudadanía" en el 2007 que se convierte al cabo de cuatro años en Cursos Superiores de Formación Continua en la temática. A partir de estos espacios que abre FLACSO/Ecuador a través de su Programa de Estudios de Género y la Cultura se empiezan a generar escritos que van desde artículos hasta tesis de Maestría, incluyendo una sección central sobre "lo *queer*" en la revista académica de FLACSO *Iconos*. Otro esfuerzo por ir abriendo espacios de debate fue el tema central sobre cuerpos y sexualidades publicado por la *Revista Ecuador Debate* n° 78.

- las sociedades de capitalismo tardío*, Traducción Ana Sánchez. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnanim.
- De Lauretis, Teresa. (1991). “*Queer Theory: Lesbian and Gay Studies. An Introduction*”, en: *Differences: a journal of feminist cultural studies*, vol. 3, n° 2: III-XVIII.
- Debate Feminista. 1997. “Raras Rarezas”, en: *Debate Feminista*, n° 16. México.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1998. *Mil mesetas-capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-Textos.
- Fischer Pfaeffle, Amalia. 2003. “Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales”, en: *Sexualidades migrantes, género y transgénero*. Diana Maffia, editora. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- Gamson, Joshua. 2000. “Sexualities, *queer* theory and qualitative research”, en: *Handbook of Qualitative Research*, Norman Denzin y Yvonna Lincoln, editores. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications.
- Hennessy, Rosemary. 1994. “Incorporating *Queer* Theory on the Left”, en: *Marxism in the Postmodern Age*. Antonio Callari, Stephen Cullenberg and Carole Beweiner (eds.). New York: Guilford: 266-275.
- Jakobsen, Janet y Ann Pellegrini. 2004. *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York: New York University Press.
- Kulick, Don y Margaret Willson. 1995. “Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity”, en: *Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Lind, Amy. 2009. *Development, Sexual Rights and Global Governance*. Nueva York: Routledge.
- López Penedo, Susana. 2008. *El Laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: Editorial Egales.
- Maffia, Diana. 2003. *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- Martín Casares, Aurelia. 2006. *Antropología del Género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.
- McLaughlin, Janice. 2006. “Introduction: At the Intersections of Feminist and *Queer* Theory”, en *Intersections Between Feminist and Queer Theory*, Mark Casey y Diane Richardson (eds.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mérida Jiménez, Rafael. 2002. *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Miskolci, Richard y Júlio Assis. 2007. “Sexualidades desparatadas”. “*Querer*es” *Cuadernos Pagu*, vol. 28: 19-54.
- Nanda, Serena. 1998. *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- Preciado, Beatriz. 2002. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Ópera Prima.
- Reddy, Chandan. 1998. “Home, houses, non-identity: Paris is burning”, en: *Burning down the house: Recycling Domesticity*. Rosemary George (comp.). Boulder: Westview Press.

- Ríos Avila, Rubén. 2007. "Queer Nation", en *Los Otros Cuerpos: Antología de temática gay, lésbica, y queer desde Puerto Rico y su diáspora*, Daniel Caleb (ed.). San Juan: Editorial Tiempo Nuevo.
- Rubin, Gayle. 1993. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole Vance, editora. London: Pandora.
- Sáez, Javier, David Córdoba y Paco Vidarte. 2005. *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales / Editorial Gai y Lesbiana.
- Schippert, Claudia. 2005. "Queer Theory and the Study of Religion". *REVER, Revista de Estudios da Religiao*, n° 4: 90-99.
- Sedgwick, Eve. 1990. "Epistemology of the Closet", en: *Intersections Between Feminist and Queer Theory*, Diane Richardson, Janice McLaughlin and Mark Casey (ed.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shor, Naomi y Elizabeth Weed. 1997. *Feminism meets Queer Theory*. Indiana: Indiana University Press.
- Turner, William. 2000. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Vidal-Ortiz, Salvador. 2004. "On being a white person of color: using autoethnography to understand Puerto Ricans racialization". *Qualitative Sociology*, vol. 27, n° 2: 179-203.
- Vidal-Ortiz, Salvador. 2005. "Sexuality and Gender in Santería, LGBT Identities at the Crossroads of Santería: Religious Practices and Beliefs", en *Gay Religion*, Scott, Thumma; Gray, Edward (ed.). New York, London: Altamira Press.
- Viteri, María Amelia. 2008. "Queer no me da: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C.", en: *Estudios sobre Sexualidad en América Latina*. Araujo, Kathya y Prieto, Mercedes (eds.). FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Viteri, María Amelia. 2010a. "Cuando lo queer si da: Género y Sexualidad en Guayaquil". *Ecuador Debate*, n° 78, Tema Central: Cuerpos y Sexualidades. Febrero.
- Viteri, María Amelia. 2010b. "Arte-acción: re-pensando el Género y la Sexualidad", Segundos Encuentros de la Razón Incierta: Cultura y Transformación Social, Organización de Estados Iberoamericanos, Programa de Antropología Visual, FLACSO/Ecuador, Universidad San Francisco de Quito.

Referencias electrónicas

- Prieto Stambaugh, Antonio. 2005. "Sexualities and Politics in the Americas". *Emisférica. Hemispheric Institute for Performance and Politics*, vol. 2, n° 2. Disponible en: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_2/home.html/
- Quesada Uriel e Hilda Chacón. 2009. "Sexualidades en Centroamérica: Introducción", en: *Revista Istmos*, n° 20. Disponible en: <http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html/>
- Sedgwick, Eve. 1999. "Performatividad Queer", en: *Revista Nómadas*, n° 10. Disponible en: <http://www.oei.es/n3417.htm>

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones¹

KATTYA HERNÁNDEZ

Notas iniciales

Habiendo reflexionado, en la sección anterior, sobre los procesos de invisibilización y de estigmatización que se ha hecho de las poblaciones y culturas afroecuatorianas, a través de los silencios y etiquetajes generales construidos a su alrededor en los diferentes momentos históricos del país, en este capítulo me centraré en el análisis de las representaciones que, hoy en día, existen en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas. Este ejercicio lo llevaré a cabo mediante la revisión de los discursos “blanco-mestizos”/mestizos que, sobre este tema, circularon a propósito de un evento específico que tuvo lugar en 1995 (la elección de Mónica Chalá² como Miss Ecuador), y, de los “lenguajes más cotidianos” (dichos, chistes, expresiones) que se escuchan en el día a día; para confrontarlos, luego, con los contradiscursos y autorepresentaciones que estas mujeres tienen de sí mismas y de sus cuerpos.

Desde esta perspectiva, y situándome en el contexto del debate de lo multicultural y plurinacional, uno de mis objetivos en este capítulo es preguntarme sobre los posibles saltos, rupturas y desmontajes hechos desde la sociedad mestiza, respecto de los estereotipos que se han tejido históricamente sobre dichos cuerpos; o en su defecto, sobre las permanencias y continuidades de aquellos. Es una pregunta que me hago partiendo de la premisa básica de que toda representación,³ todo

-
- 1 Capítulo 3 de *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas* (2010, pp. 67-111). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
 - 2 Joven afroquiteña que, en representación de la provincia de Pichincha, participa en y gana el concurso de Miss Ecuador, 1995.
 - 3 En el primer capítulo hago una revisión amplia sobre los discursos y las representaciones, por lo que aquí solo resalto algunos de los elementos nodales para el análisis que presento en estas páginas.

imaginario sobre el mundo, sobre mí mismo y sobre los “otros”, es una construcción socio-cultural e histórica, y, en cuanto tal, no se producen una sola vez y para siempre, ni son fijos (Hall, 1997), por el contrario, están sujetos a cambios de un período histórico a otro, tanto al interior de un mismo conglomerado social, cuanto de un contexto cultural a otro.

Adicionalmente y en estrecha correlación con lo anterior, en este análisis, retomo la idea de que toda representación encierra en sí no solo “sentidos” dinámicos, sino también relaciones de poder que se ponen en juego y que sirven, entre otras cosas, para significar al “otro” en oposición a “ego” y en función de los intereses de ego (en este caso, los sectores hegemónicos del país), de allí que los procesos de etiquetaje se hayan constituido en uno de sus principales dispositivos para excluir a los pueblos, a los hombres y a las mujeres afroecuatorianos. En este sentido y, teniendo presente que el racismo —y el sexismo— se ha naturalizado en la conciencia colectiva de la sociedad ecuatoriana (tal como analizamos en el capítulo anterior y como se verá aquí), mi segundo propósito es evidenciar cómo los discursos/etiquetajes sobre las mujeres negras adquieren formas plurales en el tiempo, aunque mantienen una matriz similar: sus cuerpos reducidos a objetos y como “sinónimo de accesibilidad y disponibilidad” (Coba, 2007: 206). A la vez que adquieren también formas polisémicas y polivalentes dependiendo desde dónde “se hable”.

En efecto, del análisis que realizo sobre los discursos “blanco-mestizos” y mestizos, contenidos en dos diarios de circulación nacional, a propósito de la designación de Mónica Chalá como reina de belleza del Ecuador, así como de los discursos más cotidianos, vemos cómo en la actualidad las mujeres negras ya no son imaginadas desde la “inferioridad racial natural”, ni sus cuerpos percibidos como grotescos y de un apetito sexual casi animalesco, como lo fueron en la época de la colonia (Peterson, 2001). Hoy son pensadas y representadas más bien desde y para el placer/experimentación sexual de los demás, a la vez que imaginadas, “aceptadas” y “reconocidas” desde lo exótico⁴, reproduciendo, así, las representaciones racistas y sexistas del pasado. Esta visión “exotizante” sobre las mujeres negras se constituye, entonces, en una nueva forma de reducirlas a objeto y de invisibilizarlas como sujetos sociales.

Pero, como decía líneas más arriba, estas representaciones o estereotipos sobre las mujeres afroecuatorianas y sus cuerpos también adquieren formas polisémicas y polivalentes. De hecho, en el último apartado de este capítulo, en el que reflexiono sobre los contradiscursos y autopercepciones que las mujeres afroecuatorianas

4 Muratorio (1994) en la exploración que hace respecto de la emergencia del Estado-nación (dos últimas décadas del siglo XIX), explica cómo en este contexto socio-histórico “las clases dominantes y las élites intelectuales dominantes [desplegaron] sus iconografías del Indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos” (Muratorio, 1994: 17) justamente sobre la base del “Otro exótico”. De esta manera, dice la autora, lo exótico se constituyó en una de las formas más extendidas de presentarnos y representarnos ante el mundo desde la noción de LA identidad nacional, LA identidad mestiza.

tienen respecto de sí mismas y de sus cuerpos, veremos cómo, en este juego de poderes y contrapoderes, estas mujeres no han sido receptoras pasivas de los etiquetajes y estereotipos contruidos a su alrededor. En este ejercicio de autorepresentarse, que todos/as los individuos y los grupos sociales hacemos, las mujeres negras, en la misma cotidianidad y desde su propia memoria/historia colectiva,⁵ deconstruyen y desmontan esos estereotipos, a la vez que los re-significan y les asignan nuevas valoraciones.

Con estas notas previas a mano, adentrémonos entonces en nuestro análisis; iniciaremos, como quedó expuesto, con la revisión de los discursos hegemónicos, entretejiendo los que fueran publicados en la prensa a propósito del evento de belleza con aquellos más cotidianos.

Representaciones blanco-mestizas sobre los cuerpos de las mujeres negras

¿Cuáles son los discursos “blanco-mestizos” que circulan hoy en día en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas?, ¿Cómo son estos cuerpos concebidos y representados por aquellos?, ¿El debate sobre la pluriculturalidad ha logrado desmontar los estereotipos del pasado?, ¿Ha dado paso a renovadas formas de concebir estos cuerpos y a poner en cuestión el racismo y el sexismo? Para tratar de responder a estas preguntas me apoyo en un suceso que tuvo lugar en el año 1995: la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador, y que, en su momento fue calificado por algunos/as como una muestra de que “algo empezaba a cambiar en el inconsciente colectivo de los ecuatorianos”, como se pudo leer en distintos medios de comunicación escrita revisados con motivo de este trabajo.⁶

No pude en aquel entonces, ni ahora, dejar de preguntarme si en verdad habían comenzado a soplar nuevos vientos en nuestro país —sobre todo entre la población mestiza— y que empezábamos a dismantelar, desde una práctica autocrítica y cotidiana, las viejas ataduras del racismo. Por ello, es mi interés, en este acápite, analizar lo que se escribió en la prensa capitalina sobre aquel acontecimiento, ver los imaginarios presentes en tales notas y contrastarlos con los discursos cotidianos que circularon y circulan, en Quito, sobre las mujeres afroecuatorianas. Para ello,

5 Entendemos la memoria/historia colectiva desde su dimensión dinámica, no solo como un hecho del pasado, sino como una realidad del presente, como una historia que transcurre; no como un enclave cerrado, sino que se construye en estrecha interacción —conflictiva, contradictoria— con otros “mundos”. La memoria colectiva es la historia de un pueblo contada desde su propia voz; esas historias, que como refiere Hall (1991) han sido las historias no contadas, “las historias ocultas” y ocultadas desde los sectores hegemónicos, pero que afortunadamente, en las últimas décadas no han podido ser silenciadas.

6 Me refiero a los diarios *Hoy* y *El Comercio*, ediciones entre octubre 1995 y enero 1996; y, a la revista *Vistazo*, ediciones de octubre 1995 a junio 1996.

presento, de inicio, una “crónica reconstruida”, para, posteriormente, detenerme en el análisis.

*Mónica Chalá: Miss Ecuador 1995-1996*⁷

...el reloj marcaba cerca de las nueve en punto de la noche del día jueves 9 de noviembre de 1995. El tradicional e histórico Teatro Bolívar, ubicado en el casco histórico de la ciudad de Quito, ‘Luz de América’, aún no estaba lleno, pero la gala tenía que empezar... Esa noche tendría lugar “el evento de belleza más importante del país: el concurso de Miss Ecuador”, cuya organización y preparación había empezado tres meses atrás con...
...jornadas agotadoras de trabajo [...] y una gran movilización de personal especializado en varios campos. Se prepara a las candidatas, se les da clases de modelaje y pasarela, se estudia y se transforma su look (peinado, maquillaje) hasta encontrar la imagen de la que más provecho puedan sacar las cámaras...

...un canal de televisión asume la organización del espectáculo por un año. Por lo común, dispone de tres a cuatro meses para cumplir con su tarea. En ese tiempo, entre otras cosas, tiene que seleccionar a las candidatas, prepararlas, organizarles una más o menos agitada vida social y, obviamente, producir el espectáculo propiamente dicho: escenografía, vestuario, iluminación, música, coreografía, guión... [y claro está, la consecución de auspicios para montar el show⁸].

“El objetivo central que no debe perderse de vista —dice Marcelo del Pozo— es obtener una representante con nivel competitivo internacional. Sabemos cómo piensa la gente que organiza eventos internacionales: la preferencia del público será lo exótico si el concurso es en Tailandia; si es en Europa, se preferirá a las latinas” (*El Comercio*, 10 de noviembre 1995, C-1).⁹

-
- 7 Valiéndome de la información de diversos medios escritos de comunicación (*El Comercio*, *Diario Hoy* y *Vistazo*, en las ediciones antes especificadas) realizo, a manera de una crónica, una reconstrucción contextualizada de la noche de la elección de Miss Ecuador del año 1995 y de la información que circuló en días/meses posteriores, a la vez que “presento” a Mónica Chalá tal como se la describe en la prensa citada. Por lo tanto, esta “crónica” no es una transcripción textual de un solo artículo, sino que recoge las opiniones, referencias, descripciones e información que, durante ese período, circuló en la prensa citada.
- 8 Según explica a *El Comercio* el productor ejecutivo de esta edición, en esta se empleó 500 millones de sucres, cifra que productores/as de años anteriores consideran un poco elevada y que plantean que unos 200 millones de sucres sería lo más acercado a la realidad (*El Comercio*, 10 noviembre 1995. C-1).
- 9 Los resaltados dentro de la cita son de la autora

En representación de las provincias de Manabí, Chimborazo, El Oro, Guayas, Azuay, Pichincha, Cotopaxi y Napo, esa velada de noviembre, luego de “una coreografía con elementos de danza contemporánea [que] abrió la noche” (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12), salieron a escena, con los nervios y la esperanza a flor de piel, las doce candidatas semifinalistas a disputar “el privilegio de representar al país en el concurso de belleza más importante del mundo, que se [realizaría] en Johannesburgo, Sudáfrica” en 1996 (*El Comercio*, 9 noviembre, 1995, C-12). Siguiendo los parámetros internacionales para este tipo de espectáculos, las candidatas a Miss Ecuador debieron desfilan por la pasarela con traje de cóctel, traje de baño y traje de noche, además del traje “típico” que se acostumbra a nivel nacional.

La Venus de Valdivia [fue] el *leit motiv* alrededor del cual giró la propuesta escenográfica y estética del espectáculo. La intención fue presentar un elemento que pueda simbolizar a la mujer ecuatoriana a lo largo de los siglos (*El Comercio*, 9 noviembre, 1995, C-12).

Pero el certamen no solo “tuvo” a la Venus de Valdivia; entre las doce concursantes estuvo, como muchos la calificaron, una “Venus de ébano y azabache”,¹⁰ Mónica Paulina Chalá Mejía, “la primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante de este país” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B).

¿Quién es Mónica?, una visión desde los medios

Hija de madre esmeraldeña y padre ibarreño, Mónica Chalá es la tercera entre seis hermanos —cuatro mujeres y dos varones— nacidos todos en Quito... Mónica estudió la primaria en la escuela ‘10 de Agosto’ y la secundaria en el colegio 24 de Mayo. Ahora a los 22 años,¹¹ está totalmente dedicada al modelaje... Después de participar en un comercial con Alex Aguinaga, alguien le comentó que debería participar en el Miss Ecuador y, ya con la espinita clavada, Mónica consultó con su madre y sus hermanos, que no se opusieron... (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 1-A).

Igual que su hermana, Liliana, una de sus pasiones ha sido el atletismo. Comenzó desde muy temprano, en la escuela... Pero fue en el Colegio... cuando lo tomo en serio. Comenzó en los intercolegiales y llegó a participar en suramericanos y bolivarianos, donde obtuvo algunas medallas de plata

10 Así la describe Bejarano, en su artículo “La nueva Miss Ecuador” (*El Comercio*, 21 noviembre 1995, A-5).

11 Otras referencias de prensa (*El Comercio* y *Vistazo*, varias ediciones entre octubre 1995 y enero 1996) mencionan “23 años”.

y bronce... Pero terminó el colegio y se acabó el deporte, según ella por falta de apoyo.

Su estatura, 1.70 metros, *su cuerpo atlético y su exótico rostro* le permitieron entrar al modelaje. Terminado el colegio ingresó a una academia. De a poco fue abriéndose camino en el competitivo mundo de la belleza... (*El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12).¹²

Según relata Mónica en las diversas entrevistas de prensa, su familia siempre la ha apoyado en todos sus proyectos, como no fue la excepción en este caso. “Aquí en casa, todos la hemos apoyado... [señaló su hermana mayor, Liliana], cuando nos dijo que quería participar le dijimos: bueno, participa, si ganas en buena hora, y si no te queda la satisfacción de haber concursado” (*Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 116), esas fueron las palabras de Liliana, su hermana mayor, como lo declaró en una entrevista.

De vuelta al evento

[Liliana, junto con su madre, acompañó a Mónica en la ‘gran noche’]... se hallaban sentadas a pocos metros del escenario... entre preocupadas y optimistas seguían con sus miradas cada uno de los movimientos de su candidata favorita (*Vistazo*, n° 678. nov. 16/95: 115).

Aprovecharon, como el resto del público, de los intermedios musicales para calmar la tensión. Los artistas Coqui Villamizar (colombiano) y Félix Valentino (venezolano) fueron los encargados de deleitar a las y los presentes con sus interpretaciones; el primero brindó “dos canciones frescas en la onda del revival”, y Valentino “cantó un par de baladas románticas. En ambos casos, las pistas y la fonomímica fueron evidentes” (*El Comercio*, 9 y 11 de noviembre), como también lo fueron los constantes “errores de los animadores, los tropiezos de una que otra candidata y las ‘salidas del guión’ de otras cuantas, a las que al rato de los ratos se les olvidó que tenían que dar un paseo por aquí y una vueltita por allá” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B)

Pero en estos casos, como que todo se perdona y se entiende pues todos/as están nerviosos/as: candidatas, organizadores/as, animadores/as, jurado, y las barras; claro que estas últimas desahogan su nerviosismo animando a su candidata predilecta a punta de “grito pelado” y “armadas de cartelones” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). “Samanta León, de Pichincha, y Paola Tamariz, del Guayas contaban con el mayor respaldo” (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12) del público presente...

12 El resaltado dentro de la cita son de la autora.

La elección llegó a su momento culminante

En este ambiente “de emoción generalizada” transcurrió la noche, la *hora cero* se acercaba con la selección de las cinco finalistas: Pamela Hidalgo, de Manabí; María Eulalia Silva, de Cotopaxi; Mónica Chalá, de Pichincha; Silvana Semiglia, del Guayas y Samanta León, de Pichincha.

...ellas [la madre y hermana de Mónica] casi no pueden creer, Mónica es una de [las cinco finalistas] y ese es suficiente motivo de alegría. Pocos minutos más tarde lo inesperado: el veredicto del jurado calificador presidido por Yolanda Torres, anuncia que la nueva Miss Ecuador... es nada más y nada menos que Mónica Chalá.

El público se pone de pie y aplaude sin cesar. Mónica, la nueva reina se niega a creer que es posible, pero al darse cuenta de la realidad se emociona y llora... (*Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 115).

Su madre y su hermana, que le acompañaban desde la tercera fila, [tampoco] pudieron contener sus lágrimas (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).

El jurado se había “atrevido” a elegir a Mónica, una reina de ébano que habrá de representarnos en Johannesburgo, Sudáfrica, donde se realizará el año próximo la elección de Miss Universo (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B).

Así, pasadas las once de la noche de aquel día “... jueves [Mónica] se convirtió en la primera reina de su raza que se corona en el país” (*El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12).

‘El día después’ y los otros que siguieron

Al día siguiente, apegados al “protocolo” para estos casos, distintos medios de comunicación visitaron a Mónica para conversar de su vida, de sus proyectos como soberana, de sus emociones de la noche anterior... y, para conocer más de cerca a su familia que vive “al norte de la ciudad, en una pequeña casa arrendada de dos plantas...” (12 noviembre 1995, A-12), saber qué opinan y cómo se sienten con la elección de Mónica como Miss Ecuador.

En las primeras planas o secciones principales de los dos diarios capitalinos¹³ de mayor circulación, los titulares, junto a fotografías de la nueva soberana durante su coronación, anunciaban:

13 Nos referimos a *El Comercio* y *Diario Hoy*, fuente importante de consulta en sus ediciones de octubre 1995 a enero 1996. Revisé también la revista *Vistazo*, los números entre octubre 1995 y junio 1996. Con seguridad también esta “noticia” se publicó en los otros diarios nacionales, pero no hacemos referencia a ellos pues no fueron parte del material consultado.

- “Mónica Chalá Miss Ecuador 95”
- “Y el jurado eligió una reina de ébano...”
- “Mónica, Miss Ecuador 1995
- “Mónica Chalá conquistó al jurado”
- “Cómo ganó Mónica”
- “Mónica desafía los prejuicios...”
- “Quizá se está abriendo una puerta...”

Transcurrían los días y la coronación de Mónica seguía siendo “noticia” en la prensa. *Diario Hoy* y diario *El Comercio* escribían sobre ella:

La primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante del país (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). La guapa morena ecuatoriana representará al país en el concurso internacional de Miss Universo (*Diario Hoy*, 10 noviembre 1995, 1-A). Por primera vez Miss Ecuador era negra (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). Mónica revela un país en ciernes (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1). Reacciones en Esmeraldas e Imbabura: ‘El racismo está cediendo’ (*El Comercio*, 16 noviembre 1995, A-10). Se anunció el nombre de la ganadora: Mónica Chalá, una ex — atleta de raza negra (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).
 ...Mónica se ha convertido así no solo en la primera mujer negra que participa y triunfa en el torneo de belleza más importante del país, sino también en un ícono” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 1-A).

También los columnistas de estos periódicos decidieron hacer un paréntesis en sus escritos, para dedicarle unas cuantas líneas a “La nueva Miss Ecuador”, como fue el caso de Jaime Bejarano, que bajo ese encabezado en su columna de diario *El Comercio* (21 noviembre 1995, A-5) describió a Mónica en los siguientes términos:

Una espigada y cimbreante muchacha de raza negra fue la triunfadora en un certamen galante nacional: el concurso para elegir a la representante del Ecuador que competirá, próximamente en Johannesburgo, como candidata al título de Miss Universo. Por primera vez en nuestro país emerge una justa reversión de los antiguos, usuales y caducos estereotipos que configuraban el concepto de belleza femenina...
 Mónica Chalá, la nueva Miss Ecuador, fue descubierta en esa noche de la elección como *la mejor y suprema síntesis de los atributos de una mujer: armonía, simetría, proporción, encanto e inspiración, los elementos conformantes de cualquier noción estética radicados en una joven de sutil inteligencia*
 [...]
 ...un distintivo de lo bello, según Aristóteles... es que en la estética pura haya ausencia de cualquier signo provocador de lujuria, deseo o

excitación. Tal condición, si rigiera en los concursos de belleza, desmentiría el argumento feminista de que la mujer es considerada solamente como ‘símbolo sexual’.

Y las hechuras y facciones de Mónica rebasan ese frívolo y prosaico concepto. Ella transfiere hacia fuera, por su propia irradiación u ósmosis, un *hálito candoroso de ingenuidad que su raza, virgen aún de externos contaminantes, guarda todavía prístina y sin menoscabo*.

[...]

Mónica Chalá es una venus de ébano y azabache, de aquellas engendradas en plenilunio, concebidas cuando la luz se prende en la penumbra.¹⁴

De igual modo, y buscando recoger opiniones de la gente ‘común y corriente’ sobre “la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador y representante a Miss Universo 1996”, uno de los diarios de la capital levantó una encuesta¹⁵, a la vez que realizó entrevistas a distintos/as representantes de organizaciones de los Pueblos afroecuatorianos de Quito, Esmeraldas, Imbabura, como lo hizo también diario *El Comercio*, para recoger sus impresiones y planteamientos frente al suceso. No faltó la publicación de artículos cortos en las columnas de “análisis”, como tampoco de un par de escritos preparados por los columnistas que colaboran con estos dos periódicos de la capital. Así las y los ecuatorianos fuimos testigos/as de cómo

Las primeras reacciones fueron de sorpresa. Luego vino la reflexión. Y después el debate siguió e hiló fino: Que si ganó la reina de la pobreza, que si se la eligió pensando en que el concurso internacional se realiza en Johannesburgo, que si por fin se hizo justicia, que si los blancos lavaron sus conciencias (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1).

Las “voces” y “tonos” fueron de mil colores, pero todas acabaron girando alrededor de un solo tema: El significado para la “sociedad” ecuatoriana de la elección de Mónica Chalá como miss Ecuador 1995.

...¿una noticia más? No. Ni una noticia trivial de aquellas que suelen venir de un reinado de belleza. Las reacciones —públicas unas, soterradas otras— muestran que el país tomó conciencia de la existencia de negros en su seno. [...]

...Mónica Chalá no es solamente una reina; es una reina televisual... Pasar a la tele, es existir. Es la regla, como en la Biblia basta con que Dios nombre las cosas para que se hagan realidad...

14 El resaltado dentro de la cita son de la autora.

15 Aplicada por *Diario Hoy*. No se especifica el universo ni la muestra, tampoco pude encontrar publicados los resultados de la misma, salvo breves referencias hechas por periodistas del mencionado diario.

Su imagen significa de una manera que no pasa desapercibida. En ese contexto, ella hace visible procesos que yacen en el inconsciente... (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1).

Nunca en la historia del país, la elección de una Miss Ecuador trajo tanto debate. Mónica Chalá fue la primera negra que triunfó en ese certamen... Su elección, el 9 de noviembre, fue la oportunidad para hablar de la riqueza y la diversidad étnica y cultural del Ecuador y para poner en el tapete un tema tabú (*El Comercio*, 01 enero 1996, pp. 36).

Cuando Mónica Chalá, recién coronada, se adelantó para saludar al público que la aclamaba, algo empezaba a cambiar en el inconsciente colectivo de los ecuatorianos. La primera candidata de color en la historia de Miss Ecuador se convertía también en la primera mujer de su raza en ser elegida para representar a todas las mujeres del país.

[...]

Chalá pasó a ser un ícono más en la palestra de lo visible. Un ícono que no puede significar otra cosa que diversidad, multiétnicidad...

Quizás la actitud del jurado evidencia un cambio de mentalidad con respecto a los prejuicios raciales que atraviesan la cultura ecuatoriana. *Tal vez revela una apertura hacia criterios de apreciación estética propios de la posmodernidad, donde lo diferente y lo exótico tienen plena cabida* (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).¹⁶

Nunca antes una elección de Miss Ecuador había generado tanta agitación como la de Mónica; en la esfera pública y en el ámbito privado ella concitó la atención por muchos días, incluso meses, y entre los diversos sectores y grupos sociales del país... En las casas, en las calles, en el bar o en la cafetería, en la universidad, en el bus, durante el trabajo, en los “tés”, en síntesis, en cualquier día, lugar y momento los comentarios sobre este hecho seguían circulando... y generando todo tipo de reacciones, ya que, esta elección, “para unos fue acertada y meritoria, pero para otros, [Mónica] no es el mejor reflejo de la mujer ecuatoriana” (*Vistazo*, n° 682, en. 25/1996 pp. 47)

De un lado se podían leer declaraciones de esperanza de posibles cambios por venir, aunque no sin escepticismo; desde otros frentes surgieron reacciones hostiles desde buena parte de la población “blanco-mestiza”, pues esta “... proclamación ha prohiado críticas adversas por la razón sin razón de su color”, como bien señala Nelson Estupiñán Bass, en su columna de *El Comercio* (diciembre, 1996, A-5), a quién le llamaron “... tres voces telefónicas que me manifestaron su cólera por un ‘suceso tan insólito’...” (*ibid.*). Escudándose del anonimato de las encuestas, como la aplicada por *Diario Hoy*, también emergieron respuestas que evidenciaron cómo “la mayoría se ha pronunciado en contra de su elección como Miss Ecuador” (*Diario Hoy*, 18 de Noviembre de 1995, 5-B). En fin, hasta tuvo lugar en la “capital” una manifestación protagonizada por un grupo de “damas disgustadas por la designación

16 El resaltado dentro de la cita es de la autora.

de Mónica Chalá como Reina del Ecuador, protesta hecha con el peregrino argumento de que ‘no representa a la mujer ecuatoriana’” (Ospina, García, Omar. 1995).

¿Qué se esconde detrás de los discursos “blanco-mestizos”?

Michel Foucault, a través de sus estudios, llamó la atención sobre la necesidad de acercarse más al discurso en lugar de quedarnos únicamente a nivel del lenguaje. Esto porque el discurso es ante todo, según Foucault, producción de conocimiento, de conocimiento sobre tópicos particulares (sexualidad o cuerpo, por ejemplo); es un saber que se construye en diferentes momentos históricos, también particulares, y en espacios culturales. Pero, además, estas formaciones discursivas tiene efectos de verdad¹⁷ y, por consiguiente, acaba normando las conductas, los comportamientos y las prácticas sociales no solo del propio grupo, sino también las de los demás, por lo que, todo discurso, toda representación, encierra en sí, como ya hemos dicho, relaciones de poder (Hall, 1997). En palabras de Foucault:

Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, ‘se vuelve verdadero’. El conocimiento, una vez usado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, ‘No hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder’ (Foucault, 1977a: 27 en Hall, 1997: 31).

Apoyada en esta premisa creo importante, en este punto, preguntarnos sobre las voces de protesta de ese “grupo de damas” ante la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador y representante a Miss Universo. ¿Por qué tal reparo?

¿Rompimiento del orden?

Aunque en todo certamen de esta naturaleza —sea nacional, local, regional o a nivel mundial— surgen siempre pequeñas disconformidades con el veredicto final, lo que jamás había ocurrido, al menos en el Ecuador y hasta donde tengo consciencia, era que se protestara públicamente para dejar sentado que tal o cual miss “no representa a la mujer ecuatoriana”.¹⁸ ¿Por qué con Mónica ocurrió?

17 Este tema lo desarrollé con más detenimiento en el primer capítulo, en el acápite sobre herramientas conceptuales y herramientas metodológicas.

18 ¿Acaso en una sociedad multicultural como la nuestra es posible pensar, siquiera, en que alguien puede representar a LA mujer ecuatoriana?, ¿de qué mujer ecuatoriana, única, estamos hablando? La riqueza de nuestro país radica justamente en su diversidad, en el más amplio

No creo que sea un tema que pueda resolverse con una única respuesta, como ningún hecho social puede ser visto; mas, siguiendo mi argumentación, he de señalar que esa manifestación de protesta hacia la coronación de Mónica Chalá, no es un hecho aislado ni es casual. El acontecimiento está íntimamente ligado al extendido y mayoritariamente incuestionado proyecto de la construcción de LA identidad y unidad nacional, concebida y desarrollada desde el mito del mestizaje; un proyecto que se ancló al menos en tres pilares básicos: la comprensión del mestizaje como la mezcla entre españoles (“blancos”) e “indios” y donde lo negro no tenía cabida (Handelsman, 2001; Rahier, 2003), el mestizaje como opción contrapuesta —no incluyente— a la indianidad y a la negritud (Almeida, 1992), y, por último, muy ligado a lo anterior, que el discurso del mestizaje encierra una política de blanqueamiento (Whitten, 1999 y 2003; Rahier, 2003).

Y es esta noción de identidad nacional, justamente, la que se actualiza año a año en los tan “aclamados” y “esperados” concursos de Miss Ecuador; eventos que, lejos de ser aquellos espacios inofensivos, inocuos y cuyo fin único es “rendir homenaje a la belleza de la mujer” (nótese el uso del singular), se constituyen en verdaderos instrumentos de activación de la “memoria colectiva” dominante sobre la idea de la nación ecuatoriana, construida, como hemos señalado a lo largo de este trabajo, sobre la base de una ideología racista y sexista.

Como anotan Pequeño (2004) y Moreno (2007), detrás de los concursos de belleza, se ocultan ideologías, órdenes socioculturales e intereses políticos más amplios¹⁹ que, en última instancia, se vehiculizan a través de las candidatas y se encarnan o personifican en sus cuerpos, es decir, en el cuerpo femenino.

En los concursos de belleza, las mujeres son evaluadas de acuerdo a criterios que emanan de modelos transnacionales de belleza. Sin embargo, estos criterios se encuentran y unen con órdenes racial/espaciales que definen el lugar comparativo de diferentes grupos en los escenarios locales, regionales y nacionales. Al analizar concursos de belleza, podemos ver cómo los cuerpos de las mujeres se usan para encarnar ideas abstractas tales como la nación o el grupo étnico. En las sociedades latinoamericanas, la normativa de belleza todavía le pertenece en gran medida a los grupos blanco-mestizos, urbanos y de clases medias y altas. Por lo tanto, la belleza comprende marcadores étnicos, de clase y geográficos de inclusión y exclusión en el ideal de la nación (Moreno, 2007: 86).

Desde esta perspectiva, con la designación de Mónica Chalá —“la primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante del país”,

sentido de la palabra, entre ellas en su diversidad étnico-cultural, de allí que sea un craso error y un sinsentido plantear que tal o cual mujer representa o no a LA mujer ecuatoriana.

19 A más de los intereses económicos que se juegan detrás de tales espectáculos.

“proveniente de una familia sencilla y humilde” y que habita “al norte de la ciudad en una pequeña casa arrendada de dos plantas”²⁰— se estaría rompiendo el orden impuesto, aunque sea momentáneamente. Este hecho, desde el imaginario “blanco-mestizo”/mestizo, es leído como una amenaza a su proyecto y a su hegemonía: ²¹ A sus ojos, los códigos de ordenamiento “racial/espacial”²² y de clase, legitimados dentro de la sociedad ecuatoriana, se han transgredido, y, aquello que dentro del proyecto nación se pretendió eliminar e invisibilizar (lo afrodescendiente), no solo que se les hace visible sino que aparece exaltado. Nada les puede causar más desconcierto y temor, sea o no que esto en realidad esté sucediendo, pues coincido con Espinoza (1995 en *Diario Hoy*, 14 noviembre, 4-A), en su apreciación de que en el actual contexto nacional, la elección de una “miss negra” no es sino “un reconocimiento de conmiseración a una sociedad que no quiere definirse como racista... [y cierra los ojos a la realidad de que, en este país,] negros e indios siguen siendo la última rueda del coche...”.

Entonces, para este “grupo de damas” que protagonizó aquella protesta, así como para buena parte de la población ecuatoriana, aunque no lo haya manifestado públicamente, Mónica simbolizaba ese rompimiento del “orden”, esa vulneración del proyecto blanco-mestizo de nación, y el riesgo de entrar en “caos”. Así lo verbalizó Irma: “¡Cómo no vamos a estar como estamos, si tenemos una reina negra y los indios de diputados...! A qué hemos llegado...”.

Irma es una mujer mestiza de clase media (seguramente se auto-identifique como blanco-mestiza), que para 1995 bordeaba los 60 años y que sin más palabras que las registradas líneas más arriba, se refirió cuando en una pequeña reunión social,

-
- 20 Así es como la presentaron los dos medios de prensa capitalinos de mayor circulación nacional: *Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B y *El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12, en su orden.
- 21 Con esto no necesariamente quiero decir que Mónica Chalá represente, abandere —o no— el proyecto de los pueblos afroecuatorianos, como proyecto alternativo. Es un tema que rebasa los alcances de este estudio y que sería interesante analizarlo, mirando, por ejemplo, cómo se ha “capitalizado” este hecho desde la población y organizaciones afrodescendientes, y, escuchando, “a la luz de los años”, la voz de la que fuera la principal protagonista de ese evento, Mónica Chalá (aunque intenté entrevistarla mientras realizaba este estudio, no me fue posible contactarla).
- 22 Rahier (1999a) señala que en la constitución de la sociedad ecuatoriana se ha definido un orden racial/espacial en el que los centros urbanos (sobre todo a los grandes) son asociados con la modernidad y con la población blanco-mestiza acomodada, mientras que el área rural es vista como el espacio propio de los “no blancos”, “no blanco-mestizos”. Esta propuesta de orden racial/espacial o “topografía cultural”, como también la llama Rahier, es aplicable, desde mi criterio, también para el análisis de lo que sucede al interior de los grandes centros urbanos como Quito, Guayaquil, Cuenca, por ejemplo. En estas ciudades hay una marcada segregación espacial por razones de clase y etnia, reservándose, por ejemplo, las periferias de la urbe o ciertas zonas del centro histórico, para los sectores populares, indígenas y población afro, migrantes o no. Naranjo (1999) en su artículo sobre “Segregación espacial y espacio simbólico” presenta un interesante análisis para el caso de Quito.

semanas luego del certamen de belleza de 1995, salió a colación el tema. En esas pocas palabras y en el rictus que las acompañaba, se materializa "...la noción abstracta de la nación [que] se incrusta en los dominios más íntimos del sentimiento, la emoción, la pasión y la voluntad" (Poole, 1997: 166 en Moreno, 2007: 82).

Mujeres negras, etiquetajes y estereotipos

Pero aún hay más, detrás de la frase "Mónica Chalá no representa a la mujer ecuatoriana" se hacen presentes —sin siquiera ser nombrados— los etiquetajes y estereotipos peyorativos que circulan en el imaginario colectivo de la población "blanco-mestiza"/mestiza, en relación a las mujeres negras, sus cuerpos, su sexualidad. Estos forman parte de los dispositivos de poder que dichos sectores han desplegado y reforzado, por más de 500 años, con el objetivo de justificar, legitimar y naturalizar (hacer ver como natural) las jerarquías sociales en la que se sustenta la sociedad ecuatoriana, por razones de género, etnia, clase, y otros factores.

Así pues, y teniendo presente que los estereotipos se construyen en el marco de sistemas clasificatorios y normativos (Whitten, 1999; Fernández-Rasines, 2001) particulares, es importante remitirnos al discurso dominante de la época colonial que, basado en los preceptos judeo-cristianos, crearon y alimentaron una imagen de los cuerpos de las y los negros asociados a la hipersexualidad, a la lascivia, a la provocación permanente, haciéndolos ver, como expone Rahier (2003), como individuos dispuestos siempre al goce y al placer, a prácticas sexuales inmorales, anormales y obsesivas, es decir, como "hijos e hijas del mal". Dichos estereotipos echaron raíces tan profundas y con tales efectos de verdad que fueron extendiéndose en el tiempo, reproduciéndose, reforzándose y multiplicándose en todos los ámbitos de la vida. Sander L. Gilman así lo evidencia al analizar la iconografía respecto de los cuerpos negros y de los blancos contenida en el arte, la medicina y la literatura del siglo XVIII y XIX en los Estados Unidos, por ello señala que "...para el siglo XVIII, la sexualidad de los negros, de hombres y de mujeres, se convierte en un ícono para representar la sexualidad desviada en general..."²³ (1986: 228). Este planteamiento, a mi juicio, bien se hace extensivo a nuestra realidad.

Ahora bien, como toda identidad —autodefinida o asignada a otros— implica un proceso relacional, tal conceptualización acerca de las mujeres afrodescendientes y sus cuerpos (de aquí en adelante solo nos centraremos en ellas), se realizó en contraste a cómo fueron pensados los cuerpos, la sexualidad y el modelo mismo de feminidad de las mujeres blancas y de las indígenas, estas últimas vistas más bien como asexuadas. Desde los mismos preceptos judeo-cristianos, los cuerpos de las mujeres blancas, por su parte, fueron imaginados como cuerpos frágiles, suaves al tacto, atractivos y gratificantes a la vista (Bennett y Dickerson, 2001), imaginario que,

23 Traducción de la autora. Versión original: "By the eighteenth century, the sexuality of the black, both male and female, becomes an icon for devian sexuality in general..."

a la vez, fue erigido como la norma a seguir, como lo anotan diversos autores/as.²⁴ Así pues, los cuerpos y la sexualidad de las mujeres afrodescendientes aparecen como antítesis de los de las mujeres “blanco-mestizas”, y, en general, del concepto de feminidad que levanta el discurso hegemónico.²⁵

De acuerdo a los datos de campo y a la información consignada en la prensa consultada, esta última solo en relación al certamen de Miss Ecuador 1995, los estereotipos y etiquetajes sociales respecto de los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas, surgidos cinco siglos atrás, siguen —en su formato general— vigentes hoy en día, a la vez que se han constituido en soporte para la emergencia de otros tantos, con lo cual se hace patente aquello de que pasado y presente, pese a los saltos y rupturas, estarán de una u otra forma siempre entrelazados. La población quiteña “blanco-mestiza”/mestiza, en la actualidad sigue, en buena parte, concibiendo a las mujeres negras como personas de “malas costumbres” y de “influencia negativa”, como lo expuso don Napo, durante una conversación informal mantenida con él sobre su experiencia, años atrás, como profesor de una escuela del Valle del Chota-Mira y Salinas:

Yo me fui solo para allá cuando me mandaron del magisterio, no quise llevar a mi mujer ni a mis hijos, por la educación de ellos sobre todo... tampoco creía conveniente que ellos vayan a estar con esos güagüitos negros porque en todos los lugares que son habitados por gente de color, el elemento humano es bastante malo, tienen muchas malas costumbres... [¿Cómo cuáles?, pregunto] eso de solo estar tomando trago... o de pasar el tiempo sin hacer nada... y, ya sabe, todas esas otras cosas que no es bueno que mis hijos vean, son chicos todavía y no vale... (entrevista personal, 2007).

Manifestaciones apegadas a la misma “matriz discursiva” fui encontrando durante el proceso investigativo, en las comunicaciones más “formales” y en otras conversaciones informales mantenidas con hombres y mujeres mestizas de Quito, así como en las expresiones escuchadas y registradas, durante los algunos años, en calles, parques, en algún bar o parada de bus, etc., de esta ciudad, pese a las múltiples declaraciones —casi confesiones— por parte de muchos/as de que el racismo y el sexismo en nuestro país y en lugares tan “modernos” como esta urbe, son cosas del pasado. Julio (40 años, ejecutivo) así lo cree:

...de lo que yo he visto, aquí en Quito, ya no... al menos no tanto como antes... Por ejemplo, tú vas a un bar, claro no de los exclusivos, pero a un bar normal, donde vas tú o yo, y ves a gente morena, claro pocos,

24 Gilman, 1986; Radcliff, 1998; Rahier, 2003; Bennett y Dickerson, 2001.

25 Como analizaré más adelante, la forma como Jaime Bejarano describe a Mónica Chalá (citada en la “crónica reconstruida” que presento al inicio) muestra ese imaginario dominante sobre la sexualidad/cuerpo blanco-mestizo, y al cual Bejarano busca asimilar a Mónica.

pero están ahí igual tomándose tal vez una cervecita... Antes eso no se daba, por eso creo que sí, en la época de nuestros abuelos, quizás hasta cuando mis padres eran jóvenes, sí había mucho prejuicio contra ellos, ahora... muy poco creo yo... Pero eso sí te digo, no hay que confundir que uno es racista si medio se emociona cuando por ahí ves bailando a una negrita... es que ellas mismas te provocan... porque hablando la verdad, no hay como ellas para 'mover el esqueleto' (risas)... ya te dan que pensar, aunque uno no sea racista... (entrevista personal, 2008).

Como dice el dicho “no hay más ciego que el que no quiere ver”, en las palabras de Julio saltan a la vista la confluencia de los prejuicios de género y de raza construidos desde los discursos hegemónicos, así como valoraciones morales sustentadas en los discursos de la Iglesia católica al referirse a los cuerpos de las mujeres negras. Son ellas las que “provocan”, las que “dan que pensar” por su actuación, una *performance* que es vista como innata a las mujeres afrodescendientes (“no hay como ellas para mover el esqueleto”), una *performance*, además, reñida con la moral concebida desde los códigos dominantes.

Hernán, arquitecto de 37 años, y César, de 34 años empleado privado, no se alejan de esta forma de pensar, como lo evidencian sus palabras:

...verás, yo estuve trabajando allá en Esmeraldas, en Atacames, claro que iba y venía, por la construcción que estábamos haciendo... en ese año, puedo decir, vi más de cerca las cosas... y la verdad... como que confirmé eso que siempre oyes que para el sexo ‘esas mulatas’ son... [¿las mulatas?] o sea las morenas, las negras, que además son cuerazo... las jóvenes, porque ya más viejas se dejan engordar y ya solo les queda las nalgas... [¿Y por qué dices que confirmaste?] Ja, ja... no, no es lo que estás pensando... yo no he tenido experiencia directa, por decir de algún modo, pero ¡basta verles...!, uno como es hombre nota esas cosas... a leguas... (Hernán, entrevista personal, 2008).

César se presenta un poco más crítico, pues señala que todavía se puede ver que en el Ecuador hay personas racistas, aunque no lo muestren tan explícitamente.

Es que a nadie le gusta que le digan que es racista, bueno, al menos a mí no me gustaría [puntualiza]... cuando estás con los amigos tomándote los traguitos, haces bromas, les vacilas que si ya “probó”, “que te hacen subir al cielo” y esas cosas, pero solo son eso, bromas... y por fregar claro que decimos que “las morenas son buenas para eso”... (entrevista personal, 2009).

Cuando le pregunto por qué lo dicen, argumenta que “...es lo que se escucha, y por lo que alguna vez me contaron, en realidad parece que son ‘candela’...” ¿Parece o sabes?, insisto. De respuesta solo recibo risas...

En los testimonios anteriores se hacen permanentes referencias a la *performance* del cuerpo por parte de las mujeres afroecuatorianas [“cuando bailan”, “te hacen subir al cielo”, “mover el esqueleto”, etc.], asociándola de manera directa y exclusiva al ámbito de su comportamiento sexual provocador, hiperactivo, etc. Esto nos habla de inmediato de la vigencia de los imaginarios y estereotipos con los que se ha calificado históricamente a estas mujeres y a sus cuerpos, con los que se las ha nombrado, y desde los cuales hombres y mujeres “blanco-mestizas”/mestizas se han relacionado con aquellas.

Son representaciones que están tan inconscientemente presentes en la población mestiza de Quito que, bajo diversas formas, se las escucha casi en cualquier espacio público en medio de casi cualquier conversación: “...*heavy* estuvo el baile, con esas negritas quieras que no te prendes... hasta al muerto le levantan...”, le contaba un muchacho mestizo a su amigo mientras iban en el bus²⁶. A este tipo de relatos que circulan diariamente, se suman también aquellas expresiones y dichos que, de tanto viajar de “boca en boca”, se han convertido en una “verdad” desde la perspectiva mestiza, una de esas es la tan repetida frase de “si estás mal de los riñones, búscate una negrita”; o aquella supuesta broma que se repite en casi toda reunión: “¿Cuál es la diferencia entre una blanca y una negra en minifalda?, que la blanca es modelo y la negra prostituta”.

Vemos pues, a través de estas breves referencias al discurso cotidiano, cómo “...es el blanco quien pasa a definir lo que significa ser un negro [...] por ejemplo, la mujer negra pasa a ser la sensual, la provocadora, la excitante para satisfacer los apetitos mórbidos de las clases dominantes” (León, 1995b: 24). Esta vinculación, además nos informa de cómo su *performance* corporal es visto como una transgresión, desde la perspectiva de la cultura dominante, de las pautas y parámetros del “deber ser”, del sujeto/colectivo “educado”, “de buenas maneras”, que respeta y se apega a los valores morales que manda la fe cristiana, apego que, desde tal imaginario, le corresponde más al sujeto mujer.²⁷

Ribeiro, en sus investigaciones sobre las representaciones de las mujeres afrodescendientes en Brasil, encuentra esa misma vinculación unidireccional que se hace de las mujeres afro con el tema de la sexualidad, como que su vida, su ser y hacer iniciaría y terminaría allí. Así esta autora plantea: “Las mujeres de

26 Años atrás, mientras me desplazaba en un bus de regreso del barrio La Roldós (barrio popular de noroccidente de Quito y en donde estaba colaborando), escuché estas expresiones de un joven mientras le relataba a su amigo sobre “un baile” al cual había asistido aquel fin de semana en un barrio cercano. El sector de noroccidente de Quito, a las faldas del Pichincha, son importantes zonas de asentamiento de población afrodescendiente.

27 Ana María Goetschel señala: “El rechazo al cuerpo como condición básica del perfeccionamiento cristiano, no solo es parte de la vida de los santos, sino que está imbuido en el pensamiento religioso católico en general y se refleja en una serie de actitudes y formas de comportamiento sobre todo de la mujer” (1999: 56-7).

origen africano entran en la historia de Brasil, en tanto que mulatas, a través de la designación de un único atributo, su sexo, que las constriñe en una única dirección: la sexualidad” (Ribeiro, 2002: 75 en Martín Casares, 2006: 243).

Se trata de un imaginario que no es privativo de los hombres, sino que es compartida por la población femenina “blanco-mestiza”/mestiza, aunque la forma que ellas tengan de “nombrar” a dichos cuerpos y su *performance* difiera de la de aquellos. Es decir, varía el lenguaje mas no el discurso, según la diferenciación que plantea Foucault (en Hall, 1997). El testimonio de Viviana es un claro ejemplo:

...cómo le digo, yo creo que cada persona puede ser como quiere, pero eso si... dentro de unos límites, eso, dentro de unos límites... Aquí en mi barrio yo si me llevo [con chicas afroecuatorianas], pero solo con algunas, pero no mucho... saludo, si les encuentro en la cancha si conversamos, así un rato,... pero ya después más bien me voy... es que no me gusta cuando ya van llegando [las y los amigos de las chicas] porque ya así en grupo ya no me gusta [¿por qué?]. No sé, estamos hablando así bien, pero ya entre ellos empiezan nomás con sus cosas, hablando tonterías, que si en el baile no movió bien el... digamos la cadera, pero no dicen con esas palabras... dicen con las palabrotas... y eso no está bien... también ya como que se ponen a bailar, así remedando, pero... mucho... y eso no está bien, después los chicos por eso empiezan a molestarles [¿qué chicos?] Los del barrio [insisto en saber con más detalle cuáles chicos]... claro, los morenos mismo, mis amigos a veces... (entrevista personal, 2009).

Viviana es una joven mestiza de 23 años, vive en un barrio popular al norte de Quito, en su testimonio vemos que, si bien ella tiene una relación cercana con algunas jóvenes afroecuatorianas que viven en su sector, se podría decir cierto nivel de amistad, es una relación marcada por fronteras (“me llevo... pero no mucho” “después más bien me voy... porque ya así en grupo no me gusta...”), unas fronteras que están delimitadas por la propia Viviana y activadas por los estereotipos que venimos analizando. Los límites impuestos por esta joven no son, en principio, por un asunto de clase (viven en el mismo barrio, y seguramente con ciertas diferencias económicas entre sus familias, a la final comparten una situación y posición económica), sino más bien por el prejuicio que se ha internalizado, que convive, constriñe, regula los comportamientos, actitudes y nuestras relaciones personales y cotidianas, de tal suerte que “el paisaje social estratificado racial y étnicamente [se] reproduce y se transforma en una especie de naturaleza inamovible” (Segato, 2006: 3). Algo similar sucede en el caso de Andrea, una mujer de 47 años, mestiza, clase media:

Yo recuerdo, cuando yo era pequeña, cómo mi hermano mayor le molestaba a mi abuelita con que se va a casar con una negra... veíamos la televisión y aparecía alguna cantante negra, Diana Ross o cualquier

otra, no importa, la cuestión es que mi hermano le preguntaba: ‘¿Abuelita, qué haría usted si yo me caso con una como ella?’... ‘¡Te desheredo, pues hijito, te desheredo...! ¿No has oído eso de que cada oveja con su pareja?’, le contestaba molesta... yo solo me reía, la verdad... Yo tengo un hijo joven, está por empezar la universidad... y la verdad es que... no me interpretes mal, pero... a ratos creo que si vale eso de ‘cada oveja con su pareja’... por las costumbres tan diferentes... digo yo... Por ejemplo no creo que a mi hijo le gustaría una mujer así... si me entiendes... que no es moderada... a mí personalmente me disgusta la forma exagerada en que bailan, o cómo se comportan con los amigos... les he visto alguna vez... un carnaval que estábamos en Ibarra... (entrevista personal, 2009).

Sin duda en este testimonio se repite la visión estereotípica que impera en el Ecuador con respecto de las mujeres afrodescendientes; sus cuerpos/su sexualidad son el referente único y primario en donde y desde dónde se las imagina, se las piensa y se las representa, posicionándolas, así, en una “escala antitética” (Gilman, 1986) en relación a lo “blanco-mestizo”. De esta manera vemos cómo el cuerpo en general, y en este caso, el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas en particular, se constituyen en un *locus de poder*, como señala Kogan (1993), un espacio en donde y desde dónde se ejerce poder, se norma, se regula el comportamiento individual y colectivo, las relaciones interpersonales y grupales; un espacio en donde y desde donde los discursos hegemónicos de género y de raza se actualizan, sancionan todo aquello que está fuera o rebasa los límites de lo que desde tales discursos ha sido definido como lo “normal”, lo “deseable”, “lo esperado”, “el deber ser”. El cuerpo es, en fin, la materialización de la norma, como señala Butler, una norma que se filtra, circula e impregna en el imaginario colectivo por fuerza de la reiteración: “La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma” (Butler, 2002: 26), una norma sexual/racial, en el caso que aquí nos ocupa, que se materializa en el cuerpo. Tal materialización, anota Butler (*ibid.*: 28)

...se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia [cuerpo]. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano²⁸. Por lo tanto, la pregunta que hay que hacerse... es... ¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?. ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?

28 “La producción de un sujeto —sujeción (*assujétissement*)— es un medio para lograr su regulación” (Butler, 2002: 28).

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no solo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo [y la raza, digo yo] se produce y a la vez se desestabiliza (Butler, 2002: 28-9).²⁹

Hemos visto hasta aquí cómo esas construcciones estereotipadas respecto de las mujeres afroecuatorianas y sus cuerpos, muchas creadas en la época de la colonia, siguen, con variaciones y matices, presentes en el imaginario colectivo “blanco-mestizo”/mestizo. Estos estereotipos, a fuerza de su reiteración, hacen ver esas supuestas cualidades y características de las mujeres afroecuatorianas, cualidades que han sido asignadas a ellas desde los “no negros”, como cualidades naturales, innatas, por lo tanto inmutables. Estas cualidades asignadas (hipersexualidad, comportamiento lascivo, provocativas, etc.) y presentadas como antítesis de la mujer “blanco-mestiza”/mestiza, que se constituye en el referente y modelo de “la” feminidad (Gilman, 1986; Bennett y Dickerson, 2001), son justamente la base sobre la cual se justifica y se naturaliza las desigualdades sociales por razones de género, de raza, de pertenencia étnica, de clase, entre otras. Se trata, esta última, de una naturalización necesaria para mantener el orden social imperante (Stolcke, 1992 en Martín Casares, 2006).

Esta idea de la mantención del orden social imperante nos lleva, nuevamente, a aquel grupo de “damas” que se manifestó en protesta de que Mónica Chalá “no representa a la mujer ecuatoriana”. Y nos remite también a nuestro argumento de que tal acto de protesta era una expresión de ese imperativo regulador ante el rompimiento del orden impuesto. Por eso, coincido con el planteamiento de Pequeño (2004: 116) cuando señala críticamente que “aceptar a una mujer negra cómo imagen representativa y exportable de la nación ecuatoriana, implicaría la aceptación de la diversidad étnica y racial del país...”, cosa que, como hemos visto hasta aquí, no pasa de ser una aceptación formal, mas no real.

Implicaría, también aceptar que “... el cuerpo de esta reina se convierte en una figura simbólica de la ‘nueva identidad’...” (*ibid.*), algo impensado e impensable para buena parte de la sociedad ecuatoriana mestiza, porque el cuerpo de Mónica, como el cuerpo de toda mujer afroecuatoriana representa, para aquellos/as, todo lo opuesto a ese ideario social, a ese cuerpo “legítimo”, legitimado e impuesto desde los discursos hegemónicos. Aceptar que Mónica representa a la mujer ecuatoriana,

29 Butler señala que por esa misma reiteración de la norma, acaba abriéndose fisuras, brechas que desestabilizan tales construcciones, en este caso de género y raza. Esto estaría relacionado con lo que Foucault llama justamente la característica productiva del poder, pues este no se fija, sino que se ejerce, y en ese ejercicio surgen contradiscursos, contrapoderes. Sobre los contradiscursos volveremos luego.

desde la perspectiva de esas “damas”³⁰ y de lo que ellas personifican, sería aceptar que todas las mujeres ecuatorianas son de comportamientos lascivos, provocadoras, de fácil acceso sexual, reñidas con la moral, etc., etc., etc. Protestar, entonces, ante la designación de Mónica, no fue otra cosa que reactivar los estereotipos y etiquetajes racistas y sexistas construidos en torno a las mujeres afrodescendientes, su sexualidad y sus cuerpos.

Ambigüedades y reproducción de los estereotipos de género y raza

Ahora bien, se me dirá que no solo hubo manifestaciones de protesta ante la elección de Mónica, hecho que es verdad. Como señalé páginas más arriba, en los medios de prensa consultados no solo se publicaron crónicas y recuentos del certamen en sí, también se recogieron breves artículos, reflexiones, notas, que llamaban la atención sobre el posible significado positivo de tal suceso: abandono de viejos prejuicios raciales, reconocimiento de la pluriculturalidad de nuestro país, etc. No me detendré directamente en este tema, mi interés, por ahora, es más bien hacer notar cómo esos escritos que buscaban respaldar la participación y elección de Mónica —derecho que le corresponde como a cualquier persona— acaban reproduciendo la norma, afirmando el discurso hegemónico y, por consiguiente, contribuyendo, consciente o inconscientemente, a consolidar los estereotipos raciales y de género y, con ello, a reforzar las desigualdades sociales y la exclusión.

En la gran mayoría de tales escritos Mónica —representación de las mujeres afroecuatorianas desde la perspectiva del discurso hegemónico— no deja de ser vista como un cuerpo exótico y fuertemente sexualizado. Dos breves ejemplos recojo de la “crónica reconstruida” a partir de los cuales explicar esta última idea: En el uno, cuando se la califica de “venus de ébano y azabache” o “de exótico rostro”, se está innegablemente reproduciendo el imaginario que asocia a la mujer negra y su cuerpo a lo salvaje, a lo indómito (representado, por ejemplo en la figura de azabache). Y, en el segundo, cuando se señala que la elección de Mónica “revela una apertura hacia criterios de apreciación estética propios de la posmodernidad, donde lo diferente y lo exótico tienen plena cabida”, se filtra la idea o el imaginario “blanco-mestizo”, naturalizado a lo largo de los años, de que “lo diferente”, en este caso los pueblos afroecuatorianos, constituye lo raro, lo extraño, lo extravagante, por lo tanto, lo que hay que controlar o al menos neutralizar.

Pero tal control ya no se hace desde la negación y ocultamiento de la diversidad, sino justamente desde la exotización de los calificados y clasificados como los “otros/as”.

30 Insisto en lo de “damas” para hacer notar cómo esas mujeres mestizas que protestaron se posicionan en relación a las mujeres afroecuatorianas, marcando con ese solo término una antítesis entre ambas. Dama, según el diccionario de la lengua española, significa “mujer noble o distinguida”.

Es desde esa imagen del indígena “exótico” desde dónde el Ecuador se ha mostrado y se ha “vendido” al mundo desde los tempranos años del siglo XX (Muratorio, 1994), y es desde la construcción actual de los “nuevos exóticos”,³¹ pero también desde la neutralización y apropiación de las diferencias, desde donde los sectores hegemónicos, en este nuevo orden global, refuerzan su poder, pues no se trata de la incorporación de las diferencias en un contexto de igualdad, al contrario, se trata de la apropiación de ellas en un contexto de profunda inequidad (Hall, 1991).

A lo dicho he de añadir que, en todos los artículos, notas de prensa y crónicas, se da todo un proceso de racialización de Mónica, valiéndose de un lenguaje directo o metafórico: “la primera mujer de raza negra”, “una reina de ébano”, “por primera vez Miss Ecuador era negra”, “Mónica Chalá, una ex atleta de raza negra”, poniendo en evidencia eso de lo extraño, lo extravagante que simbolizan las mujeres afroecuatorianas dentro del actual orden social impuesto, y de esa manera neutralizar la diversidad.

Así pues, en estos breves ejemplos están contenidas las construcciones hegemónicas del género y de la etnicidad/raza, construcciones que al relacionarlas desde el discurso dominante, argumenta Martín Casares (2006), el cuerpo simbólico de las mujeres de otras culturas, en este caso de las afrodescendientes, se presenta y representa en el discurso occidental, como un cuerpo exótico y erotizado. Representación que está, dice la autora, “íntimamente ligado con la construcción occidental de la masculinidad y la virilidad que, en definitiva, considera a las mujeres de otras culturas como cuerpos accesibles y deseables, por tanto, eróticos” (*ibid.*: 242).³² El testimonio de Silvia, una joven afroquiteña de 28 años, a quien entrevisté hace cierto tiempo, nos habla justamente de este aspecto:

...a mí me anda buscando un chico blanco, de plata, que me conoció en un baile de una presentación, él me anda llamando al trabajo y me invitó a que salgamos una vez... salimos a tomar algo y ahí él me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes para hacer el amor... claro que no me dijo así con esas palabras, pero a la final es lo que me quería decir... que él tiene curiosidad de cómo es, me decía,... y yo le dije que él no va a experimentar conmigo... es que a veces los blancos quieren solo por curiosidad de saber cómo es hacer con una negra... (entrevista personal, 2007).

31 En donde se les incluye también a los pueblos afrodescendientes, antes invisibilizados.

32 Para el caso del Ecuador, creo pertinente puntualizar que esa forma de considerar a las mujeres de otras culturas como “cuerpos accesibles y deseables, por tanto eróticos”, sucede fundamentalmente con las mujeres afroecuatorianas, más que con las mujeres indígenas, vistas desde los discursos hegemónicos como mujeres hiposexuales, no eróticas, aunque no por eso no hayan sido reducidas también a “cuerpos accesibles”, “cuerpos usables”, usados y abusados.

Por otro lado, al leer con detenimiento los artículos de prensa sobre la coronación de Mónica Chalá, podemos evidenciar cómo, pese a que se apela a la “apertura a criterios de apreciación estética” diferentes, tal apertura no tiene lugar entre los propios analistas³³ y más bien caen en contradicción con tal apelación, pues reproducen una vez más los códigos de belleza femenina occidentales, estandarizados y legitimados como LA belleza, a la vez que el imaginario dominante de feminidad, fuertemente vinculado al pensamiento y valores cristianos que exaltan el honor, la honestidad.³⁴ De esta manera, se escribe:

...la mejor y suprema síntesis de los atributos de una mujer: armonía, simetría, proporción, encanto e inspiración, los elementos conformantes de cualquier noción estética radicados en una joven de sutil inteligencia... Ella transfiere hacia fuera, por su propia irradiación u ósmosis, un hálito candoroso de ingenuidad... (Jaime Bejarano, 1995 en *El Comercio*, 21 de noviembre de 1995: A-5).

En el texto referido se está naturalizando un tipo de belleza femenina, sintetizada en la tan extendida referencia del “90-60-90” como sinónimo de perfecta proporción, equilibrio, armonía, a la cual, desde el “deber ser”, todas las mujeres deben acercarse pues pasa a ser, desde esos discursos, parte constitutiva de la definición de feminidad. Si te alejas de esos parámetros, dependiendo cuánto, serás calificada como “hombruna”, “grotesca”, “horrible”, habiendo sido todos estos adjetivos parte de los imaginarios con que también se ha pensado, definido, representado a las mujeres afrodescendientes en el Ecuador, colocándolas en dos extremos: las que por exóticas despiertan irremediablemente el deseo sexual masculino y las que por “feas”, “grotescas”, “de rasgos gruesos” y otros atributos peyorativos que se les asigna, generan rechazo. En ambos casos, desde los discursos hegemónicos, hacen aparecer a las mujeres negras y también a su belleza como antítesis de la mujer y la belleza de rasgos europeos (Gilman, 1986). Justamente, en la nota antes citada se sintetiza la concepción occidental de belleza y estética, haciendo ver como natural y universal algo que no es sino resultado de una construcción socio-cultural; y desde esos parámetros se trata expresamente de manipular y apropiarse de la imagen/cuerpo de Mónica Chalá, la reina del Ecuador, haciéndola coincidir con una imagen

33 Salvo uno de los artículos de análisis que fue escrito por una mujer, quien pone en cuestión el tema de la belleza, todos los demás recogidos en la crónica “reconstruida” son de autoría de hombres “blanco-mestizos”.

34 Si bien es cierto que este imaginario de feminidad ha ido cambiando con el tiempo, se ha resquebrajado, se ha fisurado, cierto es también que algunos aspectos de cómo ha sido pensada la feminidad desde los discursos hegemónicos “blanco-mestizos” se mantienen como núcleos fuertemente enraizados en el inconsciente colectivo. Uno de ellos dice relación justamente al tema de la honestidad, aunque su comprensión se haya flexibilizado.

más cercana al ideal “blanco-mestizo” de feminidad; es decir, blanqueándola, pero eso si sin desaparecer sus rasgos “exóticos”.³⁵

A más de lo expuesto, en frases como esta que estamos analizando, se recurre también a objetivar (vuelven objeto) a las mujeres en general, y en este caso, a las mujeres afroecuatorianas simbolizadas en Mónica. Al valorarlas exclusivamente desde su belleza, reduciendo la inteligencia a un adorno, a un accesorio de lo que se considera atributo central de la feminidad (la belleza), se las reduce a simples objetos, a “productos exportables”³⁶ y competitivos en el “mercado internacional”. Así pues, en tales escritos, confluyen al menos dos estereotipos, por un lado, el de la belleza visto solo desde las concepciones occidentales, estereotipo desde el cual se “lee”, acepta o rechaza el cuerpo de los/las demás; y, el segundo, el de la mujer-objeto, valorada solo desde la belleza, detrás del cual se esconde todo un estereotipo de género que, además, oculta una forma de discriminación de género (Ayala, 1995 en *El Comercio*, 1995: C-1).

Las normativas sexista y racista se hacen patentes, se materializan en el cuerpo de Mónica, un cuerpo que no es individual, sino que representa —a los ojos de los “no negros”— al colectivo femenino afroecuatoriano, un cuerpo estereotipado y estigmatizado por ser diferente, un cuerpo que hay que controlar, normar, regular, neutralizar, “pulir”... Bajo esa lógica es que los estereotipos se “validan”, se “actualizan” tanto desde la institucionalidad (la escuela, la esfera política, la iglesia, los concursos, la prensa) cuanto desde la microesfera social, es decir desde los espacios más informales y cotidianos (la calle, el bar, la casa, etc.), ya que dichos estereotipos constituyen parte de lo que Foucault (1992) llama la “microfísica del poder”; es decir, forman parte de la serie de maniobras, tácticas, técnicas y mecanismos que se ponen en juego, y con gran eficacia, para consolidar la dominación y el ejercicio de poder.

No obstante, y retomando el planteamiento de que el poder no se posee, sino que se ejerce, y, por lo tanto que el cuerpo no solo es un “locus de poder”, sino también un espacio de transgresión y de resignificación, por tanto un espacio desde donde, a la vez que se materializa la norma, también se la desestabiliza (Butler, 2002), he de

35 Un análisis de las imágenes fotográficas de Mónica Chalá antes, durante y posterior a su elección como reina resultaría un interesante ejercicio en esta dirección; más aún si dicho análisis se lo abordaría tanto desde una mirada externa como desde la propia voz de Mónica. Dejo planteada la inquietud.

36 En *Vistazo* n° 691, refiriéndose al concurso de Miss Universo en el cual Mónica participó en representación de Ecuador, se lee: “Maritza, Irene, Bárbara y Alicia [esta última Miss Universo 1996] son cuatro mujeres venezolanas que en los últimos diecisiete años (sin contar a las que han ganado el cetro de Miss Mundo y otros certámenes más) han sido elegidas como las reinas de la belleza mundial. Bonitas por naturaleza, pero pulidas minuciosamente durante un año, para conseguir que el producto más famoso de Venezuela (después del petróleo), llegue en las más óptimas condiciones a su destino” (*Vistazo*, junio 1996: 84). El resaltado dentro de la cita es de la autora.

decir que frente a estos estereotipos y etiquetajes sociales las mujeres afroecuatorianas no han sido receptoras pasivas. Al igual que las mujeres esclavizadas en la época de la colonia, las actuales han desarrollado, unas veces más otras menos, ya sea de manera individual o como grupo, diversas estrategias de resistencia, de contestación, en otros términos, han desarrollado contrapoderes, contranarrativas.

Esto, en modo alguno, significa que no hayan sido “topadas” por los imaginarios que circulan en torno a ellas. Como ya señalé en un estudio anterior, estos imaginarios, entendidos como dispositivos de poder, que circulan muchas veces de manera tan sutil, otras imperceptiblemente, a momentos de forma abierta, llegan a invadir a quienes son el “blanco” de esos estereotipos, pasa sobre ellos y a través de ellos (Foucault, 1984), a tal punto que esos etiquetajes han sido, muchas veces, interiorizados y reproducidos incluso por las y los afroecuatorianos. Por lo general tal asunción ha significado, para estas personas y colectivo, un proceso conflictivo, desestabilizador, de cuestionamiento, pero que muchas veces se ha constituido en una estrategia (blanqueamiento), por lo general individual, de ser incorporados/as a la dinámica nacional. ¿Es el caso de Mónica Chalá? O ¿Mónica aprovechó estos intersticios, estas fisuras que se generan en el espacio social para colocarse y colocar su voz, para desestabilizar el orden? Son interrogantes que dejo expuestas con el ánimo de motivar nuevas reflexiones y debates sobre este tema que me convoca.

Pero, retomando la idea del juego de poder-contrapoder, he de señalar también que este hace que tales estereotipos e imaginarios no sean rígidos ni estáticos, pues así como unas veces son interiorizados por los propios destinatarios/as, otras estos los desmontan, los cuestionan, los re-significan, generándose de esta manera un constante proceso de redefinición de los sistemas clasificatorios (sean de género, de etnicidad, de raza, de clase u otros) y de los procesos de construcción de las identidades (Pujadas, 1993). Las identidades individuales y colectivas, dice Almeida,

...son construcciones que entrañan efectos de poder. La asignación de cualidades inmanentes a dichos individuos o grupos, —no tendría otro origen que un juego específico de poder y su inherente construcción de verdades [...] Las identidades asignadas, por lo tanto no son otra cosa que constructos históricos, generalmente extrapolados desde determinadas esferas de poder [...]. No coinciden necesariamente con el ‘ser’ o la experiencia histórica de los así catalogados; de allí que sea necesario indagar la forma cómo los dominados elaboran, en oposición, sus formas y contenidos de las identidades asumidas, aspecto que, cabe destacarlo, también constituye un constructo social, pero con la salvedad de que lo hace desde un posicionamiento político adverso al poder externo y su discurso de verdad (Almeida, 1996: 11).³⁷

37 Si bien Almeida hace este planteamiento en relación, fundamentalmente, con los procesos de identidades étnico-culturales y de diferentes grupos sociales, he de señalar que este

Llegamos, entonces, al último tema que deseo abordar en este capítulo: hacer un primer acercamiento, como propone Almeida, a los contradiscursos, a las representaciones que tienen las mujeres afroecuatorianas respecto de sí mismas, de sus cuerpos, de su sexualidad, y cómo estos coinciden, se diferencian, cuestionan y/o desmontan los discursos hegemónicos “blanco-mestizos” que se han tejido a su alrededor.

Resignificación y representación que hacen las mujeres afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos

La sexualidad como figura retórica

La sexualidad ha sido usada, desde siglos atrás, como figura retórica desde los discursos colonialistas respecto de la “otredad”, anota Rahier (2003). En efecto, de la revisión que hemos hecho en lo que va del presente capítulo, este planteamiento se confirma; las identidades asignadas, desde tales discursos, a las poblaciones afrodescendientes e indígenas han tenido como eje, en su definición, justamente la sexualidad y los cuerpos, aunque con significaciones diferentes respecto de cada grupo sociocultural, hipersexualidad e hiposexualidad, respectivamente.

Se trata de un recurso del cual la cultura hegemónica sigue echando mano para imaginar y nombrar, por ejemplo, a hombres y mujeres afroecuatorianas, en tanto que individuos y pueblos. Es así que, tal como hemos visto, sobre estas mujeres se ha construido una imagen que las vincula a seres con comportamientos sexuales excesivos, como naturalmente provocadoras y lujuriosas, por tanto inmorales (“*mujeres alegres*” o “de la vida alegre”), o, como cuerpos eróticos por excelencia (recordemos el testimonio de Silvia: “él me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes para hacer el amor... que él tiene curiosidad de cómo es...”), como cuerpos disponibles, dispuestos y de fácil acceso. Desde estos constructos histórico-culturales respecto de dichas mujeres, lo que se está haciendo es poner en duda su moralidad, honestidad y honorabilidad, todas ellas “medidas” y definidas exclusivamente desde los valores de la sociedad “blanco-mestiza”.

proceso de re-elaboración de las identidades asignadas y definición de las identidades asumidas, a partir un posicionamiento político que cuestiona el poder externo y los discursos hegemónicos, es un proceso que se da también al interior de cada sociedad, pueblo, cultura determinada, como sucede al interior de los pueblos afroecuatorianos e indígenas y de la sociedad mestiza, en cuyo interior se plantea un permanente juego de fuerzas entre diversos colectivos y un cuestionamiento a los discursos hegemónicos intra-grupo (los distintos grupos de mujeres movilizándose en defensa de sus derechos y reconfigurando sus propias identidades al interior de cada conglomerado social; los colectivos LGTB cuestionando el discurso hegemónico de la heterosexualidad, etc., etc., etc.

Surge la interrogante de porqué la sexualidad y el cuerpo han sido utilizados como tropos para construir las identidades de los calificados y clasificados como los “otros/as”. A manera de hipótesis he de decir que, desde los discursos hegemónicos, el honor de las mujeres, de los hombres, de la familia, y por extensión de toda una sociedad determinada, en nuestro país y en toda América Latina, ha estado histórica y exclusivamente fundamentado en la “buena conducta” femenina, entendida la “buena conducta” desde los preceptos judeo-cristianos. Desacreditar a las mujeres afrodescendientes a través de la manipulación discursiva de su sexualidad fue y sigue siendo, desde estos sectores, una estrategia para justificar la objetivación que se hace de ellas —como individuo y como colectivo— y, por consiguiente, para justificar la mantención de las jerarquías sociales, en las que lo “blanco-mestizo” ocupa una posición privilegiada, mientras que los pueblos y culturas Negras son los “otros”, y ente ellos, las mujeres, las “últimas otras”.

En adición, al imaginarlas como mujeres “de mal comportamiento”, “inmorales”, “alejadas del bien”, por lo tanto como seres deshonestas, se las está convirtiendo en mujeres que no solo se deshonran a sí mismas, sino a los hombres de su familia, a su familia en general, y, por consiguiente, a la sociedad en su conjunto. Esto último tiene efectos muy profundos: al ser, la cultura y los pueblos afrodescendientes, una cultura supuestamente deshonrada —por acción de las mujeres— entonces, esta cultura o colectivo no puede formar parte ni ser “incluido” en los proyectos de construcción de la nación, porque de incorporarlos, se estaría, desde la visión dominante, “denigrando” también a la nación. En otras palabras, el honor de toda una sociedad estaría en juego, en tanto las mujeres —y más aún sus cuerpos, los cuerpos femeninos en general— son aspectos fundamentales en la construcción de un proyecto de nación (Nira Yval-Dabis, 2004; Chatterjee, 1993, en Del Río, 2008), cuerpos, eso sí, contruidos desde el discurso masculino. Se despliega, de esta manera, un nuevo dispositivo para reproducir el orden social impuesto desde los sectores hegemónicos, un orden que excluye a los considerados los “otros”, como los pueblos y culturas afroecuatorianas, en su conjunto, y las mujeres negras, en particular; el honor, en estos términos, se convierte en “un elemento más dentro de un juego de relaciones de poder y de saber que se significan y se sustentan en discursos de verdad” (Chávez, 1998: 9).

Desmontaje y resignificación

Este cuerpo femenino afro ha sido así “politizado”. En la representación que de él se hace, se condensan los principios y valores centrales de la visión del mundo androcéntrica (Bourdieu *et al.*, 1998) y blancocéntrica, como ha sido referido antes. Estas representaciones son reproducidas, actualizadas y reforzadas día a día, mediante los dichos, chistes, expresiones, en fin, mediante los estereotipos que circulan en la cotidianidad. Pero en este cuerpo y desde él se ponen en juego distintas fuerzas, en él y desde él, es decir desde sus propios cuerpos, las mujeres afroecuatorianas

descentran esos discursos hegemónicos, los desmontan, los re-significan y elaboran sus propias identidades, como mujeres y como afrodescendientes, o lo que Almeida (1996) llama “las identidades asumidas”, poniendo en cuestión la legitimidad del discurso hegemónico. Me acercaré a este proceso de descentramiento de la narrativa/discurso hegemónico, centrándome, a manera de ejemplos, en los estereotipos que se han construido sobre las mujeres afroecuatorianas como *mujeres alegres*, el primero, y, como mujeres de cuerpos calientes, el segundo.

Mujeres alegres

El proceso de desmontaje que hacen las mujeres afroecuatorianas de varios de los estereotipos, no necesariamente involucra una negación de lo que se dice, sino más bien del significado “blanco-mestizo”/mestizo que se esconde detrás de ese calificativo, que contrasta drásticamente con el significado y alcance que ellas dotan a tales expresiones, a partir de sus propios referentes culturales. Adicionalmente, dicho desmontaje se lo realiza no solo desde la resignificación de tales calificativos, sino también a partir de un juego de comparaciones entre un “nosotras”, donde ego son las mujeres afro, y “ellas”, las “otras”, las “blancas”.

La expresión *mujeres alegres*, dentro de la jerga popular mestiza,³⁸ tiene una connotación de mujeres que llevan una vida sexual promiscua, que están fácilmente dispuestas a mantener relaciones sexuales con todo el mundo, en definitiva, que transgreden todos los límites de “la” moral que debe guardar toda mujer. En síntesis, en este contexto, mujer alegre y prostituta son sinónimos. Si bien es una expresión que se ha generalizado para sancionar a cualquier mujer que sobrepase los “límites de la moral”, se la utiliza fuertemente para calificar a las mujeres afroecuatorianas, en este histórico proceso de opresión que se ha ejercido sobre estas poblaciones, y sobre estas mujeres, construyéndose así un engañoso silogismo que vincula, como si fueran uno a: mujeres negras —*mujeres alegres*— mujeres prostitutas.

El carácter permanentemente alegre y “abierto” (léase frontal) es una de las características a partir de las cuales se autodefinen mujeres y hombres afroecuatorianos, aspecto que es altamente valorado por dicho colectivo; así lo manifiestan algunas de las mujeres con quienes conversé:³⁹ “...con penas o no uno siempre se ve la forma de cómo estar alegre... no ve que ya para sufrimientos ya hay bastante...” (Verónica); “...yo, alegre, si me gusta... claro que a veces... dan ganas de llorar, ... lloramos y ya...más bien después yo me se ponerme a bailar, así me olvido...” (Mónica). Señalan, además, que esa alegría que ellas tienen la expresan constantemente, en la casa, con los amigos, en los bailes, “hasta en el trabajo, mismo”, dice Nelva, quien labora como empleada doméstica, y continúa

38 Es decir en el hablar generalizado y cotidiano de la población “blanco-mestiza” y mestiza.

39 Se trata de entrevistas realizadas en Quito, entre 2007 y 2009.

“...por eso a mí me sabe decir la señora donde trabajo [cuando no ha ido], ‘Ay Nelva, que triste que estuvo la casa...’ claro que a veces tampoco les gusta que una estese cantando u oyendo la radio...” (entrevista personal, 2009).

Este proceso de autodefinirse lo hacen, además, desde un ejercicio de comparación/diferenciación respecto de las “otras”, en este caso las mestizas. Por ello recalcan estas mujeres afrodescendientes que “...no son como las mestizas”, a quienes perciben como personas más bien “apagadas”, “más pausadas”, “recelosas”. Respecto de esta autopercepción de ser y considerarse una población alegre refieren también Chalá (2006), Miranda (2005), Minda (1996), quienes coinciden en señalar que gracias, en parte, a esa alegría e ímpetu sus antepasados esclavizados resistieron, lucharon. Según estos autores, se trata pues de un mecanismo de resistencia presente también hoy en día; así lo expone Pablo Minda, en su estudio sobre la población negra de Sucumbíos:

La alegría es expresada normalmente con música y fiesta, lo que al final puede derivar en un mecanismo de resistencia... Este es un rasgo que aparecerá como característica del negro [léase de la población negra] descrita por los mismos afros cuando sostienen que son alegres, buenos para el baile, dicharacheros, etc. (Minda, 1996: 267)
[...]

El negro se define a sí mismo de una manera diferente a la que es definido por los ‘otros’, y es evidente que lo que para los otros es defecto; para él [el pueblo afro] esto puede ser virtud (*ibid.*: 284).

Así como es valorado muy positivamente el carácter alegre con el que, en general, estas mujeres se autodefinen, también lo son sus capacidades para el baile, que implica una flexibilidad corporal especial que, sin duda y según sus propios planteamientos, las diferencia de las mestizas. El baile y la música, para el pueblo afro y para dichas mujeres, es parte muy importante en sus vidas, tanto en relación a la dimensión lúdica-recreacional de la mismas, como en relación a otros aspectos. Para las y los afroserranos⁴⁰, el baile y la música bomba (en caso de los adultos) y salsa (entre las y los jóvenes) son parte de su identidad étnico-cultural, son un elemento aglutinador, cohesionador, producto y productor de cultura: “...nos gusta salir a los bailes entre nosotros más... todos sabemos ir, hasta con los guaguas... desde ‘asisitos’ [chiquitos] ya estamos baila que te baila... siempre bailamos aunque sea una piecita de bomba...” (María, entrevista personal, 2008).

Aprender a dejar hablar al cuerpo es central entre esta población, pues el hombre y la mujer que sepa bailar bien ganará prestigio, serán reconocidos y admirados por su gente (Chalá, 2006), por eso explica la señora Irene, “a esas guaguas hay que enseñarles desde chiquitas a moverse... para que aflojen las caderas...” (entrevista

40 Valle del Chota-Mira y Salinas, y aquellos nacidos/as en Quito, Ibarra y otros lugares de la serranía ecuatoriana.

personal, 2008). Una mujer será considerada buena bailarina por su destreza y capacidad para menear y contornear el cuerpo, sobre todo las caderas, mientras más las muevan, mientras más las sepan manejar, y, mientras más control demuestren en el manejo de la “botella”⁴¹, serán calificadas de buenas bailarinas. “...una se dice que se es buena bailarina cuando se baila alegremente... cuando se tiene flojas las caderas... no como las longuitas [mestizas] o las blancas que son tiesas”, explica la señora María (entrevista personal, 2008). Desde la perspectiva de las mujeres afrodescendientes que colaboraron conmigo, las mujeres mestizas “no bailan, solo saltan”,⁴² no importa qué ritmo esté sonando; esto es visto por las primeras como un no-baile: “eso disque dicen que es bailar...”. Además, “tener flojas las caderas”, es sinónimo también de ser persona muy trabajadora, calificativo que las mujeres afroquiteñas o que viven en Quito reconocen sobre todo para sus pares del campo;⁴³ no obstante, sean del campo o de la ciudad, estas mujeres consideran que esa capacidad que tienen para el baile —en comparación a las mestizas— es algo natural en ellas y entre la población Negra en general (“así parece que nacemos”). Este último aspecto lo refiere también Santillán, en su estudio con un grupo de jóvenes de Quito, en sus palabras: “...para las mujeres poseer este capital corporal es visto como algo innato antes que algo trabajado y tiene relación directa con la pertenencia étnica” (Santillán, 2006: 41).

Como vemos, cada sociedad tiene sus propias “estructuras de prestigio” (Ortner/Whitehead, 1981 en Guerrón, 2000) y de reconocimiento. En el caso de la población afrodescendiente antes referida, la capacidad para el baile forma parte de dicha estructura, de allí la gran valoración e importancia que adquiere no solo el saber bailar bien, sino el demostrar que se sabe bailar bien. Una vez más, este es un aspecto que ha sido malinterpretado y manipulado por la población “blanco-mestiza”/mestiza para descalificar a la población negra, al adjetivar, de “exagerados”, “inapropiados”, a veces hasta de “inmorales, a aquello que, para los propios/as actores, es más bien un asunto de prestigio. Apoyándome en Foucault (1989), he de decir, entonces que las afroecuatorianas desmontan y re-significan los estereotipos de “*mujeres alegres*” que se les asigna, desde su propia “moralidad de comportamientos”, que es referente central que define lo que se considera permitido y/o prohibido a nivel individual y colectivo.⁴⁴ Ser diestras para el baile y ser alegres son dos elementos

41 En el baile de la bomba, hay momentos en que las mujeres bailan con una botella en su cabeza, seguirán el ritmo de la música sin sostener la botella con la mano, eso supone indiscutiblemente un gran control corporal para independizar y mover a ritmos diferentes cada parte: la cabeza deberá estar muy fija para evitar que la botella se caiga, mientras el cuerpo seguirá su propio ritmo al son de la música.

42 Se refieren más a las mujeres adultas. Las más jóvenes, dicen, si se mueven más, pero “a las nuestras nadie les gana”.

43 En el siguiente capítulo, en el análisis que presento de algunas manifestaciones de tradición oral, volveré sobre este tema.

44 Foucault (1989) en su *Historia de la sexualidad* explica cómo en cada sociedad y momento histórico existe un tipo particular de “moralidad de comportamiento”, es decir un juego

a partir de los cuales estas mujeres construyen su propia identidad, marcando, además, una clara diferenciación de cómo son las mestizas.

En este juego de comparaciones entre el “yo” —afrodescendiente— y “ellas” —mestizas—, que hacen estas mujeres con relación al carácter alegre y la habilidad para el baile, se reubica el “desde dónde y desde quién” se construye el discurso, aspecto clave en los procesos de autoidentificación y de autoreconocimiento. Ya no son los “otros” los que definen qué y cómo es el negro/a, sino que son los propios sujetos quienes se nombran, se piensan, se definen desde su propia voz, desde su propia historia.

Mujeres de cuerpos calientes

Este es otro de los imaginarios mestizos que circulan cotidianamente en torno a las mujeres afrodescendientes; durante los diálogos informales, en los chistes o en las conversaciones más formales que mantuviera durante este proceso investigativo, es un calificativo que siempre emergió, de manera directa o metafórica: “son candela”, “aunque no quieras te prenden”, “me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes”, “te hacen subir al cielo”, “les hierve el cuerpo”, “les arde la sangre”.

Mas, al igual que en el caso anterior, las mujeres afrodescendientes no niegan ser “mujeres calientes”, pero lo que si hacen es desmitificar y derrumbar la valoración negativa y descalificadora que desde el discurso hegemónico se le asignan a esta situación. Las mujeres con quienes conversamos, señalan que “sí, a nosotros nos hierve la sangre”, “...es que la gente negra somos como la candela”; sin embargo este ser “caliente” o “candela” constituye un término polisémico para la población afroecuatoriana, que, aunque incluye, también trasciende el ámbito de la sexualidad, al cual le han reducido los mestizos/as.

Por otro lado, la valoración que hacen de dicho adjetivo difiere, también, drásticamente de la asignada por los discursos hegemónicos, por ello, ser calientes no significa, dicen estas mujeres, ser “...todo eso que la gente dice que somos”. Tener la sangre caliente o ser como “candela” tiene un alcance interpretativo mucho más amplio y una valoración muy positiva para esta población. Desde la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas, “a una le hierve la sangre por todo”, sea porque están alegres, por tristeza, por ira, y también por placer, por lo que se autoconciben como personas con la “sangre más fuerte”, como me explicara Silvia: “Es que la gente negra son así, tenemos la sangre fuerte, eso decimos que se es

de reglas, normas y valores que se ponen en juego para regular el comportamiento y la interacción social, definiendo lo que está socialmente permitido, lo que es deseable y es prohibido.

cuando se tiene el carácter fuerte... los negros son bravos, las negras también... yo tengo un carácter bien fuerte” (entrevista personal, 2007).

Ser calientes, al igual que ser alegres, es visto como parte de su carácter, sean hombres o mujeres; así es como se autoperciben. Pero ser como “la candela” o tener la “sangre fuerte”, está también relacionado con su forma de actuar y de enfrentar las diferentes situaciones de la vida, ya que como puntualizan: “somos más declaradas” (en relación a las mestizas, concebidas por las y los Negros como mujeres “pausadas”). Ser “declaradas” significa frontalidad para encarar cualquier aspecto, decir las cosas sin rodeos, ser directas, “pero eso a veces a la gente [mestizos] no les gusta, saben decir que somos groseros, que no tenemos costumbres...”, anota Nelva (entrevista personal, 2009). Independientemente de qué piensen los otros, la frontalidad, el ser directos, etc. son vistos como características positivas —y deseables— de la forma de ser de las y los afroecuatorianos.

...yo digo que somos más abiertas, amigueras, gente que decimos las cosas como son, fogosa para bailar [mujeres y hombres]... cuando oímos la música... nos encanta oír la música a todo volumen y estar cantando... bailar hasta que nos cansemos, que sudemos el cuerpo... bastante ritmo... (Silvia, entrevista, 2007).

Hacer todas las cosas con intensidad y de manera frontal es parte de lo que las mujeres afrodescendientes conciben como ser personas “calientes”, “como candela”. Una intensidad que se extiende también al ámbito de su sexualidad, aspecto considerado muy importante dentro de sus vidas, de mujeres y hombres. Eso sí, la forma cómo se la viva y experimente está normada y diferenciada para mujeres y hombres, jóvenes y adultos/as, y según se esté o no formalmente emparejado; esa normativa marcará lo que está socialmente permitido y prohibido para unos/as y otros/as, independientemente de que exista correspondencia entre el “dicho” (la norma) y el “hecho” (la praxis).⁴⁵

Entre las mujeres adultas y jóvenes emparejadas, ser calientes sexualmente implica ser activa y propositiva dentro de intercambio sexual, a la vez que ser “... fogosa... fuerte en el sexo... y que sepa poner el mando” (María, entrevista personal, 2008), es decir, que tome también las riendas del juego sexual. Es un comportamiento lícito y visto positivamente por las mujeres, siempre y cuando este ocurra dentro de la relación de pareja, pues la monogamia forma parte de su modelo de sexualidad e identidad femenina, y uno de los marcadores que definirá las fronteras entre lo que consideran una “buena” o “mala” mujer. Nótese cómo interactúan diversos factores, endógenos y exógenos, en los procesos de construcción de las identidades de género y étnico-culturales, y de las sexualidades humanas, procesos en los cuales,

45 Sobre este tema profundizo en un estudio anterior: Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género (Hernández, 2005).

según Ross y Rapp (1977), intervienen, muy relacionados, al menos tres contextos: los sistemas familiares y de parentesco, los sistemas valóricos y normativos de cada grupo social y los sistemas exógenos (nacional, regional, mundial). En este último ámbito

...cobran importancia las instituciones y fuerzas sociales de larga escala que, como dicen las autoras, pueden aparecer distantes y abstractas pero que influncian las experiencias íntimas de la gente. Así, la Iglesia católica se ha constituido dentro de la sociedad ecuatoriana, en general, y de la población afroespañola..., en particular, en un importante referente de poder regulador y mediador entre los sistemas morales, haciendo las conexiones entre *sexualidad-matrimonio*... y marcando de esta manera las fronteras entre lo lícito y lo no lícito... (Hernández, 2005: 115-16).

Retomando nuestra reflexión central y de lo expuesto hasta aquí, ser “calientes” sexualmente (es decir, gozar de su sexualidad, tener y mostrar placer, ser fogosas, poner el mando, etc.) y ser una “buena” mujer no se contraponen —siempre y cuando su comportamiento sexual esté apegado a sus códigos de moralidad— como se contraponen en el imaginario hegemónico tradicional.⁴⁶ Santillán (2006: 54), en su estudio con jóvenes afrodescendientes de Quito, encuentra que “...las dos formas de ser ‘mujer negra’, la buena ‘madre-esposa’ y la mujer sensual ‘por naturaleza’, se entrecruzan de múltiples maneras en un *continuum* antes que en una separación dicotómica”.

Fogosidad, frontalidad, calentura, alegría, fortaleza son parte de las cualidades con las que estas mujeres se definen a sí mismas y a su gente, son características que trascienden el ámbito de la sexualidad y forman parte de todos los aspectos de su vida, como el trabajo, la diversión, el carácter, las relaciones interpersonales al interior del grupo y con otros grupos. Son cualidades con las que no solo se identifican, sino que lo hacen desde una vinculación altamente positiva. Vemos pues, cómo se recurre a metáforas corporales (“calientes”) para significar otros aspectos de la persona. Esto se traduce también en la valoración que realizan de la fortaleza de los cuerpos femeninos y masculinos, que la describen como “cuerpo fibroso” (para los hombres), “de piel dura” y “firmes” (ambos), “bien formado” y que “no sea aguado” como califican el cuerpo de las mestizas; todo eso es sinónimo de vitalidad, de buena salud, pero también de personas trabajadoras y dedicadas a

46 Los discursos, en tanto son construcciones culturales e históricas, varían con el tiempo, son cambiantes, por ello refiero al discurso hegemónico tradicional, con la intencionalidad de explicar que la drástica oposición que se hacía entre “goce y placer femenino”, como sinónimo de mala mujer, y, moderación, medida, como sinónimo de “buena mujer”, si bien se ha ido flexibilizando, aún tiene importante vigencia en el imaginario colectivo. Esto nos habla de cómo la noción hegemónica de sexualidad es uno de esos núcleos que genera mayores conflictos y resistencias al cambio.

sus responsabilidades, todo lo cual constituye, además, un elemento de atracción (Hernández, 2005).

Con estas afirmaciones, las mujeres afrodescendientes a más de resaltar su belleza —estereotipando a su vez a las mestizas— recurren a ella como estrategia de resignificación y reapropiación de sí mismas; cosa que no suele ocurrir, por ejemplo, con las mujeres indígenas. Estas últimas lo hacen, más bien, desde su vinculación con la *pacha-mama* (la tierra), desde su fertilidad, desde su idioma.

En todo caso, en este proceso de pensarse, de nombrarse y de reposicionarse, desde su propia voz, como mujer y como afrodescendiente, estas mujeres descolocan, deconstruyen y re-significan los discursos hegemónicos y opresivos a partir de los cuales han sido imaginadas y tratadas desde los “otros”.⁴⁷ En este juego constante de fuerzas, aquello que desde siglos pasados fue manipulado para descalificar a estas mujeres, mostrándolas como sexualmente provocadoras y lujuriosas (su frontalidad, alegría, fogosidad y fortaleza en todos los ámbitos de su vida), es revalorado y re-significado por ellas como aspectos altamente positivos de su identidad étnica y como importantes elementos de resistencia y de construcción de sí mismas en tanto sujetos políticos. Este proceso de autonombraarse abre una significativa esperanza de cambio social, pues, en tanto la “palabra” (discurso) nunca es neutra, sino que encierra en sí intereses, conflictos y relaciones de poder, también implica la posibilidad de construir y afirmar nuevos significados, nuevos y diferentes discursos y narrativas (Voloshinov, s/f en Colaizzi, 2006).

Es importante señalar, sin embargo, que estos procesos de descentramiento, desplazamiento de los estereotipos y estigmas sociales, y, de construcción de nuevos significados y discursividades desde lo afro, no son monolíticos en el sentido que no es un proceso asumido y empujado, necesariamente, por toda la población Negra (individual y colectivamente hablando), como tampoco es un proceso carente de conflictos intra e interétnico. Esto porque en toda sociedad, los procesos de deconstrucción de las identidades asignadas (de género, étnicas, culturales) y de autoreconocimiento, filiación y afirmación de las identidades autoconstruidas —en términos políticos— no son vividos ni transitados bajo un mismo ritmo por parte de todos los individuos, hombres y mujeres. ¿Por qué?, pues porque tal desmontaje conlleva irremediamente una confrontación con el otro (sus valores, sus imaginarios, sus discursos) y con uno mismo/a, a la vez que demanda de una toma de consciencia de que, en la reiteración de haber sido nombrado por el “otro”, se acaba legitimando también como “verdaderos” aquellos estereotipos peyorativos asignados. Ambos procesos (confrontación y toma de conciencia) no

47 En este estudio nos estamos refiriendo únicamente a los discursos hegemónicos “blanco-mestizos”/mestizos en torno al género y la etnicidad; no abordamos aquí los discursos y contradiálogos de género al interior de los pueblos y culturas afroecuatorianas, tema que va más allá del alcance de esta disertación.

son fáciles, pero son los que, en última instancia, marcan el rumbo y el ritmo de la redefinición y reelaboración que como grupo social y como individuo se hace de la propia imagen (Pujadas, 1994).

Aunque no son procesos fáciles, estos han sido iniciados e impulsados, desde tiempo atrás, por los pueblos afroecuatorianos, en general, y por las mujeres negras, en particular. En este sentido, y en relación al tema central de esta disertación, varias mujeres afroecuatorianas, de manera organizada, están levantando su voz de protesta y posicionándose como sujetos políticos y agentes de cambio que son. Están, desde distintos frentes, luchando por el respeto a sus derechos como Pueblos y como ciudadanas, y, poniendo en cuestión los imaginarios y manipulaciones racistas y sexistas que históricamente se ha hecho en torno a sus cuerpos, a su sexualidad y a su vida misma.

En esta dirección, y aunque no nos detendremos en su análisis, es importante resaltar la acción colectiva que desplegó y protagonizó, en el año 2002, un grupo de mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres negras del Ecuador (CONAMUNE) en protesta por una enorme valla publicitaria de un licor. En dicho anuncio se utilizaba el cuerpo casi desnudo de una mujer afrodescendiente, que resaltaba sus nalgas y su pecho y cuya leyenda decía: “cola negra, placer líquido”. Con la protesta lograron que la valla sea retirada antes de que culmine el tiempo previsto para ser exhibido, según lo expone la comunicadora Ximena Chalá, del Centro Nacional Afroecuatoriano (abril 2009).

Se trata, sin duda, de una publicidad que viola los derechos de las mujeres negras y que reproduce, a través de la imagen y de la leyenda, los estereotipos construidos en torno a los cuerpos afro. Imágenes como la descrita, que reducen a objeto a estas mujeres, han sido utilizadas desde siempre en el Ecuador en los distintos medios de comunicación.⁴⁸

No es un hecho casual ni aislado, pues los medios masivos de comunicación constituyen, sin duda, importantes dispositivos de poder al servicio de la cultura dominante y vehículos centrales para difundir y diseminar los imaginarios hegemónicos, haciendo ver como natural aquello que ha sido social e históricamente construido; es así como aseguran la legitimidad de tales discursos.

Pero como hemos venido diciendo, las narrativas no son estáticas ni invariables, están sujetas a un permanente juego de reelaboración, afirmación, deconstrucción y resignificación. Las movilizaciones y la agencia social de las mujeres negras

48 Bell Hooks (1992), Michale Bennett (2001) analizan el tema de los estereotipos de los cuerpos femeninos afro vehiculizados a través de los *mass-media* y el arte, para el caso de los Estados Unidos, y señalan cómo esta es una de las estrategias más desplegadas y utilizadas en la neutralización y apropiación que se hace de los cuerpos de las mujeres negras.

para descolocar los etiquetajes sociales han sido fundamentales para, junto a la acción de otros colectivos,⁴⁹ descentrar y poner en tela de juicio la legitimidad de los discursos sexistas y racistas, y el orden social establecido. Son procesos que abonan al proyecto de la plurinacionalidad y al reconocimiento y respeto real de las diversidades.

Como he anotado anteriormente, la deconstrucción de los discursos hegemónicos por parte de los pueblos afrodescendientes en el Ecuador, no es privativa de la época contemporánea; forma parte de su historia de lucha y resistencias. En la rica memoria colectiva de estos pueblos se narran estas historias, como se narran, crean y recrean también sus identidades. Aquí radica, justamente, la importancia de la tradición oral para acercarnos, desde otra perspectiva, a las autorepresentaciones de la población afroecuatoriana sobre los cuerpos de las mujeres negras.

Referencias citadas

- Almeida, José. 1992 "El mestizaje como problema ideológico". En *Identidades y Sociedad*, CELA, 127-140. Quito: CELA-PUCE.
- Almeida, José. 1996. "Polémica Antropológica sobre la Identidad". En *Identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos*. Colección Utópicas. Quito: Centro de Publicaciones FEUCE-Q.
- Bennett, Michael y Vanessa D. Dickerson. 2001. "Introduction" to *Recovering the Black Female Body, self-representations by African American Women*, por Bennett Michael and Vanessa D. Dickerson (eds.), 1-15. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bourdieu, Pierre, Alonso Hernández Rodríguez y Montesinos Rafael. 1998. *La Masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Quito: Abya-Yala.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Chalá Cruz, José F. 2006. *Chota profundo*. Antropología de los afrochoteños. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra, CIFANE-Chota.
- Chávez, María Eugenia. 1998. "La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII". En *Revista Anales* n° 1 (segunda época): 91-117. http://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/3175/1/anales_1_chaves.pdf (visitada en enero 28 de 2009).
- Coba, Lisset. 2007. "Políticas de los cuerpos y otras miradas sobre mujeres en distintos contextos: Reseña-debate de algunos textos". En *Antropología. Cuadernos de Investigación* n° 7: 192-213. Quito: PUCE.

49 Lo propio sucede con las acciones colectivas de los pueblos y mujeres indígenas, así como las abanderadas por las diferentes organizaciones de mujeres mestizas, por el colectivo LGTB, entre otros.

- Colaizzi, Giulia. 2006. *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Del Río, Fátima Valdivia. 2008. "Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX". En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Araujo, Kathya y Mercedes Prieto (eds.): 253-265. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Diario Hoy*, noviembre 11 de 1995, Sección 1-A.
- Diario Hoy*, noviembre 11 de 1995, Sección 5-B.
- El Comercio*, enero 01 de 1996, Sección Editorial.
- El Comercio*, noviembre 09 de 1995, Sección C-12.
- El Comercio*, noviembre 10 de 1995. Sección C-1.
- El Comercio*, noviembre 11 de 1995, Sección A-12.
- El Comercio*, noviembre 12 de 1995, Sección A-12.
- El Comercio*, noviembre 16 de 1995, Sección A-10.
- El Comercio*, noviembre 19 de 1995, Sección C-1.
- El Comercio*, noviembre 21 de 1995, Sección A-5.
- Espinoza, Roque. 1995. "Cuentos y cantos alrededor de esta época". En *Diario Hoy*, noviembre 14. Sección Perspectivas, 4-A.
- Fernández-Rasines, Paloma. 2001. *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Abya-Yala.
- Foucault, Michel. 1984. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1989. *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gilman, Sander L. 1986. "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature". En *'Race', Writing, and Difference*, Gates, Henry Louis (ed.): 223- 261. USA: University of Chicago Press.
- Goetschel, Ana María. 1999. *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrón, Carla. 2000. *El color de la panela*. Quito: Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Hall, Stuart. 1991. "The local and the Global: Globalization and Ethnicity". En *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, King, Anthony D. (ed.): 19-33. Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton. Versión digital en español, traducido por Pablo Sendón. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Hall.pdf> (visitada en agosto 18 de 2009).
- Hall, Stuart. 1997. "El trabajo de la representación" En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Hall, Stuart (ed.): 13-74. London: Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas. Versión digital <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf> (visitada en marzo 29 de 2009).

- Handelsman, Michael. 2001. *Lo Afro y la Plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Abya-Yala (Redacción para Ecuador de Romance Monographs n° 54. University, Mississippi).
- Hernández Basante, Katty. 2005. *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género*. Quito: Abya-Yala y CEPLAES.
- Hooks, Bell. 1992. *Black looks: race and representation*. Boston Massachusetts: South End Press.
- Kogan, Liuba. 1993 “Género-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una sociología del cuerpo”. En *Debates en sociología* n° 18. (fotocopia).
- León, Oswaldo. 1995b. “Brasil: El mito de la ‘democracia racial’”. En *Serie Aportes para el Debate*, n° 4: 23-25. Quito: ALAI.
- Martín Casares, Aurelia. 2006. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Minda, Pablo. 1996. “En Negro en Sucumbíos – Migración, cultura e identidad”. En *Identidades en construcción*, Colección Antropología. Aplicada n° 10. Pezzi, Chávez y Minda. 179-314. Quito: Abya-Yala.
- Miranda, Franklin. 2005. *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Moreno, María. 2007. “Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana”. En *Iconos* No. 28: 81-91. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Muratorio, Blanca (ed.). 1994. *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos*. Quito: FLACSO- Ecuador.
- Naranjo, Marcelo (coord.). 1999. “Segregación especial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito”. En *Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Culturas Urbanas e Identidad*, Salman, Ton y Eduardo Kingman Garcés (eds.): 327-335. Quito: FLACSO.
- Ospina, García, Omar. 1995. “Negra”. En *Diario Hoy*, sección Perspectivas II, A-5, Diciembre 10 de 1995.
- Pequeño, Andrea. 2004. “Historia de misses, historia de naciones”. En *Iconos* n° 20: 114-117. Quito: Flacso-Ecuador.
- Petersen, Carla L. 2001. “Foreword: Eccentric Bodies” to *Recovering the Black Female Body. Self-representations by African American Women*, by Michael, Bennett and Vanessa D. Dickerson (eds.), ix-xvi. New Jersey: Rutgers University Press.
- Pujadas, Juan José. 1993. *Identidad cultural de los pueblos*. España: Editorial Eudema.
- Pujadas, Juan José. 1994. “Algunas aproximaciones teóricas al tema de la identidad”. En *Revista Memoria* n° 4: 139-161. Quito: Marka.
- Radcliff, Sarah. 1998. “Embodying national identities: mestizo men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries”: 213-225. Cambridge: Department of Geography, U. of Cambridge (fotocopia).
- Rahier, Jean Muteba. 1999a. “Representaciones de gente negra en la revista *Vistazo*, 1957-1991”. En *Revista Iconos* 7: 96-105. Quito: FLACSO.
- Rahier, Jean Muteba. 2003 “Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness. Some Narratives of Female Sexuality in Quito”. En *Millennial Ecuador*.

- Critical essays on cultural transformations & social dynamics*, Whitten, Norman Jr. (ed.): 296-324. Iowa City: University of Iowa Press.
- Ross, Ellen y Rayna Rapp. 1997. "Sex and Society. A research note from social History and Anthropology". En *The Gender and Sexuality Reader*. New York: Routledge.
- Santillán, Cornejo Alfredo. 2006. "‘Jóvenes Negros’. Cuerpos, etnicidad y poder. Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo". Disertación de Maestría, FLACSO-Ecuador.
- Segato, Rita Laura. 2006. "Racismo, discriminación y acción afirmativa: Herramientas conceptuales". En Serie Antropología n° 404. Brasilia: Universidad de Brasilia. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie404empdf.pdf> (visitada en febrero 25 de 2009).
- Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 113-116.
- Vistazo*, n° 682, en. 25/1996: 46-50.
- Whitten, Norman, Jr. 1999. "Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las ‘razas’ y las transformaciones del racismo". En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Cervone, Emma y Fredy Rivera (eds.): 45-70. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Whitten, Norman, Jr. 2003. "Introduction" to *Millennial Ecuador, Critical essays on cultural transformations & social dynamics* by Whitten, Norman Jr. (ed.): 1-45. Iowa City: University of Iowa Press.

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos¹

JOSÉ E. JUNCOSA

Introducción

En la sociedad shuar la iniciación empieza con el nacimiento cuando se aplica al niño o niña, por vía oral o anal, el zumo de floripondio (*maikiua*), *tsentsemp* (planta medicinal), tabaco (*tsank*), *piripri* (planta purificadora). Al hacerlo el niño recibe la protección de la fuerza que representa cada planta.

Los adolescentes —varones y mujeres— inician la vida racional al realizar el primer encuentro con el *Arutam*. A partir de esta experiencia, emprenden el camino del encuentro de su propia identidad, esforzándose por la auto comprensión.

Se trata de una pedagogía socialmente aceptada que genera una vida conducida por la racionalidad del *Arutam*. El poder de *Arutam* está representado por el símbolo de la cascada (*Tuna*), donde se manifiesta la fuerza de *Tsunki*.

La familia y la comunidad consideran necesario que el adolescente varón debe emprender su primer viaje a la cascada. Un *wea* dirige el rito de ida y regreso de la cascada simbólica. El joven debe mostrar las características propias del varón: valentía, decisión y firmeza. Se regulan estrictamente las comidas y bebidas. La ingestión del zumo de tabaco o floripondio le fortalece al ánimo. El objetivo es propiciar el encuentro con *Arutam* en algún momento del rito. El adolescente mantiene en secreto el resultado de su experiencia con la divinidad [...].

Las mujeres participan en los ritos de *natémamu*, ingestión colectiva de ayahuasca, medio de manifestación de la fuerza de *Arutam*. Al producirse la menarquia se realiza el rito festivo *de Nua Tsankram*, que dura unos

1 Fragmento del capítulo III de *Civilizaciones en disputa: educación y evangelización en el territorio shuar* (2020, pp. 241-261). Quito: UASB; Abya-Yala.

cinco días, luego de prepararse durante dos años con ingestión del zumo se tabaco (*tsank*).

Los adultos acuden a las cascadas, individual o colectivamente, para renovar el compromiso con el *Arutam* y restablecer el desequilibrio espiritual. Esta es una experiencia característica del pueblo shuar que encuentra su explicación en la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del *Arutam*. (Mashinkash, M. 2012, 58-9)

En este apartado trazo un bosquejo de una posible pedagogía, enlazada con la vida en el territorio y la epistemología shuar, desde la espiritualidad de Arutam, un ámbito de conocimiento y ritualidades cargado de potencia articuladora para imaginar un horizonte desde el cual disputar los patrones civilizatorios duales de la modernidad-colonialidad. Emprendo el desafío tomando en cuenta aquellos elementos de la espiritualidad de Arutam que expresan la diferenciación colonial shuar, y proponiendo que es fundamental no solo para los individuos, sino también para el renacimiento de la existencia diferenciada del pueblo shuar en el territorio.

Si lo que continuamente debe renacer es la diferenciación colonial shuar, creo que esta va de la mano con el renacimiento de la espiritualidad de Arutam, lugar que alimenta y articula la vida, el pensamiento y la pedagogía shuar. Entiendo que se trata de una práctica colectiva de saberes y ritualidades que es condición para prevalecer en el territorio. Sin una aproximación a ella, no es posible entender lo que la diferencia colonial shuar disputa a la civilización, la evangelización y la educación en el marco de la modernidad-colonialidad.

Esta sección forma parte de la tarea pendiente que yo, como investigador, me comprometí con el grupo que compartió sus *aujmatsumu* y cuya validación quedó pendiente por las condiciones de investigación que, en cierto punto, hicieron imposible continuar con los encuentros para revisar mi escrito basado en los materiales del taller de enero de 2012, enfocado en un acercamiento semántico a la terminología epistémica shuar. La segunda razón consiste en que las implicaciones de la noción de diferenciación colonial demoraron en ser reconocidas a lo largo de la investigación, y está en ser asumida como el único lugar posible desde el cual culminar la tarea, sorteando el hábito disciplinar de abordar un tema bajo el enfoque neutralizante del *rescate cultural* o la descripción disciplinaria.

Por ello, acudo a citas largas para convocar presencias antes que argumentos y datos tomados de las *aujmatsumu* y otras fuentes. Las citas expresarán mucho mejor que mis palabras la espiritualidad de Arutam y sus implicaciones. La sección inicia con el enlace entre la espiritualidad de Arutam y sus implicaciones pedagógicas, con un acercamiento a la ritualidad; continúa con el enlace de la espiritualidad de Arutam con la territorialidad, y culmina con el enlace de la espiritualidad de Arutam con la epistemología shuar. Creo que el valor de este aporte consiste no tanto en lo que se dice de cada aspecto, sujeto a detalles y profundizaciones sucesivas, sino lo

que se coloca junto, en el sentido de la articulación de los elementos que cobran sentido a partir de una fuente común, a la manera de un árbol cuyas raíces están constituidas por la espiritualidad de Arutam y las ramas por la vida colectiva en el territorio, la pedagogía y el conocimiento.

De la espiritualidad de Arutam a la pedagogía de Arutam

Antes de establecer los enlaces pedagógicos, trazo una primera aproximación al componente ritual a partir de textos shuar. Juan^k Luis Chimkim afirma que:

[L]a fuerza espiritual del pueblo Shuar es Arutam. Esa fuerza es la que le permite vivir, y *hacer su historia como individuo y como pueblo*. Esto lo digo porque, si el shuar decide encontrar la fuerza de Arutam no permanece tranquilo en la casa; está en continuos viajes a la chorrera y cuando encuentra la fuerza de Arutam no se preocupa más porque ya la tiene y con esta fuerza que ha encontrado de Arutam continúa trabajando. (Chinkim, Petsein y Jimpikit 1987, 8, énfasis añadido)

La espiritualidad de Arutam, que viene del término *arut-* (viejo) y *-ma* (hecho), se refiere a la recuperación de la fuerza vital (*kakarma*: fuerza, fortalecido) de los ancestros y es muy importante para encontrarse, comprenderse a sí mismo e identificarse colectivamente como shuar. Se funda en la corpovisión narrada en el segundo capítulo que alude a que el cuerpo, como el territorio, es permeable y fluido en el sentido que deja entrar y salir fuerzas. La espiritualidad de Arutam se expresa en un conjunto ritual que consiste en lograr o procurarse sueños para garantizarse, mediante las visiones que allí tienen lugar, la reincorporación de fuerzas vitales elusivas e inestables: que así como se adquieren se pierden. Tan importante es la espiritualidad de Arutam que algunos pedagogos parten de ella para empezar a imaginar una *pedagogía de Arutam* que conduce a fortalecerse a uno mismo para enfrentar las dificultades individuales y colectivas (Mashin^kiash, M. 2012, 58-60).

La ritualidad supone que la persona reconoce una situación existencial de inseguridad, inestabilidad o incertidumbre y emprende, luego, un período de ayuno y privación como requisito para la ingesta de las plantas sagradas, aunque las *auj^kmatsamu* compartidas señalan que los adultos inician a los niños de una u otra manera en viajes colectivos. La espiritualidad de Arutam es un espacio ritualizado y colectivo de conocimiento y aprendizaje contextual —solo una situación de inseguridad lo justifica— e incorporado: el ritual involucra el cuerpo y las emociones pues todo sucede al tiempo del caminar, deambular, comer, ayunar...

Luego de la planificación no se espera a que pase mucho tiempo sin ejecutarlo, entonces iniciando, primeramente van al río a dormir en ayunas,

fumando el tabaco, suplicando con los *anent* y esperando al ser poderoso. Al día siguiente llegan a la casa; la comida para estos es muy escasa, es decir, no comen suficiente para satisfacer por completo la necesidad. En la tarde siguiente hacen en la misma manera del día anterior.

[...]

Luego [...] emprenden el viaje, cogiendo todos los materiales preparados con anterioridad y, caminan todo el medio día, hasta, más o menos dos de la tarde. Preparan el sitio para la construcción del *ayamtai*, todos se mantienen en actividad. Terminando todo, se quedan acostados toda esa tarde en absoluto silencio. Si algún integrante desea ir de cacería, puede hacerlo en este momento, siempre y cuando cumpla las normas éticas de un buen viaje. Si no van a ningún lugar se mantienen tranquilos allí mismo, todavía sin comer.

Llegada la tarde cogerán un plátano y comerán asándolo, también tomarán un poco de aguado.

En la noche, después de esa comida, cogen el tabaco, lo envuelven con una hoja seca de plátano y fuman. En este momento el mayor está pidiendo ayuda mediante plegarias, diciendo a Arutam que le espere en cualquier lugar de ese viaje y le entregue la fuerza poderosa para su mejor situación de la vida. Por lo tanto, en estos momentos el ser superior puede compadecerse del Shuar buscador de Arutam.

Si el Shuar ha tenido suerte, se despertará en esa noche en presencia de Arutam, o alguno al andar de cacería, en un momento, se enfrentará con el ser supremo y recibirá el poder.

En este caso, al tener la visión, no se pretende ir más adelante, es decir no se puede bañar en la cascada, al hacerlo se recibirá la maldición del espíritu Arutam. Y cuando una persona es maldita por la cascada está previsto que su vida no durará mucho tiempo, es decir, tendrá que morir muy pronto aunque se quiera recuperar superando esta maldición.

[...]

Con todo esto quiere decir que en cada viaje a la cascada o en cada rito se puede tener una sola visión. No hay más oportunidad en ese mismo momento de tener otra visión, como acabo de decir, se perdería el poder y saldría primeramente juzgando y condenando a muerte. (Petsein, citado en Chinkim, Petsein y Jimpikit 1987, 867-8)

Durante el viaje se debe respetar la norma de no jugar ni hacer bromas y “tener dentro de cada uno el pensamiento secreto de él [de Arutam]” (69). La cascada (*tuna*) es el lugar de la ingesta de las plantas sagradas: *natem* (ayawasca) y *maikiwa* (floripondio), según sea el caso. Ellas otorgan las visiones y las ensoñaciones cargadas de poder y capacidades simbólicas para imaginar la realidad de otra manera. En su *aujmitsamu*, Rosa Mariana Awak se refiere al poder y la importancia de los sueños:

El sueño es más que dormir, en él se realizan acciones. Un sueño se hace realidad. También hay sueños provocados por el alucinógeno donde se ve una gama de acciones que son reveladas para la vida; a eso lo llamamos el poder de *natem* (ayawasca), *maikia* (floripondio) y *tuna* (cascada).

El abuelo era quien se preocupaba de la educación de los hijos, el niño o la niña debe saber todo lo que va a hacer en su vida de adolescente, quien más conocimiento tenía era respetado. En aquel entonces permitían que los niños participen en los rituales de *natemamu* (ritual de la ayawasca), *tuna karamma* (viaje a la cascada sagrada), *maikuamma* (ritual de beber el floripondio), *tsankram* (ritual de beber el zumo de tabaco), *wainchi* (ritual de aprendizaje de cantos sagrados); donde se adquiría poder en el sueño (*karamak* “sueño bueno”, *mesekar* “sueño malo”).

Karamak, juka kanamuchuiti, juinkia warinkish najanatin iwiyamuiti karamkanam, kanarar mesekranam warinkish najanmaiti, nu paantin ajakuinkia penke karamak tutainti. Ainsank, karamak maikiamar, natema pujusar najanmash awai urumai najanartin, nuka natema, maikia karamari tutainti.

Apaach nii tirankin jintintin asar, tuke penker pujutan jintinarmiayi, urumaiya nui najanatniun. Tuma asamatai aents tii nakarua un arantukam, penker isma atuyayi. Tuma sar natemanunam, namper amaunam pachbi, Tunanam, ju armiayi waimiakarat tusar. Nui nekamin atinian wainin armiayi, suertamu, kujapramu,; juinkia penkernan, nuinchuka yayauchiniun suertincha, kujaprincha ainiawai. Waimiakarka, etserchatainti asakmaraij tusar nuya mesekramrarkia etserkar maikiamtainti. Tuma asa uunta chichame imianuuti.

Las visiones no se obtienen con facilidad: se entregan y aparecen en un estado de sufrimiento y privación, descrito por los *anent* de súplica como un *andar por la selva sufriendo*, al punto de provocar la compasión de Arutam, sin la cual, este no aparece. Se suele llamar a esas visiones *wainmiakma* (“lo encontrado”), y a la persona que las posee *waimiaku* (“que encontré”), pues las visiones no se entregan incondicionalmente y, por añadidura, su posesión suele ser precaria y fugaz.² Por ello, encontrar visiones se parece, en algo, al trabajo de recolección; aunque, a veces, aparecen espontáneamente, como en el sueño.

No todas las visiones y sueños tienen la misma capacidad para integrar sentidos: algunas son muy específicas; otras más generales y de mayor alcance; algunas hablan de cumplimientos más puntuales; otras, de logros más integrales, y no siempre son entendidas y comprendidas a cabalidad cuando aparecen, sino cuando se cumplen o se toma conciencia repentina de ellas al volver a la vida (Petsein 1987, 67-77). Me he encontrado, en las *aujmatsamu* compartidas, con visiones alusivas a la culminación de estudios, a la posesión de bienes, a la seguridad de una prole que logra afincarse y “vivir bien” y lejos de los peligros.

2 Reflexión del cuaderno de campo en torno a la terminología del conocimiento shuar (2013).

De la misma manera, Luis Chimkim, Raúl Petsein y Juan Jimpikit (1987)³ viven la espiritualidad de Arutam como el ciclo continuo e ininterrumpido de adiciones, pérdidas y recuperaciones sucesivas de espíritus y fuerzas que deben ser incorporadas y retenidas y cuyo elemento crucial es la lucha mística, porque en el escenario del sueño el requisito para su posesión es enfrentar sin miedo las visiones para luego golpearlas con un palo. El altísimo grado de transformación y transfiguración se advierte en que los Arutam asumen múltiples apariencias, como eventos naturales temibles y de poder (relámpagos, vientos fuertes...) y animales predadores, provenientes de todos los estamentos del cosmos shuar y de otras cosmologías.

Manuel Mashinkias Chinkias (2012), en la cita inicial de esta sección, reflejó el enlace entre la espiritualidad de Arutam y la pedagogía, concebida como un proceso colectivamente conducido mediante el cual la comunidad incorpora ritualmente al individuo y lo fortalece a lo largo de la vida, en un encuentro consigo mismo y con su identidad, mediante “la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del Arutam”. Pero en el testimonio que cierra esta sección aflora la experiencia de una mujer shuar, Juana Ipiak,⁴ que dice que la espiritualidad de Arutam posibilita hacerse cargo de la vida a lo largo de sus etapas y afrontar sus desafíos, y revela que las visiones tienen lugar en un contexto pedagógico:

[...] Pasando los años de mi infancia, cuando yo me consideraba responsable, realizaron la fiesta del “Nua tsanku” [lit. “mujer tabaco”].

Desde ese momento empecé a responsabilizarme de todo cuidado de la casa y de la huerta. Iba junto con mi mamá, traía la yuca por mi cuenta para hacer la chicha. Tenía mis utensilios necesarios. Mamá me hacía recordar los “anent” y en ese tiempo empecé a memorizarlos y a cantarlos. Barríamos la chacra. Salíamos muy temprano de la casa para ir a la huerta. Cuando el sol empezaba a calentar mucho, era señal que la hora de regreso había llegado.

Nuestros padres nos contaban algunos mitos y si hacíamos una falta o un capricho de poco valor, nos castigaban. Nos hacían ayunar y nos daban de tomar “maikiua” [floripondio].

[...]

La primera vez cuando me castigaron fue cuando yo desobedecí y no fui a traer agua. Me dieron de tomar “tsanku” (tabaco). Luego de dos días de ayuno me dieron de tomar “maikiua”, pero no tuve ninguna visión; no encontré la “fuerza”. He tomado 10 veces “maikiua”; una vez porque pedía

3 Para una aproximación a estos aspectos en mi análisis de la poesía shamánica shuar y la fuerza poética que mueve espíritus en el cuerpo como cosas mediante las palabras, ver mi artículo “Literatura shuar” (2013, 113-58).

4 Juana Ipiak es una mujer del Centro Chumpias (Bomboiza), ya fallecida, a la que Rosa Mariana Awak entrevistó para su trabajo de titulación como normalista en Pedagogía Intercultural Bilingüe: “Los shuar y el manejo del ecosistema”, en Mashinkias M. y Awak (2012).

expresamente yo, otra porque me habían ocurrido algunas desgracias, como romper ollas de barro, etc. No encontré al “Arutam”.

Pero tomé cuando se murió mi hijo, por el hecho que entre los shuar es costumbre que los padres del muerto tomen “maikiua”, tanto la mujer como el hombre. Este se va a la “tuna” (chorrera). Mi abuela Atsasú me dio de tomar. Esa vez, cuando yo estaba pasando la borrachera del alucinógeno, se me presentó una mujer que me dijo: “yo soy la mujer Nunkui que no encuentro dificultad en mis trabajos. Otras me critican, pero yo nunca les hago caso. Solo me preocupo de la vida de mis hijos para que no les falte comida.

Ella es una mujer trabajadora por eso no le falta. Ella verá a sus nietos y a sus bisnietos; y morirá por muy anciana [mensaje de Nunkui refiriéndose a la mujer].

Sus padres la querían mucho”: Así me dijo y [Nunkui] me sopló con su aliento y creo que es por eso que vivo tanto. Ya soy muy vieja pero tengo los ánimos de una joven. (Mashinkiash, M. y Awak 1988, 85)

De la espiritualidad de Arutam al “buen vivir” en el territorio

Retomo la presencia de la *aujmat^{samu}* del primer capítulo, compartido por Serafín Paati, que refiere la conexión de la espiritualidad de Arutam con el territorio y la territorialización, mostrado como un lugar de conocimientos y aprendizajes ritualizados:

De modo general, el shuar aprendió a manejar su territorio en íntima relación con la naturaleza y el Ser supremo. Solo con el poder del Arutam los shuar toman la decisión de apoderarse de un determinado espacio territorial. Es el Arutam quien hace ver a la persona la inmensidad de terreno que le corresponde. Por esta razón, el shuar que tiene la suerte de ver su territorio mediante la fuerza de Arutam suele decir: “Arutam me visionó unas hermosas tierras” (*Arutam nunka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi*).

Mashi iismaka, shuar nii nunkenka nunká irunin ainiana aujai tura Arutmajai umuchniuiti. Aya Arutma kakarmarijain shuarka nunka nii wakeramun anétniuiti. Nekas Arutmaiti shuwaran nunka niiniu átinian iimtkin. Tuma asamtai Arutam nii nunke iimtiksamka juni tiniu ainiawai Arutam nunka jikia jikiamtanam iwiaitkiayi. Nuinkia ju kakarmajai shuarka nunkan nii wakeramun anetin ainiawai nusha tukechu ayatik nii wakeramun pujustatsa.

Con esta *seguridad* el shuar se apodera de una determinada extensión de terreno de manera ocasional. La tierra ocupada con el poder de Arutam le proporciona al dueño la seguridad de vida; es decir, no puede ser fácilmente atacado por su enemigo. Es una morada segura, protegida por el Arutam. Para que se dé este proceso, es el mayor o jefe del clan quien toma la decisión de contactarse con el Ser supremo mediante rituales sagrados propios. Una vez terminada la ceremonia, el jefe del clan cuenta a todos los miembros sobre el poder adquirido, les anima, les da fuerza, comentándoles que ya tienen el poder de Arutam para hacer una nueva posesión.

Desde ese momento viene la planificación del *shiaktin* o *shimiamu* (traslado de un clan a otro lugar lejano). —Comentaremos más adelante sobre este proceso de movilidad territorial—.

El hombre recibe del Arutam conocimientos sagrados en estado de alucinación o en sueños. Por ejemplo, mi padre me comentaba que su padre, recién fallecido, se le presentó en sueños y le dijo que él iba a vivir en una cascada llamada Tsenkeankais.⁵ Le comentó este sueño a su hermano mayor y organizaron una peregrinación a la tuna⁶ (*Tuna karameamu*). Luego de caminar algunos días (cuatro) en ayunas, llegaron a la tuna y realizaron la ceremonia. Al retornar, antes de llegar a la casa, pernoctó en *ayamtai*,⁷ tomó el zumo de tabaco y durmió.

Nunka Arutma kakarmarijai acbikmaka penker esetrar pujustinian amauwaiti, kame ii ajerta jatekchamu átinnium. Wari ju nunka jutikia acbikmanka Arutam ayamruk auwaiti. Junikiat tusanka uunt natemankesh, tunanam weenkesh turutskesha maikiuamankesh waimiauwaiti. Juna jutikia imik nii waimiakman nii shuarin ujauwaiti, ikiakakartak kakartarum nunkan penkeran wainkijajai nu matsamtuatajai tiniuuti uunt.

Nuinikia nu kakarmajai nuyanka shiaktin iwiarnat juarnauwaiti. Juka urum imia nekaska aujmatsatajai.

Aujmatjinia nuya, aishman nekas Arutma kakarmarin acbiniaiti nampek tepes natemankesh turutskesha maikiuamankesh. Kame juna titiajai, winia apar ujatin áyayi mesekekanam nii apari jaka wantintiuukuuti mesekekanam nekaska tuna Tsenkeankais naartinnium pujutajai tusa. Juna mesekekanaka nii yachin eemkan ujakemiayi, nuyanka tuna karamatai tusa chichamrukarmiayi. Nuyanka chichaman jukiar yurumtsuk aintiuk tsawan wekasar tunanam jearar, nuya tunan karama ainiawai.

-
- 5 Nota de Serafín Paati: Tsenkeankais: nombre de la cascada ubicada en las estribaciones de la cordillera del Cóndor.
- 6 Nota de Serafín Paati: *Tuna karameamu*: se llama así a la cascada, sagrada para los shuar, porque se cree que ahí vive su abuelo (*apachur*) convertido en Arutam.
- 7 Nota de Serafín Paati: *Ayamtai*: lugar sagrado, construido en plena selva con techo de *kampanak*, *туруји* o *terent* bien tejido; dispone de un área suficiente, limpia y cómoda para esperar la llegada de Arutam.

De noche, entre truenos, vientos y lluvia, le apareció a Tiwiram Paati —así se llamaba el padre de mi papá— y le dijo: “vengo acompañándote mi hijo, porque viniste a verme en mi casa, sé fuerte como yo y defiende el territorio donde yo vivo, allí están tus abuelos”. Mientras decía brotó una cascada igual a aquella donde hizo la ceremonia y él hablaba en medio de ella. Este hecho fue narrado por mi padre en una ceremonia de *natemamu*⁸ a la que asistí. Me narró esto y me dijo que tuviera el mismo poder. Yo le pregunté: ¿es por eso que tú defendiste el territorio cuando gente extraña estaba colonizando esa parte? Me refería a la zona donde está la cascada de Tsenkeankais. Él me dijo que sí, que era precisamente por eso, “porque no quise que la casa de mi padre y de mis abuelos fuera destruida. Convoqué a mis primos, ya que ellos vivían en ese lugar y con ellos defendí; a mí me quisieron dar un terreno ahí, pero yo no acepté”.

Desde ese entonces escuché de mi padre decir que en ese territorio están mis abuelos, está mi padre, “si algún rato se adueñan los colonos yo les desalojaré”, decía cada vez que conversaba de los lugares sagrados.

El manejo del territorio en el pueblo shuar se hace mediante el poder del Arutam. Por eso, hay muchos lugares sagrados, que son muy respetados; por ejemplo, las cascadas, las cordilleras, las montañas altas, los árboles grandes...

Tura waketeak, jeá jeatsuk ayamtainiam juakmiayi, nuya tsaankun umar kanarmiayi. Tuma kashi kakaram cbaarpirak mayai ajas tura yutuk winia aparu Tiwirma apari Paati wantintukuiti tura juni chibarkamiayi “nemarki winiajme uchiru jearui jeartin asakmin, wia timiajau kakaram akia tura nunka ayamrukta wi pujajna ju, jui ame apachrumsba pujuiniawai”. Nu tama nekapek tuna wajamiayi ma nii tuna karamamua aanniuk tura niinkia nui ajape enketka chibamiayi. Ju junikman apar ujatkamiayi natemaa pujus, tuma wisba nui pachinkiamiajai. Juka ujatak chibartak amesba timiauk ata turutmiayi. Nuya wi juna aniasmiajai, tuma asamtaink nuinkia nu nunka ayamrukuitiam chikich aents utsantuataj tuiniakuinia? Juna aniasmiajai nunka Tsenkeansaya pachisan. Nuinkia aparka ee turutmiayi, winia aparu jeé tura apachrunu emeskamu aink tusan. Winia kana yatsurun ipiakaran wari niinkia nui matsatania ásarmatai nuna nunkan ayamrukuitjai, tura nui nunkan surustatsa wakerukarmiayi tumasba wi nakitramiajai.

Nuyanka tuke winia aparu chibamen anturkaitjai, nuna tuna nii karamamun pachiak nuinkia winia apar winia apachur matsatainiawai, apach jui matsamawarmatankia wi mesetan jurukin utsankartatjai tiniu ayayi.

Nuinkia juna titiatjai kame nunka penker umuchmaka Arutma kakarmarijiai aitkiatainti. Junin asamtai shuara nunkenka nunka tii araantukma iruneawai, imia nekaska tuna, naint, numi Uunt...

8 Nota de Serafín Paati: *Natemamu*: rito en el que se bebe ayawasca hasta ponerse en estado de alucinación. Se comienza a beber a partir de las 16:00 y luego se va a pernoctar en *ayamtai*. La ceremonia puede durar de cuatro a ocho días. En la ceremonia se toca *tuntui* que es un medio para llamar a Arutam.

Tenemos una mentalidad colectiva de la propiedad, una visión holística de la naturaleza que nos rodea. No miramos las partes de las cosas, sino las cosas de manera integral. Tenemos una visión integradora, observamos el todo y no las partes.

*Nekas, shuarnumka imiatkin^{ka}
chikichkiniuka áchaiti, antsu shuara
enentain^{ka} mashiniunu auwaiti,
nu enentai achiaku asar imiatkin
kampunniunam irunusha irumtak
masbi iniaitji shuartikia.*

La *aujmatsamu* nos explica que la vida colectiva en el territorio está atravesada por la presencia de Arutam desde el inicio del proceso, que va de la identificación del nuevo sitio de asentamiento hasta la movilidad territorial; incluso da la bienvenida a los recién llegados. Para arribar a nuevas tierras, el mayor debe realizar el *natemamu* para visionar el nuevo lugar de asentamiento y recibir el poder de Arutam para acceder al territorio. Luego viene el traslado (*shia^{ktin}*) y el arribo. La presencia de Arutam no concluye allí, continúa como fuente de conocimiento territorial mediante visiones e instancias de confirmación de la “tierra de los abuelos”, cuando será nombrada como *ii nun^{ke}* y defendida de los colonos. Arutam impulsa una forma integradora y holística de conocer el territorio, que privilegia el todo sobre las partes.

Para culminar esta aproximación, la conversación de Serafín me induce a relacionar las reflexiones de los shuar en torno al *buen vivir* con la territorialidad: el aporte compartido por Rosa invita a establecer esa conexión, porque el buen vivir, al fin y al cabo, se refiere a las distintas maneras de prevalecer y llevar una vida plena en el territorio (Rosa Naikiai, comunicación personal, diciembre de 2014),⁹ fuera del cual no alcanza mayor significación.

Rosa propone tres posibilidades diferentes, no excluyentes entre sí, para ahondar en el significado del *buen vivir*, todas ellas enlazadas con el habitar y aposentarse de una cierta manera en el territorio y más allá de las concepciones afincadas en el ideal de bienestar de los patrones civilizatorios de consumo:

1. *Pen^{ker} pujustin* (*pen^{ker}*: “bien”; *pujustin*: “estar”): significa “estar bien”. Es la traducción más directa con que la versión shuar chicham de la Constitución traduce “buen vivir”. Significa estar bien, no dar problemas, saber respetar. Pero el término *pujus-* parece reflejar algo más allá de la traducción término a término y especifica el “estar siendo” en algún lugar. Otras entradas refieren el *pujus-* como establecerse, sentarse, habitar, vivir, quedarse o permanecer; es decir, afincarse en un lugar. De ese modo, *pujusma-* significa “establecido”, “vivienda” (Pellizzaro, en prensa).

9 La comunicación personal me fue remitida por escrito y la asumo ahora en este lugar.

2. *Tarimiat pujustin* (*tarimiat*: “pararse en un lugar”; *pujustin*: “estar”):¹⁰ significa “estar sujeto a un lugar”, trabajar y tener todo el menaje necesario para la familia. Se refiere a lo relacionado con la posición y el asentamiento. *Tarimia-* es un verbo equivalente a “plantarse”, “pisar en el suelo con solidez” y fuerza. También equivale a *tariar-*: “apoyar sólidamente el pie en el suelo”, asociado con *taritia-*: “pisar” (Bolla 1972). Es algo equivalente al uso coloquial en español de “plantarse” o “estar bien parado”. Los shuar se refieren con esta palabra a las personas que consideran “bien paradas” o “enérgicas”. Yo creo que este término refleja muy bien la actitud de prevalecer en el territorio. *Tarimiat*, además, es la primera mujer, la primera “a la que se llega” y que inicia la implantación de la casa en el territorio; también se refiere a los pueblos que habitan el territorio de manera originaria llamados *tarimiat aents* (“gente que se asentó por primera vez”).
3. *Taramak pujustin* (*taramak*: “abundancia”; *pujustin*: “estar”): significa “vivir en abundancia”. Esta concepción del buen vivir se relaciona con los alimentos, un aspecto que determina gran parte de la vida de los shuar. *Taramat* es tener todo el alimento necesario para la familia y lograr lo suficiente sin mendigar o pedir a otras familias. El vivir bien concebido de este modo significa que no hay escasez y se cuenta con lo necesario.

Epistemología shuar desde la espiritualidad de Arutam

La espiritualidad de Arutam es, en sí misma, la “experiencia característica del pueblo shuar que encuentra su explicación en la interiorización (emotiva) de la fuerza racional del Arutam” (Mashinkish 2012, 59). Por lo tanto, es un espacio de conocimiento basado en los sueños y las visiones otorgadas por las plantas sagradas. En tanto forma de conocer, implica la ritualización colectiva, la intervención de actores reconocidos, de la corporalidad, de los imaginarios simbólicos, de las emociones y el carácter contextual, elementos que intervienen también en las formas de conocer. La siguiente cita de Manuel Mashinkish Chinkias es elocuente al respecto:

Una particularidad de la racionalidad shuar se refiere a *waímiaku kakarmari*, es decir la transmisión de conocimientos y saberes de una persona difunta, poseedora de *waímiaku* (poderoso), a otra que permanece viva en una comunidad.

Todos reconocen que el poder de *Arutam* se desarrolló a través de las funciones cognitivas del difunto. Los miembros de la comunidad desean preservar este conocimiento e invocan con sus *Anent* (plegarias) la interiorización del *kakáram* (poder), en uno de ellos.

10 En el capítulo I ofrecí una primera aproximación al término *tarimiat* que retomo aquí.

La transmisión del conocimiento se realiza bajo la dirección del *wea* (mayor) quién realiza el rito de identificación con el *Arutam* por la ingestión del sumo de *tsaan̄k* (tabaco), *natem* (ayahasca) o *maikiua* (floripondio). El sujeto entra en trance y se identifica con los símbolos sensibles del *Arutam*. En algún momento, el *kakáram* (poder), expresión de *Arutam* (*arutmari*), se manifiesta bajo la forma de un símbolo sensible, identificado con un ente o un fenómeno de la naturaleza. La persona que percibió la señal se considera poseedora del *kakáram*.

La interiorización del *waímiaku kakarmari* se concluye durante el sueño del beneficiario cuando se apropia del poder de *Arutam* (*arutmari*).

En todo este proceso se destaca la vigencia del conocimiento (*Arutam*) transmitido de uno a otro sujeto. Este es un rasgo de la historicidad de *Arutam* que permanece en el espacio y en el tiempo inespereable (acontecimiento). De esta manera se van transmitiendo los saberes y conocimientos en la nacionalidad shuar y conservando las memorias de los ancestros. (59)

A continuación, rastreo el significado de ciertas formas de conocimiento presentes en el lenguaje; lo hago indagando los sentidos y las conexiones semánticas de algunos términos para imaginar posibles pistas de la epistemología shuar. La aproximación es consciente del riesgo que conlleva suponer que cualquier término o campo semántico de una lengua tiene automáticamente su correlato en otra. Sé que no es así y, antes que razones lingüísticas, debo invocar la comprensión de las culturas como diferencias radicales ancladas en cosmovisiones diversas y, en cierta medida, incomunicables e intraducibles entre sí.¹¹ Pero, al mismo tiempo, las cosmovisiones son relacionales y abiertas, tal como se profundizó en el capítulo anterior. No obstante mis límites lingüísticos, hago conciencia de la existencia de ámbitos intraducibles también desde el punto de vista de las lógicas territoriales extensivas al campo epistémico, expresadas en patrones de territorialización de lo ajeno y reterritorialización de lo propio en términos de aceptación, control, rechazo, negociación, etc.

Creo que las traducciones en torno al mundo de los saberes y el conocimiento conllevan riesgo de equívocos, mutilaciones o simplificaciones semánticas, pero no es la primera vez que en el contexto de la educación shuar se afrontan estos riesgos, porque forman parte del campo de batalla lingüístico en el que el shuar chicham busca prevalecer, a pesar de todo, mediante la construcción de neologismos para

11 Un ejemplo de traducción en la dirección inversa —del castellano al shuar— evidencia el despropósito de suponer que todo término de una lengua tiene su equivalente en otra, que me fue advertido por el lingüista Mauricio Gnerre (comunicación personal, 13 de diciembre de 2015), en referencia al *Diccionario comprensivo castellano-shuar* (INBISH 1988). Se trata de la entrada *dantesco*, traducida como “ashantkamniaya” (temible; lit. “que puede ser temible”), sin alusión alguna a Dante y los episodios de la *Divina comedia*, por tratarse de referencias fuera del alcance del universo comprensivo shuar.

enfrentar el peligro de empobrecimiento lexical y de una situación de lengua no relevante para la educación superior, peligros comunes a toda lengua minorizada.

El SERBISH (Sistema Educativo Radiofónico Bilingüe Intercultural Shuar) ha sido un espacio crucial para identificar neologismos desde aspectos tan puntuales como la numeración, los días y los meses, hasta otros más complejos como la producción de textos escolares concebidos de tal manera que los conceptos en juego puedan ser nombrados en shuar chicham. Una muestra muy especial de traducción de términos castellanos ha sido la elaboración colectiva del diccionario *Chicham nekatai. Apach Chicham-Shuar Chicham. Diccionario comprensivo castellano-shuar*, entre 1981 y 1987, un trabajo colectivo de los estudiantes del INBISH (Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar), que luego asumió el SERBISH como herramienta de trabajo para todo el sistema. Todos los miembros del grupo de estudio formaron parte del equipo de elaboración de este diccionario entre 1985 y 1987; sus historias de vida escritas en ambos idiomas evidencian hasta qué punto la versión shuar no necesita acudir, casi, a ningún préstamo lexical del castellano.

Los términos de mayor densidad relacionados con el conocimiento se organizan en la dupla conocer-saber (*neká-/enentaimsa-*). *Nekás* es el primer término significativo e importante por sus connotaciones epistémicas. Se traduce “de veras”, “en verdad” (Bolla 1972), “verdadero”. Proviene del verbo *neká-* que incluye una gama amplia de significados: conocer, saber, entender, comprender; también el de explorar, discernir, sentir, comprobar, darse cuenta, medir. En alguna ocasión afloró el significado de “aprender”, en tanto integrar comprensiva y significativamente los conocimientos.

Nekás es una interjección muy presente en intercambios conversacionales intercalada por el o los interlocutores en el discurso ceremonial de presentación (*anemamu*) o la narración de algún acontecimiento (*aujmitsamu*) como señal de reconocimiento de su carácter evidente y verdadero por ser referido directamente. Desde el punto de vista pragmático, *nekás* no interrumpe el turno del hablante, más bien, lo impulsa a continuar el relato.

El grupo de estudio, también a partir de sus *aujmitsamu*, identificó la siguiente serie de términos a partir de las derivaciones morfológicas de la voz verbal *neká-*:

- *nekáchmin*: difícil de llegar a saber, algo imposible, indeterminable.
- *nekáamnia*: posible de llegar a saber.
 - *nekámu* (participio pasivo): conocido, cierto, sabido en tanto verificado, evidente; lo verdadero a partir de la evidencia sensorial, en tanto sentido y probado. Extensivo a “experiencia”.
 - *nekáchma* (participio pasivo negativo): suceso repentino, de improviso, inadvertido, ocurrido sin saber. El grupo lo asocia con “ignorancia”.
- *nekasenk*: exacto.

- *nekásmiancha*: “que no vale”. Tal vez se refiere a algo rechazable porque no puede ser conocido, entendido o identificado plenamente. Un asunto o experiencia poco confiable porque no ofrece certidumbres.
- *nekát*: saber en tanto comprensión (forma sustantivada del verbo *neká-*).
- *nekátai*: lit. “con lo que se conoce”. En el grupo de estudio, este término se asoció con “sabiduría” y refiere no tanto un conjunto de conocimientos o contenidos que se deben poseer, cuanto las formas y requisitos para obtener certeza, conocer y comprender. Por lo tanto, *neká-* se asocia más con las capacidades que hacen posible comprender que con los conocimientos.

Asimismo, se identificó una serie de verbos que comparten la misma raíz y reflejan que la acción de conocer, percibir, comprender o darse cuenta implica casi siempre un objeto. Las voces verbales son las siguientes (ver también Bolla 1972 y Pellizzaro 2016, en prensa):

- *nekáp-ra*: sentirse (por dentro), emocionarse. Así, *nekápramu* resulta emoción, pasión, deseo.
- *nekap-ka*: sentir. *Nekapkamú* equivale a percepción o sensación.
- *nekáp-sa*: probar, saborear. *Nekápsamu* equivale a probado, saboreado, prueba. El diccionario de Pellizzaro (2016, en prensa) refiere que se aplica a sentir gusto, placer (*kuntúut*): *kuntúut nekápíchiawash* (“¿tal vez sintió gusto?”).
- *nekám-sa*: darse cuenta, comprobar (también *nekásma-*).
- *nekápr-ua*: indicar; ej.: “indicar el camino”.
- *nekápma-r*: medir, calcular, enumerar, contar. También “medirse”, en el sentido de competir o confrontar.
- *nekám-a*: enterarse, darse cuenta.

Las siguientes entradas identifican atributos o roles cognitivos de los individuos derivados de las voces verbales, y denotan la inexistencia de clasificaciones o jerarquías sociales debidas al menor o mayor dominio de un ámbito de saber o de conocimiento, tal como ocurre en el patrón epistémico de la modernidad-colonialidad:

- *nekáa*: persona que sabe en tanto ha entendido.
- *nekáamau*: persona que llega saber de sí mismo; con el don de conocerse, y conocer su futuro. A este tipo de persona no le podían hacer daño fácilmente porque sabía de las amenazas.
- *nekáchu*: persona que no tiene conocimientos. Ignorante, inepto.
- *nekámin*: el que llega a saber cosas de los demás. Aplicado sobre todo a los *uwishin*, persona capaz de llegar a saber qué tipo de enfermedad padece su cliente; incluso si se trata de un mal, puede decir quién hizo el daño.
- *nekámtikin*: persona que ayuda a que el otro llegue a saber o conocer.

- *nekáru*: persona que ha llegado a informarse de muchas cosas.
- *nekáscha*: falso, no verdadero.
- *nekáu*: sabio, lit. “que conoce”, entendido, docto, apto, competente, cuerdo, experto.
- *nekata*: el primero en establecerse en un lugar. No es seguro que este término se derive de *neká-*, el grupo no lo puede asegurar. Tal vez alude al primero que hace evidente o perceptible su presencia en un sitio.

Si *neká-* alude al conocer en tanto comprensión significativa a partir de la evidencia sensorial o testimonial,¹² *anentaimsa-* invoca el “pensar” siempre indisociable del sentimiento, pues, como ocurre en muchos pueblos indígenas, los shuar también piensan con el corazón. La voz verbal *anentaimsa-* forma parte de la siguiente cadena de términos emparentados entre sí y que comparten la misma raíz (*anent-* o *enent-*, pues la “a” o “e” iniciales son equivalentes):

- corazón: *enentai*.
- poesía: *anent*.
- pensar: *anentaimsa-*.
- amar: *anentaimsa-*, *enentaimpra-*.
- recordar: *enentaimtus-*.

La continuidad de esos sentidos es el fundamento de una *epistética* que integra pensamiento y poética, el goce estético con el sentir, el amar y el pensar. Identifique las siguientes voces verbales conectadas con *enentai* (corazón) y *anent* (poesía):

- *ané(nt)-*, *ane-ás*: amar, encariñarse, afccionarse a una cosa o persona. *Winia anentatá*: “ámame”.
 - *wáit-ane-ás* (*wáitne-ás*) o *wáitnent-sa*: compadecerse, apiadarse, sentir amor, sentir compasión, tener pena.
 - *wáit-aneásma*: compasivo/a, apenado/a, compasión, pena.
 - *aneásma*: amado.
 - *anet*: amor
- *enentáim-sa*: pensar, razonar, cavilar, especular, idear.
 - *aetaké-enentáim-sa*: presentir, conjeturar.
 - *enentáimsamu*: pensado/a, pensamiento, idea.
 - *enentámtai*: intelecto.
 - *enentai*: astuto, vivas, avisado/a, inteligente.
- *enentáim-ra*: reflexionar, tomar conciencia, arrepentirse, meditar, ajuiciar, analizar.
 - *kúntuts enentáim-ra*: estar triste.
 - *kúntuts enentáimpramu*: tristeza.

12 Sirvieron mucho los diccionarios de Pellizzaro (2016, en prensa) y Bolla (1972).

- *enentáimpramu*: reflexión, meditación, análisis, arrepentimiento.
- *enentaimtik-sa*: disuadir, inducir a pensar otra cosa, a cambiar de opinión.
- *enentaimt-us*: recordar.
 - *enentáimtusma*: recuerdo.

Las siguientes entradas identifican atributos o roles cognitivos de los individuos derivados de las voces verbales: *enentaimin* (pensador); *enentaimcha* (que no acostumbra pensar); *enentai* (astuto, vivaz, avisado/a, inteligente).

Este último apartado deja pendiente la exploración de otras pistas epistémicas y pedagógicas, a partir de la espiritualidad shuar, como la relación educación y autonomía porque, de hecho, alimenta itinerarios para cultivar sujetos autónomos capaces de valerse por sí mismos, también desde los recursos y enseñanzas colectivamente guiadas. De las características del pensamiento shuar, queda pendiente el abordaje al pensamiento concreto —al que me aproximaré brevemente en el próximo capítulo—, que consiste en la ubicuidad situacional de los saberes colectivos, considerados recursos que se activan en el momento que se requiere antes que saberes abstractos que se deben memorizar o aprender al margen de las situaciones existenciales que los reclaman. Asimismo, queda pendiente profundizar en el sentido de las nociones aprender-enseñar, terminológicamente emparentadas (*unuimiar-/unui-nia-r*).

Desde el punto de vista de la pedagogía decolonial, la espiritualidad de Arutam propone, en primer lugar, una perspectiva que articula la pedagogía con la opción colectiva por la existencia diferenciada en el territorio desde el *cultivo* (y no producción) de sujetos autónomos; y digo *cultivo* porque se trata de una pedagogía colectivamente consciente que actúa sobre y desde el individuo, en función de esa existencia colectiva en tanto diferencia radical. Además, hemos visto que la espiritualidad de Arutam enlaza la pedagogía y el pensamiento con el territorio (*ii nunke*), concebido no como objeto sobre el cual actuar, sino como surgente *desde* el cual pensar y actuar, como un espacio previamente habitado y constituido que tiene una lógica autónoma respecto a los humanos. Otro espacio de reconocimiento de pautas pedagógicas decoloniales alimentadas por la espiritualidad de Arutam es concebir el aprendizaje como *incorporación*, en tanto territorialización subjetiva corporizada de fuerzas colectivas desde un horizonte más allá del presente y más allá del individuo. Hoy tiene un gran significado decolonial el enlace de las emociones con el pensamiento, a tal punto que es inviable pensar sin la emoción y el sentimiento. El sentir es parte del pensar.

Estos enlaces disputan las prácticas pedagógicas de la modernidad-colonialidad, donde la pedagogía es asumida como espacio de generación controlada de individuos productores (valga la redundancia) y consumidores, según la pauta del neoliberalismo globalizado. Asimismo, disputa el cercenamiento del cuerpo y de las emociones en el ejercicio del aprender-enseñar, y los abordajes desespiritualizados que alimentan la pedagogía neoliberal como el de la neurociencia, basada en un

acercamiento deshumanizante a la persona, porque no es posible aceptar que la pedagogía reproduzca los patrones neuronales que erigen la motivación como elemento detonador de la atención y el aprendizaje, desdibujando la prioridad de los fines y finalidades a favor de los medios de aprendizaje. Para la espiritualidad de Arutam no son las motivaciones fragmentadas y aisladas las que detonan el saber y el aprender, sino la crisis de la propia existencia, las opciones existenciales en riesgo, en un contexto en el que la vida también está en peligro.

Otro de los patrones pedagógicos neoliberales que la pedagogía de Arutam rebate es el de colocar la enseñanza y el aprendizaje al servicio de la adquisición de *competencias* o habilidades individuales, desvinculadas de la existencia, casi siempre enroladas en los patrones productivos neoliberales. La pedagogía de Arutam produce individuos autónomos empoderados, que han asumido un poder existencialmente habilitante, que es distinto.

Nota sobre el alfabeto shuar

Para la aplicación de las normas de escritura de los textos en shuar chicham se adoptaron los siguientes criterios: aquellos términos captados de fuentes escritas, publicadas o no, se atienen a la grafía de su fuente original. La mayoría de este tipo de citas sigue la norma de escritura estandarizada de la Federación Shuar, expedida en 1970, que sigue los principios del alfabeto fonémico shuar. “Las historias o conversaciones *desde la vida*” (*Pujutairi aujmatsumu*) han sido escritas originalmente por sus respectivos autores, según el alfabeto vigente desde 1970. Para el proceso de publicación los autores revisaron y actualizaron sus versiones a las normas del nuevo alfabeto, expedido por el Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales (IICSAE), con fecha 13 de abril de 2018 y según Resolución 001-A. El MsC. Serafín Paati revisó la grafía de su conversación como la de Rosa Mariana Awak Tentets, en tanto que Rosa Naikiai realizó su propia revisión.

Cuando el autor refiere voces verbales en la forma más cercana posible al infinitivo, que el shuar chicham no posee, el término incluirá la raíz con el sufijo perfectivo seguido de un guión. Ejemplo: *pujus-*: “estar”.

Referencias citadas

- Bolla, Luis. 1972. *Diccionario práctico del idioma shuar: Vocabulario, fraseología típica, onomatopeya, términos zoológicos y botánicos*. Sucúa: Vicariato Apostólico de Méndez; FICSH.
- Chinkim, Luis, Raúl Petsein y Juan Jimpikit. 1987. *El tigre y la anaconda*. Quito: Abya-Yala; INBISH-Bomboiza.

- Juncosa, José. 2013. "Literatura shuar". En *Literaturas indígenas: estudios: historias de la historia de las literaturas del Ecuador*, 9, coordinado por José Enrique Juncosa, 113-58. Quito: UASB-E; CEN.
- Mashinkias Chinkias, Manuel, y Rosa Mariana Awak Tentets. 1988. *La selva, nuestra vida: sabiduría ecológica del pueblo shuar*. Quito: Abya-Yala; INBISH-Bomboiza.
- Mashinkias Chinkias, Juan Manuel. 2012. *La etno-educación shuar y aplicación del modelo de Educación Intercultural Bilingüe en la nacionalidad shuar*. Cuenca: Serie Sabiduría Amazónica, 8. Universidad de Cuenca.
- Nakata, Martin. 2014. *Disciplinar al salvaje: destruir la disciplina*. Quito: Abya-Yala.
- Pellizzaro, Siro. 2016. *Diccionario enciclopédico castellano-shuar*. Quito: Abya-Yala (mimeo).
- Petsein Utitaj, Tiwiram Bosco. 1985. "La guerra del 41 y los shuar". Tesis de bachiller en Humanidades Modernas Especialización Normalista Bilingüe. Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar.

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”¹

PATRICIO GUERRERO ARIAS

Nosotros nos llamamos kitu karas en este tiempo, en que tenemos que luchar porque la ciudad no nos absorba, no nos disuelva el alma (Gómez, 2009).

Introducción

Antes de continuar corazonando,² es decir, comprendiendo desde el corazón y la razón el significado espiritual y político que tiene el corazonar kitu kara, se hace necesaria una breve aproximación a algunos referentes históricos, identitarios y culturales que forman parte de la cosmoexistencia de este pueblo.

La denominación de “Kitu” o “Quito” siempre hizo referencia a una espacialidad particular, a una ubicación geográfica privilegiada en la Mitad del Mundo, nombre que se le asignó desde muy temprano y que se registra, tanto en sus mitos fundantes como posteriormente en los testimonios de cronistas e historiadores que se refieren a Kitu como un espacio geográfico o territorio ubicado al centro del planeta. Si bien hoy no quedan rasgos de su idioma originario —que según los esposos Costales habría sido el shillipanú—, se ha planteado que su lengua originaria procedería del tronco

- 1 Fragmento del sendero segundo (“Munay: el lugar del corazón desde las sabidurías insurgentes”) de *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya-Yala* (2018, pp. 290-321). Quito: Abya-Yala; UPS.
- 2 A lo largo de estas páginas, el autor utiliza conceptos como: corazonar, comunidad, bioverso, cosmoexistencia, entre otros. Explicaciones sobre dichos conceptos pueden hallarse en el mismo libro del que proviene este fragmento (Guerrero, 2018) y en su obra anterior —de la cual esta sería, en cierto sentido, su continuación— titulada *Corazonar, una antropología comprometida con la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser* (Guerrero, 2010) (N del E).

lingüístico chibcha, de ahí que estaría emparentada y tendría afinidades lingüísticas con el chapala-á que habla actualmente la nacionalidad Chachi, así como con el tsafiqui de la nacionalidad Tsáchila; en consideración de que estas lenguas pertenecen a la misma familia lingüística Barbacoa del tronco Macro Chibcha (Salazar, 1995, pp. 56-59). De ahí que en Chapala-á, *qitu* viene de *qui* que significa “mitad” o “centro” y *tu* significa “país”, “tierra”, “nación” o “territorio”; mientras que en tsafiqui *quito* viene de *quicha* que significa “verdadero centro” o “mitad” y *to* que significa “tierra suelo” o “tierra territorio” (Costales, 1978, pp. 13-14). Esto demuestra que muestra que *quito* hace referencia a esa misma dimensión espacial que lo ubica como la tierra de la mitad del mundo, como la tierra del sol recto, que fue como le conocieron los conquistadores incas (Kitu) y también los conquistadores españoles (Quito).

El pueblo Kitu Kara se encuentra en un proceso de reconstitución, que parte de su auto reconocimiento como un pueblo con una raíz de ancestralidad originaria sobre la que sostiene sus propuestas actuales. Así lo dicen desde su propia palabra:

Los Kitu Kara estuvimos antes de las invasiones y conquistas inca y española, sobrellevamos la derrota ante los sucesivos conquistadores, el sometimiento y la dominación de siglos, el proceso de blanqueamiento derivado de la imposición cultural judeo-cristiana-greco-romana, el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de la ciudad de Quito. Frente a lo cual conservamos rasgos comunitarios y espirituales como estrategia de sobrevivencia (Ushiña, 2015, p. 4).

Sin embargo, dicha raíz originaria ha sido uno de los temas más polémicos de nuestra historia. Cuando el padre Juan de Velasco escribió en el siglo XVIII su obra *Historia de Reino de Quito en la América Meridional* (Velasco, 1978), estaba sentando las bases de la discusión no solo sobre el origen de los kitus, sino sobre todo de un proyecto germinal para la constitución de la nacionalidad ecuatoriana. Así, es muy evidente que el padre Velasco hace una lectura desde parámetros occidentales, al plantear la existencia del Reino como forma de organización política unitaria que abarcaba todo el Ecuador, cuando hoy sabemos, por los aportes de la investigación arqueológica e histórica, que en realidad tal Reino no existió.

La historia del Reino de Quito, como nos muestra Salazar (1995, p. 48), parte de dos momentos legendarios: el primero, registrado en el siglo VII, en el que se hace referencia al poblamiento de América del Sur: luego que ocurriese el diluvio universal, un grupo nómada llega a tierras ecuatoriales y se asienta en territorio de la antigua Sunpa, actual provincia de Santa Elena, al mando del cacique Tumbé, del cual poco se sabe, el mismo que mucho después baja hasta tierras peruanas para fundar Tumbes; Quitumbé, su hijo, por su lado emprende la migración hacia el interior de la Sierra para quedarse en lo que será el actual Quito. El segundo momento lo encontramos en el siglo XVIII, con el Padre Juan de Velasco, el mismo que construye su interpretación sobre la base de relatos míticos que reinterpretó desde

su imaginario occidental a partir de fuentes a las que solo él tuvo acceso —por lo que han sido seriamente cuestionadas—; se trata de una crónica perdida de fray Marcos de Niza y de informaciones orales de Jacinto Collahuazo. Velasco dice que los caras llegaron a costas ecuatorianas hacia el 700-800 d.C. y luego procedieron a ocupar el territorio de nuestro país; después de fundar Cara en la actual Bahía de Caráquez, emprendieron la migración a tierras serranas hasta llegar al territorio habitado por los descendientes de Quitumbe, los Quitus, a quienes someten hacia el año 980 d.C. e instauran la dinastía de los shyris, que empieza a expandirse por nuestro territorio. Solo los puruháes les oponen resistencia, frente a lo cual, el shyri Caran Onceno busca una alianza matrimonial entre su hija Toa con el príncipe Duchicela, hijo del cacique Puruhá; la unión estratégica de estas dos casas sería, según Velasco, la base fundante de nuestra nacionalidad (Salazar, 1995, pp. 49-50).

Dentro de quienes sostienen la existencia del Reino de Quito, también se han dado diversas interpretaciones, como es el caso de los esposos Costales, para quienes la presencia de los Quitus y los Caras sería todavía más temprana a la que señala Velasco, pues se habría dado entre los 11 000 a 8000 años a.C., cosa que resulta bastante dudosa, pues investigaciones arqueológicas muy serias han demostrado que los primeros asentamientos de los tempranos cazadores y recolectores de la Andinoamérica Ecuatorial (actual Ecuador) se dieron hace 12 000 años en la zona de El Inga, en las faldas del Ilaló (Ayala, 2008, p. 16).

Desde una perspectiva política que se fundamenta en los hallazgos de la arqueología y la historia contemporánea, se cuestiona la existencia del Reino de Quito como formación sociopolítica originaria y se plantea que se trató de una estrategia de las elites criollas, que en el proceso de lucha por la independencia de la Corona española, estaban ganando espacios de poder y se hacía necesario un proyecto, que desde sus inicios se muestra contradictorio, pues lo que buscaban era forjar “su identidad a partir de diferenciarse de los europeos y de los indígenas, reclamando para sí el carácter de explotados respecto de los primeros y consolidando su condición de explotadores respecto de los segundos” (Ayala, 2008, pp. 57-58).

El Reino de Quito tendría, en consecuencia, ese mismo carácter y significado político contradictorio: por un lado, si las elites querían afirmar su poder no podían tener una estructura sociopolítica inferior a los regímenes políticos que enfrentaban: los reinos, con quienes competían por el control de las colonias, por tanto, también aquí debíamos inventar un “reino” y así lo hizo el padre Juan de Velasco; de esa forma se estaba creando un modo de organización política que reproducía el de las monarquías europeas, pero sin transformar la razón colonial de la que eran herederos y a la que no querían renunciar, pues Europa seguía siendo el espejo en el que debían reflejarse. Pero por otro lado, era necesario que el nuevo proyecto tuviera una raíz histórica propia, aunque eso implicaba recurrir al pasado de aquellos indígenas de los que querían diferenciarse y que deseaban continuar explotando; entonces se recurre a lo “quitu”, para mostrar que el reino naciente tenía raíces en un pasado ancestral que legitimaba

su existencia. No olvidemos que la usurpación simbólica del pasado y la memoria es siempre una estrategia del poder para su legitimación, pues todo poder necesita ideologizar sus mitos, el pasado, y mitificar su ideología, para instrumentalizarlos en el presente. De ahí que usurpa los referentes simbólicos de los indígenas para reivindicar un pasado muerto, mientras en el presente desprecia, explota y coloniza al indio vivo (evidencia perversa de cómo opera y sigue operando la razón colonial).

Hoy sabemos que el Reino de Quito fue una falacia que solo existió en el imaginario del poder, pues no hay evidencia material ni simbólica de su existencia. Por ello, Ernesto Salazar, desde una mirada arqueológica, se pregunta cómo es posible que el Reino Shyri, que supuestamente alcanzó un nivel de desarrollo impresionante, no haya dejado evidencia material de su presencia en el territorio que se dice ocupó, en el que no queda nada “ni para remedio”; mientras que de los pobladores más tempranos que se asentaron en el valle del Inga hace 12 000 años quedan abundantes huellas culturales de su presencia. Esto deja claro que existe una clara instrumentalización ideológica por parte de quienes quieren justificar un pasado que los haga sentirse herederos de un reino militarista que alcanzó un nivel de desarrollo tan alto como los incas, nuestros históricos enemigos, y si ellos tuvieron un imperio, nosotros no podemos ser menos, también debíamos tener un reino (Salazar, 1995, pp. 54-55).

Lo que sí está claro, más allá de estas ideologizadas discusiones, es que los estudios arqueológicos y etnohistóricos han demostrado suficientemente dos cosas: la no existencia del polémico Reino de Quito y la existencia de un complejo cultural común que se inicia en el periodo Formativo Temprano (3900-2300 a.C.) (Ayala, 2008, p. 14), al que denominan Fase Quito (Moreno, 1981, p. 55) y del que ahora sí existen abundantes evidencias materiales dejadas en objetos de cerámica, piedra, tejidos y metalurgia. Estas evidencias fueron trabajadas en distintos períodos históricos por una diversidad de pueblos que habitaron el valle de Quito y que corresponden a distintas fases de desarrollo que han sido denominadas, de acuerdo al lugar donde estuvieron asentadas, como la fase Cotocollao, Toctiucó, Chillogallo, Chaupi Cruz, Chilibulo, Tababela, Rumipamba, La Florida, etc., pero que todas ellas, pertenecen al mismo complejo cultural Quitú. Desde su palabra, los kitu karas así miran su pasado:

Nuestros ancestros conformaron poblados alrededor de las lagunas que había en Quito, en las faldas de los montes, entre quebrada y quebrada, y en las planicies bañadas por los ríos, en progresivo aprovechamiento de los variados y cercanos pisos ecológicos. Obtenían la obsidiana en los farallones del Antisana, usaban la piedra, la paja de páramo, la tierra y la arcilla para sus utensilios y construcciones, cultivaban la quinua, el maíz, el fréjol rojo y negro, el chocho, la papa, el ají, la yuca, la atzera, el capulí, etc. Eran gentes pacíficas, con diferenciaciones sociales por edad, habilidades, experiencia, observadores de nuestro paso por las estrellas, cultores de lo diverso como sagrado desde una matriz lunar y femenina, que morían sí pero no por guerras, sino por causas asociadas al rigor de

la sobrevivencia. Hay evidencia de su presencia en todo el valle de Quito (Mendizabal, 2012, pp. 3-4).

Hoy se acepta que Quito no fue un centro urbano, sino un centro de intercambio comercial, y que su forma de organización sociopolítica no fue el reino, como habló el padre Juan de Velasco, sino los señoríos étnicos (Salomon, 1980).

Como consecuencia de la consolidación del proceso de alianzas de las unidades políticas previas, se da las condiciones para la formación de confederaciones y alianzas más estables a las que se les conoce como cacicazgos, curacazgos o señoríos étnicos, que se constituyen como grandes unidades políticas que unificaron diversos cacicazgos. En el caso del territorio de Quito, se localizaban once señoríos independientes, distribuidos como un anillo en torno al centro de intercambio. Se considera que estos señoríos estuvieron confederados en cuatro grupos, siendo los del sur los más complejos y poblados. Hacia la zona de Tumbaco se ubican los señoríos del El Inga, Puembo y Pingolquí; hacia los Chillos están los señoríos de Ananchillo (Amaguaña), Urinchillo (Sangolquí) y Uyumbicho; hacia el norte los de Zámbez (probablemente asentado donde hoy está el pueblo de Zámbez), Pillajo (en la zona de Cotacollao) y Collahuazo (cerca de Guayllabamba); y hacia Machachi el señorío de Panzaleo. La relación entre los señoríos de la región de Quito no era jerárquica, sino producto de alianzas horizontales en las cuales el intercambio era la base fundamental para su subsistencia. Sobre esto nos dicen:

Las oleadas de expansión y poblamiento fueron pacíficas, el suelo se ocupaba en función de las necesidades de sobrevivencia, no había noción de estado, territorio, jerarquías verticales, instrumentalización del poder para el sometimiento del otro, ni polarización en opuestos antagónicos. Así fue hasta cuando llegaron los incas, solares y piramidales (Mendizabal, 2012, p. 4).

Con la llegada de los conquistadores incas, Quito adquiere importancia política para la expansión del Tahuantinsuyo, que tenía como estrategia mantener las formas de organización social y cultural de las poblaciones conquistadas, pero readecuándolas a sus necesidades imperiales. De ahí que, si bien mantiene la comunidad como eje de su sistema social y productivo, los ayllus debían trabajar para su propio abastecimiento y para entregar tributos en productos o en trabajo (mano de obra para la realización de las grandes obras que implementaban los conquistadores como la construcción de sistemas de regadío o ampliaciones de la red de caminos, que eran vitales para su expansión). Esto implicaba la explotación de las comunidades, cuyo trabajo en las mitas generaba excedentes que beneficiaban a las castas dominantes de guerreros y sacerdotes, los que para mantener el control político sobre la población, ejercían violentas formas de represión (Ayala, 2008, p. 26).

Antes de que los incas impusieran, por la vía del terror, su voluntad, su ideología, sus costumbres, su sistema y sus guerras dinásticas y de castas. Muchas familias de los poblados sometidos fueron desmembradas, forzadas

a emigrar de una zona a otra del imperio inca bajo el férreo mando de los militares y administradores. Hay registro de familias kitus que los incas se llevaron y las asentaron en los alrededores del lago Titikaka. Hay registro de la presencia de familias de chachapoyas, de wayacuntos, cañaris, guangas, yauyos, tacuris en las tierras de Quito, a cuyos pueblos también sometieron los incas (Mendizabal, 2012, p. 5).

Durante la Colonia los conquistadores vieron la importancia de Quito, tal es así que la primera “fundación” de lo que llamaron Santiago de Quito, por Sebastián de Benalcázar, se dio en agosto de 1534, en las cercanías de Riobamba, a fin de legitimar su derecho de conquista; luego, el 6 de diciembre del mismo año, se funda definitivamente San Francisco de Quito (Mendizabal, 2012, p. 35), que llegará a convertirse en la sede de la Real Audiencia de Quito. Para la consolidación del poder colonial, los conquistadores instauraron desde el inicio mecanismos de violencia material y simbólica sobre las poblaciones indígenas originarias, a quienes no solo les despojaron de sus tierras, sino que les impusieron instituciones de dominación como las encomiendas, las mitas, los obrajes y los tributos, para que su trabajo hagan posible el proceso de reproducción del orden colonial. Pero sobre todo colonizaron el ser, dejando sembradas las semillas de las actuales enfermedades del alma:

España vencedora se estableció sobre las ruinas que dejaron los incas derrotados y reconoció el derecho sobre tierras y comarcas a nuestros ancestros, a quienes vio como gentes sencillas, pacíficas, acogedoras, pacientes y silenciosas. Pero, España, siendo también piramidal y de castas, aguijoneada por las urgencias de la acumulación primitiva de capital, no tardó mucho en imponer su poderío reorganizando las comarcas en comunas entremezclando las gentes de lenguas y costumbres variadas, potenciando el sistema de gobierno y administración de los incas, haciendo alianza, para ello, con los administradores del imperio derrotado, usando el quechua y el castellano como lenguas francas que aniquilaron a las lenguas locales, evangelizando con sus paradigmas civilizatorios en las encomiendas, extirpando “las idolatrías” en campañas de crueldad contra los santones, sanadores y sus familias, fijando profundamente, en la memoria colectiva jerarquías, castas, propiedad, territorio, homofobia, misoginia, androfobia, pecado, culpa, volviendo anormal y motivo de vergüenza la presencia excepcional de lo sagrado en las personas. Superpuso sus iglesias y su ritualidad sobre las huacas de mayor reverencia pre incásica e incásica, como el Quinche, la Umiña (Mendizabal, 2012, pp. 5-6).

Para el período de redefinición del orden colonial, entran en crisis las instituciones implementadas para el control de la fuerza de trabajo indígena, por ejemplo, la recesión textil. Esto hace que la explotación agrícola vaya ganando importancia y conduce a la consolidación del latifundio, que pasa ser el centro del sistema económico, consolidado a base del despojo de las tierras comunales. Así emergió

un nuevo tipo de relación de dominación que fue el concertaje, agudizando las condiciones de explotación de los indígenas que no solo habían sido despojados de sus tierras, sino que además estaban obligados a cumplir con el pago de tributos al Estado y diezmos a la Iglesia, por lo que se veían obligados a trabajar de concertos en las haciendas, sometidos a una situación de subalternización que se extendería a lo largo del periodo Republicano (Ayala, 2008, p. 52).

La independencia de España y la República implicaron una reorganización política, administrativa, social y económica, que progresivamente amplió aún más las distancias sociales, económicas y culturales que habían cobrado forma en la colonia, en un orden que se expresó en un gobierno de Quito apropiado por los criollos y mestizos y sus descendientes y por aquellos que reconocían como sus pares de casta y de linaje y como sus aliados en la guerra independentista. Abajo, en el último escalón social, la inmensa mayoría de nativos, relegados a las tareas más duras, agrícolas, artesanales, comerciales y de servidumbre, continuaron expoliados, diezmados y sometidos. Junto a ellos, en peores condiciones incluso, estuvieron los negros a pesar de la abolición de la esclavitud en el gobierno de Urbina (Mendizabal, 2012, p. 8).

La entrada a la República, si bien trajo transformaciones en la perspectiva de ir afianzando el avance del capitalismo no significó cambios significativos en la situación de subalternización que venían arrastrando los pueblos indígenas originarios, que habían contribuido con sus vidas en las luchas por la independencia y en las luchas en tiempos republicanos.

La historia de la República, en mucho, continuó siendo el juego de posiciones entre la casta criolla y la casta mestiza, bajo los estandartes progresistas y conservadores, puyado por alcanzar el desarrollo capitalista y “entrar” en la modernidad. En ese juego, la revolución liberal, proclamada a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, señora del destino, fue concretando, en un tira y afloja generación tras generación, la reestructuración del Estado, la modernización del agro, la progresiva inclusión y nivelación socio-económica, etc. Por su parte, los de abajo, jaloneados en una u otra posición de las castas superiores, obtuvieron migajas, a cambio de poner masas y votos, y han trepado por la estrecha escalera social amestizándose, eso sí, muchos, pisando a los hermanos y avergonzándose de los orígenes (Mendizabal, 2012, p. 9).

Los procesos de lucha por la tierra que se desarrollan en el siglo XX a partir de la década del 30, inspirados en las “huelgas” de los pueblos Kayambis contra los hacendados por la recuperación de sus tierras, su cultura y para sembrar una educación con rostro, palabra y corazón propios —luchas que tenían el ejemplo de impecabilidad política de mamás guerreras como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña—, motivan que también los “habitantes naturales originarios de Quito”

—como en ese entonces se llamaban las abuelas y abuelos— levanten sus brazos contra los terratenientes, para recuperar las raíces vitales para su existencia como pueblo: su tierra, pues ella es el requerimiento insustituible para la recuperación también de su cultura e identidad como kitu karas (Ushiña, 2015, p. 8).

El pueblo Kitu Kara tiene actualmente —según estimaciones del CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011)— una población aproximada de 100 000 habitantes que se encuentran asentadas en las zonas urbanas y rurales de la provincia de Pichincha y del cantón Quito.

En consideración de que los territorios ancestrales en los que se asentaron les fueron arrebatados —primero con la expansión Inca y luego con la conquista española, posteriormente en el periodo republicano sus tierras continuaban en manos de los terratenientes—, el proceso de reconstitución ha implicado una lucha ininterrumpida por la recuperación de sus tierras, sobre todo en las comunas rurales. Como consecuencia de esas luchas y de los procesos de reforma agraria que llevaron a la transformación de la hacienda en la que trabajaban en calidad de huasipungueros, muchas de las tierras fueron recuperadas y distribuidas entre las familias que se asentaban en esos espacios. Lamentablemente, el 40 % de las tierras no se encuentran legalizadas, siendo este un tema actual de conflicto interno y también con el Estado. Por eso solamente La Toglla de la parroquia de Guangopolo y la comuna Lumbisí de la parroquia de Cumbayá, tienen escrituras de propiedad de sus tierras, las mismas que son administradas comunitariamente. Las demás comunas están constituidas por familias nucleares que continúan habitando en minifundios.

Otra lucha que actualmente mantienen es con el Municipio de Quito, por la defensa de su pervivencia como comuna, pues desde la expansión urbana municipal se les está obligando a que se declaren “barrios”, lo que implica entrar en una lógica que fractura su estructura comunitaria, generando una serie de conflictos aún no resueltos. Los casos de las comunas de Santa Clara de San Millán, San Isidro del Inca, Catzuquí de Velasco y Catzuquí de Moncayo son los más representativos de esta lucha por la defensa de su sentido comunal y de las formas culturales que eso implica.

A pesar de estar asentados mayoritariamente en las parroquias urbanas de Quito, sigue siendo la comuna la base de su organización sociopolítica, y con mayor razón en las localidades rurales. La Asamblea General es la máxima instancia para la toma de decisiones, pues en ella se nombra el Consejo de Gobierno integrado por: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, dirigente de educación y cultura, dirigente de territorio, dirigente de salud, dirigente de fortalecimiento interno y dirigente de comunicación.

Respecto a su situación sociopolítica, el pueblo Kitu Kara, si bien han venido defendiendo su innegable raíz de ancestralidad, su reconocimiento legal como pueblo es muy reciente y se dio como resultado del proceso de insurgencia material

y simbólica que las nacionalidades y pueblos runas han venido llevando adelante, cuya más alta expresión fue el levantamiento indígena del 90, el mismo que puso en cuestión no solo la existencia del Estado-nación monocultural dominante, sino que le impuso al poder y al conjunto de la sociedad la necesidad de reconocer la existencia de la diversidad y la diferencia. El levantamiento de 1990 inyectó energía en estos pueblos y les planteó la necesidad de buscar su autodeterminación, que es lo que dio inicio a los procesos de autorreconocimiento, pues este nuevo momento histórico se volvió “la oportunidad perfecta para de alguna manera mostrar la existencia de un pueblo originario en los alrededores de Quito” (Gómez, septiembre 2009).

Si bien se reconocen como indígenas originarios, una característica de su identidad kitu kara es que:

No pertenecemos a la nacionalidad kichwa, ni formamos parte del proyecto de reconstitución del Tahuantinsuyo que esa nacionalidad impulsa. No está en nosotros el festejo de los solsticios y equinoccios y los ritos agrícolas que le son correspondientes, ni la visión, ni la práctica de castas o de clases económicas y sociales, imperiales, verticales o piramidales (Ushiña, 2015, p. 5).³

De igual manera y como resultado de la continuidad de las luchas de los pueblos runas, se logró una victoria importante en términos jurídicos, pues la Constitución de 1998, así como el Convenio 169 de la OIT, reconocieron a los pueblos indígenas como entidades históricas colectivas. Como consecuencia de todo ello, el pueblo Kitu Kara fortaleció su proceso de reconstrucción y entonces “se crea y registra por primera vez en el CODENPE al pueblo Kitu Kara, obteniendo así su personería jurídica, según Acuerdo n° 006 de 7 de agosto del 2003” (Gómez, septiembre 2009).

Según sus estatutos, en el primer capítulo de la Constitución y Domicilio, exponen:

Art.1. Reconstituyese el Pueblo Kitu Kara, como una entidad histórica de raíces ancestrales; que, en ejercicio de los derechos y garantías establecidos en la Constitución Política del Estado, expresamos nuestra libre voluntad de autodeterminación, reconstruir y fortalecernos como pueblo indígena de raíces ancestrales.

Art. 2. El Pueblo Kitu Kara, se encuentra asentado en el Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, forma parte y pertenece a la nacionalidad Kichwa de la sierra ecuatoriana. La integran los cantones, parroquias urbanas rurales, comunidades y organizaciones indígenas, asentadas en la provincia de Pichincha, que de manera libre u autónoma se han autodefinido como descendientes ancestrales del Pueblo Kitu Kara.

3 Sin embargo, es importante señalar que en muchas de las cosmidades kitu karas, las ancianas, las madres y los padres de las nuevas generaciones sí hablan kichwa, así como algunos de sus yachak, realizan una ritualidad en los tiempos y espacios de la tradición kichwa.

Luego de su creación, se eligió su primer Consejo de Gobierno para un mandato de tres años (según sus estatutos) y en 2006 se eligió el segundo Consejo de Gobierno. Los mismos que en estos dos períodos tenían el mandato de trabajar por la reconstitución del pueblo.

Como todo hecho sociopolítico, el proceso de reconstitución del pueblo Kitu Kara no es lineal ni homogéneo, sino que está sujeto a una multiléctica muy compleja y conflictiva, el cual muestra que también esos procesos son escenarios de lucha de sentidos. Es por eso que en marzo de 2009 se realizó otro Congreso del Pueblo en el que se hizo evidente la existencia de distintas corrientes: generacionales, de pensamiento y de acción.

Una de estas corrientes está ligada al proyecto de reconstitución del Tahuantinsuyo y plantea la recuperación territorial del imperio Inca, postura que ha sido fuertemente cuestionada porque desde su perspectiva idealizada del pasado no discuten que también los incas llevaron adelante una acción conquistadora y políticas expansionistas que implicaron el sometimiento de pueblos y culturas que estuvieron antes de su llegada, como los mismos kitu karas. Se tiene la idea que lo andino emerge de la hegemonía kichwa y eso no permite visibilizar todo el aporte cultural que los pueblos originarios preincaicos han hecho. Así, se pretende borrar de la memoria colectiva que antes de la presencia inca en nuestro país, existieron culturas y pueblos con una profunda riqueza civilizatoria, cuyos legados se hace necesario revitalizar como guías para caminar estos nuevos tiempos.

Una segunda corriente plantea la existencia de la nación Kara y desde cierto fundamentalismo histórico busca la reconstitución del Reino de Quito, pues consideran que ellos fueron los señores y dueños de estas tierras y tienen el derecho de volver a gobernarla. Postura que como veíamos no tiene fundamento.

Una tercera corriente, la elegida en el Congreso del Pueblo en 2009, proviene de jóvenes militantes con una sensibilidad política distinta, que miran la necesidad de hacer el trabajo político desde la espiritualidad del corazón y desde dimensiones interculturales. A ellos se les plantea el mandato de “reconstitución y visibilización como pueblo originario” y son ellos quienes llevan adelante la propuesta del corazonar. Como recuerda Javier Herrera:

En esos vivires con la mama Rosario y la gente que estuvo en ese tiempo, hablábamos de que hay que hablar con el corazón, porque ahí te entiende el sueño, te entiende las cosas, te entiende las piedras cuando hablas con el corazón, ahí se hablaba del corazón, no se hablaba del corazonar, se hablaba de hablar con el corazón, sentir con el corazón (Herrera, septiembre 2010).

Pero como hemos dicho, estos procesos son escenarios de luchas de sentido, así que las disputas continuaron: el sector mayoritario ligado al Estado convocó al III Congreso del Pueblo, que se realizó en el mes febrero de 2010, en la parroquia de

Puembo. Allí se autodefinieron como Nación Originaria Kitu Kara, cuya máxima autoridad sería la Gobernación de la Nación Originaria, regida por un Consejo de Mayores, que solicitó ser reconocido por el CODENPE —organismo que les otorgó el reconocimiento—, pero para ello desconocieron la existencia del pueblo Kitu Kara, que antes ya habían legitimado. Esta situación agudizó los conflictos internos:

Ya nos desapareció la misma institucionalidad indígena porque el CODENPE acaba de eliminar la existencia del pueblo Kitu Kara para dar paso a la nación Kitu Kara. Para que veas cómo funcionan los cálculos, una organización creada por los indígenas, ahora es anulada por los propios indígenas (Gómez, septiembre 2009).

Actualmente, se mantiene la conciencia de que el pueblo Kitu Kara sigue existiendo como expresión de su autodeterminación y también a eso aporta el corazonar, pues la existencia de un pueblo está más allá de su reconocimiento jurídico, no depende ni del número de sus miembros ni de los papeles que le otorgue el Estado para que lo legitimen, depende de la conciencia espiritual y política de quienes se constituyen como tal. Es por ello que se han propuesto continuar haciendo del corazonar el eje diferenciador de su propuesta espiritual y política, y han continuado invitando al Ecuador a seguir corazonando la vida, como dice Manuel Gómez:

Ahora la Constitución te plantea de que puedes auto determinarte si tú te auto determinas tiene que haber un espacio donde que tú puedas poner también tu palabra, y eso es el corazonar el espacio para que ande la palabra con intención desde el corazón, para que puedas también auto determinarte, eso tiene que ser el pueblo Kitu Kara eso tiene que convertirse cualquier organización Kitu Kara un espacio donde que la gente que se auto determina y que está viviendo estas prácticas, que está en estas búsquedas pueda poner su palabra, entonces eso tiene ver mucho con lo kitu kara (Gómez, septiembre 2009).

Más allá de las conflictividades internas, el pueblo Kitu Kara, como parte de ese proceso de autodeterminación, independientemente de las posturas que se sostengan, tienen un referente común: todos se autodefinen como un pueblo o nación con raíz ancestral que los reivindica como los habitantes originarios del territorio en el que se asienta el actual Quito.

Ellos mantienen un profundo sentido comunitario que se sostiene en relaciones de reciprocidad, solidaridad, complementariedad y redistribución, las cuales se expresan en los momentos rituales y en sus celebraciones familiares y comunales. El trabajo y la toma de decisiones se organizan colectivamente con la participación de todos los comuneros. La minga, como institución cultural ancestral, sigue teniendo plena vigencia, pues es la base para la organización del trabajo colectivo, la misma que se ha irradiado a los espacios urbanos hasta el punto que el Municipio de Quito

la ha tomado como estrategia para convocar a trabajos colectivos ciudadanos. El trabajo comunitario es un eje vital que se busca preservar, pues permite criar una economía comunitaria que conserve y comparta los bienes de la tierra, con el objetivo de criar el bien común:

Hay que construir una economía equitativa e igualitaria, de conservación y uso de los dones de la Tierra [...]. La economía comunitaria enseña que se produce solo lo que se necesita, sin acaparar; y, en cuanto al trabajo, cuando hay pocas personas, se trabaja más y más tiempo; y, cuando somos más, se trabaja menos y menos tiempo por persona. Hay que criar el bien común, desde lo que somos y vivimos, para que aprovechemos la enseñanza que nos deja el tiempo de oscuridad que hemos vivido (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 16).

Al interior de las comunas se ha constituido una diversidad de organizaciones: los comités pro mejoras, las ligas barriales, grupos de catequistas, comités de agua, grupos deportivos, grupos de mujeres, jóvenes y niñas y niños, grupos culturales, entre otros, los cuales trabajan para su fortalecimiento organizativo e identitario. Sin embargo, no se trata de procesos homogéneos ni ideales, sino que están atravesados por conflictos como la expansión de la ciudad y el espejismo de la modernización. Ellos están fracturando el sentido comunal y generando impactos en los procesos participativos de las comunas, por lo que también se trabaja para dar respuesta a estas situaciones:

Es necesario aplicar una política orientada a renovar la convivencia y la participación consciente y activa en la familia, la comuna, el barrio, la parroquia urbana y rural y asegurarla mediante una normativa con mecanismos de referencia y soporte, e implementar un tejido público y ciudadano para vencer afirmativamente los obstáculos a la participación (2012, p. 20).

Una de sus luchas actuales es por el agua, por la defensa de sus fuentes, *pogll*os, ríos y vertientes. El pueblo Kitu Kara considera que sigue la vía del agua, por ello la importancia no solo material, sino simbólica y espiritual que el agua tiene para su identidad. Ellos no la ven solo como recurso, sino sobre todo como una fuente de vida, de ahí que es el llamado al “espíritu del agua” lo que motivó la convocatoria al primer corazonar —como veremos más adelante—, por ello plantean:

- Recuperación de las fuentes sagradas y de los ecosistemas asociados al agua, especialmente en áreas urbanas. No rellenos, no vertidos sin tratar en las quebradas y en los canales de riego.
- Redistribución equitativa del agua.
- Gestión pública y comunitaria, no paso a formas de privatización encubierta del agua.

- Reversión al Estado de sistemas de riego transferidos.
- Protección y fomento de los sistemas de gestión comunitaria del agua de consumo y para riego de soberanía alimentaria en áreas urbanas y rurales.
- Cogestión entre sistemas de gestión comunitaria del agua y Consejos Provinciales y Municipios: invirtiendo juntos en las obras, compartiendo beneficios.
- Queremos cuidar el agua desde la microcuenca hasta la cuenca (2012, p. 14).

Una cuestión interesante es que han hecho de la educación una estrategia para su afirmación identitaria y para su proceso de lucha de sentido frente a la sociedad nacional.⁴ Por ello encontramos amplios sectores de jóvenes intelectuales que se han formado en espacios académicos, de ahí que cuentan con un gran número de profesionales formados en diversas áreas, muchos de los cuales son los que están en los puestos directivos de sus organizaciones o, en otros casos, trabajando como funcionarios públicos o en instituciones privadas.

En definitiva, el pueblo Kitu Kara está poblando los espacios de la vida cotidiana del actual Quito y sus alrededores, por ello quizás la poética del Grupo Cultural Kinde resume quiénes son cuando nos dicen:

Somos danzantes, somos soñadores.
 Somos artistas, somos profesores.
 Somos comunicadores, somos ingenieros.
 Somos diseñadores, somos productores.
 Somos administradores, somos auditores.
 Somos médicos, somos yachak, somos músicos.
 Somos estudiantes, somos biodanzantes.
 Somos viajeros y corazonamos la vida...

El sentido intercultural de la identidad kitu kara⁵

El pueblo Kitu Kara se autodefine de la siguiente manera: “Somos integrantes del pueblo Kitu Kara, un pueblo originario de raíces Chibchas —los Kitus— y las poblaciones emigrantes que se asentaron pacíficamente en el mismo espacio de vida —los Karas—” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Esta autodefinición identitaria resulta interesante, en términos políticos, para mirar la perspectiva intercultural de su propuesta. Como hemos señalado anteriormente,

4 Este punto lo trabajaremos más ampliamente cuando hablemos de las irradiaciones del corazonar.

5 En este apartado hacemos referencia a las propuestas del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara (2009) que está llevando adelante el corazonar, sin embargo, los referentes relacionados con la identidad kitu kara resultan válidos para comprenderlos más allá de sus diferencias.

existe entre arqueólogos, antropólogos e historiadores, así como entre las tendencias de este pueblo, un largo no consensuado conflictivo y, a veces, intrascendente debate sobre el origen del pueblo Kitu Kara. De ahí que para los miembros del actual Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, si bien resulta importante una mirada histórica del pasado, más importante es observar qué pasa ahora, en este tiempo, con los kitu karas, pues: “Nos encontramos en un serio riesgo de extinción por: un proceso de blanqueamiento resultante de la hegemonía mono cultural judeo-cristiana-greco-romana, por el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de Quito que en los últimos años ha sido severo” (2012, p. 5).

Este panorama hace que el pueblo Kitu Kara adopte esta autodefinición también como una estrategia política para la construcción de la interculturalidad, pues como ellos mismos dicen: “En este contexto, venimos haciendo diversos esfuerzos por afirmarnos y crecer, al calor de la interculturalidad como pauta de convivencia, procurando contribuir a resolver las contradicciones estructurales que hieren a la sociedad ecuatoriana de la cual formamos parte” (2012, p. 5).

En consecuencia, lo kitu kara, en términos interculturales, implicaría evidenciar la construcción de otro tipo de identidad diferenciada que hermana memoria, proyecto y utopía, que por un lado se ancla a la ancestralidad y por otro tiene la capacidad de andar los tiempos nuevos. Así, lo *kitu* hace posible sentirse parte de una raíz histórica ancestral originaria de la cual descienden, mientras lo *kara* posibilita espacios de reconocimiento para quienes, aun no siendo originariamente de aquí, quieran hacerlo; pues en lo *kara* se pueden reconocer todos los rostros que tengan la belleza de los colores de la diversidad y la diferencia, para ir dando luz y color a la memoria y a los sueños. Manuel Gómez responde así a este debate:

¿Por qué el Kitu Kara ahora?, es por eso, porque ahora tenemos que ver que nos está pasando, pero ahora en este tiempo en el que nos toca luchar la vida, si bien es importante saber del pasado, saber de dónde venimos, no digo que no, pero a veces se han inventado cosas, los antropólogos han dicho lo que ellos creen como fueron las cosas, si está bien conocer de los orígenes, pero que pasa con la gente de las comunidades ahora, eso es lo que nos importa, no tanto si somos kitus, para otros solo somos kitus, para otros karas, y así, nosotros nos llamamos kitu karas en este tiempo, en que tenemos que luchar porque la ciudad no nos absorba, no nos disuelva el alma, somos kitu karas por eso, porque como Kitus podemos mirar los rostros de nuestro pasado, como Karas podemos hacer que se miren los rostros de los demás que no son originarios, pero que quieren identificarse con nosotros y con nuestra lucha espiritual (Gómez, septiembre 2009).

Otra característica muy importante de esta identidad diferenciada que está construyendo el pueblo Kitu Kara y que rompe con los estereotipos que los antropólogos han creado

cuando hablan de la “etnicidad”,⁶ es que evidencian que aquellos rasgos diacríticos —que supuestamente serían irrenunciables para la construcción de la identidad de los pueblos runas— no son parte de su identidad kitu kara, es decir, la existencia de una lengua y una vestimenta propias. El actual pueblo Kitu Kara no entra en esta caracterización de la etnicidad, pues no se consideran “étnicos” —como los quiere ver la antropología colonial—, sino que han hecho evidente su agenciamiento político e histórico al autodefinirse como *pueblo*, mostrando que han dejado de ser un *pueblo clandestino* para constituirse como un *pueblo con destino* y con una identidad propias y diferenciadas, cuyo rasgo diacrítico —es decir, aquel que muestra su pertenecía y diferencia— más importante es una profunda espiritualidad política, que es la que le ha permitido seguir “sintiendo, siendo, haciendo, corazonando la vida” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Los actuales kitu karas no conservan el idioma originario, sino que como resultado del proceso de invasión incaica, primero, asumieron el kichwa —que todavía se sigue hablando en las comunas de los sectores rurales principalmente por las personas mayores y sobre todo por las mujeres—, y luego asumieron el español —como consecuencia de la Conquista—, de ahí que en la actualidad la mayoría de la población se reconoce como hispanohablante. Por el proceso de colonialidad lingüística que los kitu karas han sufrido a lo largo de su historia, apenas quedan raíces de su lengua originaria presentes en algunos nombres de sus familias o lugares geográficos, pues como ellos dicen: “De nuestra lengua quedan algunos apellidos: Ushiña, Pizuña, Gualotuña, Pilatuña; y toponimias como Quito, Pichincha, Yaruquí, Amaguaña, Pomasqui, Ilaló, Itchimbía, Yata Pajtá, Catzuquí, Sangolquí, Yumbo, Casitagua, Catekilla, etc.” (2012, p. 5).

Lo mismo sucede con la vestimenta, pues el pueblo Kitu Kara no tiene una vestimenta tradicional propia, sin embargo, algunas comunidades han entrado en un proceso creativo para ir definiendo una vestimenta que les sirva como rasgo diacrítico de su identidad diferenciada.

En cuanto al territorio, este debía estar situado en los espacios rurales o selváticos —dada la mirada colonial que se construyó sobre lo indio—, pero los kitu karas son quizá los únicos que se autodefinen como indígenas urbanos, pues como ellos mismo dicen: “Estamos mayoritariamente en las áreas urbanas, periurbanas y rurales del Distrito Metropolitano de Quito, y de la provincia de Pichincha” (2012, p. 5). En consecuencia, si bien este territorio en el que están asentados les pertenece por derecho ancestral, la violencia ejercida sobre sus territorios de vida ha sido tan brutal que se les ha despojado de su territorio, y lo irónico es que tienen que habitar como extraños en su propia tierra para hacer posible su sobrevivencia: “Somos la mano de obra calificada y no calificada que capta la ciudad. Que conservamos prácticas

6 Al respecto véase los trabajos de Barth, (1976), Cardoso De Oliveira (1992), Dittmer (1980), Kottak (1994), Koonings y Silva (1999) y Pujadas (1993).

espirituales y culturales como también rasgos comunitarios como estrategia de sobrevivencia” (p. 5). Y es desde esta espiritualidad para seguir “sintiendo, siendo, haciendo” que han hecho de las pocas tierras que poseen las cosmidades y las que tienen en los espacios urbanos que habitan, “territorios de vida y esperanza”, para desde esos territorios cotidianos del vivir seguir corazonando la lucha por la vida.

Hay una conciencia clara de que el proceso de reconstitución identitaria del pueblo Kitu Kara es un proceso político, que debe hacérselo sobre la base de profundizar su mirada autocrítica de su pasado y su presente, no encerrándose en sí mismos y en posiciones etnicistas, sino reconociendo la existencia de la diversidad y la diferencia, con la cual pueden tejer puentes que hagan posible la interculturalidad. Como ellos mismos dicen:

Tenemos identidad propia, diferente a los pueblos indígenas de matriz Kichwa que se asientan en el callejón interandino al norte y al sur de Quito. Guardamos historia que necesita ser sistematizada y reconstruida [...]. Somos una alta trama intercultural que debe ser profundizada [...]. Somos un pueblo en movimiento que se transforma y alimenta de la diversidad de culturas con las que convive, un pueblo indígena urbano, sin fundamentalismos, y con la necesidad histórica de ser visibilizado por ser el pueblo que dio origen a la construcción de lo que hoy conocemos como Ecuador (Ushiña, 2015, pp. 5-6).

El “bioverso”: eje de su cosmoexistencia

Impulsamos el rencuentro de la persona y la colectividad con su propio centro, el entorno y el bioverso (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Uno de los ejes de la cosmoexistencia del pueblo Kitu Kara es la vida, de ahí que proponen la noción del *bioverso* como la expresión de la dimensión cósmica de su existencia. La noción de *universo* —propia de la racionalización occidental y que aún sigue siendo hegemónica— es una evidencia de arrogancia, pues solo desde ella puede considerarse que en el infinito cosmos la vida es el resultado de una sola fuerza y tiene una sola dimensión (uni-verso). Este sentido uni-direccional es también la base para la imposición de su modelo civilizador uni-versal, monocultural y dominador, por el que se determina que hay una sola forma de mirar el mundo y comprenderlo: la forma que la razón occidental ha impuesto. El universalismo, no lo olvidemos, constituye una de las estrategias a través de las cuales se impone la colonialidad, la cual le permite a Occidente arrogarse el derecho de ser la “civilización uni-versal”, por tanto, se legitima también su derecho a imponerla a los otros pueblos del planeta.

La noción de bioverso del pueblo Kitu Kara, corazonamos, decoloniza el sentido uni-versalista que impone la cosmología⁷ occidental, que mira un uni-verso poblado por cosas en donde el centro es el “hombre” y debe ser percibido racionalmente. En cambio, el pueblo Kitu Kara pone como principio a la vida, pues somos parte de un bioverso donde todo está vivo y se busca la articulación desde el corazonar con ese centro, para encontrar en ese acercamiento espiritual, el centro de nuestro propio ser. Por ello dicen: “Impulsamos el recuento de la persona y la colectividad con su propio centro, el entorno y el bioverso” (2012, p. 5).

Si bien desde otros pueblos de Abya-Yala se ha hecho ya un cuestionamiento a la noción occidental de uni-verso (pariverso, multiverso, pluriverso), sin embargo, la propuesta del pueblo Kitu Kara del bioverso se diferencia de aquellas porque pone como principio de todo lo existente en el cosmos a la vida.⁸ Esto hace evidente también la dimensión espiritual y holística de su cosmoexistencia y que, además, es la espiritualidad la que hace posible esa visión totalizadora de la vida y el cosmos, tal como podemos mirar en su propuesta:

“Todo está vivo”

La parte está en el todo y el todo está en la parte.

Cada parte forma parte de una totalidad,

cada totalidad forma parte de una totalidad mayor.

La parte vive, piensa, siente, desea, hace.

La totalidad está viva, piensa, siente, desea y hace (2012, p. 6).

Esa dimensión cósmica que nos hace parte del bioverso no es una categoría conceptual como las se postulan en las cosmologías occidentales, sino que desde el pueblo Kitu Kara esta se encarna en el ser y en el cuerpo, que es el territorio desde donde se teje la vida y se corazona. Es desde ahí desde donde debemos mirar a la totalidad y a las partes, y desde donde se forjan los compromisos para cambiar desde las partes la totalidad de nuestro ser y el ser de la vida. Por ello dicen:

Todos recibimos, todos producimos, todos digerimos, todos excretamos.

No hay nadie que solo piense, solo sienta, solo coma, solo excrete.

Si quieres saber cómo está el todo, mira la parte y a la parte en la relación al todo.

7 La cosmología está marcada por la mirada del *logos* (cosmo-logia), donde el cosmos es entendido racionalmente; de ahí que su percepción racionalista muestra un límite para la comprensión de todos sus misterios. Por ello las sabidurías han hablado de cosmogonía o de sabiduría del cosmos, para poder comprenderlo en todas sus diversas dimensiones, como lo propone con la noción de bioverso del pueblo Kitu Kara.

8 Si queremos considerar que la diversidad y la diferencia son constitutivas y constituyentes de la propia vida —cuestión que no considera la noción occidental de universo—, podríamos conjugar esas propuestas de pluriverso y multiverso con las de bioverso del pueblo Kitu Kara en una sola que las unifique y hablar entonces de *biopluridiverso*.

Si quieres cambiar el todo, cambia en la parte y en la relación de la parte con el todo.

Tú eres la parte y eres el todo de otras partes (p. 6).

Este sentirse articulado a la totalidad es algo que las sabidurías ancestrales siempre han sostenido, vale recordar lo que la bella palabra del jefe Seattle nos decía:

Esto sabemos: La tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado como la sangre que une a una familia, va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida, él, es solo un hilo, lo que hace con la trama se los hace a sí mismo (Seattle, 1998, p. 29).

Javier Herrera, con relación a esa necesidad de transformaciones del ser y la subjetividad a la que aporta el corazonar, nos dice:

Y nos alegra mucho porque la gente va a dejar andar la palabra desde el corazón, a hablar con intención. Primerito, sobre lo que le está pasando, primerito a él mismo, porque si no hay paz primero en nuestro corazón, no estaremos en paz con nadie; y después a que pueda hablar desde el corazón sobre lo que pasa en el país, el barrio, en las organizaciones, en el Estado, con el agua, con la tierra, con el aire, etc. (Herrera, septiembre 2010).

Aquí esta otra diferencia fundamental de la propuesta del corazonar como estrategia espiritual y política del pueblo Kitu Kara: las luchas sociales y las revoluciones desde la perspectiva de la izquierda marxista ortodoxa tradicional, solo se planteaban producir cambios estructurales del sistema y buscaban el poder del palacio estatal, pero nada decían de las transformaciones a nivel del ser, de nuestras subjetividades. Esto quizás se explica porque las propuestas eran pensadas desde un *episteme* racionalista y antropocentrista, lo que les incapacitaba para entender que también hay dimensiones cósmicas y espirituales en las luchas por la vida. Lo anterior no implica desconocer los aportes innegables que desde esas perspectivas se hicieron a la transformación de la historia, pero resultan insuficientes en un momento en donde la vida se encuentra como nunca antes tan amenazada. Por ello se hace necesario sembrar una historia otra que abra espacio al corazón y se nutra de esos poderes que antes no consideramos: el poder del amor, de la espiritualidad y la sabiduría.

Es en respuesta a estos nuevos tiempos que la propuesta del pueblo Kitu Kara da a la lucha política y social una dimensión espiritual, lo que les ha posibilitado sentipensar y corazonar que no basta transformar solo las estructuras materiales e institucionales del poder: “Si quieres cambiar el todo, cambia en la parte y en la relación de la parte con el todo. Tú eres la parte y eres el todo de otras partes” (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 6). En consecuencia, nos están planteando que lo primero para cambiar la vida es empezar por transformar nuestra

propia existencia, transformar la profundidad del ser, de nuestras subjetividades, construir formas otras de poder sustentadas en el poder de los cuatro Saywas o fuerzas primales presentes en la chakana del corazonar.

Esa dimensión de totalidad de vida que hace posible la noción de bioverso, también hace que los ritmos de su existencia se rijan por dimensiones cósmicas. Al respecto, sostienen:

Estamos ligados al ritmo de las estrellas y al ritmo lunar, que determinan el momento para nuestras celebraciones anuales que suceden entre marzo-abril y en noviembre (Corpus Christi y Fiesta a la Virgen del Quinche). Bajo esta perspectiva, impulsamos la práctica relacionada con el año lunar que comienza, según el calendario gregoriano, el 26 de junio y termina el 24 de julio. El alineamiento entre la estrella Sirio y el Sol, fenómeno que ocurre el 25 de julio, indica el comienzo del nuevo año lunar (p. 6).

En cuanto a la percepción del tiempo, el pueblo Kitu Kara plantea que el corazonar es un espacio para recuperar el vivir desde el “tiempo natural”, que hará posible volver a sentir “el pulsar de la vida en todas las direcciones”. Conciencia sentida del tiempo natural que ha estado presente entre los pueblos de Abya-Yala y otras sabidurías del planeta que tuvieron la capacidad de percibir la fuerza vital del bioverso, y por ello fueron capaces de conversar con las estrellas, de observar y medir los ritmos cósmicos, de leer los sistemas estelares, de aprender que la energía de la vida danza al ritmo del sol, de la luna y de las estrellas... por eso “dedicaron sus esfuerzos a registrar y comprender los ritmos de la vida, es decir el tiempo natural” (p. 6).

Este sentir del “tiempo natural” difiere del “tiempo artificial”, propio de la racionalización occidental, que en su arrogancia antropocentrista rompe con el tiempo cósmico para imponer un tiempo humano regido por la razón y la lógica del poder, un tiempo cronológico para también controlarlo. El tiempo natural las sabidurías lo miden en ciclos cósmicos que implican escalas temporales de milenios, imposibles de ser explicadas racionalmente, sino desde dimensiones espirituales y cósmicas, de *katunes* para los mayas o tiempos de Pachakutik. Se trata de eras o soles para los pueblos andinos (Taxo y Rodríguez, 1996, p. 109) que están presentes en sus profecías y anuncian la llegada de profundas transformaciones civilizatorias y espirituales.

El tiempo artificial, en cambio, es la división del año en un calendario de 12 meses que varían en número de días cada uno y cuyos nombres evocan a dos emperadores romanos que quisieron immortalizarse como dioses —julio y agosto— [...]. Decimos que es tiempo artificial porque las divisiones del año, el día y la hora son arbitrarias, no se guían por algún ritmo, que se haya observado en las cosas o en los seres [...]. A simple observación, el tiempo artificial obedece a la lógica del poder de los emperadores romanos, disfuncional al ritmo de la vida, y por lo tanto desarmónico respecto del orden natural (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 7).

Ese alejamiento de los ritmos del tiempo natural, así como de nuestra pertenencia cósmica, que fue impuesto por la racionalidad occidental como otra expresión de la colonialidad del saber y del ser, creó un tiempo cronológico, predecible, medible, cuantificable y cronometrable que lo ponía al servicio del poder y de la lógica del capital; de ahí la expresión “el tiempo es oro”. Esta colonización del tiempo, que nos separó del ritmo natural del latir de la vida, ha sido clave también para la colonización del ser, pues es la causa de la profunda orfandad cósmica, de la profunda crisis de sentido, de las desarmonías del ser y de la infelicidad que ahora vivimos, de las dolorosas enfermedades del alma que quiere sanar el corazón. Por eso es que desde el sentido espiritual y político del corazónar se plantean transformaciones no solo a nivel estructural y material, sino sobre todo a nivel del ser, y no únicamente en perspectiva de su propia gente, sino de la humanidad, para la sanación individual, colectiva y del planeta. De ahí que los kitu karas manifiestan:

El tiempo artificial lleva a quienes se guían por él a un frenesí sin un sentido de vida. Muchas personas andan apuradas, quejas de falta de tiempo, neurotizadas, inconformes, angustiadas, etc. Si observamos bien, veremos que el tiempo artificial también nos está arrancando el equilibrio sistémico que debería haber entre las especies que habitamos en la tierra y nos expone a fenómenos que amenazan la sobrevivencia de todos. Armonizarnos siguiendo el tiempo del ritmo natural, es un camino de sanación personal, colectiva y planetaria. Escuchemos la información que pulsa fuera y dentro de cada persona. Sigamos su ritmo. Ayudemos, así, a la humanidad y a la tierra a recobrar el sentido y el ritmo de la vida (p. 7).

Otra dimensión importante de la cosmoexistencia del pueblo Kitu Kara es que a pesar de estar en Kitu o Kitwa (Quito) —que los ancestros llamaron la tierra del sol recto—, son un pueblo lunar que se rige por sus ciclos y ha sido la abuela luna la que ha determinado los llamados al corazónar, los cuales se han hecho siguiendo los ciclos lunares y celestes. Tienen, por tanto, un sentido femenino, matrístico, que los hace más predispuestos al diálogo y a los encuentros interculturales: “Estamos ligados al agua y lo femenino. Somos horizontales, tendemos a la mediación en el conflicto y evitamos la polarización excluyente” (p. 7).

En la palabra del mito se cuenta que los kitu karas son descendientes de la madre luna, de la madre maíz y del padre sol. Se dice que los antiguos lanzaron una piedra desde Cochasquí y donde esta cayó se fundó Kitwa, Kitu (Quito), la tierra del sol recto, la tierra de la mitad.

La sabiduría de los ancestros kitu karas —quienes podían conversar con las estrellas sin GPS ni satélites, muchos siglos antes que lleguen los geodésicos franceses a descubrir la “mitad del mundo”— ya conocía que es por el Catequilla, su cerro sagrado, por donde pasa exactamente el meridiano que divide el planeta, y no por donde dijeron los científicos europeos, sitio equivocado que ahora visitan los

turistas. Las abuelas y abuelos ya sabían que siendo el Catequilla el sitio por donde pasa la línea de la mitad del mundo, era por tanto un sitio sagrado, un centro de poder energético cósmico al que las mamás y taitas todavía acuden el 21 de marzo, día del equinoccio, cuando empieza el año solar andino, para encender el *mushuk nina*, el fuego sagrado, y hacer que las comunidades lleven ese fueguito para que les de calor e ilumine sus casas y sus corazones, y puedan tener una vida buena.

Su dimensión lunar afectiva y la relación con el corazón están presentes en su tradición oral, de ahí que todavía las abuelas transmiten desde su palabra sabia, a las nuevas generaciones, los principios éticos que les deja la sabiduría del conejo generoso de la luna llena, que es un referente simbólico importante para la enseñanza del camino espiritual de la sanación. Como nos cuenta el yachak Ricardo Taco, al recordar las enseñanzas que le transmitía su sabia abuela, mujer de medicina:

Cada luna llena teníamos que tener el carboncito, los elementos de la luna, una especie de incienso parecido a la lucema y eso se cogía y se preparaba a veces traían los compadres de Riobamba traían hielo, del Chimborazo o del Cotopaxi traían hielo con ese hielo se podía hacer una ceremonia a la luna y todas las noches de luna llena, ella me enseñaba los signos que formaban las nubes sobre la luna, que tenían diferentes formas, me decía que tenía que aprender a sentir desde el corazón para poder mirar saltando al conejo de la luna llena, pero nunca aprendía sino hasta los 16 años que yo por primera vez podía decodificar y veía un conejo en la luna [...]. Así fue como mi abuela día a día mientras estaba ahí me enseñaba los misterios de la naturaleza y la vida (Taco, marzo 2009).

“La ofrenda del conejo”

Se cuenta en la antigua sabiduría Kitu Kara, que un día los dioses decidieron bajar a visitar la tierra, para ver cómo estaban sus criaturas.

Al enterarse de que los dioses vendrían de visita, todos los animales de las selvas y los bosques se prepararon para ofrecer su mejor ofrenda a sus creadores en gratitud por el milagro de la existencia; así la vaca les regaló su leche; el gran oso la miel que había guardado para después de sus sueños de invierno; las gallinas los huevos frescos; las ovejas les ofrendaron su lana, para que se protejan de las noches frías. En fin todos tenían algo especial para ofrecer a sus constructores.

Los dioses estaban muy contentos con su visita, pues veían que sus criaturas estaban agradecidas por el don de la vida y les llenaba de alegría ver el esfuerzo que cada criatura hacía por agradecerles.

Ya al caer la noche, cansados de tanto caminar y con mucha hambre, llegaron a la cueva donde vivía el conejo; la sorpresa de los dioses fue muy grande, pues lo encontraron esperándolos cómodamente acostado junto a una hoguera, y no se veía que haya en la cueva alguna ofrenda que el conejo pudiera regalarles.

Los dioses se sintieron molestos y le reclamaron con dureza.

—¿Oye tú conejo, acaso te ha ganado el egoísmo, eres mal agradecido, todos los demás animales nos han demostrado su agradecimiento y generosidad, pero según parece tú no tienes nada que de que agradecer, ni nada que ofrecernos a nosotros?

El conejo sonriendo les pidió que se sentaran alrededor del fuego y que descansaran pues les tenía preparado una sorpresa.

—Es para mí —dijo el conejo emocionado— un supremo honor tener aquí en mi humilde morada a los grandes hacedores del Bioverso, y no es que no haya pensado en ofrecerlos algo, sino que salí a buscar por todo el bosque, algo que sea digno de vosotros y que exprese dignamente mi agradecimiento por haber hecho posible mi existencia; pero no pude encontrar nada, pues todo me pareció insignificante e indigno de la grandeza de los supremos arquitectos del cosmos. Así que, como sé que estáis muy cansados y con hambre, les quisiera dar lo más valioso que creo poseer, la mejor y única ofrenda que puedo hacerlos en reconocimiento a la belleza de la creación y al maravilloso milagro de la vida que vosotros hicisteis posible, creo por lo tanto, que no puedo sino ofrecerlos mi corazón y mi propia vida.

Y ante el asombro de los dioses el conejo dio un salto y se entregó a la hoguera para poder servirles de alimento.

Los dioses quedaron conmovidos con la generosidad del conejo, pues había sido capaz de ofrendar su propia vida como muestra de su agradecimiento; así que como premio por tanta generosidad, los dioses lo sacaron de las llamas jalándole de las orejas; y le dijeron.

—Conejo, nos ha conmovido la grandeza de la generosidad de tu corazón. Así que desde ahora por el resto de la eternidad, vivirás en la cara luminosa de la luna llena, para que todos los seres del Bioverso al mirar su mágica luz de plata iluminando el mundo, recuerden la lección de amor que ahora nos has dado, para que no olviden que la suprema demostración de amor, es la generosidad, la entrega total, y que uno debe estar dispuesto a amar, aun al costo de su propia vida.

Desde entonces, el conejo tiene las orejas largas, y cuando sale la luna llena, si se la mira con el corazón, se puede encontrar a un conejo saltando, recordándonos para siempre, que el amor debe ser incondicional y que la expresión más elevada de ese amor, es la generosidad (Guerrero, 2009a, p. 122).

La ética cósmica del buen sentir, el buen pensar, el buen decir y el buen hacer

*Un corazón limpio, limpia la cabeza, limpia la palabra, y
limpias las manos (pueblo Kitu Kara).*

Entre los principios éticos de los Kitu Kara es muy interesante que ellos, cuando muestran en el corazonar la conjunción entre el sentir, el pensar, el decir y el hacer, han definido las dimensiones del sentido de la existencia. Cuando hablamos del sentido encontramos que una primera dimensión de este se expresa en nuestros imaginarios y representaciones, que nos permiten sentir y pensar sobre el mundo y la vida; otra dimensión del sentido estaría en los discursos, que nos permiten hablar sobre el mundo y la vida; otra dimensión más la encontramos en la praxis social, que hace posible el actuar en el mundo y la vida para transformarlos. El pueblo Kitu Kara hace evidente estas dimensiones cuando dice: “estamos sintiendo, siendo, haciendo” y hacen del “andar la palabra con intención y el corazón limpio”, que es el eje de la propuesta ética y espiritual del corazonar para la reafirmación de su ser.

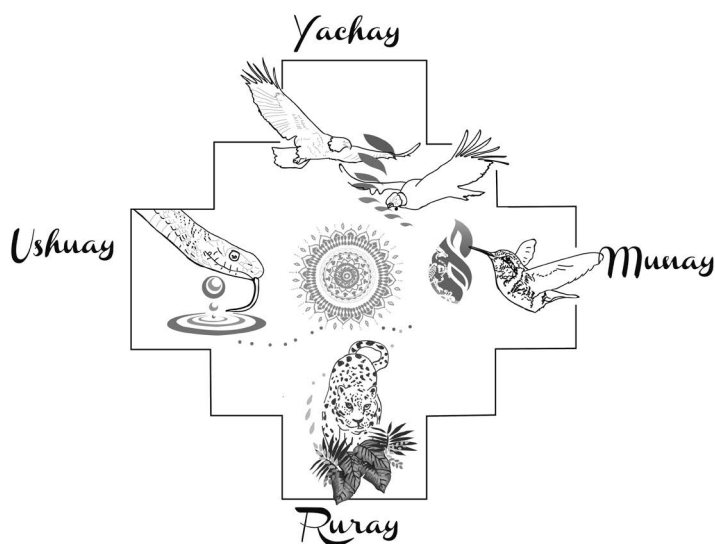
Un centro importante de la cosmoexistencia y la ética del pueblo Kitu Kara es que siguen “la vía del agua”, la misma que se vuelve un referente ético-político para sembrar una ética otra, pues “el agua tiene la fuerza de criar la vida”. Así, el pueblo Kitu Kara, desde la transparencia y el fluir del agua, ha tenido que enfrentar a lo largo de su historia derrotas y procesos que han querido negarles el ser:

Nuestro pueblo estuvo antes de las invasiones y conquista inca y española, sobrelleva la derrota ante los sucesivos conquistadores, el sometimiento y la dominación de siglos, el proceso de blanqueamiento derivado de la imposición cultural judeo-cristiana-greco-romana, el acelerado proceso de urbanización y metropolitanización de la ciudad de Quito (Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, 2012, p. 5).

Del espíritu del agua han aprendido a fluir y adaptarse a estos duros tiempos, para que la modernidad y la ciudad no los enferme ni disuelva el alma; por eso están hoy corazonando para poder sanarla, pues como dice el yumbo del pueblo Kitu Kara:

Luchamos porque la ciudad, que crece y se deshumaniza,
no nos usurpe nuestros sueños, la esperanza, la sonrisa.
Heredamos de los tushuks, su coraje, fuerza y alegría,
con amor estamos luchando, por corazonar la vida.

De ahí que los principios de su ética cósmica, que regulan el sentido de su cosmoexistencia, siempre han estado buscando el “vivir feliz desde el corazón”, el Sumak Kawsay, como se dice ahora, el mismo que implica criar una dimensión de sentido en perspectivas cósmicas: la vida buena, la vida feliz no será posible, entonces, si no criamos “un buen sentir, un buen pensar, un buen decir y un buen hacer”, lo que implica que el cumplimiento de estos principios de ética cósmica demandan tener “un corazón limpio, limpia la cabeza, limpia la palabra y limpias las manos”.



Los kitu karas se consideraban guerreros del corazón guardianes de la vida y de la Madre Tierra, y por ello buscaban en los *catekillados*, que eran las casas de sabiduría ancestrales para la formación de esas guerreras y guerreros guardianes de la vida, del corazón y de la Madre Tierra, sembrar en los corazones de niñas y niños, que es en lo que se encuentran trabajando con sus propuestas educativas desde la fuerza espiritual y política del corazonar.

Referencias citadas

Textos con los que hemos conversado

- Ayala, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barth, F. (ed.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.
- Cardoso De Oliveira, R. (1992). *Etnicidad y estructura social*. México DF: Ediciones de la Casa Chata.
- CODENPE. (2011). *Pachamama*. Quito: CODENPE.
- Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara. (2012). *IV corazonar Kitu Kara, Yata Pajitá del Itchimbía. Luna creciente del 26 de julio al 2 de agosto de 2012*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.
- Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara. (2012). *Manifiesto al rayar el amanecer cósmico*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.

- Costales, A. (1978). El padre Juan de Velasco, historiador de una cultura. En J. de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Antigua. Tomo II* (pp. 7-80). Quito: CCE.
- Dittmer, K. (1980). *Etimología general*. México DF: FCE.
- Guerrero, P. (2009a). *Cuentos para despertar a mi hijo: relatos para una ecología del espíritu*. Quito: CONFIE.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar, una antropología comprometida con la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya-Yala.
- Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Kottak, P. (1994). *Antropología: una exploración a la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.
- Mendizabal, T. (2012). *Manifiesto al rayar el amanecer cósmico*. Quito: Centro Intercultural Kitu Kara.
- Moreno, S. (1981). *Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Pujadas, J. (1993). *Etnicidad: identidad cultural de los pueblos*. España: Eudeba.
- Salazar, E. (1995). *Entre mitos y fábulas del Ecuador aborígen*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Salomon, F. (1980). *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Seattle. (1998). *La carta del gran jefe indio Seattle*. Cajamarca: Acku Quinde.
- Taxo, A. y Rodríguez, G. (1996). *Visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Ushiña, M. (2015). Kitu Kara, un pueblo milenario en Quito. *Corpus Christi: Fiestas Tradicionales de Alangasí*, 4-6.
- Velasco, J. de (1978). *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Quito: CCE.

Interlocutores con los que hemos conversado

- Gómez, Alicia, directora de la Escuela Sembradores del Saber, del pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (julio de 2009).
- Gómez, Manuel, tushuk, guerrero yumbo, maestro de biodanza, presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (septiembre de 2009).
- Herrera, *Taruka* Javier, tushuk, danzante, guerrero yumbo, artista, pintor, teatrero, provocador cultural, miembro del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (septiembre de 2010).
- Taco, Ricardo, yachak, músico, pintor kitu, está trabajando en la revitalización del *katekillado*, las ancestrales casas de formación espiritual, para que niñas y niños puedan formarse como guerreras y guerreros de la tierra y de la vida, entrevista de Patricio Guerrero. Quito, (marzo de 2009).

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje¹

ARMANDO MUYULEMA C.

Introducción

Es septiembre de 1513. Un jefe de tribu relata a Vasco Núñez de Balboa que desde las cimas de las montañas cercanas se puede ver otro mar, por el que navegan barcos tan grandes como los españoles... Núñez de Balboa asciende las montañas acompañado de decenas de hombres... hace un alto en el ascenso y en soledad llega a la cima. Allí se le ofrece a la vista el sublime espectáculo de las aguas que colman con su inmensidad todo el horizonte... en la cima y en las orillas, una y otra vez toma solemne posesión del mar y de las tierras y de todo lo que estas contienen.²

Los relatos previos escuchados de las voces de Abya-Yala movilizan a los extranjeros. Por sobre estos relatos y a pesar de ellos, los conquistadores instalan un punto de vista perdurable, transhistórico. Toma de posesión del espacio y desplazamiento de la palabra fueron actos simultáneos de despojo sistemático. La palabra del conquistador tendrá su eficacia: hasta hoy se habla de “descubrimiento”, o sea, desde el punto de vista del invasor; de los relatos del conquistador nace el nombre de América y, siglos más tarde, América Latina.

-
- 1 Artículo de la compilación *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad*, de Ileana Rodríguez (ed.) (2001, pp. 327-363). Ámsterdam: Rodopi.
 - 2 Sobre la retórica de la conquista, las crónicas de la conquista y colonización. Son también muy explicativos y ricos en escenas de tomas de posesión los siguientes libros: Diego Luis Molinari. *El nacimiento del nuevo mundo 1492-1534. Historia y cartografía*; Francisco Morales Padrón. *Historia del descubrimiento y conquista de América*; I. P. Maguidovich. *Historia del descubrimiento y exploración de América*.

Debemos también a este punto de vista el nombre de “indios” y toda la taxonomía social que se elabora a lo largo de los siglos. Las nociones de “descubrimiento” o del “nacimiento” del Nuevo Mundo, suponen la idea de una geografía deshabitada. Esta idea se convertirá luego en el núcleo de un violento y perdurable proceso discursivo que “organiz[ó] la totalidad del espacio y del tiempo —todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados— en una gran narrativa universal”³ que, hasta la actualidad, lastima la sensibilidad y la memoria de los pueblos originarios del continente. La historia occidental pasa por el uso de sus lenguajes y supuso siempre una política del nombrar. Refiriéndose al nominalismo imperial europeo, Iris Zavala sostiene que “el código heurístico del nombrar es una forma de cartografiar político que fija la imagen cultural y la subordinación de sus diferencias que sufren una destrucción radical de su identidad” (223).

Un código único se sobrepuso a otros códigos: los códigos de quienes desde entonces serían referidos como indios. Estos últimos viven la experiencia del desplazamiento; un orden simbólico extraño se instala en su seno en abierta confrontación con sus horizontes culturales. El actor foráneo elabora con sus instrumentos hermenéuticos una versión del mundo en el que es subsumido como objeto un mundo largamente habitado y conocido. La radicalidad de lo extraño es una experiencia que afecta a aquellos hombres concretos y a sus mundos. En esa violenta relación, el acto político del conquistador-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas.

Nombrar es luchar. América primero y más tarde América Latina, resulta de aquellas políticas del nombrar y de las luchas imperiales por la hegemonía política y cultural en las tierras conquistadas. En buen romance estos nombres representan herencias coloniales, para hablar con Mignolo, que encaman proyectos culturales de raigambre y tradición colonial. Ilustra elocuentemente esta trayectoria una revisión del origen y el proceso de configuración conceptual, cultural y político de América Latina, pues, desde sus inicios resulta ser un proyecto de tajante exclusión de los pueblos originarios del continente llamados genéricamente indios o indígenas.

Las siguientes citas que las tomo de Arturo Ardao,⁴ muestran un espíritu colonial intrínseco al proceso constitutivo de lo se conoce hoy como América Latina. Veamos: José María Torres Caicedo, cuando busca una “denominación científica” para designar el conjunto de las Américas española, francesa y portuguesa encuentra que “latina” es la adjetivación adecuada y añade: “Claro es que los americanos-españoles no hemos de ser latinos por lo indio, sino por lo español” (74). El chileno Santiago Arcos, en

3 Edgardo Lander: “Modernidad, colonialidad, postmodernidad” p. 2.

4 Véase: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980).

1852, anuncia proféticamente que ya viene la luz “para la América Española, para las razas latinas que están llamadas a predominar en nuestro continente” (69). En esta misma perspectiva, en 1853 el dominicano Francisco Muñoz del Monte, refiriéndose a la situación del Nuevo Mundo, en la efervescencia de los nacionalismos emergentes, razona de la siguiente manera: “Dos razas diversas lo pueblan principalmente, la raza latina y la raza anglogermana, prescindiendo de la indígena y la africana, cuya inferioridad física e intelectual las subordina necesariamente a la acción más poderosa y civilizadora de las primeras” (70). A simple vista América Latina se descubre enredada desde sus orígenes en una trama ideológica de naturaleza colonial; deja de ser una convención nominal neutra y pierde su inocencia política y cultural. América Latina es más que una idea; representa un conjunto de ideales, acciones y representaciones del mundo que, relacionadas entre sí, encaman un proyecto cultural de largo aliento formulado en términos de una lucha que se libra en dos frentes: en la confrontación con la expansión cultural anglosajona y, casa adentro, como continuidad del proyecto “civilizador” heredado de la colonia frente a los pueblos originarios. Esta representa un deseo, un proyecto utópico que ha buscado fundir la diferencia para fundar la unidad. Es a esta construcción ideológica de matrices coloniales, consciente y plenamente asumida por una pléyade de intelectuales que gustan llamarse latinoamericanos, que llamaré latinoamericanismo.

En lo que sigue de este ensayo recuperamos para nuestro continente el nombre de Abya-Yala, nombre asumido por las organizaciones indígenas de varios países desde la década de los 80 y que en lengua *cuna* quiere decir “tierra en plena madurez”.

Recupero esta nominación en dos sentidos: como posicionamiento político y como lugar de enunciación. Como lugar de enunciación, no pienso solamente en la geografía; pienso sobre todo en la experiencia histórica y las sensibilidades desde las cuales pensamos y actuamos. Si esto da la apariencia de cercanía a las tensiones políticas y académicas entre intelectuales metropolitanos (que hablan *sobre* América Latina) y aquéllos que hablan desde América Latina, admitimos que esto es así solamente en el sentido de que la posicionalidad y los argumentos de quienes (suponen que) hablan *desde* América Latina,⁵ pueden ser tomados para pensar el modo cómo metropolitanos y periféricos han entrado en relación con nosotros: pues, si los metropolitanos miran como objeto de estudio a América Latina, los intelectuales “periféricos” (en relación con el pensamiento europeo), casa adentro, nos han mirado con los mismos lentes y la misma actitud metropolitanas: como objeto de estudio. Desde la recuperación de este otro lugar, que dice también de nuestra posición política e intelectual, realizamos una primera aproximación

5 Sobre esta tensión intelectual y política, véase Nelly Richard. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural” y Hugo Achugar. “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”. Los dos ensayos están en: *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* / Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, coordinadores.

crítica al proceso de emergencia y constitución de Latinoamérica como un proyecto cultural de occidentalización, y su articulación ideológica con ciertas líneas del indigenismo y el mestizaje. El desarrollo interpretativo del pensamiento disidente de Dolores Cacuango será el marco de referencia simbólica y conceptual a partir del cual articularemos nuestra perspectiva crítica.

Debates políticos, tram(p)as ideológicas y ventriloquía social

En su libro, *El indio ecuatoriano. Contribución, al estudio de la sociología indo-americana*,⁶ el influyente sociólogo liberal ecuatoriano Pío Jaramillo Alvarado (1894-1978), postuló lo siguiente: “No es al indio a quien solo hay que redimir, *es al país al que es preciso, redimir también del indio*”. Semejante tesis redentorista plantea una problemática de singular trascendencia política. Su sentido polémico queda consagrado en el siguiente enfático señalamiento: “*Esa es la cuestión*”.⁷ Retengamos esta idea: la cuestión es redimir al país del indio. La primera edición de este libro data de 1922. Desde entonces se han hecho varias revisiones y ampliaciones en el fragor de un intenso debate sobre la situación “indígena” y su destino en Ecuador y Abya-Yala, a inicios del siglo XX. Según su propio autor, este libro pretende ser una “gota de agua en el torrente ideológico [...] de la política americana” que ensaya lineamientos para una futura y “grandiosa civilización autóctona”.⁸ Estas proposiciones son significativas, por lo menos en un triple sentido: primero, porque muestran que la idea de una “grandiosa civilización” es un proyecto hacia el futuro que se constituiría en el campo político e ideológico de América según su decir; segundo, los sujetos colectivos denominados genéricamente como “indios” son vistos como una “cuestión” o “problema” a ser resuelto desde el accionar de este proyecto y, por último, la “cuestión del indio” se inscribe necesariamente dentro del torrente ideológico que se propone desembocar en una civilización futura.

Dentro de esa civilización futura, el “indio” tiene asignado un destino: “el camino de la civilización latina”. Pío Jaramillo Alvarado, cita la autorizada voz de José Vasconcelos para proclamar luego, que es el mestizaje la única salvación de los “indios”. En el hilo argumental de Jaramillo dice Vasconcelos que “el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina” (333), *El Pórtico* —la entrada al argumento del libro de Jaramillo— recoge casi ritualmente nombres prestigiosos de su horizonte cultural: Sarmiento, Lastarria, Rodó, Blanco Fombona y García Calderón como pensadores paradigmáticos en cuyo seno inscribe el suyo propio.

6 Pío Jaramillo Alvarado: *El indio ecuatoriano*. Para efectos de este estudio usare la edición de 1956, de la Corporación Editora Nacional (Quito, 1983) prologada por Gonzalo Rubio Orbe, a menos que indique lo contrario.

7 Pío Jaramillo Alvarado, 1983, p. 164. Énfasis mío.

8 Véase el *Pórtico* de la primera edición (Quito, 1922).

Salvando las distancias ideológicas, geográficas e históricas, esta tesis sería suscrita fácilmente por una legión de intelectuales y políticos latinoamericanos contemporáneos y sucedáneos de Jaramillo Alvarado y Vasconcelos. No estamos sin duda, ni de lejos, frente a un argumento descriptivo: lo que tenemos enfrente es un mensaje profético, un deseo explícito, históricamente compartido, con relación al destino manifiesto de aquéllos que son llamados “indios”. Solo para ilustrar la vitalidad de esta tradición, veamos algunas tesis fundamentales formuladas desde las más dispares perspectivas ideológicas y políticas, en contextos históricos también distintos. José Carlos Mariátegui: “La reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio [...] Traducido en lenguaje inteligible [“el problema del indio”] se presenta como el problema de la *asimilación a la nacionalidad peruana* de las cuatro quintas partes de la población del Perú” (1970: 72); Roberto Fernández Retamar: “Frente a esta pretensión de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses, ha ido forjándose nuestra cultura genuina, *la cultura gestada por el pueblo mestizo*, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas” (1979: 76); Ángel Rama, preguntado si hay un lugar en el futuro para los pueblos indígenas, dice: “Sin duda, pero *no de la cultura indígena sino de la cultura mestiza porque la cultura india ya no tenía sentido*” (última entrevista, 32); Leopoldo Zea: “La sangre y cultura ibera, integradas en la sangre y cultura india, africana y asiática, se mestizaron [...] Se espera así el inicio de un posible nuevo Orden Universal que recoja la experiencia de la España bajo el dominio musulmán y la de la España que tolerantemente se mezcló con las razas y culturas de la antes desconocida región del mundo: América” (1997: 230); Vargas Llosa: “If forced to choose between the preservation of Indian cultures and their great sadness I would choose modernization of the Indian population, because there are priorities... Modernization is possible only with the sacrifice of the Indian cultures”.⁹

Proyectos intelectuales y sensibilidades políticas, sin duda, dispares, pero, paradójicamente, comparten y se tocan los supuestos de los que parten y sus objetivos políticos y culturales: el genérico “indios” debe ser sacrificado en nombre de la civilización, primero y luego, de la modernización —promesa del porvenir—; proceso y finalidad que encuentran en el mestizaje su viabilidad posible. En su momento germinal América Latina brota a la conciencia como un signo de identidad en constitución, taxativamente excluyente de lo “indio”; el indio no es ignorado sino excluido, por consiguiente, no hay silencios sino un discurso profuso y denso que vuelve al indio en objeto de redención mediante un acto sacrificial de destrucción de su cultura, de su proceso civilizatorio. Sacrificio de la cultura y redención del hombre como *tabula rasa*, como sujeto sin memoria. Si miramos a través de esta explícita finalidad, de este *telos* de raigambre colonial, el acto sacrificial de redención debe entenderse como el trabajo operativo que trasciende el mundo de las representaciones discursivas para —trabajando con ellas— traducirse en

9 En John Beverley: “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”, p. 281.

políticas y acciones cotidianas de presión cultural sobre los pueblos de Abya-Yala y sus procesos culturales. Nuevamente resulta paradigmática la política educativa vasconceliana impulsada desde el Ministerio de Educación mexicano durante los años 20. Para Vasconcelos la política educativa es un “ideario en acción”. Desde esta perspectiva imaginó para los llamados indios un modelo de educación basado en los métodos coloniales de evangelización a tal punto que profesores y funcionarios asumieron explícitamente el papel de y fueron nombrados como “misioneros” de la civilización.¹⁰

Ahora bien, si nos fuera permitido enunciar la pregunta fundamental que históricamente subyace al pensamiento político e intelectual latinoamericanista con relación a los indios, esta sería sin duda muy sencilla: ¿Qué hacer con los indios? Las relaciones indio / no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve *problema*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. Raissner estudia este proceso en el contexto mexicano y dice lo siguiente:

Que las relaciones entre indios y no indios puedan pasar de la realidad a la abstracción hace posible, para el observador, el estudio y el análisis de una situación conflictual y permite el surgimiento de una nueva categoría capaz de definir la relación de los dos grupos.¹¹

Y añade en seguida que “Admitir que el problema no es el indio en cuanto tal, sino las relaciones indio/no indio es una interpretación que el no indio jamás podrá aceptar pues ello significaría el fin de sus privilegios” (*ibid.*). Sin embargo, como es bien sabido, “la cuestión indígena” será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas. Por otra parte “la cuestión indígena” involucró en su formulación misma y en sus implicaciones políticas y culturales una trama discursiva en la que confluyen un conjunto de imágenes y representaciones procedentes no solo del campo artístico y literario sino también de diferentes campos disciplinarios. Ahora bien, es ampliamente aceptado que el indigenismo es un movimiento o una corriente fundamentalmente artístico-literaria y política de reivindicación de/lo indígena con una larga tradición, que se constituye al calor de los debates sobre la “cuestión indígena”. Es difícil participar críticamente en el debate sobre el indigenismo sin que por lo menos mencionemos que dentro de esta tendencia existen visiones no solamente diferentes sino muchas veces contrapuestas y antagónicas en relación a los pueblos llamados indígenas y sus procesos culturales. No es posible, por ejemplo, ponerlos dentro de una perspectiva aparentemente compartida a Jorge Icaza y José María Arguedas o a Jesús Lara y Alcides Arguedas. Aunque cierta crítica

10 Véase al respecto el libro de Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila* (UNAM: 1989).

11 Véase Raissner, citado por Mirko Lauer en su libro *Andes Imaginarios* (CBS: 1997).

los coloque en el deseo común del mestizaje, es enteramente posible recuperar a Lara y José María Arguedas, en sus experiencias y en sus filiaciones afectivas, para la construcción de un proyecto cultural diferente. Pero nuestro objetivo aquí es sin duda muy acotado. Lo que sí es relevante en el hilo argumental de este trabajo es resaltar la intrínseca relación ideológica entre los discursos indigenistas y aquel compulsivo y profético latinoamericanismo que se expande por el continente como una promesa homogeneizante que resta autonomía y relativiza la especificidad y el carácter militante de aquellos.

América Latina encarna un proyecto de matriz colonial y ha involucrado en sus estrategias simbólicas y políticas ciertas tendencias del indigenismo. Me gustaría invitar aquí a Leopoldo Zea, entre otras cuestiones, porque nos permite un ilustrativo y paradigmático acceso al indigenismo en su íntima relación con el latinoamericanismo o, lo que es lo mismo, porque inscribe explícitamente al indigenismo dentro de las políticas coloniales de los proyectos nacionales apuntalados en la celebración de la latinidad como núcleo cultural y civilizador, políticas estas que estuvieron destinadas a afianzar y sostener su expansión y hegemonía cultural entre los pueblos llamados indígenas. En efecto, en su ensayo *Negritud e indigenismo*¹² (1979), Leopoldo Zea, observa que el indigenismo:

No tiene su origen en el propio [...] indio de América [...] Esta bandera la enarbolan los no indígenas o los que han dejado de serlo al formar parte consciente de una comunidad nacional en Latinoamérica. *Es parte de un programa para incorporar al indígena, esto es al indio, a dicha comunidad; una comunidad creada por el criollo mestizo. Es este el que llamaremos latinoamericano* (6).

Zea elabora esta caracterización del indigenismo en contraste con el movimiento cultural de la Negritud, por tanto, es consciente y conoce los orígenes culturales y políticos de cada uno de ellos. Aunque a todas luces su concepción del indigenismo no es ingenua sorprende el artificio ideológico en virtud del cual establece una homología entre indigenismo y negritud.

En efecto, para Zea la toma de conciencia sobre la situación de dominación y discriminación es un elemento común en la emergencia del indigenismo y de la negritud. La idea central que articula su análisis es la idea de mestizaje. Tanto el indigenismo como la negritud implican en su perspectiva, actitudes y procesos culturales que favorecen el mestizaje. Pero difieren entre sí porque el indigenismo “no tiene su origen en el propio indígena” mientras que la negritud es un concepto que nace de la conciencia del hombre negro. Zea es muy ilustrativo en su razonamiento sobre el mestizaje como afirmación de la negritud, pues, en este caso: “Se trata —dice él—, no de ser incorporado, asimilado, sino de incorporar y asimilar” (17).

12 Leopoldo Zea: *Negritud e indigenismo* (UNAM, 1979).

El negro es el sujeto que asimila y el que ejerce control sobre su proceso cultural. La Negritud no se funde en el latinoamericanismo. El filósofo mexicano establece más bien un paralelismo entre negritud y mestizaje latinoamericano mostrando sus coincidencias en tanto mantienen un papel protagónico en sus procesos de producción cultural.

Ahora bien, volviendo a la cita, esta nos muestra paradójicamente las contradicciones de sus propios argumentos. De entrada, una problemática que salta a la vista es la cuestión de la representación política y mimética: el indigenismo es un proyecto de los no indígenas o de aquellos que han dejado de serlo, por tanto, los indígenas no tienen voz propia; son hablados a través de voceros ajenos a su mundo y a sus aspiraciones. Sin embargo, esta cuestión no parece ser relevante para Zea, por consiguiente, aquel celebrado principio de la negritud de asimilar y no ser asimilado no es válido para los llamados indios. Estos deben ser asimilados por los llamados latinoamericanos que son aquellos que crearon una comunidad nacional criolla y mestiza, “ya que es a partir de esta asimilación que el hombre latinoamericano pueda establecer la necesaria unidad de su ser” (7). Ser partícipe de dicha comunidad tiene como condición no ser indio o dejar de serlo. Curiosamente. Siguiendo esta línea de argumentación, Zea inscribe en la lucha revolucionaria americanista a Tupac Amaru para afirmar que “el indigenismo se transforma así en latinoamericanismo” (14). En una mirada retrospectiva Tupac Amaru sería, según Zea, la figura política que propicia tal transformación. Esta eufemística articulación ideológica escamotea el proyecto político subyacente a la rebelión tupamarista que tuvo varias expresiones a lo largo de los Andes, así como también el significado político que ha tenido para los indios el pro-latino-americanismo. No discutiremos aquí los detalles de esta problemática inscripción. Por el momento nos conformaremos con la siguiente cita de José Carlos Mariátegui porque refuta lúcidamente el eufemismo escamoteador del filósofo mexicano:

Un artificio histórico clasifica a Tupac Amaru como un precursor de la independencia peruana. La revolución de Tupac Amaru la hicieron los indígenas; la revolución de la independencia la hicieron los criollos. Entre ambos acontecimientos no hubo consanguinidad espiritual e ideológica.¹³

No obstante, si bien nosotros suscribiríamos la tesis mariáteguiana, también estamos de acuerdo parcialmente con el pensador mexicano. Mariátegui nos haría pensar en dos dimensiones de la experiencia: en las contradicciones políticas y culturales vividas cotidianamente en nuestras relaciones con los no indios, por un lado y, por otro, en la memoria histórica (oral y escrita) que vive en la tradición. Unas y otras son parte de la subjetividad individual y colectiva de quienes sentimos la presión ejercida sobre nuestra cultura, sobre nuestros cuerpos. Por su parte, Leopoldo Zea produce un argumento admirablemente ejemplar en el que hermana indigenismo

13 José Carlos Mariátegui: *Mariátegui Total. 100 años*, tomo I. (Lima: Amauta, 1994, 289).

y latinoamericanismo. Recordemos que define al indigenismo como una parte de programa de incorporación del indio a una comunidad nacional creada por el criollo mestizo. Para Zea criollo mestizo y latinoamericano son conceptos intercambiables, designan una misma identidad en constitución. El criollo mestizo o latinoamericano vendría a ser aquél que no es indígena o ha dejado de serlo y como tal es el creador y partícipe consciente de una comunidad nacional. Con relación a lo, indígena el criollo mestizo es el sujeto que diseña un programa de incorporación de aquél a su comunidad nacional. Por consiguiente, para los llamados indios, lo latinoamericano es un punto de llegada que supone un proceso de conversión de sí mismo, un proceso de despojo cultural para asumir una nueva vestidura referida a la latinidad y a la tradición colonial de corte europeo. La conversión forzada del llamado indio tiene un eufemismo político y moral en un concepto muy utilizado en el discurso indigenista: la redención. Como afirma Rodrigo Montoya refiriéndose a las políticas culturales impulsadas por los sectores hegemónicos del Perú, “se trataba de redimir al indio por medio de la educación, entendida directamente como la desindianización”: la redención del indio a través de su eliminación.¹⁴

A estas alturas, podemos afirmar entonces que el indigenismo en sus vertientes artísticas y disciplinarias, es una respuesta práctica a la “cuestión indígena”: busca producir argumentos, imágenes y representaciones con una supuesta validez epistemológica para justificar compulsivas políticas de intervención y asimilación cultural de los pueblos llamados indígenas, bajo la consigna moral de “establecer la necesaria unidad del ser latinoamericano”¹⁵ o, en una versión refrescada en las brisas del neo liberalismo, porque la modernization es posible “only with the sacrifice of the Indian cultures”.¹⁶ Desde esta misma perspectiva, a los ojos de los letrados latinoamericanistas, los “indios” son vistos como “extraños a la vida nacional”, “carentes de cultura” por no estar “incorporados a la vida nacional” y, por tanto, “sin posibilidades de ser militantes conscientes de las filas del progreso nacional”.¹⁷

Latinoamérica se constituye entonces, como un concepto que excluye tajantemente a una muy amplia gama de pueblos denominados genéricamente “indios”. Latinoamericanismo cobija al “indio” solo cuando este ha sido culturalmente vaciado y no asoma como tal a los ojos de sus intérpretes letrados. El indigenismo, heterogéneo en sus percepciones, representaciones y expresiones de lo “indio”,¹⁸

14 Véase Rodrigo Montoya, “Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional” Introducción al libro *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima (Sur Casa de Estudios del socialismo, 1999).

15 Leopoldo Zea: *ibid.* p. 7.

16 Mario Vargas Llosa, citado por John Beverley, p. 281.

17 Estas son expresiones de Pío Jaramillo Alvarado, pero, sin duda, hace coro con tesis muy conocidas de afamados pensadores latinoamericanistas.

18 Un polémico y sugerente estudio sobre las distintas tendencias del indigenismo en el Perú es el que realiza Mirko Lauer en su libro *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2* (1997).

aparece, sin embargo, como una vertiente ideológica y práctica de expansión del latinoamericanismo. Ya sea como un programa de incorporación y asimilación del “indio” al desbrozado camino de la cultura nacional creada por el criollo mestizo o como “movimiento a favor del indio”,¹⁹ el indigenismo configura un lugar de enunciación externo al/lo “indio”, desde el cual se lo observa e interpreta. El indigenismo como movimiento cultural cae en las trampas de la modernización.²⁰ Rodrigo Montoya recoge las conclusiones del trabajo de Juan Zevallos Aguilar que ha estudiado el papel de representación del mundo indígena asumido por el “Grupo Orkopata”, para decimos que el indigenismo comparte un imaginario marcado por la herencia colonial, y las polaridades sociales con las que esta invitaba a pensar la realidad, por lo que terminó convirtiendo su quehacer en una suerte de acto de ventriloquia social asumida por una burguesía, que suponiendo la incapacidad de los llamados indios para representarse a sí mismos, expropiaron su discurso, asumieron sus reivindicaciones y produjeron un discurso sobre los indios que, “a pesar de ser en algunos casos coetáneo con el despliegue de las vastas movilizaciones indígenas, permaneció ajeno a ellas, discuriendo paralelamente a la praxis histórica de los indios que pretender representar”.²¹

Abya-Yala / América: un campo de luchas. Los “indios”, el liberalismo y la izquierda

En efecto, el lejano origen de la idea de América Latina se transformó en un conflictivo horizonte cultural entre los pueblos que habitan Abya-Yala. Para América Latina —según el proyecto cultural letrado latinoamericano o criollo mestizo—, Abya-Yala —para el proyecto civilizatorio de los pueblos llamados indios— el siglo XX es el siglo de sus búsquedas, definición o reafirmación. En el ámbito intelectual hegemónico, como demostramos en líneas anteriores, su nombre mismo fue una respuesta al reordenamiento de la hegemonía intra e internacional. Entre otros, América Latina es el nombre que se impuso en medio de las tensiones geopolíticas y culturales marcadas por las dos guerras mundiales. De cara a sus procesos políticos y culturales internos, sin embargo, bajo el proyecto cultural que encarna América Latina se presenta los más contradictorios procesos. A mi juicio, caracterizan y definen el horizonte de sus luchas en el siglo XX: a) el peso de las herencias coloniales y las consecuentes relaciones de saber/poder arrastradas históricamente que definen una situación de colonialidad —para tomar conceptos de Mignolo y Quijano—, que se expresa en la vigencia de redes de prejuicios raciales, de un crudo

19 Vallieses define el indigenismo como: “el movimiento social, político, económico y cultural a favor del indio que tuvo sus manifestaciones más acentuadas en los países andinos en las décadas de los años veinte y treinta del presente siglo” (Vallieses, 336).

20 Para Mirko Lauer, de quien tomo esta idea, el indigenismo como movimiento cultural representa lo que él denomina en indigenismo 2.

21 Rodrigo Montoya, *ibid.*

evolucionismo y los sueños nacionalistas, b) el deseo de modernización al estilo europeo inspirado en los destellos de las corrientes políticas, científicas y artísticas venidas de mar allende, enfrentadas a c) la resistencia cultural (pacífica o violenta) y a la creciente emergencia política de la abrumadora mayoría de una población minorizada y sometida al colonialismo de un pan-nacionalismo latino americanista y a sus múltiples expresiones. El proceso constitutivo de nuestro continente y sus debates fundamentales no pueden ser entendidos sin el reconocimiento de su carácter colonial: su modernidad tiene una dimensión histórica colonial.²²

Los “indios” entre el liberalismo y la izquierda

En este contexto, mientras en el campo intelectual (latinoamericano) ganaba terreno definitivo el indigenismo, una singular mujer “indígena” (en la perspectiva de Abya-Yala), Dolores Cacuango (1881-1979), bajando a hurtadillas de los páramos de Cayambe, empuñaba el emblema del socialismo emergente en Ecuador. Refiriéndose a esta época, el historiador Enrique Ayala Mora señala que:

Desde inicios de la década de los veinte se dio un gran crecimiento de los grupos de izquierda que cuestionaban el régimen oligárquico y expresaban las demandas de los sectores populares. En 1926 se organizó el “Partido Socialista Ecuatoriano”, el cual se caracterizaba por ser muy heterogéneo y sin definiciones políticas en todos los campos.

El socialismo fue la primera ideología política de izquierda orgánicamente constituida en Ecuador, con posterioridad se constituyeron otras vertientes políticas de izquierda.²³ Los vientos de izquierda refrescaban viejas utopías u ofrecían nuevas (según el lugar desde donde se mire), en una coyuntura de expansión del capitalismo y de la retórica modernizadora en todos los campos, a lo largo y ancho de la región.

El capitalismo y la izquierda, dos vertientes fundamentales del pensamiento occidental, pugnaban a su manera, por conquistar nuevos feligreses para sus doctrinas: el interés capitalista apuntaba a la constitución de, una burguesía y al desarrollo de un mercado interno,²⁴ y la izquierda, por su parte, en una suerte de *telos* revolucionario, deseando también el desarrollo capitalista como condición necesaria del advenimiento de procesos revolucionarios, intervenía de manera creciente en el campo intelectual, en la difusión de las ideas y en la organización sindical, proletarizando siervos, dentro de estructuras de dominación que denunciaban la

22 Ver el estudio de Edgardo Lander, “Modernidad, colonialidad y postmodernidad”.

23 Aquí usaré el término “izquierda”, en singular, para referirme al conjunto de tendencias políticas identificadas con el socialismo y/o el comunismo.

24 Ver: Agustín Cueva. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XX, 1977.

vigencia del colonialismo y el peso del “yugo feudal”,²⁵ bien entrado ya el siglo XX. Desde sus antagónicos intereses, el capitalismo y la izquierda atacaban al feudalismo y a las instituciones que lo sustentaba, aunque el trasfondo de corte colonial no fue cuestionado. En el marco del latinoamericanismo, como dejamos señalado más arriba, desde divergentes proyectos políticos, la redención de los llamados indios es planteada en términos de civilizarlos con los contenidos de la cultura de tradición latina. Las dos tendencias estaban interesadas en el cuerpo de los “indios”; es decir, en la liberación de su fuerza de trabajo aprisionada en los grandes feudos, el establecimiento de relaciones laborales basadas en el salario. La vertiente capitalista demandaba la conversión del “indio” siervo en consumidor o pequeño propietario, funcionalizándolo a los intereses del mercado. El socialismo, en cambio, demandaba la conversión del “indio” siervo en proletario a través del establecimiento de relaciones salariales y la sindicalización. El contacto comunista con los indios se plasmó en la constitución de sindicatos agrícolas dentro de las haciendas. Raquel Rodas da cuenta de este proceso del siguiente modo: “En 1944, [Dolores Cacuango] junto con Jesús Gualavisi... dirigente de la comunidad de Juan Montalvo, también de la zona de Cayambe, fundó la Federación Ecuatoriana de indios (FEI), primera organización nacional indígena del Ecuador”.²⁶ Estos pasos eran vistos como las condiciones necesarias que llevarían hacia la revolución. No obstante, hay que señalar que:

[L]a izquierda abocó la tarea de organizar a la clase proletaria bajo formas sindicales desplazándose, de inmediato, a aquellas zonas rurales donde una rica tradición de lucha [indígena] acrisolaba esa posibilidad... En este empeño se habían canalizado, fundamentalmente, las demandas salariales de los *buasipungueros* serranos y las de los *finqueros* y *sembradores* costeños.²⁷

Ahora bien, el indigenismo fue explícitamente vinculado con la recepción, difusión y la lucha política del socialismo particularmente en los Andes. José Carlos Mariátegui, para mencionar un nombre importante que participó en este debate, sostuvo “la consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales”.²⁸

25 Este concepto es introducido por Jaime Galarza Zavala en su libro *El yugo feudal. Visión del campo ecuatoriano*, 1979.

26 Raquel Rodas: *Mama Dulu Cacuango. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*, p. 18.

27 Véase: José Almeida Vinuesa. “Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)”, en E. Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 10. Época republicana IV (Quito: Corporación Editora Nacional/Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1990), 175. Subrayado del autor.

28 José Carlos Mariátegui, prólogo a *Tempestad en los Andes*, en: 100 años. Mariátegui total, 339.

Mestizaje/mestizo: la falacia de la múltiple herencia cultural

Por otro lado, es pertinente señalar que el debate intelectual de/en América Latina estuvo marcado por el fervor del mestizaje. El mestizaje se erigió desde entonces como una ideología que prometía al destino de Abya-Yala/América la utopía del “hombre libre”. Las vertientes mayores del pensamiento latinoamericano no solamente reflexionaron sobre la naturaleza de la cultura en esta región, sino que su lectura permitió, simultáneamente, operar un giro hacia lo político: del mestizaje como proceso cultural se pasa al mestizo como sujeto político. Lo mestizo designa una categoría social. Pensar Abya-Yala/América no solo fue un esfuerzo por comprender su realidad; a mi entender fue también el modo cómo se produjo a sí mismo el sujeto mestizo; esto es, como distanciamiento y como negación de lo “indígena”.

Así, en el marco del indigenismo, para Mariátegui, el sujeto de la enunciación es el mestizo. En su ensayo “El proceso de la Literatura” (1977), él establece claramente una separación de aguas entre lo mestizo y lo “indígena”, cuando afirma que el indigenismo: “Es todavía una literatura de mestizos” que no descarta, empero, el advenimiento de “una literatura indígena” (335). El no caracteriza explícitamente al mestizo, pero hay que entenderlo como aquél que asimilado o seducido por la cultura occidental ocupa, sin embargo, un lugar problemático en la estructura social al no ser reconocido por los blancos ni por los llamados indios. No obstante, Mariátegui usa este concepto para referirse a los letrados no indígenas que escriben sobre indígenas. Así, la noción de mestizo, al constituirse en una forma de autopercepción y autonominación como sujeto social, se desplaza del ámbito puramente cultural al campo político. Deja de ser solo una categoría epistemológica de análisis cultural para encarnar un cuerpo y una voz que pugna, en su emergencia misma, por la hegemonía cultural, en un contexto fuertemente condicionado por la presencia de pueblos que, sin negar el mestizaje como fenómeno y proceso cultural, no se autodenominan ni se reconocen como mestizos. Aunque se haya afirmado que básicamente el mestizaje resulta del cruce de las culturas europea occidental y la “indígena”, resulta claro, sin embargo, que lo definitorio de lo mestizo no es, precisamente, su parte “indígena”: como deseo y como actitud celebratoria es notoria una afinidad afectiva y una apuesta por la asunción expresa de una identidad política que se diga mestiza. Lo mestizo, como categoría social, como asunción de una conciencia de identidad que posiciona política y culturalmente a un sujeto en una escala superior a lo indígena, nos muestra cómo operan las estrategias coloniales de control del imaginario de los dominados. La negación y la ruptura íntima con lo “indígena” vendrían a ser el producto de lo que Aníbal Quijano caracteriza como una colonización del imaginario.²⁹ Convertida la forma de la racionalidad occidental en un sistema normativo, esta llevó a los pueblos colonizados a “la degradación de asumir como imagen propia lo que no era más que

29 Véase: Aníbal Quijano. “Colonialidad y modernidad racionalidad” en: *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, 1992, p. 438.

un reflejo de la visión europea del mundo, [así como también] su carga de conceptos, preconceptos e idiosincrasias referidos a sí misma y al resto del mundo”.³⁰ Al operar en la interioridad del imaginario colonizado, la cultura europea se convirtió en una seducción en tanto daba acceso al poder. Represión y seducción funcionan como dos estrategias de poder y de control del imaginario.³¹ La ideología del mestizaje ha sucumbido ante tal seducción y ha convertido a la cultura europea y a sus sistemas de representación del mundo, en una aspiración, operando por otro lado, como horizonte cultural que debe ser deseado por quienes no proclaman ser mestizos.

La imaginaria línea divisoria que traza Mariátegui cuando delimita la literatura indigenista, no solo deja ver una distancia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, sino también las determinaciones culturales que pesan sobre cada uno de ellos; sus lejanías y cercanías; sus filiaciones y desafiliaciones. Los mestizos que reconocen retóricamente en su ser una herencia “indígena” son, paradójicamente, sujetos que solo pueden producir una literatura “estilizada” e “idealizada”. El indigenismo, según Mariátegui, uno de los pensadores más fecundos de esta tendencia, pero no limitado a ella, observa que al ser “literatura de mestizos” no puede dar “una versión rigurosamente verista del indio”, ni expresar su “propia ánima”. Mira lo “indígena” desde un afuera cultural y de ahí la imposibilidad de traducir el “ánima” “indígena”. Este deslinde permitirá a Antonio Cornejo Polar visualizar una profunda problemática subyacente en la narrativa indigenista: su dualidad sociocultural y llevaría al crítico peruano a formular la noción de heterogeneidad como un concepto analítico para el análisis del doble estatuto de las formaciones literarias en los Andes.

Este deslinde es importante para nuestro argumento, porque demuestra que el sujeto mestizo se constituye sobre una suerte de amnesia cultural, un olvido de la herencia “indígena”, que pasaría antes por una etapa de represión, inconclusa todavía (pues, es moneda de circulación corriente escuchar en la vida cotidiana, por lo menos en Ecuador: que hay que cuidarse de que “le salga el indio”) en virtud de la cual lo indígena asoma a sus ojos como alteridad que impone un límite cognoscitivo y espiritual a las posibilidades de representación mimética de la “cultura materna”. A todas luces, no resulta imposible en cambio, representar el mundo paterno y representar políticamente a los llamados indios.

Es significativo, por otra parte, el modo como se hace intervenir a las culturas en la constitución del mestizaje. Las figuras del padre y la madre representan la armónica fusión cultural. En el horizonte ideológico de Ecuador, Renán Flores Jaramillo, en su libro *Jorge Icaza. Una visión profunda y universal del Ecuador* (1979), recoge en una cita lo que opina Icaza sobre el mestizaje. El autor de *Huasipungo*, hablando en primera persona del plural dice lo siguiente:

30 Darcy Riveiro: *Las Américas y la civilización, Procesos de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, 63.

31 Véase Aníbal Quijano, 1992.

Cada uno de nosotros siente que dos sombras nos rodean, nos impulsan: la del abuelo, el conquistador español y la de la abuela, la mujer india. Es urgente reconciliar estas dos sombras... hay que aprender a amar ambas aportaciones. Amar lo uno como lo otro, para que de la fusión completa y total de las razas y de sus culturas nazca una civilización nueva, un hombre nuevo que es y será el hombre libre de América (11).

Llama la atención que Icaza evita poner nombre a esa “civilización nueva”. Pero, Flores Jaramillo, luego de hacer discrepar a Icaza con Mariátegui sobre el lugar de lo indígena en la cultura nacional, para Mariátegui la base de la reconstrucción peruana es el indio, ubica al primero dentro de lo mestizo: “[Icaza] se inclina [dice Jaramillo] hacia el mestizaje de esos dos fuertes componentes de su patria: el indígena y el hispanoamericano” (11). El mestizaje resulta de la fusión de indígenas y latinoamericanos. Retomando la opinión de Icaza, hay varios puntos que pueden ser traducidos en cuestiones. No siendo este el lugar para desarrollarlas con profundidad, quisiera sin embargo intentar algunas líneas de reflexión.

En primer lugar, resalta la armoniosa y metafórica relación hombre/mujer como fundamento del mestizaje, olvidando de plano las relaciones de dominación colonial que se establecieron con la conquista y colonización de Abya-Yala, así como también la dominación patriarcal sobre la mujer, *ideologema* que, a pesar de sus pies de barro, es muy difundido y persistente en ciertos círculos intelectuales y políticos de América Latina. En relación con la cuestión anterior, la conciliación se basa en un acto de amor a las dos fuentes culturales, a las “dos sombras” de las cuales Icaza se siente “perseguido”; hay que hacer notar sin embargo que no es precisamente el amor en abstracto el que puede reivindicar las dos “sombras”. El peso de la dominación colonial la sentimos en la lengua que usamos, en la fe que profesamos y en lo creemos que somos y en lo que pretendemos ser. ¿Acaso no se siente interiorizada la dominación cuando se repite el discurso colonizador en virtud del cual ven en la espiritualidad “indígena” expresiones de brujería o en el uso de nuestra lengua, vestido y tradiciones vestigios arcaicos que deben ser “sacrificados”? La situación de colonialidad no es una abstracción: su objetividad se hace sentir en el qué, a quién y cómo amamos.

La imagen de la persecución introduce la figura de un sujeto que huye, mientras las sombras disputan por alcanzarlo. La imagen conciliadora se diluye para mostrar la conflictiva relación entre aquellas sombras y el dilema del perseguido que desea quedar bien con las dos. En ese juego de poder, no queda duda, sin embargo, que es la seducción del conquistador la que habla a través de Icaza y de ese “nosotros” mestizo, que “es” y pretende erigirse como “el hombre libre del mañana”.³²

32 Sobre la seducción como elemento constitutivo de la colonialidad, Aníbal Quijano dice lo siguiente: “[L]a cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder

La invocación de la sombra de la madre se reduce a un artificio retórico en el sentido que no muestra elementos culturales objetivos que prueben tal reivindicación. En su sentido conceptual la sombra describe admirablemente el lugar que en realidad se le ha reservado a la madre en su doble sentido, como madre-cultural y como madre-mujer: como algo privado o disminuido de luz por interposición de algo/alguien o, en otra de sus acepciones, como clandestinidad. De todas maneras, la figura de la sombra materna sirve para la dulcificación retórica de la reivindicación cultural femenina, de la madre —Abya-Yala— mujer, en labios del varón-blanco-occidental.

Cabe aquí una cuestión muy localizada sobre la que quisiera llamar la atención. Me refiero a que de esa “civilización nueva” que se levanta(rá) con el hombre nuevo que “es y será” el hombre libre del mañana, quedan excluidos los negros y los pueblos “indígenas” no kichwas que habitan en la Patria de Icaza. Señalo esto porque los pueblos “indígenas” de tradición no kichwa empezaron a existir en el imaginario nacional del Ecuador solo después de los 50s.³³

Una cuestión fundamental que viene a la mente aquí tiene que ver con la función de la crítica en la configuración (o desconstrucción) ideológica de estos discursos. Walter Mignolo llama la atención sobre una de las características del pensamiento filosófico de Leopoldo Zea; esto es, “su ambivalencia”.³⁴ Esta característica resulta útil en la medida en que pueda ser generalizable a una amplia constelación del pensamiento latinoamericanista. Este atributo ha sido invocado también para definir la naturaleza del sujeto mestizo que vive las tensiones culturales y políticas que implica optar por una identidad en medio de fuegos cruzados.

Ahora bien, una revisión histórica del proceso de constitución de la ideología del mestizaje nos muestra sus avatares políticos y culturales. Como proceso fáctico

es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial [...]. La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal” (Quijano, 1992: 439).

- 33 Por ejemplo, uno de los mitos fundadores de la “nación ecuatoriana” que fue muy difundido por Benjamín Cardón en su libro *El cuento de la patria* (1992[1967]: 106-107), cuenta la historia de un tal cacique llamado *Wayanay* (término *kichwa* que quiere decir golondrina). *Wayanay* nace en el valle de los quitus (donde se levanta la actual ciudad de Quito). Tiene la virtud de convertirse en golondrina, gracias a lo cual viaja a lo largo de los valles andinos y a las orillas del río Guayas para dejar la semilla de su estirpe. Finalmente viaja a Tumbes, la sensitiva frontera con el Perú, para reafirmar su estirpe en la relación y el conocimiento de su abuelo Tumbes. El vuelo de *Wayanay* unifica imaginariamente los puntos geográficos y los pueblos que integran la nación ecuatoriana hasta doblar la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, *Wayanay* nunca voló a tierras negras ni trasmonto la cordillera en dirección de la Amazonia. Este dato es significativo en tanto permite ver la mítica territorialización del espacio en el imaginario (uni)nacionalismo en Ecuador, las inclusiones y exclusiones, así como también los modos como lo hace.
- 34 Confróntese: Walter Mignolo “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, p. 27.

caracteriza la vitalidad de la cultura, pero conceptualmente produce una mirada y construye un objeto; es un producto intelectual que disciplina la mirada, contribuye a construir formas de ver la realidad y establece lugares y jerarquías sociales. Desde esta perspectiva, el intelectual tiene un rol protagónico en su constitución ideológica y, al tiempo que observa el proceso cultural que lo envuelve, también se produce a sí mismo.

La mirada pretendidamente objetiva del intelectual compromete inexorablemente su subjetividad en el manifiesto y celebratorio deseo del mestizaje. El intelectual que asume un yo mestizo o argumenta en esa dirección, no solo interpreta un proceso cultural marcado por la mezcla cultural sino, sobre todo, se produce a sí mismo como sujeto político o contribuye a este proceso. Y su modo de producirse políticamente bajo la nominación de mestizo no solo deja al descubierto la intrínseca sintonía y complicidad intelectual en cuanto a la actitud asumida frente a la “sombra negada”, la sombra materna, sino que pone en las escenas epistemológica y política una de sus centrales aporías. Si entendemos el mestizaje como un proceso de cruces, de mezclas, de configuraciones y desconfiguraciones culturales, inscrito en la dinámica de los contactos entre culturas distintas, (auto)denominarse como mestizo, asumir entusiastamente esa identidad, inevitablemente llevaría hacia una esencialización de algo que por definición es un proceso. Por otro lado, Si ese yo mestizo asume en su ser el mestizaje como producto, ese ser-producto del mestizaje daría a entender que estamos ante un proceso acabado y clausuraría la posibilidad de futuros mestizajes. Si, por el contrario, se defiende el carácter cambiante del ser mestizo, estaríamos frente a un sujeto etéreo, sin corporeidad social, para decirlo de alguna manera. Este razonamiento, me hace pensar en la imposibilidad política de un sujeto mestizo sin que deje de ser una ideología de transición hacia la cultura del “abuelo conquistador” o un eufemístico encubrimiento de la negación vergonzante de la herencia materna. Lo mestizo resulta ser un término infeliz para ser asumido como nominación de un sujeto político tanto como lo es “indio” o “indígena”. Con respecto a lo indio, si es posible aún hablar de filiaciones y afiliaciones culturales y políticas, este desventurado término “indio” oculta, sin embargo, según el poeta Luis Cernuda: “[Al] hombre a quien los otros pueblos llaman no civilizado. Cuanto pueden aprender de él: ahí está: es más que un hombre; *es una decisión ante el mundo*”.³⁵

Tal “decisión ante el mundo” tiene a la madre Abya-Yala mujer como referente civilizatorio alternativo, radicalmente otro, aunque a los ojos del latinoamericanismo o de los modernizadores, parezca una “utopía arcaica”, bajo la perversa atribución interpretativa de que se pretende “volver al pasado”.

Las tendencias del pensamiento latinoamericanista contemporáneo muestran no solo las “herencias coloniales”, para hablar con Mignolo, es decir, las huellas paternas, en sus configuraciones culturales, sino una preferencia predominante hacia ellas.

35 Citado por Samuel Arriarán, p. 209. La italización es mía.

Desde la misma jerarquización que implica las categorías masculino/femenino en una cultura falocéntrica, degrada a la madre en favor de las “luces” del padre. No en vano intelectuales de la talla de Zea, Mariátegui, Rama o Fernández Retamar, ven con escepticismo la posibilidad de un futuro para los pueblos llamados indígenas sin que antes renuncien a sus tradiciones culturales. Mignolo, por su parte, apunta sus dudas hacia el ámbito de la producción intelectual, o sea, a “la posibilidad de pensar a partir de las minas del pensamiento indígena” formulada por el filósofo argentino Rodolfo Kusch, en razón de que no hay seguridad “de que tal cosa exista”.³⁶ Desearía entender el sentido de las dudas que pone sobre la mesa Mignolo como una crítica a aquélla búsqueda que pretende encontrar un “modo de saber indígena” como un producto acabado que está en algún lugar esperando ser “exhumado”. Nótese que esta figura sepulcral supone algo muerto, enterrado, sin vida. Si Kusch viajó a lo largo de los Andes en busca de ese “estilo de pensar” en el modo de vivir de sus gentes, quiere decir que sus portadores son sepulcros, tumbas, donde ese saber reside sin vida; si es así, exhumarlo significaría sacar ese saber de ese entorno bajo el supuesto de que allí está muerto, es decir, expropiarlo a sus portadores como condición necesaria para que ese saber cobre vida.

Desde otra perspectiva, si pensamos en modos de representar e imaginar el mundo alternativo, no solo tendríamos que buscar minas sino producir aquel modo de pensar. ¿Qué implica esto? Un intento serio implicaría el uso de nuevos códigos y lenguajes procedentes de tradiciones y horizontes culturales y civilizatorios, también alternativos. José Martí propuso hace más de un siglo una referencialidad cultural distinta a la occidental cuando invitó a estudiar al dedillo las civilizaciones florecidas en Abya-Yala, aunque no sepamos de los arcontes de Grecia. Podríamos, sin duda, reflexionar extensamente sobre esta sugerente pero no muy estudiada proposición, pero aquí me limito a decir que cualquier posibilidad en esta dirección pasaría por el uso efectivo de lenguajes no occidentales. ¿En qué lengua pensamos? ¿Qué sistemas de representación del mundo son posibles a partir del uso y desarrollo de códigos culturales no occidentales? Un proceso radical de descolonización cultural debe pasar por el uso de las lenguas no occidentales en el ejercicio del pensar y de representar el mundo. Sin embargo, hay que advertir que estaríamos muy lejos de proponer y construir horizontes de vida alternativos sin una articulación de los sistemas de conceptualización y representación del mundo al desarrollo de sistemas de vida, de organización social y relación con el mundo, sobre principios radicalmente diferentes.

Luego de esta digresión, y volviendo al hilo de nuestra reflexión, diremos que lo mestizo es un lugar político. En tanto lugar político configura no solo un *locus* de enunciación sino un sujeto de enunciación y de agenciamiento político y cultural. En este sentido, el indigenismo como producción cultural mestiza, es profuso en

36 Walter Mignolo: “Occidentalización, Imperialismo. Globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, p. 31.

imágenes y escenas de enfrentamiento entre indios y “cholos”, pero también de las máscaras que ocultan la herencia cultural reprimida. Entre las aplaudidas y “exitosas” estrategias de negación de la madre se reivindica el ocultamiento del origen “indígena”. Ilustra esta actitud el siguiente pasaje contado por Icaza.³⁷ Doña Julia:

Viste a su Serafín con ropa impecable, a la última moda, y le tiñe el pelo de rubio. Las cosas cambian para el joven cholo. La gente lo mira diferente, es diferente el trato que le dispensan. A tal punto que la dueña de la pensión donde vive acepta la idea de que se case con su hija.

Para Luis Monsalve Pozo el “cruce de razas” es el mejor camino, aunque identifica “problemas prácticos” en el sentido que el blanco “generosamente” se cruza con la india aún en contra de su voluntad, pero ve esto imposible para el indio a menos que cambie u oculte su identidad. La lengua, la vestimenta y las costumbres son las que tienen que ser ocultadas como condición del “cruce” y de una precipitación del cambio.³⁸ Pío Jaramillo Alvarado observa también que la farsa social está en que, de chagra para arriba, nadie quiere llamarse indio.³⁹

De esta manera, el mestizaje se muestra a sí mismo no solo como un olvido de lo “indígena”, sino como su negación. Como proceso cultural, condicionado por históricas relaciones de poder, el mestizaje significa el olvido de la herencia indígena y, como asunción política, como conciencia de sí y para sí, significa la negación de lo indígena. Olvido y negación parecerían ser dos momentos consecutivos de una operación de desplazamiento y asunción sustitutiva de una nueva inscripción política y cultural.

En fin, penetrar en el terreno ideológico del mestizaje es complejo, pero polémicamente apasionante. Su espesor, sus matices y las particularidades culturales de producción y recepción complejizan su lectura. Si a esto añadimos sus formas y circuitos de difusión se ampliaría enormemente su campo. Un estudio de las relaciones entre distintos discursos literarios, sociológicos, históricos y pedagógicos y las formas como estas se expresan en las prácticas y recursos educativos podría mostrarnos cómo estos saberes operan como formas de violencia simbólica en virtud de la cual es posible la mutación de la conciencia de sí con el sacrificio de las herencias culturales indígenas.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, según los argumentos de los propios indigenistas, la población “indígena” es abrumadoramente mayoritaria. En la actualidad, los más altos índices de crecimiento demográfico se registran en los reductos “indígenas”.

37 Véase: Renán Flores Jaramillo. *Jorge Icaza: Una visión profunda y universal del Ecuador*, p. 58.

38 Luis Monsalve Pozo. *El indio, cuestiones de su vida y de su pasión*, p. 210.

39 Pío Jaramillo Alvarado, 1983, 158.

Sin embargo, se profetiza la desaparición de los llamados indios y se nos atiende como minorías. Cabe preguntarnos entonces: ¿Qué relación existe entre la profética celebración del mestizaje, la violencia simbólica ejercida sistemáticamente a través de las distintas prácticas sociales y las políticas de minorización de las poblaciones indígenas?

Dolores Cacuangó: una arenga para ser semilla

Ahora bien, a contrapelo del rampante latinoamericanismo excluyente de los llamados indios, perdura en la tradición de estos un pensamiento y accionar políticos que alimentan, un proyecto cultural y civilizatorio radicalmente antagónico con aquella ideología pan-nacionalista de corte criollo, mestizo y letrado. Retomamos aquí un nombre emblemático en el proceso de emergencia política de los pueblos indígenas de Ecuador: Dolores Cacuangó (o Mamá Dulú, como afectuosamente se la recuerda), y lo hacemos por dos razones. Por un lado, por su trayectoria vital como *runakunapak pushak*, guía política y espiritual mujer y, por otro, por la potencia y la singularidad de su pensamiento. Refiriéndose a ella, Gabriela Bernal dice lo siguiente:

Leo un libro sobre historia de mujeres y solo me encuentro con cuentos patéticos de violencias y dolores. Nadie habla de mujeres como Mamá Dulú, mujeres de carne y hueso, no personajes literarios, que, pese a todo, y con todo, siguen siendo frutos de los imaginarios masculinos.⁴⁰

Cuando escribe esto, Gabriela está pensando en las imágenes de la mujer en la narrativa indigenista y en los testimonios de todo tipo de violencias contra ella. Obviamente, Mamá Dulú no escapa a la violencia como mujer y como kichwa, pero su palabra va más allá del testimonio del dolor. Encarna una proposición de profundas consecuencias políticas y culturales.

Dolores Cacuangó, como ya anotamos antes, viene de finales del siglo XIX. A ella le tocó vivir la efervescencia política de la entusiasta recepción del comunismo. Dolores no fue parte del mundo letrado, pero participa de las luchas políticas de su época desde el escenario y las circunstancias inmediatas que le rodean: el sistema feudal hacendarlo. Como *pushak* de los suyos de ayer y de hoy, fue cofundadora del Partido Socialista Ecuatoriano en 1926, como también de la Federación Ecuatoriana de indios (FEI) en 1944 articulada esta al socialismo como su “brazo campesino”. Dolores Cacuangó lideró la primera huelga indígena dentro del régimen hacendarlo y, apoyada por Luisa de la Torre, profesora y activa militante de izquierda, impulsó una propuesta de educación basada en el uso de la lengua y cultura kichwas. Por su parte, desde el lado del letrado criollo, la intelectualidad debate sobre “la

40 Gabriela Bernal, comunicación personal.

cuestión indígena” y el indigenismo está en pleno apogeo. La primera edición de *Huasipungo*, novela indigenista de Jorge Icaza aparece en 1934, un año después de la histórica huelga indígena de Dolores Cacungo.

En el fragor de estas luchas Mamá Dulú expresa lo siguiente: “*pitishka urku uksha shina, kutin winakmi kanchik, shinami, urku uksha shinawan pachamamata catachishun*” (somos como la paja del páramo que cortada vuelve a crecer, de paja de páramo sembraremos el mundo).⁴¹ En principio estaríamos ante una arenga para animar la lucha, Pero por su contenido político es más que una arenga: encama una proposición cultural que trasciende la inmediatez de aquélla. ¿Qué repercusiones semánticas y políticas podemos derivar de esta proposición? ¿En qué condiciones concretas se despliega aquel metafórico pensamiento que identifica un “nosotros” con la “paja de cerro?” ¿Quiénes representan ese “nosotros” que resulta interpelado y caracterizado en la imagen de “la paja del cerro”? ¿Cuáles son las tensiones que esta proposición produciría dentro de la praxis de izquierda en la que se expresa y en los debates contemporáneos del indigenismo, el mestizaje y el latinoamericanismo?

Silvia Rivera recoge un concepto fundamental para entender el pensamiento kichwa y aymara: *Nayrapacha*. Recupera este concepto de Carlos Mamani para significar un “pasado-como-porvenir”, como una renovación de “*pacha*” (tiempo/espacio/plenitud). Se trata de un pasado que en su de-venir futuro es capaz de revertir la situación vivida transformándola.⁴² *Nayrapacha* articula conceptualmente memoria y utopía, entendida esta última como algo por-venir. Desde este orden de comprensión del mundo, de entrada, Dolores refuta eficazmente aquella generalizada creencia de que los llamados indios pretendemos “volver al pasado” e instala en el presente —de cara hacia el futuro— una posibilidad para nuestro pueblo y nuestra cultura.

En efecto, en el pensamiento de Dolores la paja de páramo encama metafóricamente un “nosotros” indígena o más propiamente kichwa. Ella es la voz de un pueblo que se niega a morir, y los pueblos que quieren vivir deben tener como principio fundamental una gran seguridad y estimación de sí mismas. Dolores habla de un “nosotros” kichwa (paja de páramo) que resiste a las políticas indigenistas que pretenden operar una mutación en nuestra conciencia política: se quiere que asumamos un yo mestizo; el “cortar la paja” es la figura que significa las operaciones políticas etnocidas o genocidas en contra de los pueblos indígenas, las soluciones pedagógicas o militares que los criollos y sus aliados mestizos dan a la “cuestión indígena”. Desde la experiencia vital indígena “volver a crecer” (como paja de páramo) sería la respuesta a tales políticas. Pero Mamá Dulú no se conforma

41 Sobre el pensamiento de Dolores Cacungo solo contamos con fragmentos. Un importante trabajo de recuperación y reconstrucción histórica de la vida y acciones de Dolores es el que realiza Raquel Rodas a través de testimonios de terceras personas.

42 Véase: Silvia Rivera. *Pachakiitik: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, p. 10.

con redundar sobre sí mismos: “Ser como la paja que vuelve a crecer” allí en la particularidad geográfica del páramo, Ella cree en la posibilidad de sembrar de paja el mundo, o sea, que lo nuestro tendría valor más allá de los espacios propios. En otras palabras, podemos interpretar esta frase para decir que nuestros saberes, nuestras formas de ver el mundo y nuestros valores son alternativas válidas y tan humanas (y hasta más humanas) como aquéllas del prójimo que trata de convencernos de que lo suyo es lo único válido. La condición humana del “indio” en la palabra de Mamá Dulú se yergue como una alternativa generalizable, relativizando de esta manera las metanarrativas que pretenden imponer la hegemonía de una particularidad como la única universalidad posible.

Esta proposición introduce una nueva forma de inscripción cultural y política en el proceso de los debates contemporáneos; su densidad semiótica da que pensar: opera y presiona los límites acotados e insulares de lo étnico; entra de este modo en un diálogo y tensión con el multiculturalismo y da nuevas posibilidades para pensar la identidad y los modos de relación con la cultura hegemónica. Es significativo el modo como entiende la espacio temporalidad de lo indígena kichwa.

Ahora bien, como es bien sabido, los imaginarios nacionalistas que se asientan sobre la invención de tradiciones, para decirlo con palabras de Hobsbawn, asignan al/lo indio el lugar de la raíz de la nación. A los llamados indios les corresponde iluminar desde las sombras —el lugar oculto de la raíz— un esplendoroso pasado imaginado por los artífices de las naciones criollas y de sus aliados mestizos. Este proceso opera bajo el principio de inclusión abstracta y exclusión concreta de lo indio: importan los indios del pasado como antepasados, pero, como vimos antes, los indios del presente, deben ser convertidos, incorporados y asimilados a la nación; se espera una transfiguración de la conciencia de sí que proclame: “¡Soy mestizo!”. Una perspectiva aparentemente diferente tendría que ver con las penas antropológicas, las angustias indigenistas y las inquietudes de la industria turística porque los indios “se están escabullendo como el agua del cuenco de la mano”, van camino a desaparecer, aunque los más altos índices de natalidad se registren en los reductos demográficos indígenas. Resulta que los indios somos necesarios para alimentar los imaginarios, para vender más, para pensar y sentir, para amar y odiar. De allí, las tribulaciones de cierto imaginario nacional ante el supuesto de un irreversible proceso de “blanqueamiento”. Sin embargo, tanto la tendencia asimilacionista como aquellos nostálgicos que desean un indio de carne y hueso acorde con sus imágenes y estereotipos de lo indio coinciden en considerarnos como raíz histórica. Desde este modo de percepción y representación, las narrativas históricas describen lo indígena como etapas del pasado. La racionalidad histórica de corte occidental no reconoce simultaneidades espacio-temporales. En relación con este proceso cito el concepto de “dilación temporal” identificado por Johannes Fabián como una negación de coetaneidad, porque nos sirve para caracterizar la lógica del orden histórico con relación a la presencia de lo indio en el horizonte cultural de las naciones. En el desarrollo de este mismo concepto realizado por

Mignolo, este significa “el tiempo presente, de la enunciación desde donde, al reclamar su propio presente, relega otros *loci* de enunciación al tiempo pasado”.⁴³ Mignolo argumenta que cuando la negación de la coetaneidad es aplicada al *locus* de enunciación, la “dilación temporal podría admitir la negación de la coetaneidad enunciativa y, por lo tanto, admitir también la violenta negación de la libertad, de las razones y los atributos para la intervención política y cultural”.⁴⁴ La metáfora del indio como raíz histórica opera también como negación de la coetaneidad de los pueblos indígenas: toda proposición política de los llamados indios es descalificada por los no indios porque, según ellos, tales proposiciones, encaman “utopías arcaicas” y pretensiones de “retomo al pasado”. Las narrativas históricas nacionales que silencian los procesos políticos y culturales de los pueblos que se identifican en la voz de Dolores Cacuango, padecen de un evolucionismo crónico que se sorprendería ante la posibilidad de revertir el proceso y proponer una indigenización del mundo: en la lógica del progreso esto sería un retomo al pasado o no sería posible porque no se podría recuperar una supuesta esencia arcaica, el *ethos* primitivo que hace diferente al indígena y que no es adquirible.

En contra de estas narrativas y a pesar de ellas, podemos, interpretar la proposición de Mamá Dulú, como una apuesta por un proceso contracultural opuesto al “blanqueamiento”: “sembrar o cubrir de paja el mundo” implicaría un proceso de indianización o kichwización del mundo. *Runa* es un concepto kichwa que designa al ser humano; *runayashun* —devenir runa en sentido kichwa—, sería otra forma de conceptualizar el acto de sembrar de paja de páramo el mundo. En este sentido lo indígena kichwa no encarna una esencia o un *ethos* inaccesible para los no kichwas.

Por otra parte, extremando en una interpretación radical, esta proposición produciría una ruptura y una resignificación en el modo como entendemos lo universal y lo particular. ¿Qué queremos decir con esto? Veamos. Como es bien sabido, de un nacionalismo fanático y utópicamente homogéneo, hemos entrado en el celebrado campo del multiculturalismo y a una suerte de nihilismo posmoderno, concomitante y coincidente con la expansión del neoliberalismo. A la emergencia política de sujetos subalternizados en el orden político de la nación, le corresponde una profusa narrativa de lo étnico. La multiculturalidad y la pluriétnicidad se han instalado en el ámbito de la ley para significar la tolerancia liberal a la Otredad. En las dos últimas décadas, particularmente, los países andinos se lían declarado multiculturales, pluriétnicos y plurilingües. Esto es solo un síntoma de lo que sucede en otros lugares. Nosotros mismos, en Ecuador, vivimos intensamente este proceso y hemos convertido la idea de los “multi” en una de nuestras demandas políticas fundamentales de la actualidad. ¿Qué sucede hoy? La experiencia política y una perspectiva más amplia nos obligan

43 Walter Mignolo: “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en: Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico, Beatriz González Stephan comp., p. 127.

44 *Ibid.*, p. 129.

a tomar distancia, o por lo menos a poner bajo sospecha del multiculturalismo. En la coyuntura política del momento, en el contexto inmediato y localizado de Ecuador, los sectores dominantes no han podido ocultar su lectura política de lo pluriétnico y actuar en concomitancia con el concepto de la tolerancia liberal hacia la otredad englobada en el concepto genérico de lo indio.⁴⁵ Desde los sectores hegemónicos oficiales, se piensa que los llamados indios han abandonado sus reivindicaciones fundamentales (o sea, las “demandas étnicas”: lengua, cultura, tradiciones) para intervenir en asuntos de la nación. Desde esta percepción se nos conmina a retomar y retomar al ámbito de las demandas étnicas; dejando claro a la vez, que los negocios de la nación no son de competencia para “minorías étnicas”. Resulta entonces que la tolerancia liberal-democrática inspirada en el multiculturalismo reconoce la otredad siempre y cuando permanezca circunscrita a la insularidad asignada dentro del orden de la nación. De hecho, el multiculturalismo no cuestiona radicalmente las bases ideológicas de la nación, pero si se ve comprometido en la construcción de una nueva estrategia de control político de la diferencia, pues, imagina a la nación como un archipiélago donde las etnias son islas particulares acotadas y comunicadas por las aguas universales de lo nacional. De donde podemos colegir que el multiculturalismo sustenta la producción y la administración de la diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, por un lado y, por otro, contribuyendo eficazmente al desagravio ideológico frente a los indios, aunque el orden de la dominación no haya sido realmente afectado. En este mismo sentido, Slavoj Žižek, argumenta lo siguiente:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folklórico, privado de su sustancia [...], pero denuncia a cualquier otro “real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras.⁴⁶

El Otro folklórico (o más bien folclorizado en virtud de aquella construcción del indio como *raíz*, y de su insularización) es privado de su sustancia”, como las comidas ‘étnicas’ en las megalopolis contemporáneas” (*ibid.*). El reconocimiento liberal de la diferencia implica también un despojo: el de la sustancia. Es moneda de circulación común el hábito de contrastar entre lo universal y lo particular.

45 Hablo de los avalares políticos vividos en Ecuador durante los últimos cinco años, periodo en el cual fueron expulsados del poder dos presidentes de la república: Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad. En estos acontecimientos—especialmente en la caída de Mahuad— tuvo un papel protagónico el movimiento indígena lo que ha originado un significativo debate sobre la democracia, los modelos de desarrollo y los objetivos políticos del movimiento indígena. Desde los sectores hegemónicos blanco-mestizos se acusa a los indios de golpistas; desde el lado indígena sostenemos que dimos un golpe al estado de descomposición social y política de los sectores gobernantes.

46 Slavoj Žižek: “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: F. Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. 157.

La administración de la diferencia a través de una organización de archipiélago implica también el despojo de las posibilidades de universalidad, de lo propio (como algo que es valioso más allá de las fronteras “étnicas”). Haciendo juego a esta concepción de la nación multicultural o de archipiélago, el discurso educativo de la interculturalidad a lo largo de los Andes, entiende el *inter* como el acto de aprender de lo propio y lo universal. Esto aparece como lo más natural y lógico. Resulta entonces que lo universal está más allá de lo que imaginamos como propio. Lo nuestro ha perdido centralidad y no tiene validez para el prójimo. Lo propio es un vestigio particular que se agota en nosotros mismos; tenemos la obligación de aprender de los demás, pero nadie está llamado a aprender de lo nuestro. De este modo, nuestra política cultural resultaría una redundancia. Lo máximo a que puede aspirar un kichwa es *kichwisarse* a sí mismo, replicarse dentro de los límites acotados de su territorio étnico, o sea, de su particularidad, pero siempre teniendo en cuenta “lo universal”, o sea el valor de la particularidad hegemónica convertida en universal. Lo *inter* significaría así otra forma de transculturación sustentada en el multiculturalismo y en el contraste ideológico particular / universal.

Ahora, bien, Dolores Cacuango sugiere la posibilidad de una comprensión contrapuesta. En efecto, el *locus* de enunciación desde donde se habla de un nosotros kichwa (“paja de páramo”) no se agota en una isla étnica acotada por la modernidad universal de Occidente. Pensar que es posible expandir la frontera de lo propio (“cubrir de paja el mundo”) concede una nueva dimensión a lo kichwa, a lo andino, por extensión, como proceso civilizatorio alternativo. Presionar sobre las fronteras étnicas asignadas y reconocidas por los estados nacionales en tiempos recientes invita a pensar en la existencia de particularidades que se entrecruzan y que luchan por la hegemonía. Desde esta perspectiva las identidades no serían esencias dadas sino posicionamientos estratégicos en un campo de disputas por la hegemonía cultural y política. Es ilustrativo de la conciencia de esta lucha, esta vez desde el lado criollo, el razonamiento que realiza Bolívar en el momento inaugural de las naciones latinoamericanas instaladas como artefactos exóticos en los enclaves urbanos de Abya-Yala. La cita es del Discurso leído en el Congreso de Angostura en 1819 y es del siguiente tenor:

Cada desmembración [del Imperio Romano] formó entonces una nación independiente conforme a su situación y a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, *nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión* y de mantenemos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores.⁴⁷

47 Simón Bolívar, Discurso de Angostura, p. 8. La italización es mía.

La fundación de las naciones dio continuidad al conflicto político y cultural arrastrado desde la invasión europea en 1492, se trata desde entonces de una “disputa” entre los llamados indios y aquella especie media entre aquéllos y los españoles que más tarde daría lugar a la emergencia de la ideología del mestizaje como estrategia legitimadora de la dominación política que, atravesando la historia de las naciones, pesa aún sobre los indios. Como bien observa Ahijaz Ahmad en su estudio sobre el nacionalismo en contextos coloniales, para las pequeñas y medianas burguesías que surgieron en ese contexto, “la ‘nación’ era un sitio conveniente para construir sus propios proyectos hegemónicos, opuestos al colonialismo, pero donde podían desplazar las pluralidades procedentes de la sociedad indígena”.⁴⁸ No obstante, nosotros veríamos contradictoria la supuesta oposición al colonialismo en el discurso bolivariano. Por una parte, Bolívar califica de invasores a los españoles contra quienes está luchando, pero, el “nosotros” desde donde él habla, nunca fue invadido. Bolívar se percibe como representante de los que realmente fueron invadidos, pero, de un modo paradójico, percibe la relación con sus representados como una disputa mostrando que la fundación de las naciones inaugura una suerte de impostura política y cultural en su doble acepción: como suplantación y como fingimiento; por otro lado, el hilo de su argumentación sobre la organización política que deben adoptar las futuras naciones nacidas de su espada, se elabora sobre la base de las teorías políticas iluministas y las instituciones procedentes de Europa.

Una visión crítica a esta paradoja política no solo tendría que referirse a la procedencia extraña de las formas de organización política y a su inadecuación a la realidad local, sino a la forma cómo se estableció una suerte de control de la ciudadanía a través del establecimiento de requisitos que dejaban por fuera a la abrumadora mayoría de la población, o sea, a los indios. Las naciones, las teorías políticas y las ideologías que las sustentaron representan, desde su fundación, nuevas estrategias a través de las cuales se dio continuidad a un modo de relación colonial entre los sectores hegemónicos criollos y los pueblos indígenas, cuestión que se expresa no solo en las relaciones políticas sino en la adopción de “sus principales elementos cognoscitivos como normas orientadoras de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico”, en el control del imaginario mediante la internalización de sus esquemas de representación e interpretación del mundo. En esta perspectiva, las naciones se convirtieron en lugares de agenciamiento cultural de la civilización europea, legitimándola y difundiéndola como un orden universal.

Hemos llegado a una encrucijada. Evidentemente, apenas hemos podido delinear algunos campos problemáticos. Ante la pregunta de si existe o no América Latina que tanto hizo pensar a la intelectualidad latinoamericana, nosotros responderíamos afirmativamente. Para nosotros América Latina existe como un proyecto colonial que ha operado con distintas ideologías que simulaban defender a los colonizados.

48 Aijaz Ahmad: “Literatura del Tercer Mundo e ideología nacionalista”, en: Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico, Beatriz González Stephan comp., p. 93.

Dentro de esta estrategia el mestizaje es una ideología que opera el acercamiento espiritual y cognoscitivo del conquistador; como la idea de indio es también un producto de la situación de colonialidad que vivimos. En este marco, pensar con Dolores Cacuango implica construir otro lugar de enunciación y un verdadero descentramiento cultural que implique no solo un “hablar desde la periferia” con los instrumentos conceptuales venidos del centro sino producir otras categorías de comprensión del mundo desde lenguajes y referencialidades semánticas y éticas distintas y disidentes. No se trataría de alimentar un multiculturalismo de corte liberal que reduce a islas inconexas a los pueblos no occidentales, sino de elaborar a partir de sus mejores tradiciones y modos de vida un propuesta civilizatoria alternativa. Desde esta urgencia resulta políticamente sospechoso suscribir el ultra relativismo posmoderno porque contra todo meta-relato contribuye a pulverizar cualquier propuesta civilizatoria alternativa mientras el neoliberalismo se apoya en uno de los meta-relatos que curiosamente no ha sido severamente cuestionado: la idea de la democracia occidental. Un proyecto cultural por-venir se hace patente en la potente formulación metafórica de Dolores Cacuango: cubrir de paja el mundo es dar una posibilidad en el presente y en el futuro a una cultura y a un pueblo condenado a una existencia subterránea. La arenga de Mamá Dulú conmina a terminar con el acto de posesión y desplazamiento con se inaugura la invasión y colonización de Abya-Yala.

Agradecimientos

Agradezco a John Beverley mi amigo y profesor de la Universidad de Pittsburgh por su lectura inicial de mi trabajo y sus valiosas sugerencias. Fueron muy importantes también los comentarios que realizó Ileana Rodríguez. Sus sugerencias me obligaron a re-escribir gran parte de mi ensayo inicial y mejorar mis argumentos. Muchas de mis ideas aquí expuestas vienen de sus generosas lecturas, pero es de mi responsabilidad la forma cómo las he organizado y la dirección de mis argumentos.

Referencias citadas

- Aguirre, Manuel Agustín. *Una etapa política del socialismo ecuatoriano*. Quito: Editorial Ecuador, 1946.
- Albo, Xavier. “La búsqueda desde adentro. Caleidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano”. *Boletín de Antropología americana* 30. México (diciembre 1994).
- Almeida Vinuesa, José. “Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)”. En *Nueva Historia del Ecuador. Volumen 10. Época republicana*. Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989.

- Ardao, Arturo. América Latina y la latinidad México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.
- Arguedas, José María. Formación de una cultura nacional indoamericana. Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI Editores, 1981.
- Amarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México: Facultad de Filosofía y Letras: Dirección General de Asuntos del Personal Académico Universidad nacional Autónoma de México, 1997.
- Beverley, John. “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”. *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Mabel Moraña ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. *Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui; Abya-Yala, 1989.
- Camón, Benjamín. *El cuento de la patria*. Quito: Libresa, 1992. Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.
- Cueva, Agustín. Lecturas y rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador. *Quito: Letra viva-Planeta, 1986. “El Ecuador de 1925 a 1960”*.
- Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Quito. Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989, volumen 10. *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo ¿interpretación histórica*. México: Siglo XX, 1977.
- Díaz Caballero, Jesús. *Ángel Rama, o, La crítica de la transculturación* (última entrevista). Lima: Lluvia Editores. 1991.
- Duran Barba, Jaime. “Orígenes del movimiento obrero artesanal”. Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva historia del Ecuador*. Vol. 9. Época republicana II Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1981
- Fell, Claude. José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925), educación cultura iberoamericanismo en el México posrevolucionario, México: UNAM 1989.
- Fernández, Teodosio. Estudio introductorio. Huasipungo. Madrid: Cátedra, 1994.
- Flores Jaramillo, Renán. *Jorge Icaza: Una visión profunda y universal del Ecuador* Quito: Editorial universitaria, 1979.
- García, Antonio. *Sociología de la novela indigenista en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1969.
- Guerra Cunningham. “Pluralidad cultural y voces de la otredad en la novela latinoamericana”. Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo-Polar. José Antonio Mazzotti y U. Juan Aguilar con Philadelphia. Asociación Internacional de Peruanistas, 1996,
- Guerrero, Andrés. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito Ediciones Libri Mundi: Enrique Grosse-Lumen, 1991.

- Haidar, Julieta y Tisoc, Hilda. "El discurso de la identidad en la narrativa andina mesoamericana". *Boletín de Antropología Americana* 28 (diciembre 1991) México.
- Hurtado, Osvaldo. *Dos mundos superpuestos. Ensayo de diagnóstico de la realidad ecuatoriana*. Quito: Instituto ecuatoriano de planificación para el desarrollo social, 1969.
- Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Icaza, Jorge. *El chulla Romero y Flores*. Edición crítica de Ricardo Descalzi Renaud Richard. Madrid: Signatarios Acuerdo Archivos: Allca XX Siec Universite de París X: Centre de Recherches Latino-americanes, 1988.
- Jara, Fausto. "El profesor rural y el padre de familia frente a la educación bilingüe *Lengua y cultura en el Ecuador*". Quito: Instituto Otavaleño de Antropología, 1979.
- Jaramillo Alvarado, Pío*. El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana. *Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954*. indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nación *Quito: Editorial Quito. 1922*.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Air Instituto de Cultura Americana, 1973.
- Lander, Edgardo. "Modernidad, Colonialidad, postmodernidad". www.ladb.uniaux/econ/ecosoc/1997/october/modemidad.htm
- Larson, Ross. "La evolución textual de *Huasipungo* de Jorge Icaza". *Revista Iberoamericana* 60 (julio-diciembre 1965),
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Cusco: CBC; Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- Lavallé, Bernard. "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones científicas: Fundación Europea de la Ciencia: Escuela de estudios hispano-americanos, 1990.
- Lorente Medina, Antonio. *La narrativa menor de Jorge Icaza*. Valladolid: Universidad de Valladolid: Departamento de Literatura Española, 1980.
- Maguidovich, I. P. *Historia del descubrimiento y exploración de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1979.
- Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amanta, 1972. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amanta, 1977.
- Mazzotti José Antonio. "Indigenismo de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo". *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar, Mabel Moraña, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998.
- Mignolo, Walter. "Occidentalización, imperialismo, globalización: Herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Revista de crítica Literaria Latinoamericana* 170-171 (1995). "Herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Cultura*

- y *Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Beatriz González-Stephan comp.: Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- Molinari, Diego Luis. El nacimiento del Nuevo Mundo 1492-1534. Historia y cartografía. *Buenos Aires: Kapelusz, 1991*.
- Morales Padrón, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1973.
- Páez Cordero, Alexei. "El movimiento obrero ecuatoriano en el periodo (1925-1960)". Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 10. Época republicana. Quito: Corporación Editora Nacional: Editorial Grijalbo Ecuatoriana, 1989.
- Palcos, Alberto. *Sarmiento*. Buenos Aires: EMECE editores, 1962.
- Quijano, Aníbal, Modernidad, identidad y utopía en América Latina. 'Lima: Sociedad política editores, 1988. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Americas, Heraclio Bonilla comp. Quito: FLACSO Ecuador: Librimundi: Tercer Mundo Editores, 1992.
- Rama, Ángel. Introducción a *Formación de una cultura nacional Indoamericana* de José María Arguedas. México. Siglo XXI Editores, 1981. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XX, 1982.
- Ramón Valarezo, Galo. El regreso de los runas. La potencialidad del Proyecto Político indio en el Ecuador contemporáneo. *Quito: COMUNIDEC-Fundación Interamericana, 1993*. *Rivera Cusicanqui, Silvia*. Pachakuti: los aymara De Bolivia frente a medio milenio de colonialismo *Chukiyawu [La Paz, Bolivia]: Taller de Historia Oral Andina, [1991]*
- Ribeiro Darcy: Las Américas y la civilización. Procesos de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Rodas, Raquel. Mamá Dulú Cacuango. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango. Quito: MEC-GTZ, 1989. *Nosotras que del amor hicimos...* Quito: Editorial Fraga, 1992.
- Said, Edward. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- Tinajero, Fernando, "Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología (1925-1960)". Enrique Ayala Mora, ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 10. Época republicana. Quito: Corporación Editora Nacional: Grijalbo, 1989.
- Torre Espinoza, Carlos de la. El racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media. *Quito. CAAP, 1996*,
- Vallieses, María Gladys. "El lugar de José María Arguedas en la evolución del indigenismo literario". José Antonio Mazzotti y U. Juan Cevallos Aguilar, eds. *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

Zavala, Iris. “El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo”, en *Discursos sobre la ‘invención’ de América*. Iris Zavala cod., Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1992.

Zea, Leopoldo. *Negritud e indigenismo*. México: UNAM, 1979. “El mestizaje como utopía”. *Cuadernos Americanos* 61/1. México (enero-febrero 1997).

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER¹

Introducción

La interculturalidad representa una posibilidad para avanzar en un cambio de actitud en las personas y grupos sociales, y la formación de valores y de una cultura respetuosa del otro. La interculturalidad puede construirse identificando y aprendiendo valores comunes y trascendentales para la relación entre los grupos y personas. Tiene que surgir de las actitudes, del interior de los individuos, de la capacidad de transformarse uno mismo para transformar a los otros. Según Walsh (2000), la interculturalidad debe ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales.

Un punto de partida necesario para la interculturalidad es el conocimiento de las bases de las culturas, de los códigos, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación, para poder actuar en términos de respeto. Es importante, en esta interrelación, fortalecer la cultura de los grupos e individuos.

En FLACSO-Ecuador estamos conscientes de la importancia de promover y realizar investigaciones académicas en el campo de la interculturalidad, para contribuir al conocimiento y la difusión de las características socioculturales de los diferentes grupos e individuos en relación. Con este objetivo, en 2008 se ha formado el Laboratorio de investigación alrededor de la temática de interculturalidad. El Laboratorio de Interculturalidad está integrado principalmente por profesores, investigadores jóvenes y estudiantes de los diferentes programas de FLACSO, desde

1 Introducción a la compilación *Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación*, de Anita Krainer y Martha Guerra (eds.) (2012, pp. 9-16). Quito: FLACSO.

donde trabajamos impulsando investigaciones, sensibilizando a nuestros estudiantes y asesorándolos en sus proyectos de investigación para la tesis de maestría, a través de becas específicas para la realización de sus trabajos de campo.

El reconocimiento de la pluralidad cultural trae consigo dinámicas diversas que permiten un nuevo encuentro entre la sociedad y el Estado-nación. Los resultados y aprendizajes principales de cinco tesis se presentan en esta publicación, sus investigaciones nos muestran desde diversas perspectivas y objetos de estudio cómo los encuentros de la multiculturalidad son un esfuerzo de perspectiva, de entendimiento entre la vida cultural y organizaciones internacionales, la política, la jurisprudencia, la religiosidad, e incluso la misma noción de interculturalidad.

Gracias al apoyo del Proyecto PROINDIGENA de la Cooperación Técnica Alemana-GIZ, se logró otorgar becas para la realización de estudios de campo enfocados en temas indígenas y/o interculturales. Los cinco estudiantes ganadores del concurso de becas, redactaron sus artículos académicos alrededor de los siguientes temas, que estamos presentando en esta publicación:

La mujer shuar se encuentra envuelta en una atmósfera de indefensión originada por ordenamientos jurídicos paralelos, pues tanto en el derecho consuetudinario como en el positivo, la mujer indígena se encuentra invisibilizada: género y pluralismo jurídico se unen en el trabajo de Marianela Ávila al analizar el caso de la violencia en contra de las mujeres entre los shuar. Esta investigación buscó profundizar en el tema de estudio de la violencia contra la mujer en algunas comunidades shuar del Ecuador, incluyéndole el marco legal estatal al análisis cultural, que nos permitió conocer las condiciones con las que se enfrentan las mujeres indígenas en la justicia comunitaria y en la formal. Este artículo hace parte de un trabajo académico de mayor extensión que se realizó como resultado de una investigación de tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). El tema se aborda a partir de la literatura sobre derecho y pluralismo para hacer énfasis en las tensiones entre las posiciones que defienden la pluralidad jurídica con el marco de la autonomía de los pueblos y los procesos de interlegalidad que implica una constante interacción entre los sistemas de justicia indígena y estatal. Desde aquí se realizó el análisis, enfocado en las violaciones a los derechos de las mujeres shuar: en tanto la estructura judicial del Estado no ofrece soluciones efectivas y los sistemas legales comunitarios no tipifican ni sancionan dichos actos de violencia de género. A su vez el sistema jurídico indígena de la comunidad shuar tiene debilidades y falencias al juzgar este tipo de conflicto social, esto obliga a las mujeres a acudir al sistema jurídico estatal a pesar de la ruptura que dentro de la comunidad puede significar este desplazamiento. Las mujeres reconocen estas limitaciones y buscan mecanismos para traspasar las fronteras culturales y sociales, que les permita rechazar y finalmente negociar el maltrato invocando derechos de autodeterminación personal

y generando estrategias para ser parte de la transformación y recomposición de las prácticas en la administración de justicia de su propia cultura.

Para Deyanira Gómez, el Qhapaq Ñan o la red de vías y caminos ancestrales que se articula a lo largo y ancho del área andina, es una inmejorable oportunidad para elaborar una discusión y un análisis minucioso sobre lo que significa el patrimonio en todas las vertientes (natural, cultural, mundial, etc.) que conjuntamente con las propuestas de los distintos grupos indígenas que habitan en la región, coadyuvan a la gobernanza ambiental y a la conservación de los bienes. Este artículo pretende prestar atención a varios aspectos interculturales que se observaron, a propósito de la investigación llevada a cabo en Ecuador y Perú sobre el rol de las organizaciones internacionales, en dos iniciativas de conservación regional de los caminos ancestrales que comenzaron hace una década: la declaración del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial de la Humanidad y el proyecto de conservación de las áreas protegidas asociadas a estos caminos denominado “Gran Ruta Inca”. Así, cuando se investigó a nivel local en las comunidades de Sisid y Caguanapamba en Ecuador y Soledad del Tambo en Perú, asociadas a estas rutas ancestrales, se percibió que estos caminos se encuentran vivos, gracias a sus tradiciones y costumbres que son fruto de la influencia de varias culturas a lo largo del tiempo, y que, en la actualidad se considera como el patrimonio inmaterial. Entonces, se verá cuál es la visión de este patrimonio inmaterial desde las organizaciones internacionales intervinientes en estos procesos, Unesco y UICN, como también sus relaciones con la interculturalidad, la cosmovisión andina, el turismo comunitario y la percepción de los habitantes locales frente a estos dos procesos.

Los procesos de conversión evangélica de los indígenas kichwa kañari y su cambio de cosmovisión, son analizados por Fanny Cárdenas. El propósito de la investigación fue conocer las distintas etapas de la evangelización de los indígenas de la parroquia juncal del cantón Cañar, a raíz de la presencia de la Misión Sudamericana Luterana de Noruega que penetró con sus proyectos de desarrollo social y humano hacia los grupos más vulnerables de los poblados del Cañar y de la irrupción de la Misión Bautista que llegó de forma directa con el evangelio en el pueblo kichwa kañari. Otra de las intenciones fue indagar los métodos que emplearon estas misiones para cambiar la vida de los indígenas kañari y transformar su concepción espiritual y su relación con Dios. Fue necesario, además, conocer cómo la presencia de estas misiones ayudó a revitalizar la lengua kichwa, a sacar del analfabetismo a muchas personas y a que estas puedan contar con la atención oportuna en el campo de la salud. También se investiga si la penetración de las misiones coadyuvó a fortalecer los procesos reivindicativos del pueblo kichwa kañari.

La voz de todos aquellos que viven la educación intercultural en carne propia (profesores y alumnos indígenas), es recogida por el trabajo investigativo de Luis Fernando Cuji, en donde se subraya la necesidad imperante de establecer una educación intercultural fincada en la interrelación, la coexistencia y la convivencia de

las distintas culturas, pues nos dice que tratar de romper las desigualdades históricas, es el reto afrontado por la educación intercultural. Los movimientos indígenas y afines con la propuesta de interculturalidad comprendida como diversidad étnica, han logrado generar nuevas iniciativas de educación superior, ellas responden a procesos históricos y políticos a los que deben su configuración actual la misma que plantea retos, tanto para la universidad como para la noción de interculturalidad. El artículo analiza esos procesos y los retos epistemológicos, metodológicos y teleológicos en el Programa Académico Cotopaxi de la Universidad Politécnica Salesiana y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas *Amautay Wasi*,² apoyando a las universidades desde la crítica basada en el trabajo etnográfico. Se discute con los estudios culturales que, tratando de apoyar a estos proyectos, ofrecen una imagen idealizada y despolitizada de sus procesos de constitución y prácticas internas, misma que oscurece problemáticas como la institucionalización de la interculturalidad, la movilización de las identidades o, la lucha por los recursos y el liderazgo de las iniciativas. El análisis se realiza basado en las teorías de Pierre Bourdieu.

El enorme éxito de la empresa indígena establecida por los kichwa otavalo, basada en la manufactura de artesanías y fincada sobre lazos étnicos, llama la atención de Luis Males, quien realiza una pesquisa de los orígenes y desarrollo de dicha empresa, ponderando los alcances del capital social en una empresa eminentemente indígena. El desarrollo de los kichwa otavalo, es considerado como un modelo a seguir por otros pueblos originarios del continente. Este pueblo aborigen se ha especializado en la producción, comercialización y exportación de artesanías con un alto valor étnico para los mercados internacionales. Su modelo se centra en la conformación de empresas familiares que usan los lazos de parentesco y espirituales para crear redes alrededor del mundo. Asimismo, explota su habilidad textilera, herencia milenaria, para la creación de las artesanías que son apreciadas en los mercados nacionales e internacionales. Como consecuencia se ha dado un importante desarrollo económico, generando acumulación de capital y la compra de bienes inmuebles en el casco urbano de la ciudad de Otavalo. Sin embargo, esta realidad no ha permeado a todas las comunidades y en algunas los niveles de pobreza subsisten.

Lo anterior es solo una síntesis de los trabajos que conforman esta compilación que es el resultado del trabajo del Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, empeñado en desarrollar y promover investigaciones con enfoques temáticos interculturales, lo que permite generar insumos para tomadores de decisión en diferentes instancias y niveles, tanto público como privado, nacional, provincial, internacional, etc.

2 Palabra kichwa que en castellano significa “casa de sabiduría”.

Esta publicación recopila en total seis artículos académicos, el primero es una introducción a los términos de multiculturalidad, plurinacionalidad e interculturalidad por parte de un miembro del Laboratorio de Interculturalidad, y cinco artículos académicos de los trabajos investigativos en el marco de la elaboración de su tesis de maestría desde las diferentes disciplinas y áreas de conocimiento. Los resultados de estas investigaciones con enfoque temático intercultural invitan a reflexionar, debatir y ojalá a profundizar y continuar con futuras investigaciones en el campo.

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad¹

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Introducción

El presente ensayo intenta analizar la relación entre dos temas que el Código Orgánico de la Función Judicial plantea en su Título VIII, la existente entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria. Para lo cual se propone revisar la noción antropológica de interculturalidad a manera de contextualización. Luego hará referencia a la manera como la interculturalidad es adoptada como un carácter más del Estado ecuatoriano y sus consecuencias en el resto del texto constitucional. A continuación, se analizará la definición que hace el Código Orgánico de la Función Judicial de la interculturalidad como uno de sus principios rectores y las consecuencias en su relación con la justicia indígena. Finalmente se delinearán algunos retos que la relación entre justicias plantea al conjunto del orden jurídico del país.

La noción antropológica de interculturalidad

La discusión respecto a la interculturalidad se ha planteado desde el debate que se ha dado al interior de la Antropología. En ese sentido el marco general en América Latina ha estado alrededor de dos ejes: la multiculturalidad/pluriculturalidad y las políticas de diversidad cultural adoptadas por los Estados para dar respuesta a estas demandas.

El desempeño de los gobiernos latinoamericanos es desigual, se puede decir que tienen una mejor actuación en los aspectos institucionales y electorales de la

1 Artículo de la compilación *La transformación de la justicia* (2009, pp. 479-498) de Santiago Andrade y Luis Ávila (eds.). Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

democracia política (gobernanza) y una peor actuación en el cumplimiento de los derechos civiles, minoritarios y sociales (gobernabilidad).

En las dos últimas décadas los gobiernos latinoamericanos han enfrentado reclamos de grupos sociales diversos, que han puesto énfasis en reivindicaciones de derechos territoriales, políticos y ciudadanos apelando a sus características étnicas. En lo general, dichos Estados no han podido atender las causas profundas que alientan las demandas y los discursos de lo pluri-multicultural.

La falta de oficio de los gobiernos para enfrentar dicha problemática ha conducido a la radicalización del conflicto y a la frustración ciudadana, ante la carencia de alternativas a sus demandas. Los casos de Nicaragua en la década de los setenta y de Guatemala, Chile, Ecuador, Bolivia y México en los años noventa lo ilustran. Esta problemática tiene varias fuentes de tensión. En primer lugar, la carencia de acuerdos básicos entre las elites dirigentes de los Estados nacionales, que les ha impedido articular respuestas adecuadas a los reclamos de la diversidad en sus países. El viejo pensamiento liberal homogeneizador continúa sosteniendo el modelo de Estado-nación de esas elites, de lo que resulta que políticas integracionistas continúen alimentando el menú de las políticas públicas, sin advertir la no compatibilidad de los conceptos liberales de igualdad de los individuos con el respeto a la diferencia cultural de los grupos existentes.

El contexto neoliberal ha contribuido a complejizar esta situación. La implementación de políticas neoliberales en varios Estados de América Latina en estas dos últimas décadas, ha implicado no solamente la reformulación de políticas económicas y sociales sino también la redefinición de la relación entre los Estados y sus poblaciones. Es en este contexto que deben entenderse tanto el florecimiento de las demandas étnicas, como las reformas constitucionales orientadas hacia el reconocimiento de la diversidad cultural, realizadas, con alcances diversos, en la mayoría de los países de América Latina. Es notable que, a pesar de las reformas constitucionales que presuntamente buscan dar respuestas a estos reclamos, la desigualdad y la injusticia social no ha desaparecido y las demandas de los grupos marginados, sobre todo los indígenas y afro descendientes, no han disminuido. Esto nos llama a analizar críticamente las políticas pluri-multiculturales y su relación con las formas de gobernar en los Estado neoliberales.

En algunos países, como ha señalado Hale para Guatemala, estas reformas constitucionales han sido acompañadas de una “ola de reformas precautelares y preventivas, de acciones realizadas para ceder terreno de modo cuidadoso y resguardarse más efectivamente frente a las demandas de más largo alcance” (2000). A Hale, le preocupa cómo las reformas y políticas del “multiculturalismo neoliberal” que empujan instituciones internacionales neoliberales como el Fondo Monetario Internacional están configurando (y así limitando) el terreno en que los debates futuros se llevarán a cabo en Guatemala. En relación con Bolivia, Postero (2002)

ha demostrado cómo las nuevas políticas neoliberales y reformas constitucionales, mientras abrieron nuevos espacios políticos para participación de grupos indígenas, no significaron poder político en términos concretos para ellos, sino que sirvieron más bien para reforzar estrategias y lógicas neoliberales. Su estudio de caso sugiere que programas de ciudadanía pueden conducir a una participación basada en un tipo de comportamiento racional, en el que los gobernados sean “responsables de sí mismos” bajo una lógica de la “privatización” del trabajo de gobernar. Esta lógica es, incluso, impulsada por las organizaciones no-gubernamentales que promueven la “ciudadanía étnica.” Hale y Postero coinciden en poner el acento en los efectos (no necesariamente evidentes a primera vista) que tienen, o pueden tener, las políticas multiculturales.

Autores como Hale (2002) para Guatemala y de la Peña (1999), Díaz Polanco y Sánchez (2002) para México, así como Burguete, Leyva y Speed (2008) para México, Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Bolivia y Chile que destacan la necesidad de reflexionar el tema del multiculturalismo desde nuestras propias realidades ya que la condición de la diversidad tiene fundamentos particulares. En efecto, en Ecuador y en América Latina no estamos solamente frente a fenómenos de migración de población con diferencias culturales, el reclamo de multi-pluriculturalidad no se agota en el reconocimiento de los derechos culturales (por ejemplo, lingüísticos) sino que comprende a personas y colectivos que afirman pertenecer a pueblos originarios, que a sí mismos se reclaman diferentes y anteriores a la existencia de los Estados nacionales que los contienen. Regularmente se trata de personas y colectivos que viven en condiciones de pobreza y desigualdad social, excluidos de los beneficios sociales, de la participación y representación política, del acceso a la justicia, entre otros. Omisiones que los colocan de entrada en una situación de carencia de ejercicio de sus derechos ciudadanos básicos y nos obligan a repensar la multiculturalidad y las políticas de reconocimiento más allá de lo cultural, lo moral y lo ético para ubicarnos en el campo de las relaciones de poder, de la redistribución del ingreso y del alivio a la pobreza (Gledhill 1997). Estas características colocan los debates teóricos de lo pluri-multiculturalidad sobre otra base y en otra dimensión.

En la actualidad existen Estados, como México, Guatemala y Chile que, a pesar de la imperativa neoliberal de reconocer la diversidad de sus poblaciones, no han tenido suficiente voluntad política para modificarse a sí mismos. En algunos casos, la organización política en sus distintos niveles de gobierno ha impedido incluso el acomodo y arreglo político que dé cabida a la diversidad cultural y que despliegue instituciones que la fortalezcan. Tales omisiones no son el producto de la falta de imaginación o de propuestas sino producto de inercias institucionales. Regularmente, en donde estos problemas se presentan, los actores suelen acompañar sus reclamos con propuestas de políticas y acciones concretas; por ello, es frecuente que existan acuerdos y compromisos entre los Estados y los actores indígenas, en los que se pactan medidas para la distensión y el reconocimiento moral y ético de los reclamos. Como bien dice Taylor (1994) esto supone arreglos legislativos que

por lo general conducen a reformas que modifican los arreglos normativos de los Estados. Desafortunadamente en muchos casos, los acuerdos, además de que son de alcance limitado, no se cumplen a cabalidad o se desvirtúan en la interpretación de lo pactado. El devenir de los acuerdos de paz en Guatemala en la década de los ochenta y de Chiapas, en los noventa, y los conflictos por la tierra entre los Mapuche en Chile, sirven como ejemplo.

La carencia de diálogos constructivos entre las partes (orientadas hacia la traducción de los derechos individuales y colectivos en políticas concretas y efectivas) constituye uno de los retos más importantes y actuales de los Estados y sociedades de América Latina. La falta de respuestas desde el Estado y también desde otros sectores de la sociedad nacional, han conducido a que diversas organizaciones y grupos rompan vínculos sociales y políticos y construyan sus proyectos autonómicos al interior de los estados nacionales. Por otro lado, la radicalización de algunas propuestas indígenas ha fomentado estrategias políticas con sesgos esencialistas y de intolerancia, que no han ayudado a construir diálogos interculturales sino por el contrario, han favorecido la profundización de las vías mono culturales.

En contextos de carencia de diálogos y de credibilidad en las instituciones, los ciudadanos comunes, siempre vulnerables ante la manipulación de los medios, muestran temores ante los desafíos que significa el reconocimiento de la multipluriculturalidad. Y esto se vive de manera más sensible en los lugares en donde la convivencia de la diversidad étnica y racial es un fenómeno nuevo que irrumpe como consecuencia de la migración de indígenas rurales a las ciudades con espacios inter étnicos, como son los casos de las ciudades de México, Guatemala, Santiago, Quito, Lima y La Paz, entre otros.

Cuando la diversidad produce tensiones polarizadas en la convivencia cotidiana, los gobiernos locales parecen tener menos herramientas jurídicas y administrativas para implementar políticas multi/pluriculturales efectivas. No obstante, también es posible que estos espacios puedan ser el escenario de la creatividad social, de la puesta en práctica de iniciativas que podrían dar pistas para la elaboración de nuevas propuestas que abonen hacia la sana convivencia más allá de las diferencias étnicas, raciales, políticas y religiosas. Por ejemplo las diferentes experiencias autonomistas en proceso de formación en América Latina lo demuestran, el reclamo de origen de los municipios autónomos zapatistas, el movimiento panmayista en Guatemala, la autonomía de la costa atlántica en Nicaragua, la vieja experiencia del pueblo Kuna en Panamá, las comarcas negras de la costa del Pacífico de Colombia y Ecuador, las autonomías indígenas en Ecuador y Bolivia, reflejan la incapacidad de las instituciones de los gobiernos estatales y federales de ofrecer respuestas satisfactorias a las demandas culturales, sociales, y políticas, y la capacidad innovadora de algunos sectores de la sociedad civil para buscar nuevas formas de gobernar o gobernarse.

Cómo gobernar la diversidad, es un tema de una extraordinaria importancia para el mundo contemporáneo y no solo latinoamericano. Sin lugar a dudas, las respuestas que los Estados ofrezcan a este desafío están relacionadas con la manera en cómo las elites dirigentes conciben la identidad de la comunidad política. Francisco Colom (2001: 7) ha identificado tres respuestas, que cada una de ellas corresponde a un modelo político para enfrentar el multi/pluriculturalismo; estos modelos los resume en la siguiente metáfora: el espejo, el mosaico y el crisol. El primero refiere a la imagen anhelada por las sociedades culturalmente ensimismadas, que pugnan por la homogeneidad de los ciudadanos. Aunque el autor no refiere sus estudios de caso a la realidad latinoamericana, consideremos que este modelo corresponde a la idea de comunidad política que en lo general alimentan los Estados de América Latina post independencia. El segundo modelo, para la gestión de la pluralidad cultural en el Estado moderno, que Colom identifica, es la del mosaico, que es una forma que combina integración y diferencia, en donde la diferencia persiste, y se mantiene de manera negociada, sobre la base de acuerdos que no omiten aspectos de integración. Puede afirmarse que en lo general esta es la propuesta a la que le apuestan actualmente el mayor número de organizaciones y movimientos indígenas en América Latina. Y el tercer modelo, es el del crisol que refiere a la heterogeneidad sociocultural, en un proceso de construcción en una nueva identidad novedosa y acrisolada.

Desde esta perspectiva la interculturalidad implica no solamente la existencia de las diferencias culturales y una opción por el reconocimiento y la reparación (las denominadas acciones afirmativas) sino sobre todo un cambio en las relaciones de poder. Concretamente, según Santos (2005), se trata de cambiar todas aquellas situaciones que generan tanto la desigualdad como la exclusión. No se trata solamente de cómo alcanzar la equidad económica sino de cómo aprender a vivir con la diferencia afirmando las diversas identidades.

En otras palabras, la interculturalidad construye relaciones entre culturas, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder que han naturalizado la desigualdad (económica y política) y la exclusión (étnica cultural).

La interculturalidad en la Constitución de 2008

La nueva Constitución hace un avance muy grande tanto con relación a los derechos indígenas y afroecuatorianos, como en torno a la interculturalidad, tema que tiene por lo menos 16 referencias dentro de la nueva carta política.

No obstante, la cuestión crítica no es solo la inclusión —de nuevas referencias a la interculturalidad y de nuevos derechos indígenas y afro— sino la perspectiva y

conceptualización que orienta esta inclusión. Es decir, ¿con qué perspectiva leer y asumir la nueva Constitución?

Una perspectiva se encuentra enraizada en la tendencia en boga desde los 90, a la que podemos denominar “constitucionalismo multicultural” o “multiculturalismo constitucionalista”. Desde esta perspectiva se piensa los derechos indígenas y afro como “derechos étnicos”, “derechos especiales” y/o “derechos de inclusión”. Así y desde esta perspectiva podemos comparar la presente propuesta con la Constitución de 1998, anotando varios avances, incluyendo, por ejemplo:

- a. La ampliación de los derechos colectivos (artículo 57) de 15 a 22 derechos, incorporando elementos del derecho internacional.
- b. El reconocimiento del carácter plurinacional e intercultural del Estado (artículo 1) y el carácter ancestral de los pueblos y el territorio (artículo 4).
- c. El reconocimiento y la inclusión de justicia indígena y la jurisdicción indígena (artículo 171).

El problema es que esta perspectiva pone su enfoque en los derechos “especiales”, de lo ganado para los pueblos indígenas (y en menos medida para los pueblos afroecuatorianos). Su óptica se funda en lo que hace o lo que ha hecho el Estado para estos pueblos, no lo que ha hecho o lo que hacen estos pueblos para la labor de repensar y refundar el Estado. Es una perspectiva “multiculturalista” en el sentido de que añade o suma más derechos a la estructura y lógica establecidas, sin necesariamente poner en cuestión esta estructura o intervenir en ella. ¿Cuál sería la perspectiva diferente que —más que la inclusión en sí— se preocupa por la interculturalización y la transformación estructural del Estado para todos? La otra perspectiva se basa en el interculturalizar. Es decir, se interesa por la manera que las demandas, los derechos y las propuestas indígenas y afrodescendientes dan fundamentos para repensar, reconceptualizar y refundar el Estado y la sociedad para el conjunto de los ecuatorianos y ecuatorianas, dando la vuelta a la estructuración social-colonial vigente, es decir, la estructuración y estructura que han sido construidas a partir de la uni-nacionalidad y la visión, interés y posición blanco-mestiza.

A partir de esta perspectiva la pregunta no sería en torno a la inclusión sino con relación a qué hace la nueva Constitución para interculturalizar, para alentar un cambio de lógicas, racionalidades y visión de sociedad. Tal perspectiva no implica descartar la importancia de derechos indígenas o afroecuatorianos sino aceptar que la inclusión de estos derechos hace poco para adelantar la refundación del Estado y su radical transformación. Para la mayoría de los ecuatorianos, el simple reconocimiento de la diferencia indígena y afro y la incorporación de algunos derechos especiales dentro de la Carta Política no es tema de mayor debate o preocupación. El conflicto más bien está centrado en la propuesta y acción de la interculturalidad, la que requiere un cambio por parte de los blanco-mestizos.

Veamos brevemente este asunto del “interculturalizar” con relación a cuatro ejemplos concretos aprobados en la Constitución vigente: 1) conocimiento y ciencia, 2) los derechos de la naturaleza, 3) el sistema jurídico, y 4) el *sumak kawsay* o buen vivir.

1. La nueva propuesta hace un cambio de lógica importante en reconocer que el conocimiento no es singular (ver Artículo 57 de los derechos colectivos y artículos 385-388 dentro del Régimen de Buen Vivir). Al hablar de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, la propuesta constitucional pretende superar el monismo en la definición de “la ciencia” y, a la vez, construir las bases para un sistema educativo distinto —desde la Escuela hasta la Universidad— así desafiando y pluralizando la actual geopolítica dominante del conocimiento con sus orientaciones occidentales y euro céntricos. Los saberes ancestrales tienen el estatus de “conocimiento”, no solo para los pueblos indígenas o pueblos afroecuatorianos, sino para todos. Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay* o buen vivir, la propuesta asume y pone en consideración otra lógica de vida más integral donde el conocer se entreteje con el vivir. De esta manera muestra que el “buen vivir” también es epistémico.
2. La consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (artículo 10) y el reconocimiento del derecho a su existencia y reparación (artículos 71-74) es otro ejemplo de este “interculturalizar”. Reconocer la naturaleza no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida, es interculturalizar la lógica y racionalidad dominante, abriéndola a otros modos de concebir. Desde la filosofía o cosmovisión indígena, la naturaleza es ser vivo, con inteligencia, sentimientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella. La naturaleza, tanto en el concepto de “buen vivir” como en el “bien estar colectivo” de los afrodescendientes, forma parte de las visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral entre humanos y naturaleza, una armonía que la sociedad occidentalizada ha perdida. Pensar con esta otra lógica (o la que podemos llamar “lógica otra”) como hace la propuesta de la nueva Constitución es, sin duda, algo muy revolucionario; no existe en ninguna otra constitución de América Latina o del mundo. No obstante, es este “constitucionalismo interculturalizado” o “interculturalidad constitucional” que está percibido por los sectores dominantes como amenaza, amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social.
3. El campo jurídico es otro que abre las posibilidades de interculturalizar. Específicamente el artículo 171 reconoce a la justicia indígena la jurisdicción propia. Pero claro el asunto no es simplemente el reconocimiento de un sistema jurídico indígena o de la jurisdicción indígena, un reconocimiento que puede convertirse en poco más que un pluralismo jurídico “unitario”

con el sistema indígena subordinado frente al sistema “ordinario”; se corre el peligro de que el sistema de justicia indígena sea simplemente incluido como un sistema aparte y paralelo para los indígenas. Más bien, el asunto es la posibilidad que (artículo 171) abre para la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y “ordinaria”, posibilitando así una interpretación intercultural de las leyes, es decir, de un verdadero interculturalismo jurídico o “pluralismo jurídico igualitario”, en palabras de Hoekema (2002). Por lo tanto, ambas jurisdicciones, la indígena y la ordinaria, forman parte integral del orden legal nacional constituyendo así una simultaneidad igualitaria de todos los sistemas de derecho.

4. El último ejemplo es el del *sumak kawsay* o “buen vivir”. El concepto del *sumak kawsay* o buen vivir puede ser visto como hito transcendental de la propuesta de la Constitución; representa un elemento totalmente distinto y nuevo en las constituciones de Ecuador y América Latina. Cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas fundantes del Estado y los modelos y prácticas más recientes de la política neoliberal. La filosofía del buen vivir (y del bien estar colectivo afro) es radicalmente opuesta al bienestar neoliberal cuyo enfoque es el individuo y el individualismo alienante de “tener”, haciendo cada vez más fragmentada y débil la relación de sociedad. En los artículos 275-277, la propuesta de la nueva Constitución hace pensar el buen vivir con relación a varios ejes claves: la existencia o vida, la economía, la participación y control social, la naturaleza, la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial. El buen vivir abre las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera. Abre la posibilidad de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera abre la posibilidad para tejer una nueva identificación social, política y cultural de país que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo y su arquetipo de sociedad eurocéntrico-norteamericano. Abre la posibilidad de no sobrevivir sino de convivir.

En conclusión, lo realmente novedoso de la propuesta de la nueva Constitución no es la introducción de nuevos elementos, sino su intento de construir una nueva lógica y forma de pensar, bajo otros parámetros. Una lógica y forma que no pretende reemplazar o imponer, sino construir enlaces entre los conceptos y prácticas de vida ancestrales del país y los conceptos y prácticas que nos han regido desde la formación de la República con su perspectiva monocultural y uni-nacional. Es este intento y pretensión de “interculturalizar” que realmente marca una ruta y propuesta de Estado, sociedad y país radicalmente distinta.

La interculturalidad en el Código Orgánico de la Función Judicial

Aspectos generales

En este numeral me referiré a las alusiones que hace el Código al tema de interculturalidad en sus diferentes Títulos, con excepción del Título VIII que será tratado en profundidad en el numeral 4. 2. En los considerados del Código merece especial mención el noveno, que menciona la adecuación del Código a los estándares internacionales de derechos humanos y Administración de Justicia y se cita a un conjunto de convenios, declaraciones y convenciones internacionales que el Estado ecuatoriano ha suscrito y ratificado. Especial importancia para el tema de interculturalidad tienen los que a continuación se enuncian: Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer, la Convención sobre los Derechos del Niño, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, la Declaración Americana sobre los Derechos del Hombre, la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos o “Pacto de San José”, el Protocolo adicional a la convención americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales o “Protocolo de San Salvador”, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer o “Convención de Belem Do Para”, la Convención Interamericana para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad; las declaraciones, resoluciones, sentencias, observaciones e informes de los comités, cortes y comisiones de los sistemas de protección internacional de derechos humanos.

Todos estos instrumentos internacionales no tienen el carácter de vinculante en el ámbito legal, sin embargo, poseen un fuerte valor moral y de presión internacional que difícilmente cualquier país lo puede dejar de lado. Al revisar el número y la secuencia de informes de cumplimiento se puede observar la poca regularidad y el atraso en elaborarlos por parte del Estado ecuatoriano. Todos los informes enviados a Naciones Unidas han recibido observaciones, la incorporación de las mismas en la normativa, políticas y programas estatales tampoco son sistemáticas ya que siguen siendo observadas en los siguientes informes nacionales.

En el Título I, Principios y Disposiciones Fundamentales, capítulo II, Principios Rectores, dentro de los 28 aprobados hay dos que deben ser comentados. El primero, citado en el artículo 7, Principio de Legalidad, Jurisdicción y Competencia, menciona específicamente a las autoridades de la justicia ordinaria, a las autoridades de las

comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas y a las juezas y jueces de paz como los únicos con potestad jurisdiccional. El segundo, tiene que ver con el artículo 24, el Principio de la Interculturalidad, según el cual los servidores y servidoras de justicia deben observar este principio en su desempeño, en especial deben considerar las costumbres, prácticas, normas y procedimientos de las personas, grupos y colectividades usuarias de la justicia.

Llama la atención que cuando se habla en el artículo mencionado de “personas, grupos y colectividades”, no se diga específicamente, como dice la Constitución, culturas indígenas, afro ecuatoriana, montubia y mestiza. Su mención ayudaría a mostrar que la interculturalidad es un principio de la justicia que atraviesa al conjunto de la sociedad ecuatoriana y no solamente a indígenas y afros como equivocadamente se concibe.

En el Título II, Carreras de la Función Judicial, Capítulo I, Directrices, en el artículo 36 se mencionan seis principios rectores que deben ser observados para el ingreso y promoción en la Función Judicial: igualdad, probidad, no discriminación, publicidad, oposición y méritos. El tercer principio hubiera requerido de una mayor puntualización de acuerdo a los tipos de discriminación que se viven en el país: racial, étnica, cultural, de género y de orientación sexual. Nuevamente su explicitación permitiría iniciar la posibilidad de dejar de discriminar por estas razones.

Igualmente, en el Título II, Carreras de la Función Judicial, Capítulo II, Ingreso y Promoción, Sección VI, Formación Inicial, el artículo 69 habla de tres etapas del curso de formación general: general, específica y práctica. En la general a más de los temas de Derecho y Administración de Justicia se incluirá los temas de género, diversidad e interculturalidad. Se considera muy loable la incorporación de estos nuevos temas en la formación de los servidores judiciales, sin embargo, se echa de menos la posibilidad de incorporar los otros temas como Derecho Indígena, Pluralismo Jurídico y Peritaje Antropológico, este último sobre todo muy necesario para resolver conflictos de carácter intercultural.

Finalmente, Título II, Carreras de la Función Judicial, Capítulo III, Órganos Jurisdiccionales, Sección V, Justicia de Paz, al hablar de las atribuciones de las juezas y jueces de paz en el artículo 253 se menciona textualmente que:

“La justicia de paz no prevalecerá sobre la justicia indígena. Si en la sustanciación del proceso una de las partes alega que la controversia se halla ya en conocimiento de las autoridades de una comunidad, pueblo o nacionalidad indígena se procederá de conformidad con lo dispuesto en el artículo 344”.²

2 Véase en esta obra, Luis Fernando Ávila Linzán, “Legitimidad social e independencia judicial interna”.

El artículo 344, como se explicará más adelante, habla de cinco principios de la justicia intercultural. La preocupación con las juezas y jueces de paz, a pesar de que sus atribuciones y deberes están claramente establecidas en el artículo 253, es que surjan conflictos de competencia y jurisdicción con las autoridades indígenas. Ya que debido a su origen y nombramiento comunitario podrían eventualmente interferir en la aplicación de la justicia indígena.

Relaciones de la justicia indígena con la justicia ordinaria

El Título VIII del Código Orgánico de la Función Judicial, artículos 343 al 346, está dedicado a las relaciones entre las dos justicias. El artículo 343 se refiere al ámbito de la justicia indígena en los mismos términos que utiliza el artículo 171 constitucional, sin embargo, añade un párrafo adicional que dice: “*No se podrá alegar derecho propio o consuetudinario para justificar o dejar de sancionar la violación de derechos de las mujeres*”. Sin embargo, el texto no incorpora la violación de derechos de los niños y niñas que hubiera sido deseable que se mencione al igual que las mujeres.

Algunos comentarios adicionales para reforzar el texto del Código, con frecuencia la violencia y la opresión contra las mujeres indígenas se han interpretado como una influencia occidental o capitalista que ha enturbiado aquellas relaciones tradicionales descritas como armoniosas. Esta idea es cuestionada por Blanca Muratorio (2001) que usando fuentes orales y de archivo ha documentado que la violencia de género entre los *napo-runas kichwas* tiene raíces tanto internas a su propia tradición como relacionadas con el proceso de colonización.

En los últimos años la presencia de las organizaciones de mujeres indígenas ecuatorianas ha marcado un interesante debate tanto al interior del movimiento indígena como con el movimiento de mujeres. Quiero hacer referencia a tres sucesos de los últimos dos años que merecen ser descritos y analizados. El primero tiene que ver con la participación de estas organizaciones en el desarrollo y aprobación de la nueva Constitución ecuatoriana, concretamente con respecto al artículo 171 que norma la vigencia de la justicia indígena. El cual se logró introducir por su gestión directa que la aplicación de la justicia no sería posible sin “la garantía de participación y decisión de las mujeres”, esto luego de un debate con los asambleístas del movimiento Pachakutik que eran todos hombres y que se oponían a introducir esta parte el texto.

El segundo suceso se refiere a la declaración del encuentro internacional “Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral”, llevado en Quito del 20 al 24 de octubre de 2008, con la presencia de delegadas indígenas de nueve países latinoamericanos, en la cual aunque se reconoce la existencia del sistema de justicia ancestral señalan que no se está atendiendo de manera satisfactoria y oportuna la resolución de una serie

de conflictos que involucran a las mujeres, tales como la violencia en sus múltiples expresiones, adulterio, pago de alimentos, conflictos de herencia, acceso a la tierra e impedimento de su participación en las organizaciones representativas y en el nombramiento en calidad de autoridades.

El último es continuación del anterior y se realizó hace pocos días, en el cual las organizaciones de mujeres indígenas ecuatorianas que participaron en el encuentro internacional plantearon a las autoridades estatales³ y a la cooperación internacional involucradas en la reforma de la normativa que se desprende de la aplicación de la nueva Constitución su participación activa y militante con propuestas específicas.

El artículo 344 hace alusión a cinco principios de la justicia intercultural que deben aplicar los funcionarios de la justicia ordinaria en sus procedimientos: diversidad, igualdad, *non bis in idem*, pro jurisdicción indígena e interpretación intercultural. Algunos comentarios al respecto. En el principio de diversidad se debería incorporar el término nacionalidad junto al de pueblo indígena, tal como lo señala la Constitución (artículos 56 y 57), ya que de esa manera se les menciona con la denominación oficial usada por ellos mismos, reconociendo de esta manera la diferencia entre pueblo y nacionalidad que también es normada por la norma constitucional.

En el principio de igualdad se incorpora a la intervención procesal la participación de traductores de lenguas indígenas, la figura de peritos antropólogos y de especialistas en derecho indígena, elementos todos indispensables y necesarios para proporcionar a los jueces los suficientes elementos de juicio que les permita pronunciar sentencias basadas en la interpretación propia de las culturas indígenas. Este avance incluye evidentemente que cualquiera de los tres personajes mencionados pueda ser tanto indígena como no indígena.

Al respecto, los derechos de protección previstos en la Constitución, artículo 76, numeral 7, literal f, garantiza el derecho a “*ser asistido gratuitamente por una traductora o traductor o intérprete, si no se comprende o no habla el idioma en el que se sustancia el procedimiento*”, lo cual no solo exige la adopción dentro de la justicia ordinaria de traductores legales sino también la necesidad que las autoridades judiciales en territorios con presencia de población indígena deberían hablar las lenguas indígenas respectivas como requisito para ocupar el cargo.

Respecto al principio del *non bis in idem*, su aplicación se refuerza con otro derecho de protección previsto también en la Constitución, artículo 76, numeral 7, literal i, que dice que “*nadie podrá ser juzgado más de una vez por la misma causa y materia. Los casos resueltos por la jurisdicción indígena deberán ser considerados*

3 En especial el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, la Fiscalía General, los consejos para la igualdad étnicos y de la mujer, el Plan Nacional contra la Violencia y el sistema de Naciones Unidas.

para este efecto". Uno de los pocos casos de jurisprudencia existentes en la justicia ordinaria ecuatoriana utilizó justamente este principio para fallar a favor de la justicia indígena, se trata del conocido caso de la comunidad de La Cocha, en la provincia de Cotopaxi, que fue sustanciado por el juez penal Carlos Poveda en el año 2002, lo que provocó que hasta la actualidad el caso todavía no haya sido cerrado.

El principio de pro jurisdicción indígena está relacionado con el principio de protección constitucional, artículo 76, numeral 5, que menciona:

“En caso de conflicto entre dos leyes de la misma materia que contemplen sanciones diferentes para un mismo hecho, se aplicará la menos rigurosa, aun cuando su promulgación sea posterior a la infracción. En caso de duda sobre una norma que contenga sanciones, se la aplicará en el sentido más favorable a la persona infractora”.

Este principio también tiene concordancia con los artículos 8, 9 y 10 del Convenio No. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales que da preferencia en el caso de tomar sanciones a aquellas que sean alternativas a la privación de libertad o encarcelamiento. Los elementos que califiquen el grado de rigurosidad de una sanción es un tema que deberá ser consensuado en la relación de coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.

Finalmente, el principio de interpretación cultural trata de plantear la comprensión del delito por parte de la justicia ordinaria desde la cosmovisión indígena. Tal como lo señalan Tibán e Ilaquiche (2008: 60): “*El delito debe ser observado y analizado desde la cosmovisión indígena, mas no juzgar un hecho desde la óptica del derecho positivo*”. Esta acción justamente llevara a la denominada discriminación de la justicia indígena, tal como la llama Raquel Yrigoyen (2002).

El artículo 345 del Código habla de la declinación de competencia de las juezas y jueces a favor de las autoridades indígenas siempre y cuando haya petición de los mismos en tal sentido. Establece el plazo de tres días para probar la calidad de la autoridad indígena peticionaria bajo su propio juramento. Luego de lo cual se procederá al archivo de la causa. Esta competencia de las autoridades indígenas solo espera ser asumida por las mismas de tal manera de empezar a crear jurisprudencia al respecto.

El artículo 346 del Código se refiere a la promoción de la justicia intercultural en tres sentidos: el primero, la obligación del Consejo de la Judicatura de designar recursos humanos y económicos para la coordinación y cooperación entre los dos sistemas, ejemplos cercanos a nuestra realidad muestran avances en ese sentido, tal el caso del Consejo de la Judicatura colombiano que mantiene el programa de “Escuelas de Derecho Propio” que son espacios que los diversos pueblos indígenas mantienen para fortalecer sus sistemas de justicia.

El segundo sentido tiene que ver con la capacitación de servidores y servidoras de la Función Judicial para que “*conozcan La cultura, el idioma y las costumbres, prácticas ancestrales, normas y procedimientos del derecho propio o consuetudinario de los pueblos indígenas*”. Este reto debe ser asumido en dos niveles: en el currículo de las facultades de derecho de las universidades ecuatorianas y al interior de la Escuela de la Función Judicial.⁴ Solo la profesionalización de este personal en estos temas permitirá una mejor comprensión del llamado “otro” Derecho.⁵

El tercer sentido del artículo 346 es mandatorio para el Consejo de la Judicatura, en el sentido de que no tiene ningún tipo de incidencia sobre la naturaleza y funcionamiento de la justicia indígena, lo cual asegura que las relaciones de coordinación y cooperación están garantizadas por lo menos desde el punto de vista formal.

Retos

Para concluir planteare algunos retos que la vigencia del Código Orgánico de la Función Judicial deja planteado en el futuro inmediato. El primer gran reto es la preparación, discusión y aprobación de la ley de coordinación y cooperación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena, prevista en el artículo 171 de la Constitución, y que por iniciativa del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos juntamente con Naciones Unidas se encuentra en proceso de preparación, se espera al final del año 2009 presentarla a la Asamblea Nacional para su aprobación, luego de un proceso de debate lo más amplio y participativo con todos los actores involucrados.

Hay otros retos que deberán ser discutidos y consensuados. Me refiero al tema de la competencia en sus diversas acepciones: material, territorial, individual, colectiva y temporal de la justicia indígena. Respecto a la competencia material esta justicia debe conocer y regular todas las materias, sin límite alguno de cuantía y gravedad. Lo contrario sería volver a un pluralismo jurídico unitario en reemplazo del pluralismo jurídico igualitario.

En cuanto a la competencia territorial, individual y colectiva la Constitución y el Código definen claramente la competencia y jurisdicción dentro del ámbito territorial de la comunidad, pueblo o nacionalidad indígenas, lo que siembra duda es que pasa cuando una persona no indígena comete un delito en territorio indígena. Este asunto requiere discusión y acuerdos entre las dos justicias.

4 Véase en esta obra, Ramiro Ávila Santamaría, “Cultura jurídica, facultades de derecho y Función Judicial”.

5 Véase en esta obra, Vanesa Aguirre, “Las carreras de la Función Judicial: hacia un nuevo modelo de gestión de los recursos humanos del sector justicia”.

La competencia temporal con el principio del *non bis in idem* se considera como cosa juzgada por lo tanto no puede estar sujeta a ser sometida a la justicia ordinaria. El Código es claro al regular esta situación y evitar una interpretación equivocada.

El principio de que la ignorancia de la ley no exime de responsabilidad no tiene validez desde el entendimiento de la diversidad cultural. Esto se sustenta en lo que Cabedo (2004) llama “error de comprensión culturalmente condicionado”, es decir, se considera la exclusión de la culpabilidad de una persona atendiendo a su condición cultural diferente del resto de la población de un país.

Todo sistema de justicia, indígena u ordinario, está sujeto a excesos de poder. Por eso es indispensable que los mismos sistemas se regulen en el caso que esto suceda, la dos justicias están sometidos a control a través del respeto a los derechos humanos y de la acción de la Corte Constitucional, se vuelve indispensable establecer cómo y en qué casos de excepción esta Corte deberá actuar.

Para finalizar respondo al subtítulo de este artículo: del monismo jurídico a la interlegalidad. El planteamiento que está en el fondo es mostrar que el derecho estatal es en sí mismo plural, porque está afectado por otros órdenes normativos, el derecho internacional, el transnacional y también por las legalidades no estatales (los sistemas de derecho indígenas y afroecuatorianos, por ejemplo). El concepto planteado por Boaventura de Sousa Santos (1995: 297-298) de interlegalidad como:

“Una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras mentes como en nuestras acciones, en ocasiones da saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias como en la rutina de los eventos cotidianos. Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad”.

Este concepto aparece como una categoría válida para observar las conexiones entre normas y su expresión simbólica, en diferentes planos que van de lo local y lo nacional a lo internacional.

Referencias citadas

- Burguete, Araceli y Xóchitl Leyva y Shanon Speed (coords.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. CIESAS, FLACSO Guatemala y Ecuador, México.
- Cabedo, Vicente (2004). “El reconocimiento del derecho y la jurisdicción indígena en el convenio No. 169 de la OIT”, en revista *Política y Cultura*.
- Colom, Francisco (ed.) (2001). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Anthropos-UAM-I. Barcelona, España.

- De la Peña, Guillermo (1999). "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos*, vol. 1, año 1, primavera, pp. 13-27.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002). *México diverso: el debate por la autonomía*. Siglo XXI, México.
- Gledhill, John (1997). "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights", en Richard Wilson (ed.) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press, pp. 70-110.
- Hale, Charles (2000). "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34.
- Hoekema, André (2002). "Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario", en revista *El Otro Derecho*, nº 27-28, ILSA, Bogotá, pp. 63-98.
- Muratorio, Blanca (2001). "History and Cultural Memory of Violence Against Indigenous Women in the Ecuadorian Upper Amazon", manuscrito.
- Postero, Nancy (2002). "Constructing indigenous citizens in multicultural Bolivia". Publicación en línea: www.geocities.com/
- Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Towards common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. Routledge, Nueva York/Londres.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). "Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia", en *Revista Interculturalidad*, año 1, nº 1, pp. 9-44.
- Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann (ed.) *Charles Taylor. Multiculturalism*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Tibán, Lourdes y Raúl Ilaquiche (2008). *Jurisdicción indígena en la Constitución política del Ecuador*. Fundación Hanns Seidel, Quito.
- Yrigoyen, Raquel (2002). "Peru: pluralist constitution, monist judiciary. A post reform assessment", en Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America, indigenous rights, diversity and democracy*. Palgrave Macmillan, Londres, pp. 157-183.

Sobre los autores

María Susana Cipolletti

Etnóloga, PhD por la Universidad de Múnich. Profesora en las universidades de Friburgo, Tübingen, y Bonn (2000-2013, en retiro). Investigaciones de campo especialmente entre los secoya (tucano occidentales) de la Amazonía ecuatoriana (1983-2010). Sus campos de investigación han sido principalmente la tradición oral de las tierras bajas de América del Sur, shamanismo, etnohistoria (ORCID: 0000-0002-2093-7226).

Freddy Simbaña Pillajo

Antropólogo ecuatoriano, pertenece a la comuna Chilibulo Marcopamba La Raya, en Quito. Integrante del pueblo kitu kara de la nacionalidad kichwa del Ecuador. Miembro del Consejo Nacional de Sabios y Sabias de la Medicina Ancestral-Tradicional y Espirituales del Ecuador (CONAMAE) y de la Fundación Taitas y Mamas Yachaks del Ecuador (FUTMYE). PhD en Antropología Social y Cultural por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Profesor titular en la Universidad Politécnica Salesiana (UPS). Miembro del Grupo de Investigación en Educación e Interculturalidad (GIED), de la Red Universitaria de Estudios Urbanos de Ecuador (CIVITIC) y fundador de la Red de Saberes y Conocimientos Ancestrales de las Instituciones de Educación Superior del Ecuador (YANANTIN) (ORCID: 0000-0002-3682-2271).

Jean Muteba Rahier

Antropólogo, doctorado de la Universidad de París X, Nanterre, Francia. Profesor de antropología y sobre estudios africanos y de la diáspora africana en la Florida International University (FIU), Miami. Desde 2018 es director-fundador del Observatorio de Justicia para Afrodescendientes en Latinoamérica (OJALA). Se encuentra completando investigaciones sobre la intersección de raza, poder y sexo en el Congo belga (hoy la República Democrática del Congo), donde nació (ORCID: 0000-0002-0526-4860).

José Sánchez Parga †

Nació en España (Salamanca, 1940), se nacionalizó ecuatoriano en 1989 y falleció en 2014. Director de Estudios del Colegio Internacional de Filosofía (Roma, 1971-1972). Profesor asistente de investigación científica (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1972-1976). Profesor invitado de la Universidad Católica Río de Janeiro (1976-1977). Profesor ordinario de la Universidad San Simón (Bolivia, 1978-1980). Profesor invitado de la Universidad Católica de Guayaquil (1981). Director del Centro de Estudios Latinoamericanos, director de Investigaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1989-2000). Profesor y director de la revista *Universitas* (Universidad Politécnica Salesiana, 2001). Investigador principal (desde 1980) y primer director de la revista *Ecuador Debate* (1982-1991) del Centro Andino de Acción Popular (CAAP). Entre sus publicaciones destacan: *El oficio de antropólogo: crítica de la razón (inter)cultural* (2005), *Antropo-lógicas andinas* (1997), *El movimiento indígena ecuatoriano: de la comunidad al partido* (2007) y *Qué significa ser indígena para el indígena: más allá de la comunidad y la lengua* (2009).

Anna Meisser

Investigadora de campo en Ecuador y México, becaria de la Fundación Humboldt (Beca de Investigación Feodor-Lynen). Profesora en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Friburgo (Alemania), profesora invitada en la Universidad de Silesia en Katowice (Polonia) y profesora del Instituto de Antropología Social y Cultural de la Universidad Ludwig-Maximilians (Alemania). Estudios de doctorado en Antropología Social y Cultural (especialidad) y Teología Católica (especialidad) en la Universidad Ludwig-Maximilians de Múnich.

Juan Illicachi Guznay

Doctor en Antropología por el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, máster en Estudios Étnicos por FLACSO-Ecuador, máster en Interculturalidad y Educación Superior por la Universidad de Cuenca, maestrante en Filosofía en la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), Licenciado en Filosofía Ciencias Socioeconómico por la Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH) y licenciado en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad de Cuenca. Fue docente del sistema de Educación Intercultural Bilingüe, de la Universidad Técnica de Ambato, la UPS, la UNACH y exrector de la Universidad Intercultural Bilingüe de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (ORCID: 0000-0001-6283-6290).

Fernando García Serrano

Antropólogo, estudios de maestría en la Universidad Iberoamericana (México), doctor en Ciencias Sociales (Universidad Nacional General Sarmiento, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires). Profesor investigador del Programa Antropología de FLACSO-Ecuador, coordinador de Vinculación con la Sociedad de FLACSO-Ecuador. Campos de interés: antropología política, diversidad cultural y étnica, interculturalidad, identidad y movimientos sociales y antropología jurídica (ORCID: 0000-0002-9953-0452).

Mercedes Prieto

PhD por la Universidad de la Florida en Gainesville, antropóloga con estudios interdisciplinarios en historia. Es profesora emérita del Departamento de Historia, Antropología y Humanidades de FLACSO-Ecuador. Sus intereses de estudio se han centrado en el complejo proceso histórico de las interacciones entre indigenidad, raza y género como formas de control social y acción política, así como en las políticas del conocer en las ciencias sociales (ORCID: 0000-0002-8602-6425).

Sarah A. Radcliffe

Geógrafa inglesa, profesora de Geografía Latinoamericana en el Departamento de Geografía de la Universidad de Cambridge (Reino Unido). Sus intereses se centran en las desigualdades sociales y espaciales, relacionadas con las jerarquías interseccionales y coloniales, y sus influencias en las experiencias de desarrollo, ciudadanía y participación política (ORCID: 0000-0003-1664-7944).

Sallie Westwood

Nació el 3 de junio de 1952. Es profesora de sociología en la Universidad de Leicester. Entre sus obras destacan: *Power and the Social* (2002), *Trans-nationalism and the politics of belonging* (2000) y *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América* (con Sarah A. Radcliffe, 1996).

María Amelia Viteri

Antropóloga cultural, especialización en Raza, Género y Justicia Social (American University), tiene una maestría en Ciencias Sociales con especialización en Estudios de Género (FLACSO-Ecuador) y una licenciatura en Lingüística Aplicada (Universidad

Católica del Ecuador). Profesora investigadora asociada en la Cámara de Comercio de Quito y profesora investigadora en la Universidad San Francisco de Quito (USFQ), en el Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades Presente (COCISOH) y coordinadora del Programa UNIDiversidad (USFQ).

Katty Hernández Basante

Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, UASB-Ecuador; Ma. en Ciencias Sociales con especialización en género y desarrollo, FLACSO-Ecuador y Licenciada en Antropología Sociocultural, PUCE-Ecuador. Consultora e investigadora independiente; sus principales temas de interés giran en torno a: género y raza; cuerpo(s), sexualidad(es) y territorio(s); cultura y pensamiento de mujeres afroecuatorianas; interculturalidad y violencias contra las mujeres. Docente invitada, por varias ocasiones, en FLACSO-Ecuador.

José Enrique Juncosa Blasco

Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, especialista en Diagnóstico Intelectual por la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL), magister en Desarrollo de la Inteligencia y Educación (UTPL), licenciado en Antropología Aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y diploma superior en Pedagogías Innovadoras (UTPL). Es docente de la Carrera de Antropología (UPS-Quito) y director de Editorial Abya-Yala.

Patricio Guerrero Arias

Músico, poeta, cantautor, cantacuentos, antropólogo, ha sido profesor de antropología en la Universidad Politécnica Salesiana, ha venido trabajando con organizaciones runas, afrodescendientes y diversos colectivos sociales. Trabaja desde el horizonte de una antropología del corazonar comprometida con la vida, en la poetización de la teoría y en la revitalización de las espiritualidades y sabidurías de los pueblos originarios de Abya Yala.

Armando Muyolema

PhD por la Universidad de Pittsburgh, con estudios en educación, antropología y lingüística andina. Enseña en la Universidad de Wisconsin, Madison. Sus áreas de estudio se enfocan en la relación interculturalidad, políticas del conocimiento y políticas del lenguaje; sociología de la educación; pueblos indígenas, colonialismo

y producción cultural; y pedagogías de las lenguas minoritarias (ORCID: 0000-0003-4575-428X).

Anita Krainer

Doctorada en Sociolingüística y máster en Pedagogía por la Universidad de Viena (Austria). Larga experiencia laboral en proyectos de cooperación internacional en América Latina. Desde 2008 es profesora investigadora de FLACSO-Ecuador, donde coordina el Laboratorio de Interculturalidad, y es responsable de la Especialización en Interculturalidad y Desarrollo. Campos de investigación: educación, interculturalidad, diálogo de saberes y desarrollo sostenible (ORCID: 0000-0002-8145-1537).

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.

La serie *Antropologías hechas en Ecuador* forman parte de la Colección *Antropologías hechas en América Latina*, un proyecto editorial promovido por la Asociación Latinoamericana de Antropología con el objetivo de dibujar un mapa de las antropologías de América Latina que haga posible identificar sus genealogías, propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocernos y buscar los puntos de soldadura y las preocupaciones que nos integran o diferencian.

La serie consta de dos partes. La primera es una *Antología* de dos volúmenes que recoge investigaciones basadas en el trabajo de campo y producidas por la academia durante las dos últimas décadas, principalmente, las cuales dan cuenta de una diversidad muy grande de autores y autoras, temáticas y enfoques. La segunda parte, *Aportes actuales*, también en dos volúmenes, está conformada por los artículos resultado de una convocatoria abierta e incluyen estados de la cuestión, lecturas críticas y reflexivas de trayectorias disciplinarias y, también, estudios de caso.

En este segundo volumen de la *Antología* constan los siguientes temas: Antropología religiosa, simbólica y ritual, Iglesias y culturas, Antropología política, Antropología y género, Diálogo de saberes y Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad.

