

**Interculturalidad:  
Un acercamiento desde  
la investigación**

Anita Krainer / Martha Guerra, coordinadoras

# **Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación**



---

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación / coordinado por Anita Krainer y Martha Guerra. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2012

172 p.: fotografías, mapas y tablas

ISBN: 978-9978-67-350-8

INTERCULTURALIDAD ; RELACIONES INTERÉTNICAS ; GÉNERO ; MUJERES ; VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES ; INDÍGENAS ; COSMOVISIÓN ; QHAPAQ ÑAN ; CAMINO DEL INCA ; ECUADOR.

306 - CDD

---

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 323 8888  
Fax: (593-2) 323 7960  
www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-350-8  
Cuidado de la edición: Paulina Torres  
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena  
Imprenta: Gráficas V&M  
Quito, Ecuador, 2012  
1ª. edición: mayo 2012

## Índice

<b>Presentación</b> .....	7	
<b>Introducción</b> .....	9	
<i>Anita Krainer</i>		
<b>Parte 1</b>		
<b>Interculturalidad, relaciones interétnicas y de género</b>		
¿Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica .....		17
<i>Luis Fernando Cuji</i>		
Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión? la mujer shuar en los sistemas de protección .....		53
<i>Marianela Ávila</i>		
De artesanos a la empresa familiar .....		77
<i>Luis Males</i>		
<b>Parte 2</b>		
<b>Cosmovisión y religiosidad</b>		
Conversión evangélica y cambio de cosmovisión entre los kichwa kañari .....		101
<i>Fanny Cárdenas</i>		

El <i>Qhapaq Ñan</i> : un camino vivo . . . . .	137
<i>Deyanira Gómez</i>	

**Reflexión final**

La formación de investigadores en temas interculturales, otra forma de conocer ... . . . . .	167
<i>Martha Guerra</i>	

# Presentación

La interculturalidad tiene como objetivo lograr que diferentes grupos lleguen a relacionarse y participar juntos en la vida nacional sin necesidad de abandonar o esconder su origen etnocultural. La interculturalidad busca su plataforma de acción en el conocimiento de las bases culturales, de los códigos, de los valores, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación, por lo que se convierte en una fuente de inmensa riqueza para la interrelación de diferentes grupos socioculturales.

Con el fin de conocer las bases de las culturas que conviven en nuestra región, para valorarnos y poder actuar en mutuo respeto, es imprescindible realizar investigaciones académicas, serias y profundas. Desde el Laboratorio de Interculturalidad de la FLACSO se promueve la realización de investigaciones alrededor de la temática y fruto de esta iniciativa, nos complace presentar esta publicación que recopila artículos académicos de estudiantes de distintos programas de FLACSO, elaborados en el marco de sus tesis de maestría, quienes obtuvieron una beca de FLACSO con apoyo financiero de la cooperación alemana (GIZ) para realizar su trabajo de campo alrededor de la temática intercultural e/o indígena.

Los resultados de estas investigaciones invitan a reflexionar, debatir y ojalá a profundizar y continuar con futuras investigaciones en el campo.

Adrián Bonilla Soria  
Director  
FLACSO Sede Ecuador

# Introducción

Anita Krainer\*

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

---

\* Profesora-investigadora del Programa de Estudios Sociambientales, coordinadora del Laboratorio de Interculturalidad, FLACSO sede Ecuador.

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 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 So-

ciales 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, coadyuven 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 éstas 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 *Amawtay Wasi*<sup>1</sup> 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 aborígen 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 sólo 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

1 Palabra kichwa que en castellano significa “casa de sabiduría”.



tomadores de decisión en diferentes instancias y niveles, tanto público como privado, nacional, provincial, internacional, etc.

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.

**Parte 1**  
**Interculturalidad, relaciones**  
**interétnicas y de género**

# ¿Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica

Luis Fernando Cuji

## Resumen

Los movimientos indígenas 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 *Amawtay Wasi*<sup>1</sup>, 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, la cual 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.

**Palabras clave:** interculturalidad, universidad, diversidad étnica, identidad, estudios culturales.

---

1 Palabra kichwa que en castellano significa “casa de sabiduría”.

## Introducción

En los últimos cuarenta años hemos presenciado un debilitamiento de la categoría *clase* –burguesía/proletariado– como elemento de análisis y movilización alrededor de las problemáticas de América Latina. Al mismo tiempo, los movimientos sociales identificados desde otros criterios se han hecho presentes, abriéndose nuevos espacios, configurando el denso entramado de variables que componen las luchas sociales en el subcontinente. De todos ellos, los movimientos indígenas han tenido especial atención y ‘éxito’ en sus acciones ante la sociedad, el Estado y la academia<sup>2</sup>.

El término interculturalidad es el más tolerado, difundido y quizá acogido de todos los que han circulado en los ámbitos mencionados debido a la amplitud que éste ofrece, en vista de la multiplicidad de variables que pueden definir el concepto *cultura*, es decir, por la gran cantidad de interpretaciones y contenidos que se le atribuyen a esta potente palabra. Existen alusiones a la interculturalidad o diversidad cultural en términos de: estados-nación –cultura norte americana, mexicana, china– (Ortiz, 2004); religiones-culturas islámica, budista, hinduista, etc. (D’Souza, 2003); criterios generacionales-culturas juveniles– (Cerbino, Chiriboga y Tutivén, 2001); geopolítica –cultura occidental, oriental, andina– (Estermann, 1998; Mignolo, 2002); tecnológicos comunicativos –cultura oral, escrita, digital– (García Canclini, 2004); clase social –alta cultura y cultura popular– (García Canclini, 2004), además de otros criterios organizacionales, profesionales, disciplinarios, etc. (Mato, 2008: 15) y; por supuesto, el criterio étnico.

Ligada a la diversidad étnica y empujada por los movimientos indígenas, la interculturalidad ha demostrado tener una carga afectiva, simbólica y política, capaz de forzar la creación de estructuras según la etnicidad; ser reconocida como elemento constitutivo de los estados; y movilizar una inmensa cantidad de recursos, principalmente por parte de las ONG y los organismos multilaterales (Bretón, 2009).

2 No relativizo el éxito con la intención de minimizar los logros de los movimientos indígenas sino intento expresar el sentimiento de frustración o confusión que muchas personas pertenecientes a este sector experimentan, en vista de los pocos cambios que se evidencian en sus condiciones de vida.

Uno de los ámbitos en que la interculturalidad, de la mano de movimientos indígenas y afines ha tenido mayor éxito, ha sido la educación, con programas de alfabetización, escuelas, colegios, hasta crear sistemas de educación intercultural bilingüe y en los últimos veinte años, universidades interculturales. Así, esta noción no sólo es un objeto de estudio, sino un elemento constitutivo de las instituciones que producen y reproducen conocimientos, entiéndase arbitrariedades culturales (Bourdieu y Passeron, 2001). Algunos de los impulsores de la interculturalidad –indígenas y no indígenas– proponen que la universidad intercultural representa una diferencia con respecto a las universidades “convencionales”, al menos en tres aspectos: epistemológico, metodológico y teleológico (Mignolo, 2002: 39; Macas, 2001; Walsh, 2006: 175, Sarango, 2008), debido a que las últimas están construidas monocultural y eurocéntricamente y las primeras se están gestando interculturalmente desde otras localidades como el sur geopolítico, los Andes, las fronteras del capitalismo y de la racionalidad occidental, etc.

¿Cómo se están gestando y ejecutando estas iniciativas? ¿Qué implican esas diferencias? y ¿Sobre qué elementos de estos proyectos es necesario profundizar para comprenderlos y apoyarlos desde la crítica? El presente trabajo da elementos para discutir algunas respuestas a esas cuestiones en el ámbito de la educación superior intercultural, sospechando que se pueda estar configurando un pequeño campo dentro del reducido, débil y ahora tan criticado espacio universitario y académico del Ecuador<sup>3</sup>.

## Materiales y métodos

Este artículo presenta información relevante de un trabajo de tesis más extenso titulado “Educación superior e interculturalidad”, realizado mediante métodos etnográficos y análisis del discurso (Van Dijk, 2007), en dos universidades ecuatorianas representativas como experiencias innovadoras en este ámbito (Mato, 2008; 2009). La investigación incluyó aná-

3 En el contexto del debate de la nueva ley de educación superior, se han presentado toda clase de críticas, evaluaciones y propuestas sobre el sistema de educación superior ecuatoriano (véase, por ejemplo, el Comercio, 22/09/2009). Este consta de 71 universidades nacionales, 443 509 estudiantes presenciales, 22 714 docentes, 2 718 carreras (CONESUP, 2008) además, 380 institutos superiores, 51 729 estudiantes a distancia, 3 681 carreras al 2009, etc. (véase [www.conesup.net](http://www.conesup.net)).

lisis de documentos oficiales, entrevistas semi-estructuradas y a profundidad, observación participante en las actividades cotidianas de las universidades como clases, evaluaciones, gestión durante el semestre febrero-julio de 2009 en Cayambe, Latacunga y Tabacundo, lugares cercanos a Quito donde funcionan las sedes de las instituciones.

La inmensa cantidad de bibliografía sobre interculturalidad hace difícil un dominio total de la información, por esa razón se restringió al ámbito de la educación superior, ya que en la educación media y básica hay mucha información y está ampliamente discutida, sin que por ello se pretenda decir que el debate está concluido. Mientras tanto, en la universidad, la interculturalidad es un fenómeno más nuevo y menos estudiado del que, como resalta Mato (2008), existen menos registros y análisis (Mato, 2008: 15). La bibliografía producida por los gestores y autoridades de las universidades, los estudios culturales latinoamericanos, algunos trabajos del movimiento de filosofía intercultural y autores como Rapaport (2008), Mato (2005; 2008; 2009), Wade (2000) han sido de mucha ayuda para confirmar, discutir o refutar algunas lecturas sobre el tema, mientras que las teorías de Pierre Bourdieu han sido el prisma a través del cual se trata de ver esta emergente realidad educativa, social y política.

### Los proyectos universitarios interculturales y/o indígenas

Se habla de universidades interculturales y/o indígenas, pues a pesar de que se puede entender la interculturalidad como interacción de culturas delimitadas desde diversos criterios, los agentes del país relacionados con el tema, al referirse a interculturalidad, dejan sobreentendida la relación casi sinónima con lo étnico, específicamente lo indígena, y en menor grado lo afroecuatoriano. La cuestión es importante porque presenta la interculturalidad, en la práctica, como un tema indígena sobre indígenas del que participan algunos mestizos interesados, pero del que la mayor parte de la sociedad se desentiende por infravaloraciones inherentes a la posición que históricamente se ha atribuido a lo indígena.

La universidad y la interculturalidad se juntan y concretan en varias iniciativas por todo el continente (PUMC, 2007; Mato, 2008) y especí-

ficamente en Ecuador en al menos diez instituciones de educación superior (Cfr. García, 2004: 21) de las que aquí se analizarán dos: Universidad Politécnica Salesiana (UPS) en su carrera de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) –Programa Académico Cotopaxi (PAC) y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI) *Amawtay Wasi*.

Siguiendo la teoría de los campos de Bourdieu (2008: 27), llamo sub-campo universitario intercultural a ese conjunto de instituciones cuya oferta académica en el país usa el término intercultural y que tienen nexos por estar dirigidas a la misma población (indígenas); abordar los mismos temas; “compartir” personal (docentes) o; participar en eventos con temáticas relacionadas, formando un espacio más pequeño que el campo universitario ecuatoriano, donde se juegan otras cosas –como la posibilidad de establecer y/o transmitir qué es interculturalidad– con reglas matizadas en relación al campo que lo contiene.

Si bien los límites nacionales condicionan las relaciones interinstitucionales, por legislación, economía y distancias geográficas, etc., estos no siempre brindan toda la perspectiva de las relaciones que caracterizan a estas universidades ya que, a pesar de la distancia física, ellas son cercanas por el tipo de proyectos que ejecutan. Por ejemplo, la UPS pertenece a la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI) (Farfán, 2008: 286) y, *Amawtay Wasi* es miembro de la Red de Universidades Indígenas de Abya Yala (RUIA), creada para buscar alternativas en la generación de nuevos parámetros de evaluación para universidades “que tienen estas características filosóficas y metodológicas *sui generis*” (Sarango, 2008: 270-271). Por tanto, la creación de este tipo de instituciones si bien da respuestas locales, se ha generado por el impulso de redes sociales, económicas, académicas y políticas nacionales e internacionales.

Daniel Mato (2008: 26) diferencia las experiencias “dirigidas exclusivamente a mejorar las posibilidades de ingreso y permanencia de individuos indígenas y afrodescendientes en ‘instituciones convencionales’ de educación superior”, como el programa Diversidad Étnica de la Universidad San Francisco de Quito<sup>4</sup>, mientras que otras iniciativas “si bien es-

<sup>4</sup> Es posible ver información relevante sobre esta iniciativa en la siguiente referencia electrónica: <http://www.usfq.edu.ec/VidaEstudiantil/DiversidadEtnica/Paginas/default.aspx>.

tán orientadas a la ‘inclusión de individuos’ no se limitan a ello, sino que su alcance va más allá, procurando tener incidencia en la vida académica de las respectivas Instituciones de Educación Superior (IES) y/o en las políticas públicas en la materia” (2008: 26). A estas iniciativas el autor mencionado las identifica como interculturales, tal es el caso del PAC y la UINPI.

Esta división permite encontrar ejemplos concretos, sin embargo, ellos no deben dejar la idea de que la distinción es tajante pues existen experiencias que, buscando la “inclusión de individuos” indígenas, generan programas interculturales específicos, mientras que el conjunto de las IES mantiene su conformación “convencional”, como el PAC que se unió a la UPS y ésta sólo últimamente se plantea la posibilidad de interculturalizar toda la institución (Farfán, 2008: 295).

Por el “grado” de influencia e importancia que le asignan a la interculturalidad, al menos en los discursos, estas universidades son: San Francisco de Quito, que a finales del 2005 estableció el programa Diversidad Étnica; Técnica Particular de Loja y Estatal de Bolívar son IES “convencionales” que han abierto iniciativas para el ingreso de población indígena en convenios con la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) (Montaluisa, 2008: 71); la Universidad Estatal Amazónica, sede en Puyo, también se presenta como intercultural; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO (García, 2008: 297-304); *Kawsay*<sup>5</sup> es una propuesta regional impulsada desde 1990, se desempeña en Bolivia, Perú y en Ecuador, en este último sin aval legal (Juncosa, 2008: 155-177; Cerruto, 2009: 123-153); la Universidad Andina Simón Bolívar que ha producido reflexión teórica en el país con miras a impulsar la interculturalidad; en 1991 la Universidad de Cuenca ofrece el Programa PUSEIB-paz (Montaluisa, 2008: 71), que ha ejecutado 14 programas académicos (Mendoza, 2008: 275-284) es una de las más grandes y consolidadas experiencias; la Universidad Politécnica Salesiana y; la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.

Dos elementos son importantes de resaltar de esas IES interculturales: funcionan en centros urbanos, capitales de provincia generalmente, como

Quito, Cuenca, Loja, etc., pero sus ofertas se han movido hacia las poblaciones de mayor presencia indígena como Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Morona Santiago, etc., de ahí que, como medio para facilitar el acceso de los estudiantes, han generado modalidades de estudio semi-presencial o a distancia. Por tanto, no existen universidades interculturales presenciales en el país, lo que plantea preguntas respecto de la calidad –por el tiempo de dedicación o acceso a insumos de investigación, etc.– de estas iniciativas respecto de carreras análogas ejecutadas en modalidad presencial. Por otra parte, la mayoría de IES interculturales tienen relación directa con la aplicación de proyectos de desarrollo, generalmente el modelo de desarrollo rural integral (Bretón, 2001: 63), ya sean de carácter gubernamental, no-gubernamental, religioso, nacional o extranjero. Por tanto, no parten de una iniciativa de las universidades sino que responden a necesidades, exigencias y gestiones tanto del aparato del desarrollo como de las organizaciones indígenas que presionan a las universidades para que proporcionen aval legal (títulos), con miras a potenciar las actividades educativas y de producción que en muchos casos se vienen realizando desde los años setenta.

### ¿UPS o PAC?

La sociedad salesiana es una comunidad religiosa, católica, de origen italiano, dedicada a la educación de los jóvenes, que llegó al Ecuador en 1888 para realizar obras de evangelización y educación (Guerrero y Creamer, 1988). Un siglo más tarde, después de crear obras educativas formales y no formales se plantea el objetivo de abrir una universidad propia, finalmente creada por ley del Congreso Nacional en 1994. Por otra parte, los salesianos estaban presentes en Zumbahua (parroquia de la provincia de Cotopaxi) mucho antes de la universidad, donde hasta hoy se ejecuta el “proyecto de Zumbahua” (1971), iniciativa que mantiene una línea de trabajo en los ejes de “vías de comunicación, energía y riego, agricultura, ganadería, forestación, artesanía, salud, educación, organización de la comunidad, atención a los emigrantes y pastoral” (Proyecto de Zumbahua, 1971: 14), pero como destaca Martínez, ha sabido adaptarse

5 Palabra kichwa que en castellano significa “vida”.

a las necesidades y exigencias externas e internas haciéndola exitosa, principalmente en educación y organización política<sup>6</sup> (2004: 19).

Las ideas de creación de una IES indígena que se discutían al interior de la comunidad salesiana de Zumbahua, no eran solamente eso, ya que iniciaron actividades “post colegio” y “los estudiantes ya asistían a clases. Se crearon cuatro áreas de trabajo: lingüística, humanística, pedagógica y política, además de una malla provisional y la designación de materias a profesores” (Reyes, 2006: 15-16). Sin embargo, los trámites y requisitos tanto del Congreso como del CONESUP hicieron difícil la oficialización de esta iniciativa. Por esto, en 1994 los salesianos de la zona, el SEIC –Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi– y el Instituto Superior Salesiano, próximo a convertirse en la UPS, iniciaron conversaciones sobre el tipo de relación que se podría establecer entre ellos (PAC, 1995: 7; Reyes, 2006: 16)<sup>7</sup>.

En el Consejo Superior de la Universidad “se define que [el PAC] será un programa que dependerá de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Escuela de Ciencias de la Educación” (Reyes, 2006: 16) en la especialidad de EIB, aprobada en 1995 con cuatro sub-especialidades: Parvularia; Docencia Básica; Docencia Media; Docencia y Desarrollo comunitario (PAC, 1995: 54); docencia media nunca se abrió. El convenio se firmó “entre el SEIC y la UPS con la participación de la diócesis de Latacunga, organizaciones indígenas locales, organizaciones de educadores indígenas con asesoría internacional de PROIEB-Andes y GTZ” (Farfán, 2008: 288).

La dirección del programa fue encargada al padre Marcelo Farfán<sup>8</sup>. En esta primera etapa, el “presupuesto político ideológico era fuerte y marca-

6 El proyecto educativo era ambicioso, con programas de alfabetización, escuelas que posteriormente formaron el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC hoy SEEIC), el colegio *Jatari Unancha* (PAC, 1995: 6) y; con las exigencias que solicitaban títulos universitarios empezó la idea de crear una universidad indígena (Farfán, 2008: 287). Se puede ampliar esta información en: Proyecto de Zumbahua, 1971; PAC, 1995; Sánchez Parga, 1992; 2005; Martínez, 2004; Guerreiro y Creamer, 1988.

7 A pesar de que no fue objeto de la investigación, vale decir que dentro de la UPS existen otras iniciativas de educación superior para indígenas, como la formación de técnicos agropecuarios (Cfr. Martínez, 2004: 12, 17) que, en lugares como Cayambe fueron anteriores a la legalización del PAC y actualmente son carreras de ingeniería agropecuaria o programas de desarrollo local, etc.

ba las dimensiones educativas del PAC” (Reyes, 2006: 17), por eso la opción simbólica de que el Programa se desarrollara en el páramo respondía a la perspectiva política de la propuesta, ya que quería “constituirse en un símbolo de identidad cultural y posicionamiento del proyecto educativo de calidad del pueblo indígena de Zumbahua y sus alrededores” (Reyes, 2006: 12), pero también respondía a las necesidades prácticas de una educación cercana y a bajo costo, elemento que aún sigue vigente.

La universidad en el “páramo” funcionó hasta 2003 cuando el nuevo director Eduardo Delgado<sup>9</sup> propuso su traslado a Latacunga, estableciéndose un debate –también entre los sacerdotes de Zumbahua– en el que, por un lado estaban quienes veían ese traslado a la ciudad como una pérdida del sentido original del programa y; por otro, quienes consideraban que realizar el cambio significaría asegurar la supervivencia y crecimiento de la carrera, acceso a tecnología y bibliotecas e integrar no solamente a población indígena lo que redundaría en un aumento de la competencia y práctica de la interculturalidad (Delgado citado por Reyes, 2006: 22-23). El debate produjo el término del convenio entre el SEIC y el PAC (ambas instituciones creadas por los salesianos). La ruptura se manifiesta en la sustitución de la planta docente, utilización de otro espacio físico y expansión del programa a otras provincias, haciendo que el PAC busque mayor institucionalización y “una apuesta por lo pedagógico en una vinculación directa con la UPS” (Farfán, 2008: 288), matizando así su dimensión política.

Las implicaciones y susceptibilidades afectadas por el proceso antes descrito se entienden mejor con el relato de Aurora Iza quien pertenece al PAC desde 1997, año en que ingresó para estudiar y luego fue contratada como secretaria. Posteriormente profesora y coordinadora del punto focal Latacunga, al 2011 se desempeña como coordinadora de la zona sur del país<sup>10</sup>:

8 Posteriormente sería decano de la Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación, Vicerrector de la Universidad en Quito y actualmente Superior de la Sociedad Salesiana en Ecuador.

9 Delgado elaboró un documento con el título “Proyecto de reestructuración del PAC”. Era salesiano, posteriormente se retiró debido a discrepancias con autoridades salesianas y de la Iglesia, por su apoyo al movimiento indígena que derrocó al presidente Mahuad en el 2000. Actualmente es profesor del PAC y está vinculado a la política nacional con un movimiento político propio, llamado Polo Democrático, que llegó a participar como binomio de Martha Roldós en las elecciones presidenciales.

[...]La parte académica ha cambiado mucho, no es lo mismo recibir en Zumbahua las clases que en Latacunga[...] Hoy es mucho mejor[...], [los estudiantes] están dentro de la ciudad, pueden consultar la información [...] [Quién] luchó para que se de este cambio, en aquella época era el padre Eduardo Delgado, y hoy es ex sacerdote [...] El padre Pepe Manan-gón, ex salesiano, tenía esta visión de seguir con el compromiso con el sector rural, pero cuando llegó el máster Eduardo Delgado tuvo [...] una visión académica de calidad [...] Se hizo una evaluación a los estudiantes, se quiso mejorar no, no porque son indígenas se iba a dar solo migajas sino también tenían que estar preparados, recibir la misma educación que le dan en Quito, también se podía dar al sector rural [...] (Entrevista a Aurora Iza, 2009).

En estas palabras se puede ver la tensión entre la “utopía andina” (Martínez, 2004) que algunos sacerdotes salesianos tendrían respecto de su intervención y otro sector que no está en esa línea; la perspectiva que abogaba por el traslado habría representado mejor los deseos de los estudiantes del PAC de aquel tiempo, así se entiende en la continuación del relato.

[...] Pero hubo algunas dificultades [...], los estudiantes pidieron el cambio, porque ellos tampoco les gustaba estar en Zumbahua, eran de allá mismo, hasta el pasaje les costaba menos, decían que la universidad tiene que estar en Latacunga [...] y que quieren por lo menos bajar a la ciudad [...] Veíamos que de nuestra universidad iban también de concejales, de prefectos, de diputados y no era justo que esta gente –que está jugando en la política– que tenga poco conocimiento, sino que esté de igual a igual con un estudiante de la ciudad [...] Bueno todas estas inquietudes se presentó y se planteó a la comunidad salesiana [...] los estudiantes jugaron un papel importantísimo, cada uno de los niveles, cada estudiante, firmó el respaldo al director del PAC [...] en vista de que era el pedido directamente de ellos [...] la comunidad Salesiana [...] tuvo que aceptar (Entrevista a Aurora Iza, 2009).

10 Un punto focal es una sede donde se realizan las actividades académicas de la carrera, actualmente son seis: Otavalo (Imbabura), Cayambe (Pichincha), Latacunga (Cotopaxi), Simiatug (Bolívar), Riobamba (Chimborazo) y Wasak-entsa (Morona Santiago).

Destaco el problema, objetivo y simbólico, de que la universidad sea una institución de la ciudad y los imaginarios que las cosas de la ciudad son mejores que las cosas rurales, también “el papel importantísimo de los estudiantes”, pues si bien la historia institucional menciona sus peticiones, el relato desde otros agentes permite notar que son procesos políticos al interior de la institucionalidad en los que, los estudiantes son agentes en juego con posiciones e intenciones propias, y que al constituirse un campo de fuerzas, ganan unos u otros según lo que esté en juego y los capitales de que se disponga.

[...] Los roces empezaron a partir de que bajó la universidad [...], a partir de ahí empiezan los malestares con el SEIC, por la parte estructural [...], en ese conflicto que andaba el máster Eduardo Delgado le gustaba la política [...], justo vino el jefe máximo de los salesianos de Roma [...], entonces él [el nuncio apostólico] le puso un ultimátum y como supo que venía este jefe principal de los salesianos, para mal rato coincidió, entonces, pusieron de acuerdo que el padre Eduardo tiene que dejar de ser sacerdote, a partir de ahí rompe la relación entre el SEIC y la universidad, entonces la universidad [PAC] prácticamente se independiza, se hace autónoma [...] [del SEIC]. (Entrevista a Aurora Iza, 2009).

Las alianzas y motivos de lucha, así como las perspectivas de cómo debía ser una universidad indígena o para indígenas, no se distribuían según el criterio étnico, tampoco desde la posición de poder en la institución o sobre si se es o no religioso, más bien la disputa se polarizaba por las tensiones: rural *vs* urbano y, educación superior política con identidad *vs* institucionalización de una universidad para indígenas al mismo nivel que las universidades convencionales. Ambas cuestiones dan cuenta de las nociones que tienen los agentes sobre la interculturalidad y su imaginario de un “deber ser” de la educación superior intercultural, en el fondo sobre lo que los indígenas son y necesitan. En las palabras de Aurora Iza se puede notar como ella ve la sección mestizo-indígena casi sinónima a urbano-rural, hecho que siendo cierto, guarda más complejidades que las que esas dicotomías reduccionistas permiten ver.

El proceso que vive el PAC para legitimarse como institución de educación superior, aún teniendo que moverse no sólo físicamente, para ser



aceptada por la autoridad pedagógica que dicta las arbitrariedades culturales sobre lo que es una universidad, es más largo y conflictivo de lo que la historia institucional permite ver, como veremos también con la UINPI, el proceso termina occidentalizando lo intercultural por muchas vías, aprovechando los condicionamientos externos pero sobre todo los condicionamientos incorporados de los agentes (*habitus/sheme*)<sup>11</sup> (Bourdieu, 2001: 18-47).

Claro la universidad dijo: aquí han crecido ustedes, ustedes ya no son abandonados, sino, aquí hay quien les tiene que reconocer y ustedes no pueden vivir independiente, no son independientes, son parte de la universidad y tienen que entrar a las normas de la universidad. A partir del 2004-2005 entramos ya a las normas de la universidad, en 2005 [recuérdese que el PAC se aprobó en 1995, diez años atrás] recién estamos entrando a conocer este manejo del sistema, algunas condiciones que puso la universidad, pero hasta aquella época no nos podían condicionar como hoy nos condicionan, no, hoy sí definitivamente ya estamos marcados por las normas, en la estructura de la universidad, en los reglamentos [...]. (Entrevista Aurora Iza, 2009).

Los largos procesos de institucionalización producen cambios en las concepciones originales de los proyectos y esos cambios son vistos de maneras distintas por los agentes del PAC. Al conversar con docentes que llevan tiempo en el programa, se puede sentir una especie de nostalgia sobre cómo era, dicen frases como “antes estábamos aquí por el compromiso”, mientras que muchos estudiantes ven la institucionalización convencional de la universidad como un paso adelante en la consecución de sus expectativas y esta división no parece responder a criterios étnicos.

11 Este trabajo se apoya en la noción *habitus* de Pierre Bourdieu, para su análisis, así como de nociones teóricas asociadas como *campo*, *sheme*, *illusio*, *capital*, etc. (Bourdieu, 2000; 2001; 2007; 2008).

## Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas (UINPI) Amawtay Wasi

UINPI “es una propuesta de educación superior desde el movimiento indígena” (Amawtay Wasi, s/a: 3) de ahí que, su antecedente principal sea el desarrollo del movimiento indígena ecuatoriano y tiene que ver con el acceso de varios de sus representantes indígenas a educación superior “convencional”; formación política; establecimiento de redes en la región y; espacios de poder político –como curules en la legislatura– (UIAW, 2004: 160; Bretón y del Olmo, 2001: 102); más la colaboración de intelectuales no indígenas afines a su proyecto político (Rappaport, 2008: 76-104), dejando notar –en contra de perspectivas esencializadas de entender a los movimientos indígenas– la composición multicultural y pluriétnica de los movimientos indígenas, sus organizaciones y, por supuesto, sus iniciativas.

Luego de los desarrollos en materia educativa que propusieron la creación de un sistema de EIB, dirigida a y por población indígena (UIAW, 2004: 156-159; Moya, 2004: 1999) y, cuando Luis Macas y Leonidas Iza alcanzaron la diputación en 1996, se planteó la creación de la UINPI (Sarango, 2009: 196-200), debido a que se consideraba que el sistema “debe ser integral y su organización debe responder a las exigencias de todos los niveles, desde el nivel pre-primario hasta el superior” (UIAW, 2004: 160). Vale la pena destacar que la cuestión de que la integralidad sea comprendida en función de los niveles formales –legitimados y legitimadores– muestra una ambivalencia básica de la propuesta pues, por un lado, sus impulsores proponen un cambio de las estructuras desde la variable étnica y, por otro, aceptan para sus nuevas estructuras la base institucional que entiende como integral el marco de lo existente hegemónico occidental “el nivel pre-primario hasta el superior” y no una gama inconmensurable de lo posible e inexistente; salir de la matriz supone un reto para cualquier propuesta innovadora y la legitimación es un problema conexo a las innovaciones que salen de las matrices.

*Amawtay Wasi* pretende ser “el espacio de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica” (ICCI, 2000: 54); este nuevo espacio fue dándose como una construcción colectiva, donde el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) y la Confederación de

Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) jugaron un rol importante como patrocinadores (Sarango, 2009: 268) pues, “se requería [...] [de] las dos patas: el conocimiento científico que ellos habían acumulado [ICCI] y el conocimiento político de la CONAIE [...], los dos son los fundadores [...], una vez que se crea la universidad [...] es autónoma”. (Entrevista Jorge García, 2009). Sin embargo, les rinde cuentas a ambas instituciones porque la universidad es parte del proyecto político de la CONAIE, pero en sí misma es un proceso político interno y externo que requirió de ambas para nacer debido a que la aprobación de una universidad no es solamente, y quizá tampoco primeramente, un problema académico sino político<sup>12</sup> (Sarango, 2009:194).

Antes de la universidad se había visto la necesidad de capacitar a jóvenes dirigentes, pues la participación política era mayor desde que se inició el partido político *Pachakutik*, “pero esos cursos no tenían sustento, era necesario realmente lograr toda una formación política y técnica” (Macas, 2001: 107), así la iniciativa responde a la necesidad de legitimar lo existente, apuntando a los fines del proyecto político de la CONAIE y proporcionando formación técnica, para ello la propuesta presentada en 1998 debió ser reformulada para responder a todas las instituciones legitimadoras que otorgan el rango de universidad.

El vicerrector de la universidad relata algunos detalles que pueden ayudar a comprender este largo proceso de formación que aún no concluye:

Fue un grupo que comenzó a pensar la universidad, el equipo ya había venido trabajando algunos años antes y, cuando yo me inserté, la idea fue más bien cómo comenzar a repensar la idea y la propuesta que se tenía armada hasta entonces, será unos 6 ó 7 años atrás [el 2002 más o menos] [...], era un grupo bastante grande [...], de unas 35, 40 personas, intercultural, más indígenas que mestizos[...]. La relación con el CONESUP ha sido compleja, en el sentido de que, no desde el principio se pudo hacer lo que pensábamos, que era que cada nacionalidad comience a trabajar de forma independiente su propuesta, tocó esperar recién a julio-agosto de este año [2009] para eso[...] entonces hemos ido haciendo con ellos cosas, para ir manteniendo la expectativa, a través de lo que llamamos comunidades de aprendizaje [...] (Entrevista Jorge García, 2009).

12 Sobre algunas implicaciones y negociaciones políticas que debieron realizarse para la creación de la UINPI es interesante el relato de Pablo Dávalos (Stubrin, 2006) o Luis Sarango (2009: 199).

### ¿Cómo es actualmente la UINPI?

Todas las referencias bibliográficas que he encontrado sobre la UINPI (UIAW, 2004; Sarango, 2008; 2009; Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, 2006; Walsh, 2009; Kaplún, 2005; García, 2004; Macas, 2001; Martín, 2009) explican, con mayor o menor detalle, lo siguiente: *Amawtay Wasi* está compuesta por cinco centros del saber que responden a cinco componentes de la propuesta, ellos son: *Yachay* (saber), *Munay* (amar), *Ruray* (hacer), *Ushay* (poder), *Kawsay* (vida). La formación está basada en tres ciclos del conocimiento que son: *Runa Yachay* o ciclo del conocimiento ancestral (semestres 1, 2 y 3), *Shuktak Yachay* o ciclo del conocimiento de los otros (conocimiento occidental) (semestres 4, 5 y 6) y, *Yachay Pura* o ciclo del conocimiento intercultural (semestres 7, 8, 9 y 10), ciclos que corresponden a tiempos y orden de formación.

La organización se basa en dos esquemas: la *chakana* (cruz cuadrada) y el *ñaupapacha* (espiral espacio-temporal); el método está compuesto por cuestiones problemático-simbólicas, conversatorios, investigaciones, emprendimientos comunitarios, módulos informativos, comunidades de aprendizaje; los niveles de aprendizaje implican: pensar haciendo, aprender, desaprender, re-aprender, emprender, aprender toda la vida y, ser, con varias intensidades de complejidad al interior de cada nivel y; las bases filosóficas y conceptuales son: relacionalidad (*tinku*), dualidad complementaria (*karywarmikay*), vivencial, simbólico y, reciprocidad (*Ayni*).

Julio Olivera, director general académico de la universidad, dice que “los proyectos no se pueden aplicar todo tal y como está en el papel” (Diario de campo, 2009) con ello alude a que existen diferencias entre la propuesta escrita y su materialización. Me interesa destacar esto porque mucho de lo que se escribe en la academia está basado en el proyecto escrito, pero es la cotidianidad de las actividades universitarias lo que permite ver las complejidades de la interculturalidad, mientras la institucionalización supone problemas que mueven la propuesta hacia lo hegemónico.

La parte legal es bien compleja, es la parte del CONESUP, nos hemos demorado cinco años hasta comenzar a hacer, recién estamos en el segundo semestre, en el segundo año, de lo que nos permitieron, que es aquí en Conocoto y en Cayambe [Tabacundo] (Entrevista Jorge García, 2009).

Lo no legitimado es lo más interesante, las comunidades de aprendizaje son instancias realmente diferentes, no hay requisitos para ingresar, ni títulos previos, ni edades, en una misma aula se encuentran –hombres, mujeres, niños, jóvenes y viejos– discutiendo, por ejemplo, sobre la comida chatarra, no sólo desde una visión médica, sino en relación con los problemas de la producción en masa, la biotecnología, la explotación insensible de los animales, las formas ancestrales de alimentación y producción, etc.; un verdadero análisis integral de un tema cotidiano que relaciona lo urbano y rural, la política y la técnica, los conocimientos ancestrales y los occidentales, etc. (Diario de campo, 2009).

Lo formal simplemente es más institucional, tiene más ‘orden’, el orden aceptado, incorporado en las diferentes trazas (carreras) que funcionan: arquitectura (Conocoto) y agro-ecología (Tabacundo) y, gracias a la apertura de estudiantes, docentes y autoridades que me permitieron ver algunas de las materias que no corresponden a los currículos tradicionales de carreras similares en universidades “convencionales”, mencionaré algunos elementos epistemológicos, metodológicos y teleológicos que suponen retos para la interculturalidad.

### Difíciles condiciones de posibilidad

Para varios intelectuales –indígenas y no indígenas– de los movimientos indígenas, orgánicos o no, la mayor apuesta y diferencia entre las IES ‘convencionales’ e interculturales radica en lo epistémico (Macas, 2005; Santos 1996; 2005; de la Cadena, 2008; Juncosa, 2008; Mignolo, 2002; Pari, 2006; Kaplún, 2005; Walsh, 2001; 2002; 2009; UIAW, 2004; Mato, 2005), es decir, en la generación de otras condiciones de posibilidad que lleven al desarrollo y/o recuperación de conocimientos ancestrales, al mismo nivel de los occidentales que están amparados en la creencia de la verdad ‘universal’ de la ciencia (Bourdieu, 2008: 44; Mato, 2005). Sin embargo, no resulta fácil escapar del *habitus* dominante que implica la institucionalidad externa e incorporada de unas arbitrariedades culturales occidentales, al punto que podría ser que la primera condición de posibilidad para el desarrollo de este proyecto de IES intercultural sea el

dominio de lo occidental para que a partir de allí se reconstruya o cree lo ancestral.

Marcos Guerrero, un mestizo, matemático, relacionado laboralmente con la agricultura como profesional de la estadística y creador-descubridor de la matemática andina dice:

Me di cuenta de que el hombre andino debía haber tenido un pensamiento diferente del que se posee en el mundo occidental, por la sencilla razón de que [...] las categorías principales del pensamiento eran diferentes [...], necesariamente debían haber desarrollado unas matemáticas diferentes [...], pero no teníamos, ni señas, ni huella alguna de estas matemáticas [...]. ¿Poseyeron los hombres andinos unas matemáticas? Si, necesariamente, si no, cómo pudieron haber organizado una civilización [...], sin una referencia espacial absoluta como son las matemáticas [...], solamente había que encontrarla, entonces me dispuse a encontrarla fusionando mi pensamiento y mi investigación [...]. Finalmente, pude descubrir las matemáticas, se me revelaron. Pude escribir el libro *Los dos máximos sistemas del mundo* [2003], pero no era un libro científico, espero que la universidad me publique el libro del sistema matemático como tal [...], este libro correspondería al libro que elaboró René Descartes en Occidente [...]. A la *Amautay Wasi* llegué porque me conocieron en las diferentes conferencias que dicté, entonces me invitaron a que dé clases [...]. (Entrevista a Marcos Guerrero, 2009).

Quiero destacar que la condición de posibilidad de la matemática andina es la matemática occidental por la formación de quien la desarrolla; las referencias teórico-conceptuales a las que se remite; y, por la motivación que la genera, al punto que en clase, antes de enseñarla, los estudiantes necesitaban dominar tanto la teoría de conjuntos como el sistema de representación cartesiano, lo que suponía todo un reto para los estudiantes pues, por su deficiente formación anterior, era evidente como les resultaba más que extraño y difícil dominar contenidos que se aprenden en educación general básica y bachillerato. Parecería ser que los subalternos deben tener primero colonizadas sus mentes para luego poder descolonizarlas y, la calidad de la descolonización depende de la calidad con que hayan sido colonizados. Entonces, ¿cómo generar conocimientos que no se basen en lo occidental para la reconstrucción/creación de lo ancestral

o, esa es una pregunta esencialista? Si lo es, entonces ¿cómo establecer conocimientos otros que se encuentren al mismo nivel de los occidentales si no existe más salida que basarse en ellos para desarrollarlos?

El proyecto de *Amautay Wasi* se basa en buena parte en el trabajo de Josef Estermann<sup>13</sup>, quien claramente dice “yo no soy un hombre andino, y por lo tanto nunca puedo (ni lo pretendo) ser sujeto de este pensamiento filosófico, sino a lo mejor su intérprete (Hermes) y portavoz. Sin embargo, por mi situación de haber vivido en la condición de ‘otro’ por años en el seno de la cultura andina, [...] también formo parte del punto de vista ‘endógeno’ de esta filosofía” (1998: 10).

Más allá de plantearse la pregunta sobre ¿quién define lo indígena? (Martínez, 2006), me interesa ahora plantear lo problemático que resulta la aplicación de los conocimientos generados por las humanidades y las ciencias sociales, si a más de servir para diseñar la propuesta, luego deben sufrir el tránsito a ser una especie de libro de texto para enseñar la cultura a sus dueños o “antiguos” poseedores.

Me refiero a lo que pude observar tanto en el PAC como en la UINPI cuando los docentes citaban a Estermann para sus clases y, lamentablemente, se referían al texto y sus contenidos como si se tratara “del recuerdo de una realidad pasada que podemos tratar de recuperar y hasta restaurar, pero que ya no vive y que ya no se vive en forma directa y coetánea” cuando la obra pretende “hablar sin mayores problemas de una mentalidad andina actual, porque lo ‘andino’ sigue existiendo como una realidad vivida contemporánea” (Estermann, 1998: 60). Con esa manera de aplicar los conocimientos occidentales e incluso interculturales, como receta o como libro de prehistoria, no sólo se los tergiversa, sino que se logra reforzar la subalternización de los indígenas como pasado (Wade, 2000: 49; Meek, 1981), e intenta una indianización idealizada, sublimada<sup>14</sup>, como estrategia de adhesión política<sup>15</sup>.

13 Él pertenece a un proyecto intelectual y político llamado filosofía intercultural junto con Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt (2003) entre otros destacados filósofos, que han sido realmente influyentes e influenciados en y por las ideas de los movimientos indígenas.

14 “Debe considerarse como sublimación el proceso por el cual un instinto abandona su objetivo original, pues, por el principio de la realidad, la satisfacción podría originar un displacer (castigo). De esta manera el instinto elige un nuevo fin, en relación con otro objeto, sea persona o sea cosa que concilie las exigencias del principio de realidad y del super-yo y que tenga además un sentido plenamente aceptado por la sociedad” (Tallaferró, 2001: 109).

15 He acudido al término sublimación del psicoanálisis, con la intención de destacar que es más

## El método es el mensaje, la reproducción de los habitus

Una segunda diferencia que plantean los impulsores de las IES interculturales son los métodos, las formas de producción, reproducción, relación y organización. Quisiera mencionar la cantidad de ataduras burocráticas y mentales por las que están sujetos estos nacientes proyectos y sus agentes, ya que vienen (venimos) de un sistema y han (hemos) incorporado sus principios. Distingo al menos dos.

Un *habitus* universitario que está muy condicionado por la tradición escolar. Me refiero a que, a pesar de que se quieran organizar otras formas de aprendizaje, lo que efectivamente se hace en los espacios de aprendizaje (sean o no clases en aulas) es todo aquello que se critica como educación tradicional, occidental o de banca. Además, el hecho de que los docentes universitarios en su mayoría sean urbanos y los estudiantes en buena parte sean rurales impone un problema al momento de contextualizar los conocimientos, pues para ello hace falta un conocimiento desestigmatizado de las realidades en contacto.

Con lo anterior aludo, por ejemplo, a la enseñanza-aprendizaje de la psicología del desarrollo en los niños rurales *vs* los niños urbanos, problema que se presenta en el PAC, y se resuelve con la universalización de las teorías de Piaget y Vygotsky sin propiciar investigaciones profundas del tema. Un problema más hondo radica en la cuestión de la aplicación del argumento de la diferencia étnica a aspectos tan estructurados como la psicología con propuestas como las etno-psicologías, que nos colocan en la disyuntiva de responder: ¿Desde dónde somos diferentes o hasta dónde somos iguales? ya que, si por un lado decimos que somos diferentes asegurando que el conocimiento psicológico no es universal, a juicio de un psicólogo profesor del PAC, estamos llegando al racismo (Diario de campo, 2009). Mientras que, si aceptamos que somos iguales en las categorías del desarrollo, estamos aceptando la universalidad de algunos postulados científicos, lo que contradice el argumento de la diferencia epistémica de las universidades interculturales.

permitido el indígena antiguo que el indígena contemporáneo y que ese contenido no necesariamente está solo en los dominadores sino también en los dominados. Rappaport (2008), de la Cadena (2008), entre otros, lo discuten desde las ciencias sociales.

Un segundo tipo de *habitus*, que los agentes de las universidades ponen en juego en las relaciones interétnicas dentro de las universidades, es el que hemos aprendido como parte de las jerarquías que se generan por el fenotipo, la vestimenta, el idioma y demás manifestaciones materiales y externas de la cultura, dejando notar que incluso, y quizá de manera más efectiva, en las universidades interculturales se pueden reproducir las relaciones que subalternizan a los indígenas en relación a los blanco-mestizos.

Un trabajo en grupo organizado en una clase del PAC y un par de momentos de descanso en la UINPI fueron los que me permitieron notar que, a pesar de que se resalta con admiración lo indígena en el pasado, como se explicó en la parte anterior, las relaciones de poder estaban intactas en el presente, al igual que el uso de las categorías de clasificación. En el trabajo en grupo se solicitó la realización de una tarea que implicaba sintetizar unos registros de casos, al momento de organizar el trabajo grupal una estudiante mestiza asumió la coordinación, distribuyendo las responsabilidades y resolviendo la tarea, mientras lo hacía se burlaba vehementemente de la lentitud o ‘incompetencia’ de los otros estudiantes del grupo, la mayoría fenotípicamente indígenas, una de ellas intentaba corregir las indicaciones y respuestas que daba la coordinadora mestiza pero ésta simplemente no tomaba en cuenta esas opiniones, pidiendo que los miembros del grupo hagan lo que ella decía. En realidad, la estudiante indígena estaba en lo correcto respecto de la realización del trabajo y eso quedó en evidencia cuando el profesor aclaró y resolvió la tarea, sin embargo, la razón de la fuerza simbólica era mayor que la fuerza de la razón (Diario de campo, 2009).

Fue igual de impactante notar como algunos docentes se guiaban por la vestimenta cuando querían hablar o interactuar con lo indígena, preguntando sobre cultura o costumbres a las estudiantes que vestían trajes típicos y, cuando las mismas estudiantes otro día no vestían ropas folklóricas, entonces no eran ‘interlocutoras’ válidas sobre la cultura; en ocasiones, los estudiantes también mencionaron que habían concesiones a los indígenas, lo que si bien puede ser entendido como un ejercicio de acción afirmativa, es utilizado por ellos para hacer menos esfuerzos o rebasar mecanismos institucionales, etc. Los estudiantes han aprendido a utilizar

lo ‘indígena’: me comentaban que algunos no visten regularmente, ni tienen, ropas tradicionales propias porque son muy costosas, pero que hay un lugar donde se puede alquilar cuando se necesita (Diario de campo, 2009).

Quiero destacar los supuestos con que funcionamos, más allá de los objetivos e ideas conscientes que se pueda tener sobre las relaciones interétnicas –la gran mayoría de estudiantes y docentes coinciden en que una condición básica de la interculturalidad es el respeto a la diferencia y la relación de aprendizaje entre las culturas–, sin embargo, no basta con exaltar lo indígena sino también es necesario discutir el racismo cotidiano, tanto discursivo como práctico, en las relaciones entre personas que ostentan o sufren situaciones de élite o subordinación (Cfr. Van Dijk, 2007: 23).

Me llamó la atención la poca reflexión de las autoridades y docentes sobre los criterios que se usan para saber quiénes pertenecen a una u otra cultura o etnia; varias veces pregunté sobre la población que asistía al PAC y a la UNIPI y, los docentes mencionaban que la mayoría eran indígenas y cuando les preguntaba cómo lo sabían respondían “se les ve”. Sin embargo, al realizar una encuesta con diversos criterios como autodefinición, lengua materna, apellido, etc. se podían encontrar muchas variaciones. Además, la casi imposibilidad de los estudiantes para pronunciarse con seguridad sobre cuál es su cultura y/o etnia dejaba notar que, en la medida que se pertenece a una organización política, se puede adscribir una identidad pansaleo, kayambi, etc., poniendo en evidencia que ser indígena es una opción política estratégica, pero no es la única forma de ser indígena, ya que existen otras que no tienen esas adscripciones.

La movilización de la identidad de personas que se consideran mestizas por procesos que hemos llamado de aculturación, pero que son indígenas es un objetivo de los proyectos de educación intercultural a todo nivel. Sin embargo, tiene como presupuesto un elemento esencialista, definido por una estabilidad y mono-contenido de la identidad, cuando las teorías posmodernas nos han ayudado a ver que dicha forma de comprender la identidad es pobre y pierde de vista que una misma identidad está cargada de varios contenidos –a veces contradictorios incluso– y que es móvil. La economía política, los estudios culturales y poscoloniales

nos ha mostrado como las diferencias de poder influyen en esa identificación, por tanto es necesario tanto complejizar la lectura de los problemas de identidad como los procesos orientados a la movilización de las identidades.

### Pluri-direccionalidad de fines

La última diferencia y a la vez la motivación de los proyectos de las IES interculturales es la consecución de otros fines como la superación del racismo, desigualdades e injusticia social y la creación de un orden diferente, principalmente una alternativa al desarrollo tradicionalmente entendido. Sin embargo, mencionaré la multiplicidad de fines que se consiguen y persiguen en las universidades pues, a pesar de la claridad de los objetivos que cada proyecto tiene, éstos se distribuyen según las diferentes posiciones que los agentes ocupan en el sub-campo.

Un objetivo de los intelectuales de las organizaciones indígenas tiene que ver con la formación de nuevos cuadros, pero no solamente, y quizá no primordialmente, una formación profesional sino ideológica, basada en la 'etnitización' y en la acumulación del capital académico y social (en general la creación y acumulación de un nuevo capital simbólico) que implica un título universitario, sin importar la carrera que se haya seguido. Este fin coincide con los de algunos estudiantes que ingresan a las universidades para generar o reforzar el capital social que les permitiría acceder, por ejemplo, a candidaturas locales y/o a empezar una carrera política.

Sobre el objetivo de 'indianización' que ha tenido, y en parte cumplido la EIB, creo que no solamente se logra una 'indianización', sino más bien un proceso de movilización de las identidades y sus categorías definitorias. Por ejemplo, al preguntar a un estudiante de la UINPI sobre su identidad y cultura, me dijo:

Yo me considero aquí mestizo, o sea, con él [un antropólogo graduado en la UPS y profesor de la UINPI] tratábamos de, yo definirme, él me decía: no tienes ni tu vestimenta, pero yo le decía por mi apellido [Simbaña Cusco] yo soy indígena, entonces, sí me dejó en claro eso que, o sea, para ser bien indígena tiene que tener tu propio idioma, su vestimenta, enton-

ces, aquí nadie es indígena todos somos mestizos [...]. (Entrevista a estudiante UINPI, 2009).

Este estudiante, como otros, ingresaron a la universidad considerándose indígenas y luego "se les hizo dar cuenta de que no eran bien indígenas, que eran mestizos" y por tanto ahora son mestizos. No llama la atención ver cómo la identidad y la cultura no respetan las fronteras de las lógicas académicas, pero sí es interesante que continuemos usando las categorías como si eso ocurriera. Otro ejemplo, una egresada del PAC en el punto focal Cayambe contaba con total tranquilidad que era una mestiza urbana del pueblo y de la cultura kichwa kayambi y en ello no veía contradicción, era al mismo tiempo mestiza y kichwa kayambi (Entrevista a estudiante PAC, 2009).

Como se mencionó hay algunos estudiantes que ingresan por su militancia en las organizaciones indígenas, partidos políticos, etc., mientras otros van a estas IES porque es una alternativa cercana y fácil en términos de tiempo y exigencia. Muchos estudiantes tanto del PAC como de la UINPI habían estudiado, completado o no, otras carreras en universidades 'convencionales' y por dinero, familia, exigencias o trabajo, dejaron esas carreras para ingresar a éstas.

Uno de los principales motivos para desarrollar estas iniciativas ha sido la profesionalización docente en el sistema de EIB y, la mayoría de los estudiantes ni proceden del sistema (escuelas o colegios de la DINEIB), ni buscan ingresar a él y, tampoco están actualmente relacionados con esas instancias (Diario de campo, 2009). Además, en los casos que si están o quieren vincularse, puede haber problemas, por ejemplo, el ingreso oficial a la DINEIB no tiene que ver sólo con una cuestión de profesionalización formal sino también con redes que se forman entre las universidades y las DIPEIB. Los estudiantes del punto focal Riobamba, expresaron esta preocupación cuando fueron visitados por el vicerrector de la UPS, a quien preguntaron si el título que iban a recibir era válido en la DINEIB, porque a algunos compañeros les habían dicho que sólo era válido el título de la Universidad en Cuenca (Diario de campo, 2009).

Los académicos que impulsan estas iniciativas libran disputas en su propio campo, más ligado al campo del poder, porque está más legitima-

do, sobre esto sólo quiero mencionar dos opiniones de agentes internos al PAC y UINPI sobre estos intelectuales externos:

Sobre Catherine Walsh, Walter Mignolo, etc.

Es gente súper interesante, porque digamos, tiene la cabeza de todas maneras también acá [paradigma Abya Yala], pero de todas maneras no logra meterse en el paradigma, es como que avizora cosas, desde lo político, lo cual es bien importante, pero no logra meterse en el conjunto de la dinámica (Entrevista Jorge García, 2009).

Sobre los académicos, la universidad y la interculturalidad.

Ahora qué pasa con las universidades, en primer lugar no veo que hayan universidades, sobre todo a las que más crítico son a las de posgrado en Quito, como la FLACSO, sobre todo la Andina que pasan discutiendo solamente aspectos teóricos, conceptos de los europeos[...], se pasan como en la Edad Media discutiendo[...], en la Edad Media discutían, por ejemplo, cuántos ángeles cabían en la cabeza de un alfiler[...], entonces veo que hacen así, tantos eventos para decir qué es interculturalidad, pero el rato de compartir el poder, si es que ellos no encabezan, si ellos no dirigen entonces ya no hay interculturalidad[...]. Yo veo que las universidades ni han avanzado en la cuestión conceptual y menos todavía en la práctica, seguirán haciendo posgrados en interculturalidad, cursos en interculturalidad, pero solo para conseguir financiamientos del exterior en nombre de los pueblos indígenas[...] (Entrevista Luis Montaluisa, 2009).

Son evidentes las posiciones de los agentes sobre los académicos y, por supuesto, cada uno de ellos también está en disputa por apoyos, capitales económicos y simbólicos. Por ejemplo, el profesor Montaluisa ha realizado muchas gestiones para el financiamiento del programa de la Universidad de Cuenca y, el equipo *Amawtay Wasi* está relacionado con la Universidad Andina; pero lo que quiero destacar es la crítica, en ambos casos, a una interpretación no exacta de lo que los movimientos indígenas buscan; y, la disputa por el liderazgo de un proyecto poderoso. Esas mismas distancias se reproducen hacia 'abajo', respecto de docentes y estudiantes que ni sueñan en disputarse el liderazgo sobre el tema pero que participan

de sus propias luchas, como la definición de interculturalidad ya no desde el contexto global como relación entre cultura andina y occidental sino, en las localidades como la relación entre las culturas que ellos tienen más cerca, kichwa del oriente y kichwa de la sierra, panzaleo, kayambi, etc., o la comprensión de las problemáticas rurales por parte de los líderes que siendo indígenas y apoyando al movimiento ahora son urbanos y tienen una distancia con las comunidades, mutuamente establecida y reforzada, que hace que no sea posible una relación entre iguales, pues no lo son.

## Conclusiones

Al inicio de estas páginas se plantearon tres preguntas que ahora intentaré responder directamente, sobre la base de lo expuesto, sin la pretensión de dar por cerrado el debate si no con el deseo de continuar con acciones reflexivas que ayuden, tanto a la consecución de los objetivos generativos de los pueblos indígenas y los movimientos interculturales, como al mejoramiento de la formación de los estudiantes que confían en estas IESI como una alternativa que está a su alcance y en las que encuentran mucha más apertura, pero en las que aspiran a encontrar la misma o mayor calidad académica.

¿Cómo se están gestando y ejecutando estas iniciativas de educación superior intercultural? Es necesario tener claridad respecto de la naturaleza política de la gestación y ejecución de las universidades interculturales, a más de los otros aspectos que, siendo importantes, resultan menos condicionantes en comparación con las relaciones de poder, cuya dinámica dará rumbo al proyecto de educación superior intercultural en particular, y a los proyectos interculturales en general.

Estas universidades se gestan y ponen en práctica en constantes disputas de poder tanto al interior como hacia fuera de la institución y del sub-campo. Para comprender las dinámicas se hace necesario resaltar el rol de los agentes más visibles y con más poder de decisión, como son las autoridades estatales de la educación superior, los dirigentes de los movimientos indígenas, el personal del aparato del desarrollo, las autoridades de las universidades, etc.

Sin embargo, cualquier análisis que pierda de vista los agentes, menos visibles (para la academia) y con menos capacidad de injerencia en la institución, como docentes, estudiantes, otras instituciones como la educación básica y bachillerato o las empresas o instituciones donde trabajan o aspiran a trabajar estos agentes, cometerá el error de creer que estas instituciones pueden comprenderse al margen del amplio espectro de actividades de la sociedad ecuatoriana.

Los agentes de las IESI y los académicos que buscan comprender la interculturalidad plantean y usan (usamos) demasiado fácilmente dicotomías como: urbano-rural, mestizo-indígena, occidental-andino, sur-norte, etc., obteniendo efectos reduccionistas y polarizantes e invisibilizando la infinidad de escalas u otras variables que tienen un papel en el éxito o fracaso de la construcción de los proyectos interculturales.

En vista de que el planteamiento del proyecto de las IESI es polar –en el sentido antes descrito– es posible notar un conflicto interno de intereses, interno a las instituciones y a los movimientos, pero sobre todo interno a las personas, especialmente a quienes dirigen las universidades interculturales. La interculturalidad en la educación superior –al menos una que materialice lo que los movimientos indígenas/interculturales proponen– es inversamente proporcional a la institucionalización universitaria convencional. Por una parte buscan ser instituciones universitarias diferentes y, por otra, buscan ser instituciones reconocidas por el orden establecido. No es fácil reconciliar ambas pretensiones legítimas de los intelectuales y líderes, la balanza difícilmente encontrará equilibrio y se inclinará según se resuelva el conflicto mencionado.

Creo que el proyecto cobijado por la interculturalidad demostrará su fuerza modificadora o su capacidad adaptativa en función de cual de los dos objetivos (intereses) tenga más peso para los agentes que deciden sobre las universidades interculturales. Si se desea más una universidad que una intercultural, se institucionalizará de tal manera que la interculturalidad sea reducida a multiculturalismo o a materias indígenas en carreras occidentales, dando como resultado universidades con apelativo intercultural y prácticas convencionales. Si, por otra parte, se opta por ser más interculturales que universidades, será necesario debatir las posiciones y alcances de lo qué es interculturalidad, antes de pretender enseñar-

la de manera casi religiosa, y luego aceptar que –al menos al principio y es difícil decir cuánto dura el principio para una institución– no serán propuestas legitimadas como educación superior.

¿Qué implican las diferencias epistemológicas, metodológicas y teleológicas que fundadores, autoridades y académicos resaltan en las IESI? Los proyectos de ESI plantean ser distintos a nivel epistemológico y, a pesar de ello, tienen como condición de posibilidad aquello de lo que se quieren diferenciar debido a la formación de sus docentes (estudios superiores convencionales), por el marco legal al que necesitan adecuarse si quieren ser universidad (Ley de Educación Superior, SENECYT), por los esquemas mentales que todos tenemos y que funcionan inconscientemente y casi independientemente de nuestras manifestaciones ideológicas más apasionadas a favor de los subalternos (racismo, infantilismo, exotismo). Por eso, la diferenciación epistemológica requiere mucha crítica sobre el modo de proceder occidental y sobre los modos distintos que se pretenden crear/recuperar, pues pueden tener la misma matriz cartesiana, sólo por mencionar una de las más arraigadas.

El uso y aceptación de los trabajos académicos poco profundos, para que cumplan una función cuasi doctrinaria en la formación de nuevos profesionales o nuevos cuadros políticos, supone un peligroso reto para las iniciativas interculturales y para los movimientos indígenas, ya que ningún libro por más completo –o competente que sea su autor– puede contener todo el bagaje de manifestaciones de aquello que llamamos cultura. La selección de los libros, los temas y las aplicaciones es una cuestión política que no debe suponer la uniformidad de lo indígena o de lo mestizo, así como necesita superar imágenes de lo indígena como pasado exótico que se requiere preservar.

La variedad de proyectos que usan el calificativo intercultural tienen dentro de sí una variedad de significados que no responden a un único criterio de distribución étnica o política sino a elementos mucho más cotidianos. La interculturalidad puede aludir a relaciones urbano-rural como sinónimo de mestizo-indígena y así el proyecto olvida a los indígenas urbanos y a los mestizos rurales, por citar un ejemplo. También puede significar integración indigenista en mayores ámbitos de la vida nacional y ello plantea la cuestión del lugar que va a encontrar lo indígena –y prin-



principalmente los indígenas— en la sociedad, dilema que no puede perder de vista la posibilidad de que se siga otorgando lugares subordinados a los subordinados aunque en más ámbitos de la sociedad; una educación subordinada seguramente asignará un lugar del mismo tipo.

Los métodos y estrategias que se usen en la ESI, tanto para ejecutar el proyecto como para ejercer la docencia, necesitan ser altamente cuestionados en aquellos aspectos que más afectan a los indígenas de ‘abajo’, es decir, el racismo cotidiano, la posición supra-cultural o super-cultural de lo mestizo y los mestizos, los condicionamientos económicos y culturales de las relaciones de poder entre los diversos, etc. El objetivo de indianización que los movimientos indígenas pretenden alcanzar con la educación intercultural necesita ser muy cauto sobre la violencia simbólica que se ejerce para producir esa etnización; si la colonización es criticada como aculturante —o productora de un mestizaje que niega lo indígena— es por la violencia con que ésta se produce, no por la mezcla producida, por tanto, no parece muy coherente combatir la colonización con una nueva pero en sentido contrario. De esa forma, el método no es diferente sino solo el objetivo y la población a la que se aplica.

Los fines que persiguen las instituciones no pueden ser vistos como unilaterales o unidireccionales ya que los agentes que participan en los proyectos son diversos, no sólo en términos étnicos. Los agentes que pertenecen o han interiorizado la agenda del aparato del desarrollo buscarán los objetivos de ese aparato; otros lo harán en el campo académico o político; quienes buscan obtener una carrera para mantener a su familia participarán desde allí, así como quienes ven en la educación superior intercultural la realización de objetivos investigativos o profesionales. Todas esas metas están en el sub-campo y todas tienen sus pesos en términos de densidad poblacional pero también en términos de poder de decisión, así que, no debe sorprender que estas instituciones logren fines diversos e incluso contradictorios.

¿En qué elementos de estos proyectos es necesario profundizar para comprenderlos y apoyarlos desde la crítica? En las universidades del sub-campo se puede notar que uno es el lugar donde se generan los conceptos legítimos, los conceptos de la academia y, otros los lugares donde se practica la interculturalidad en la educación superior; esa distancia hace

que la primera condición para la interculturalidad sea la presencia de los diversos (indígenas, rurales, no académicos) en las instituciones donde se gestan los conceptos legítimos, no sólo el deseo de apoyarlos, interpretarlos o ser voceros desde ‘arriba’ y también la presencia de los otros diversos (académicos, blanco-mestizos, urbanos) en las instituciones donde se transmiten y se viven esos contenidos, pues no sólo los de ‘abajo’ se verían beneficiados con el conocimiento de lo que se dice de ellos y en su nombre, sino que los de ‘arriba’ podrían conocer más al interactuar con las bases, sin dejar de anotar que la misma polaridad arriba-abajo sólo hace desaparecer las escalas y las posiciones que aclaran y generan los fenómenos que buscamos comprender.

La lucha de los movimientos indígenas con la ayuda de organizaciones afines ha generado —y con seguridad seguirá siendo generadora— instituciones e iniciativas que dan un lugar a lo indígena; un conjunto de iniciativas en el ámbito de la educación que puede constituirse en un sub-campo, al que he llamado aquí sub-campo universitario intercultural, pero que sin duda tiene que ver con un sistema de educación intercultural más amplio, pero que al necesitar de autonomía corre el riesgo del aislamiento, hecho al que la noción de interculturalidad se opone radicalmente. Obtener un sistema de educación intercultural autónomo para indígenas es la salida más fácil a los multifacéticos problemas de racismo y relaciones de poder étnica, social y económicamente condicionados. Esa solución olvida que el racismo y las relaciones interculturales necesitan ser una cuestión de toda la sociedad.

Estas instituciones de educación superior intercultural necesitan apoyo económico, este es su mayor problema y su principal condicionamiento, pero también necesitan crítica externa y para ello, los agentes internos requieren superar la justificada desconfianza y amenaza que sienten frente a quienes ven como opositores o, al menos, como freno de sus proyectos. Por otro lado, los agentes externos precisamos decidirnos a estar más cerca, participar, comprometernos, pues algo me queda claro, la interculturalidad no es un problema sólo de indígenas, ¿quién y qué requiere interculturalizarse? Lo indígena es más intercultural de lo que nuestras posturas esencialistas creen, mientras que lo mestizo se considera más monocultural y occidental de lo que un observador inmiscuido puede notar.

## Bibliografía

- Amawtay, Wasi (s/a). *Amawtay Wasi. Resumen propuesta filosófica y pedagógica*. Quito: Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*. España: Editorial Taurus.
- (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2008). *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron (2001). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. España: Editorial Popular.
- Bretón, Víctor (2001). *Los límites del indigenismo clásico: la Misión Andina del Ecuador o el 'desarrollo comunitario' como modelo de intervención sobre el medio rural, Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- (2009). “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos o los límites de la etnofagia”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez Novo (Comp.). Quito: Flacso-Ecuador/Ministerio de Cultura.
- Bretón, Víctor y Gabriela del Olmo Carmen (2001). “Educación bilingüe e interculturalidad en el Ecuador: algunas reflexiones críticas”. En *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”; una minga de ideas*, Pablo Dávalos (Ed.). Quito: Abya Yala.
- Cerbino, Mauro, Cynthia Chiriboga y Carlos Tutivén (2001). *Culturas juveniles, cuerpo, música y género*. Guayaquil: Abya Yala/Convenio Andrés Bello.
- Cerruto, Leonel (2009). “La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural Kawsay (UNIK)”. En *Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Daniel Mato (Coord.). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- CONESUP (2008). *La Educación Superior del Ecuador en cifras*. Quito: CONESUP, suplemento institucional, agosto.

- D'Souza, Leela (2003). “El reto de la globalización y la emergencia de los movimientos fundamentalistas”. En *Culturas y poder, interacción y asimetría entre las culturas, en el contexto de la globalización*, Raúl Fornet-Betancourt (Ed.). Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, S.A.
- de la Cadena, Marisol (2008). “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”. En *Antropologías del mundo, transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (Comps.). Popayán: Envió Editores.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.
- Farfán, Marcelo (2008). “Experiencia del Programa Académico Cotopaxi. Formación en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador)”. En *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (Coord.). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.) (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, S.A.
- García Canclini, Néstor (2004). *¿Ser diferentes es desconectarse? Sobre las culturas Juveniles en diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.
- García Serrano, Fernando (2004). *La educación superior indígena en Ecuador*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y El Caribe-IESALC.
- (2008). “La Maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Étnicos para profesionales indígenas latinoamericanos: una experiencia intercultural (FLACSO-ECUADOR)”. En *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (coordinador). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- Guerriero, Antonio y Pedro Creamer (1988). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador 1888-1988, el proceso histórico*. Quito: Comunidad Salesiana del Ecuador.

- Guerrero Ureña, Marcos (2003). *Los dos máximos sistemas del Mundo, las matemáticas del viejo y del nuevo mundo, ensayo epistemológico*. Quito-Ecuador.
- ICCI (2000). “La universidad intercultural”. En *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”; una minga de ideas*, Pablo Dávalos (Ed.). Quito: Abya Yala.
- Juncosa, José (2008). “Marcos epistemológicos de la educación superior indígena”. En *Educación intercultural bilingüe y participación social*, Catalina Vélez Verdugo (Comp.). Quito: CARE Internacional.
- Kaplún, Gabriel (2005). “Indisciplinar la Universidad”. En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, Catherine Walsh (Ed.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.
- Macas, Luis (2001). “¿Cómo se forjó la universidad intercultural?”. En *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”; una minga de ideas*, Pablo Dávalos (Ed.). Quito: Abya Yala.
- (2005). “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”. En: *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Pablo Dávalos (Ed.). Buenos Aires: CLACSO.
- Martín Rodríguez, María Victoria (2009). “Conocimientos ‘otros’, nuevas formas de transgresión de las geopolíticas del conocimiento desde el paradigma de la interculturalidad”. Quito: Texto en prensa, cortesía de Jorge García.
- Martínez Novo, Carmen (2004). “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”. *Debate 63*. Diciembre. Quito: CAAP, Centro Andino de Acción Popular.
- (2006). *Who defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mato, Daniel (2005). “No hay saber “universal”, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible”. Ponencia presentada en la Reunión conjunta de los Grupos de Trabajo “Educación, Políticas y Movimientos Sociales” y “Universidad y Sociedad” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, en Antigua, Guatemala. Disponible en: [http://www.globalcult.org.ve/pub/pub\\_mato.html](http://www.globalcult.org.ve/pub/pub_mato.html).

- (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- (2009). *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- Meek, Roland L. (1981). *En el principio todo el mundo era América, Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI.
- Mendoza Orellana, Alejandro (2008). “La Universidad de Cuenca: su compromiso con la formación universitaria de las nacionalidades indígenas del Ecuador”. En *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (Coord.). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- Mignolo, Walter (2002). “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En *Indisciplinar las Ciencias Sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Edit.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala.
- Montaluisa, Luis (2008). “Trayectoria histórica de la educación bilingüe en Ecuador”. En *Educación intercultural bilingüe y participación social*, Catalina Vélez Verdugo (Comp.). Quito: CARE Internacional.
- Ortiz, Renato (2004). *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, Colección Agenda Iberoamericana.
- PAC (Programa Académico Cotopaxi) (1995). “Universidad Politécnica Salesiana, carrera de educación intercultural bilingüe”. Proyecto sin publicar.
- Pari Rodríguez, Adán (2006). “Epistemología del conocimiento científico andino”. En *Modernidad y pensamiento descolonizador*, Mario Yapu (Comp.). La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia/ IFEA.
- Proyecto de Zumbagua (1971). Comunidad Salesiana del Ecuador, Ecuador.

- PUMC (Programa Universitario México Nación Multicultural) (2007). *Encuentro latinoamericano de universidades interculturales e indígenas de América Latina*, Seminario Expertos, PROIB ANDES, México.
- Rappaport, Joanne (2008). *Utopías interculturales, intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Reyes Solís, Darwin (2006). *La construcción de la interculturalidad desde las políticas educativas en la experiencia del sistema de formación docente en el programa académico Cotopaxi de la Universidad Politécnica Salesiana*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Sánchez- Parga, José (1992). *Presente y pasado de los pueblos indígenas, análisis y propuestas*. Quito: Abya Yala.
- (2005). *Educación indígena en Cotopaxi. Avances políticos y deudas pedagógicas*. Quito: CAAP.
- Santos, Boaventura de Sousa (1996). *Introducción a una ciencia posmoderna. Consejo de Estudios de Postgrado*. Caracas: FACES/ UCV.
- (2005). *La universidad en el siglo XXI para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México: Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: [www.uman.mx/ceiich](http://www.uman.mx/ceiich).
- Sarango, Luis Fernando (2008). “La experiencia de la universidad intercultural de las nacionalidades indígenas ‘Amawtay Wasi’”. En *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (Coord.). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- (2009). “Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas ‘Amawtay Wasi’”. En *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina*, Daniel Mato (Coord.). Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)/UNESCO.
- Stubrin, Florencia (2006). “Entrevista a Pablo Dávalos, Foro Latinoamericano de Políticas Educativas, FLAPE”. En *Boletín Referencias* No.

- 19, *Pueblos indígenas y educación superior, los desafíos de una universidad intercultural en el Ecuador*. Quito.
- Tallaferro, A. (2001). *Curso básico de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- UIAW (2004). *Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir. Universidad Intercultural Amawtay Wasi*. Quito: UNESCO.
- Van Dijk, Teun A. (Comp.) (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2001). “¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”. En *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”; una minga de ideas*, Pablo Dávalos (Edit.). Quito: Abya Yala.
- (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”. En *Modernidad y pensamiento descolonizador*, Mario Yapu (Comp.). La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, IFEA.
- (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Ed.) (2002). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala.

## Entrevistas

- Aurora Iza, 28/03/2009.  
 Marcos Guerrero, 03/05/2009  
 Estudiante PAC, 09/05/2009  
 Estudiante UINPI, 16/05/2009  
 Luis Montaluisa, 30/05/2009

## **Documentos**

Diario de campo, Luis Fernando Cuji, marzo – junio de 2009

## **Otras fuentes**

El Comercio, 22/09/2009

[www.conesup.net](http://www.conesup.net), 09/10/2009

[www.usfq.edu.ec/diversidad\\_etnica/](http://www.usfq.edu.ec/diversidad_etnica/)

# Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección\*

Marianela Ávila

## Resumen

Esta investigación buscó profundizar en el estudio de la violencia contra la mujer en algunas comunidades shuar del Ecuador, incluyendo el marco legal estatal al análisis cultural.

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.

El análisis se realizó 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.

**Palabras clave:** interlegalidad, pluralidad jurídica, violencia de género, derechos colectivos, derechos individuales.

---

\* Este artículo hace parte de un trabajo académico de investigación de tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencia Sociales (FLACSO).

## Introducción

La investigación inició planteando como hipótesis la existencia y reconocimiento de ordenamientos jurídicos paralelos que coexisten en el territorio de un Estado; de esta manera se puede suponer el real ejercicio tanto del derecho positivo como del consuetudinario, que dentro de su respectiva jurisdicción logran mantener el orden social. En cada una de las organizaciones, salvaguardar la armonía implica la tipificación y sanción o castigo para las conductas ofensivas o lesivas al orden social.

Lo que no podría presumirse es que los bienes jurídicos protegidos son similares en los diferentes ordenamientos legales. Por ejemplo, considerar que la violencia contra la mujer es una conducta sancionada en cualquier jurisdicción existente, implicaría unificar y simplificar sin fundamento los valores e intereses de los diferentes grupos humanos.

Con estos antecedentes, los elementos medulares de la investigación han sido, por un lado, la violencia como una conducta lesiva perseguida y sancionada por el sistema jurídico estatal; y, por otro lado, las garantías constitucionales a la autonomía jurisdiccional de los pueblos indígenas lo que incluye el reconocimiento a sus autoridades, normas, procesos y sanciones. El análisis se ha enfocado en reflexionar sobre la situación de las mujeres indígenas, en tanto la pluralidad jurídica podría producir una suerte de doble protección a sus derechos o, al contrario de ello, si este paralelismo significaría obstáculos para el acceso a la justicia.

Por ello, un primer momento de la investigación proponía ilustrar la tensión que podría generar el tema de violencia de género, en tanto el Estado reclame la facultad sancionadora de sus leyes de protección a los derechos de la mujer, frente al respeto a la pluralidad cultural y jurídica, que significa reconocimiento del derecho consuetudinario.

Partiendo de lo anterior, el principal objetivo de la investigación ha sido conocer si la tutela jurídica para la mujer, que ofrece el sistema legal formal del Estado encuentra limitantes en su aplicación; obstáculos que podrían dificultar la implementación de las garantías a favor de las mujeres indígenas en las comunidades shuar; confrontando esta alternativa con los mecanismos de solución de conflictos de la justicia comunitaria.

Además la investigación buscaba conocer las fortalezas y potencialidades del sistema jurídico indígena de la comunidad shuar para juzgar la violencia en contra de la mujer, partiendo de los casos de violencia intrafamiliar. Desde este punto, el paralelismo podría transformarse en límite y obstáculo para controlar y castigar actos de violencia.

El resultado final incluiría un análisis comparativo entre los procesos que se instalan por las denuncias que se presentan ante los órganos de justicia estatales, y por otra parte la utilización de los métodos alternativos del sistema normativo consuetudinario para la resolución del conflicto. El trabajo de investigación se ha fundamentado en el análisis de casos de violencia de género y en los procedimientos para sancionar y prevenir estos actos en la justicia formal y la consuetudinaria.

Al considerar la existencia y legitimidad de estos dos sistemas legales de amparo y protección frente a hechos de violencia (positivo y consuetudinario), el interés principal fue conocer cómo se produce la aplicación de esta doble normativa independiente una de la otra, y si esta defensa se presenta también en los casos de violencia que son efecto del ejercicio de poder institucional, cultural y social.

El trabajo de campo fue de extrema importancia para conocer las actitudes, comportamientos, mecanismos y tradiciones culturales con los que cuenta la comunidad para establecer, regular y sancionar los comportamientos violentos y, para estar al tanto de las resoluciones y reparación que ofrece la justicia que se imparte al interior de la comunidad, y principalmente sobre las consecuencias que acudir al sistema estatal ocasiona al principio de solidaridad comunitaria y de identidad de las mujeres indígenas.

Los ejes temáticos son los debates entre el tema de la legitimidad de la pluralidad cultural y jurídica, el derecho de auto adscripción y la supremacía del sistema jurídico formal; la violencia de género en las comunidades indígenas shuar junto con el sentido de identidad y desplazamiento de la mujer violentada; y, la obligación del Estado de garantizar los mínimos legales por sobre la extra legitimación de la justicia indígena y las limitaciones que supone dicha tutela.

## Interculturalidad y pluralismo

La existencia de una diversidad de sistemas legales se hace evidente e ingresa a la agenda de los debates políticos con la irrupción del movimiento indígena como sujeto y actor. Es importante destacar que el reconocimiento constitucional de la pluralidad jurídica, si bien reafirma la hegemonía del sistema formal, señala también el inicio del reconocimiento de los derechos colectivos. El reconocimiento del pueblo indígena como autónomo con capacidad para autodeterminarse y definirse significó lograr la declaración constitucional del país como pluricultural y multiétnico<sup>1</sup>, con facultades para administrar justicia, normas, autoridades y procesos propios. El reconocimiento a la pluralidad es efecto de las luchas políticas y sociales de los movimientos indígenas y los sectores subalternos, pero también podemos decir que es el resultado de la convivencia de los grupos, de los procesos en donde se produce una mutua influencia, la interculturalidad.

Si el concepto de interculturalidad define procesos de interacción propios de la diversidad cultural en una sociedad, podríamos decir que, en el campo de los ordenamientos legales, la dinámica de transformación de los sistemas jurídicos en virtud de la interrelación entre ellos se representa en el concepto de interlegalidad.

En este punto es importante reconocer las diferencias cuando hablamos de pluralismo jurídico y cuando nos referimos a interlegalidad. El primero es un concepto más bien estático que inscribe autonomía a cada uno de los sistemas que conviven al interior de un mismo Estado y, por lo tanto, es el que se maneja a nivel de formalismos y normas positivas. El concepto de interlegalidad, en cambio, es más dinámico; se refiere a procesos de interrelación y transformaciones; supone la permeabilidad de los ordenamientos legales y es lo que sucede en la práctica, más allá de la formalidad y las demandas de autonomía.

1 La Constitución Política de la República del Ecuador aprobada el 5 de junio 1998 por la Asamblea Nacional Constituyente, oficializa al país como pluricultural y multiétnico.

## Interlegalidad y multiculturalidad

En la discusión entre multiculturalismo e interculturalidad es necesario indagar sobre las aproximaciones teóricas que facilitan la identificación de estos elementos y lo que caracteriza a cada una. El concepto de multiculturalidad encierra una aceptación de heterogeneidad en la convivencia de varias culturas, un reconocimiento de la diferencia. Mientras que el concepto de interculturalidad es más dinámico y responde a una continua interacción que genera transformaciones. La interculturalidad va mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas, es una relación permanente y responde más efectivamente a las demandas de garantías de derechos y respeto al desarrollo de espacios comunes.

Una sociedad intercultural es aquella en donde se da un proceso dinámico, sostenido y permanente de relación, comunicación y aprendizaje mutuo. La interculturalidad no es tolerarse mutuamente, sino construir puentes de relación e instituciones que garanticen la diversidad, pero también la interrelación creativa. No es sólo reconocer al “otro” sino, también, entender que la relación enriquece a todo el conglomerado social, creando un espacio no sólo de contacto sino de generación de una nueva realidad común.

Al igual que la cultura, los diferentes sistemas legales se permean entre sí. La pluralidad de sistemas normativos y su conexión generan una multiplicidad de fenómenos nuevos, la interlegalidad que, de acuerdo al concepto trabajado por Boaventura de Sousa Santos, no se trata de distintos órdenes legales que coexisten en el mismo espacio político, sino de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos y que se graban en las mentes y se materializan en las acciones (de Sousa Santos, 2003).

El concepto de interlegalidad en tanto coexistencia en el mismo espacio político de diferentes órdenes jurídicos y la dinámica que encierra, permite indagar en procesos de ‘entrecruzamiento’, a fin de encontrar si en realidad están presentes nuevos principios normativos en el discurso y las prácticas judiciales de resolución de los conflictos, saber si los espacios normativos han sido penetrados y cuáles son los referentes que se han inscrito.

La asimilación de la interlegalidad por la sociedad no es tarea fácil. En la práctica, las instituciones judiciales y sus personeros ni siquiera se plan-



tean la posibilidad de reconocimiento de ordenamientos paralelos. La negativa supone que el reconocimiento y garantía de la justicia indígena implica limitaciones al ejercicio de la justicia formal, temor que está cargado de desconocimiento.

Se sostiene que el paralelismo es atentatorio contra la norma fundante y contra los principios de igualdad y generalidad de la ley. Evidentemente, las teorías que argumentan a favor de la supremacía del sistema formal han construido su discurso sobre la base de una visión particular del orden, sin permitirse visualizar formas de organización distintas a la propia. Se intenta responder y solventar los intereses de una sociedad determinada y sus relaciones sociales, y con ello se generan mecanismos para el ejercicio del control social.

Este discurso no responde las interrogantes que surgen de la coexistencia de ordenamientos paralelos con una norma fundante y principios propios y diferentes que responden a ella. Como lo explica Carlos Córdova (1995), para entender el concepto de 'pluralidad jurídica' deberemos empezar por la noción de costumbre, entendida como la norma de una comunidad a la que responde la conducta, que significa obediencia a dichas normas, es decir que la conducta es el índice de la existencia de las costumbres. Es fundamental partir de la teoría del Derecho para explicar la forma en la que se generan las 'normas fundamentales' o 'reglas de conocimiento' como base de todo sistema jurídico tanto formal como consuetudinario, y más allá de ello para entender el por qué se cumplen las leyes (por necesidad o por conveniencia); es necesario reconocer la organización jurídica para reconocer al Estado. De esta manera se explican las razones del porqué los principios de los sistemas legales tanto del derecho estatal como del consuetudinario sean distintos.

Es imprescindible analizar los procesos de interculturalidad e interlegalidad para entender por qué las reglas de conocimiento de un sistema pueden estar presentes en el otro y viceversa y, así mismo indagar sobre la interlegalidad como la capacidad de permeabilizar las reglas de convivencia como efecto de una relación mutua. "La interlegalidad es la dimensión fenomenológica del pluralismo jurídico. Se trata de un proceso altamente dinámico porque los diferentes espacios jurídicos no son sincrónicos" (de Sousa Santos, 2003: 251).

## Justicia indígena y derechos de las mujeres

Aili Mari Tripp (2008) esboza, a través de ejemplos concretos, su teoría de que la integridad de una cultura no depende de prácticas o rituales únicos, y mucho menos cuando esto significa daño para las mujeres. Las prácticas culturales representan un valor que se ejecuta, pero no por ello se trata de un mismo concepto, es decir que plenamente se puede separar la práctica del valor encerrado en ella. Con ejemplos como el caso de Uganda<sup>2</sup>, permite ver que la transformación de cualquiera de ellas (práctica e instituciones) a favor de la situación de las mujeres no debilita la integridad del grupo. Los elementos de la cultura se transforman constantemente, la cultura no es estática y su transformación no le resta legitimidad.

Hace hincapié en que las prácticas que apelan a la identidad cultural para justificar la opresión de la mujer sirven para proteger intereses económicos o políticos. Se transforma en una estrategia para asegurar la legitimidad y garantía por parte del Estado, pero ello no quiere decir que la lucha por la preservación de la cultura y la identidad y el respeto de los derechos de las mujeres sean excluyentes. "La integridad cultural no puede tener como eje ningún ritual o práctica especialmente si lesiona de alguna manera a las mujeres" (Tripp, 2008: 293).

Para encontrar una salida en el desencuentro entre derechos colectivos y derechos individuales, es necesario analizar los casos en que las mujeres han emprendido luchas políticas contra movimientos centrados en la identidad étnica o racial debido a que sus objetivos erosionaban los derechos de las mujeres. De esta manera, se puede comprobar que los requerimientos y participación de las mujeres para generar cambios en las prácticas culturales no lesionan el principio de identidad de los pueblos, los derechos colectivos no se ven disminuidos por el respeto a los derechos de las mujeres. La cultura en sí no es estática, se transforma y así, modifica las tradiciones sin debilitar la integridad del grupo; sin embargo, los cambios que parecen amenazantes pueden generar resistencia.

2 En 1995 las mujeres activistas ugandesas lograron incluir en la constitución una norma que prohíbe leyes, culturas, costumbres y tradiciones que van en contra de la dignidad, el bienestar o el interés de las mujeres, o que debiliten su estatus.

## La investigación

En el contexto del marco referencial antes descrito, inicio la investigación que fue realizada en cuatro comunidades shuar de la parroquia Sevilla Don Bosco del cantón Morona, en las inmediaciones de la cabecera parroquial.

## Los shuar

En los doce cantones de la provincia de Morona Santiago, cuya capital es la ciudad de Macas, se encuentran comunidades con población shuar. Solamente en el cantón Morona existen alrededor de sesenta comunidades shuar<sup>3</sup> reconocidas por los gobiernos locales y que se integran a la planificación anual de obras y del presupuesto participativo.

El cantón Morona está dividido en ocho parroquias rurales y una parroquia urbana. Su territorio comprende una superficie total de 4 606,9 km<sup>2</sup>. “En el cantón Morona se encuentra parte de la nacionalidad shuar, esta nacionalidad reivindica un territorio de 900 688 ha. La extensión legalizada hasta la fecha es de 718 220 ha, mientras que 182 468 ha se encuentran aún sin reconocimiento legal” (Municipio de Morona, 2009)<sup>4</sup>.

La parroquia de Sevilla Don Bosco es la más grande del cantón Morona, tiene más de diez mil habitantes disgregados en una superficie geográfica de 2 208 kilómetros cuadrados<sup>5</sup>. Hay comunidades a las que el acceso desde la cabecera cantonal y parroquial es por vía fluvial, además de una caminata de horas y a veces días enteros. Aquellas a las que se puede arribar por vía carrozable están a expensas del servicio de transporte público que en algunos de los casos cubre las rutas una sola vez al día.

En la actualidad, la mayoría del territorio tradicionalmente de caza, está siendo sustituido por pastizales para ganado, lo que ha traído como consecuencia el agotamiento progresivo del suelo y una menor disponibilidad de tierras provocando hechos que, por un lado, provocan cambios

3 Datos facilitados por el Consejo Provincial de Morona Santiago, 2009.

4 <http://www.macas.gov.ec>; visitada el 7 de mayo de 2009.

5 <http://www.macas.gov.ec>; visitada el 10 de abril de 2009.

en el patrón de asentamiento ancestral, disperso y zonificado de acuerdo a relaciones de parentesco, hacia uno más sedentario que genera, a su vez, efectos en el sistema socioeconómico.

Los grupos shuar no solamente se han anexo al sistema de división política del Estado sino también al de producción y de mercado, que en esencia es totalmente diferente a su sistema cultural, por el que el shuar mantenía una estrecha relación con la tierra, en tanto abastecía al individuo de todo lo necesario para sobrevivir.

El trabajo tradicionalmente no estaba vinculado a un nivel de producción que vaya más allá de cubrir las necesidades personales y familiares. Ello implica la inexistencia del concepto de acumulación de bienes. Los recursos naturales tenían un valor de usufructo no de propiedad, y el intercambio se generaba únicamente en una relación social más no económica.

En la actualidad, de las prácticas y costumbres de los shuar en su vida cotidiana muy pocas se mantienen, debido al permanente proceso de transformación cultural. Sin embargo, es necesario para este trabajo tratar de rescatar lo más relevante de las narraciones sobre las relaciones de género entre los shuar como resultado de las investigaciones realizadas.

Las principales actividades de la mujer se desarrollaban exclusivamente en el ámbito privado. A la mujer le era ajeno todo aquello que implicaba relación con actividades masculinas e, incluso algún tipo de acercamiento a personas de fuera de su seno familiar, exceptuando ciertos casos en los que le acompañaba siempre su esposo o el jefe de hogar (Bianchi, 1993).

El trabajo reproductivo de la mujer se resume en la crianza y educación de las hijas mientras viven en su casa y de los hijos hasta los ocho años, además del trabajo de cultivo y cosecha de la chacra para la nutrición familiar. A la mujer se le asignaba un espacio físico de la casa concebido como un espacio familiar, que ocupaba junto con sus hijos pequeños y donde se preparaban los alimentos. Indiscutiblemente la vida en comunidad transformó la disposición de las viviendas y el espacio diferenciado de hombre y mujer. Actualmente las casas se construyen de madera o mixtas (Bianchi, 1993).

El hombre, en cambio, tenía a su cargo las tareas de cacería y pesca. Además era y sigue siendo el encargado de las relaciones con otros miem-

bros de la comunidad por ser el representante de la familia en el espacio público. En cuanto al trabajo reproductivo, al hombre le correspondía la educación de los hijos varones después de que han cumplido diez años, y era quien se quedaba con ellos en caso de haber una separación conyugal. También tiene un espacio físico determinado dentro de la casa que además es donde se reciben las visitas (Bianchi, 1993).

En su interpretación sobre la cultura shuar, Bianchi (1993) encuentra que el hombre o su familia son los que tienen la potestad de elegir esposa cuando consideran que el joven está en edad de vivir en pareja. Las uniones se realizan para reforzar grupos familiares y por mutua conveniencia para las dos familias. En otros casos, el padre se compromete con su futuro yerno cuando la niña es aún pequeña. El matrimonio deberá esperar hasta que la muchacha llegue a la pubertad.

En la cultura shuar, la mujer representa el honor familiar; así en muchos casos, la mujer se convierte en objeto de intercambio de poder social. Es comprensible que si se reconoce la propiedad del hombre sobre la mujer, las sanciones por 'faltas en contra del honor' hayan sido más severamente castigadas en el caso de las mujeres en relación con las sanciones que se imponen a los hombres que cometen las mismas faltas. En caso de adulterio quien se considera afectado es el esposo de la mujer adúltera y no la esposa del adúltero. La infidelidad de una mujer significa traición al marido y deshonor para su familia<sup>6</sup>.

Los investigadores que han realizado estudios sobre la cultura shuar aseguran que la poliginia fue una práctica común en aproximadamente el cuarenta por ciento de hogares shuar. En el texto de Harner (1978) se da testimonio de que la práctica de la poliginia de forma sororal era frecuente, principalmente, porque ello permitía mantener armonía entre las mujeres de la casa precisamente por su relación parental.

6 El tema de la severidad en la aplicación de sanciones a la mujer por faltas al honor se menciona tanto en el texto de César Bianchi (1993) como en el de Michael Harner (1978).

## Hallazgos

Tras haberse declarado al Ecuador como un país pluricultural y multiétnico<sup>7</sup> a través de las leyes estatales y los convenios internacionales suscritos, se garantiza formalmente la protección y la 'integración' de los pueblos indígenas al sistema nacional.

Esta perspectiva de reconocer la existencia de grupos subalternos implica un ejercicio de poder, un acto de supremacía que condiciona la legitimidad del 'otro' a su inscripción en la norma positiva. Por estas razones, los ordenamientos legales se respetan en tanto no contravengan los principios básicos del derecho formal.

Las constantes luchas de los movimientos indígenas han dado como resultado reconocimientos tales como el derecho de propiedad y ocupación de territorios globales y la jurisdicción propia. Pero estas luchas por la defensa al pluralismo, la cultura, la organización política, los derechos colectivos, no han incorporado demandas de género. El que se introduzca la agenda de las mujeres indígenas en el discurso formal del movimiento, es un esfuerzo actual, a partir de la Constitución aprobada vía referéndum en 2008<sup>8</sup>.

Antes de que la Constitución de 1998 garantice la coexistencia de distintas formas de representación y control social en el país, los esfuerzos por la integración contemplaron diferentes proyectos cuyo objetivo principal eran incluir a las poblaciones indígenas al sistema nacional.

La población shuar asentada en las provincias amazónicas fue sujeto de estos procesos unas veces dirigidos, como en el caso de las misiones católicas y evangélicas, y otras veces espontáneos como la migración de la población mestiza de la sierra sur.

Estas intervenciones alteraron y modificaron profundamente la cultura shuar, lo cual ha sido ampliamente documentado en los estudios y publicaciones sobre los shuar.

En el texto de Chávez y García (2004) en el que se realiza la etnografía jurídica de dos comunidades shuar de la provincia de Morona San-

7 Constitución Política de la República del Ecuador aprobada el 5 de junio 1998 por la Asamblea Nacional Constituyente.

8 El referéndum se realizó el 28 de septiembre de 2008.

tiago, se deja claramente asentado el hecho de que las transformaciones sociales provocadas por las intervenciones de las misiones religiosas cambiaron los sistemas de producción, implementaron nuevas formas de convivencia y congregación vecinal, y con ello se adoptaron mecanismos de control social. “[L]as referencias de su forma de vida antes de la agrupación resaltan el cambio cultural ocurrido, y la descripción que hacen de su vida implica una permanente diferenciación entre el antes y el ahora” (Chávez y García, 2004: 85).

El agrupamiento de las familias en comunidades modificó la organización social y con ello el sistema jerárquico. El concepto de autoridad no responde a los tradicionales de sabiduría o destrezas en el arte de la guerra, sino implica tener reconocimiento político por algún logro obtenido en la convivencia al interior de la comunidad o hacia el exterior con otras organizaciones, inclusive estatales.

La organización de las comunidades y la elección de las autoridades por parte de los miembros de la comuna actualmente responden a conceptos del derecho estatal. La principal autoridad de la comunidad es el síndico, encargado de promover y cuidar los intereses de los comuneros, defender sus derechos e inclusive ser el responsable de visibilizar las necesidades de la gente. Es innegable que las nuevas estructuras de liderazgo responden a conceptos y prácticas del derecho positivo: un ejemplo, la palabra síndico con sus connotaciones no tiene traducción al shuar.

La relación con los entes estatales ha permitido que algunos principios, normas y prácticas propias del ordenamiento positivo se consideren legítimas en el sistema consuetudinario. Es el caso de la ‘violencia intrafamiliar’, que como conducta lesiva a la armonía familiar es un concepto nuevo entre los shuar, por lo que no se han generado aún mecanismos de solución alternos o procesos para sancionar estas conductas. Por ejemplo, en la cultura shuar si una persona ha sido agredida por un tercero, la familia tiene derecho a exigir que se reparen los daños; pero no se prevé nada para el caso en que el agresor sea un miembro de la misma familia y con derechos sociales de representación sobre la víctima.

En estos casos, en virtud de que no existen mecanismos de control social para evitar que se denuncie fuera de la comunidad, es legítimo que las mujeres pidan ayuda y presenten denuncias de maltrato por parte de un miem-

bro de su familia ante el orden formal y sus instituciones. Sin embargo, esto implica para ellas una serie de obstáculos y problemas que significa más agresión, a menudo sin llegar a obtener el respaldo y la protección que solicitan.

Una vez que la mujer decide pedir ayuda fuera de su comunidad se enfrenta a una serie de inconvenientes relacionados con la distancia, transporte, gastos de todo tipo, la falta de empatía de los funcionarios públicos y de los elementos policiales, entre los más evidentes. La ayuda que se necesita es inmediata, sin importar la hora del día o de la noche, y normalmente por los problemas del traslado y la distancia el auxilio policial se tarda o simplemente no llega. En muchos casos esto ocasiona que la mujer agredida desista de presentar algún tipo de denuncia.

El temor a regresar a la vivienda que se comparte con el agresor es uno de los problemas que más influye para abandonar la idea de denunciar la violencia. La denuncia implica trasladarse a la ciudad o pueblo más cercano donde funcionan las instituciones de justicia estatal, lugares donde no hay parientes ni personas conocidas o establecimientos públicos que ofrezcan alojamiento, y sin el dinero suficiente para estos gastos. Una de las mujeres entrevistadas comenta que ir a Macas para realizar trámites durante tres y siete días consecutivos es imposible, por el gasto que esto representa y principalmente, por el cuidado de los hijos que generalmente han quedado en casa.

La falta de recursos económicos para sobrevivir, tomando en cuenta que se asume el cuidado de los hijos, es el factor constante de las mujeres en los relatos. La dependencia de la pareja, tanto económica como socialmente es el argumento común al que la mayoría de las mujeres recurren para justificar el hecho de que continúen viviendo con sus agresores. En principio, no pueden dejar la vivienda que comparten con el agresor porque no tienen otro lugar donde llevar a sus hijos además de que no perciben un ingreso fijo con el que subsistir.

Actualmente, para las mujeres shuar que viven en las comunidades más cercanas a las urbes es muy difícil mantener la tradición de la agricultura de subsistencia, las parcelas de terrenos donde están las viviendas son pequeñas como para hacer cultivos y la economía familiar no permite adquirir fincas más grandes; una práctica que aún se mantiene en las comunidades más distantes.

Otro elemento de gran influencia es el hecho de contraer matrimonio a muy temprana edad, entre los once y quince años. Como lo menciona uno de los entrevistados:

[E]ntre la gente shuar era muy frecuente que los padres entreguen a sus hijas desde muy niñas, ahora ya no es tan común, pero la mayoría de las señoras que tienen más de veinticinco años se han casado muy niñas (Entrevista a TP, 2009).

Son mujeres que han mantenido la convivencia con su pareja muchas veces, desde la pubertad asumiendo como usuales los maltratos en la relación. Por ello, muchas veces la motivación y el detonante para rechazar la violencia no necesariamente es el sufrimiento de la agresión, sino que está afecte a los hijos, como se evidenció en uno de los casos estudiados.

El resultado final especialmente para las mujeres de las comunidades más alejadas, es que deben resolver muchos obstáculos en caso de que decidan rechazar la violencia. En primer lugar, tener conocimiento de qué actitud debe tomar o a quién acudir cuando está siendo víctima de violencia; algún tipo de medio para contactarse y pedir ayuda como una radio o señal de teléfono; capacidad para trasladarse a otra localidad; incluso la simple disposición de las autoridades para prestar ayuda es muchas veces el factor que hace la diferencia entre la protección o la indefensión.

Las mujeres tienen miedo porque de todas maneras no van a tener resguardo policial, saben que si llegan a su casa les van a pegar nuevamente y el problema va a ser más grave aún por la denuncia. Otro gran problema que enfrentan las mujeres es que al momento que denuncian no tienen a dónde ir sino que no les queda otra opción que regresar a la casa donde está su agresor, es decir meterse en la boca del lobo a sabiendas que nuevamente le va a pegar. Se arriesgan para nada porque las autoridades ni siquiera han pensado en la posibilidad de construir un albergue para mujeres maltratadas donde puedan alojarse mientras la policía saca al agresor de su casa o quedarse en la ciudad hasta que se siga el proceso y no tener que pagar gastos de estadía que es por lo que muchas mujeres no denuncian o una vez denunciado no regresan más a aportar pruebas. Las pobres tienen que regresarse así golpeadas como están otra vez a su casa porque no tienen dónde quedarse y con el peli-

gro de que su marido se entere de la denuncia y les vuelva a pegar (Entrevista a C. 2009).

La asistencia inmediata en la misma comunidad que elimine la necesidad de buscar ayuda externa y con ello exponerse a nuevos ataques aliviaría la mayoría de estos inconvenientes. Al momento no existe ningún proyecto comunitario o público enfocado a implementar programas en cada una de las comunidades para que las agredidas puedan poner la denuncia internamente, lo que supone la actuación directa de las autoridades comunitarias.

La actual estructura organizativa de las comunidades afiliadas a la Federación Shuar contempla entre los niveles jerárquicos la figura de la dirigencia de la mujer con representantes a nivel de asociación y comunitario.

Es necesario recordar que el Estado ecuatoriano ha adoptado sistemas legales de represión de la violencia contra la mujer sin distinguir particularidades culturales en su aplicación. Esta iniciativa puede significar imprimir a los procesos formales conceptos locales de solución de conflictos, aliviando los problemas propios de la generalidad y universalidad de la ley y el hecho de que no se considera ninguna protección especial de los derechos de las mujeres indígenas.

Además podría significar un paso para la erradicación de los factores que han impedido la incorporación de una atención integral de la política pública que responda a las necesidades específicas de las mujeres indígenas en materia de prevención, atención, sanción y eliminación de la violencia de género. Por el momento, los procesos de administración de justicia en las comunidades visitadas y que tienen contacto relativamente cercano a las cabeceras parroquiales y con las autoridades estatales son difusos.

A pesar de que los síndicos de cada comunidad intentan responder a los parámetros básicos que exigen las autoridades superiores de la asociación, los criterios de valoración al momento de sancionar un hecho de violencia intrafamiliar difieren. Por ejemplo, todos los síndicos entrevistados coinciden en que los delitos graves, que serían los asesinatos o las violaciones, no son resueltos al interior de la comunidad sino que se abstienen de intervenir para que sean las autoridades estatales las que conozcan del hecho; así como tampoco con quienes denuncian los delitos gra-

ves sino que son los perjudicados quienes acuden a los tenientes políticos o los jueces.

Un testimonio recogido en el texto de Chávez y García sobre las maneras de resolver un conflicto en caso de adulterio manifiesta que las prácticas ancestrales incluían cortar la piel de la cabeza de la mujer con un machete lo que servía de castigo ejemplificador para el hombre; pero en la actualidad, las prácticas han variado enormemente siendo sancionados con la expulsión de la comunidad (2004: 87).

Los casos de violencia intrafamiliar en algunas comunidades son resueltos con la intervención de los síndicos como mediadores entre las partes en conflicto; no se denuncian a las tenencias políticas sino que se intenta una restitución del orden familiar y por ende del comunitario, con el arrepentimiento del infractor y el perdón de la víctima. El bien protegido es el orden público.

En otras comunidades, las prácticas son diferentes; la violencia intrafamiliar se asocia con un concepto de delito grave que menoscaba los derechos de la mujer reconocidos como un bien superior. Ello es claramente comprensible a partir de las nuevas reformas legales principalmente al Código Orgánico de la Función Judicial, en el que se legitima la jurisdicción indígena y los procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos siempre que no se deje de sancionar la violación de derechos de las mujeres.

En estos casos, la mayoría de los estudiados, los síndicos se declaran incompetentes de resolver este tipo de violencia, manifestando que es derecho de las mujeres acudir ante la justicia formal para denunciar todo tipo de maltrato.

Es importante destacar que nuevamente la denuncia implica la iniciativa de la persona perjudicada. Las autoridades comunitarias no intervienen como parte del proceso, es decir, se abstienen de resolver e incluso de denunciar los hechos, por esta razón, que una mujer acuda directamente a los organismos de la justicia formal no se considera una afrenta o cuestionamiento a la autoridad de los líderes comunitarios.

No podría negarse que la actuación de los representantes comunitarios responde a un nuevo orden legal con evidente influencia del derecho positivo. Incluso los conflictos considerados como menores son enviados a las

autoridades estatales como última instancia, en caso de que las partes no lleguen a un acuerdo pacífico a través del diálogo.

De la misma manera, es importante precisar la existencia de mecanismos de control social propios en cada comunidad. Ejemplo de ello son las conductas consideradas como lesivas al orden social y por tal merecedoras de castigo y que no están tipificadas ni sancionadas en el derecho formal, como el adulterio, el chisme e incluso, según lo anotan Chávez y García, la falta de coordinación con las autoridades municipales, la división de las organizaciones shuar (2004: 90).

El punto es analizar si estos mecanismos de control generados a partir de las nuevas formas de organización social, que a su vez nacen de la interacción con organizaciones externas, componen o no un “campo de justicia indígena”.

### **El reconocimiento a la alteridad sociocultural y el campo de la justicia indígena**

Según Bourdieu (2006), se puede hablar de un campo cuando se ha formado un espacio caracterizado por un conjunto de esquemas de acción, percepción y pensamiento recurrentes. Se produce gracias a prácticas repetitivas cotidianas que graban los esquemas sociales y desarrollan ciertas ideas de acción que se imprimen en los cuerpos de los individuos. A su vez, los actores ocupan diferentes posiciones en una continua reconversión desde las estructuras sociales a las mentales.

Si consideramos lo que prescribe la ley positiva ecuatoriana sobre derecho indígena encontramos que, para el derecho formal el campo de la justicia indígena se define a partir de tradiciones, costumbres, prácticas ancestrales. También se reconocen y garantizan las normas, procedimientos del derecho propio de los pueblos, nacionalidades, comunas y comunidades indígenas.

En el estudio anteriormente mencionado de Gina Chávez y Fernando García en dos comunidades shuar de Morona Santiago, los investigadores encuentran que a pesar de las transformaciones que las intervenciones han provocado en la cultura shuar, “continúan vigentes formas de relación in-

terna propias y distintas a las establecidas por la sociedad nacional, así como son propias y distintas las formas, mecanismos y procedimientos de control social que les rigen” (2004: 90).

Citando a Bronislaw Malinowski, Judith Salgado (2002) se refiere a las normas de los sistemas jurídicos como el mecanismo de control social a través de las cuales se mantiene el orden. Estos sistemas no son uniformes y cada grupo humano genera los propios. La existencia de diversos órdenes legales implica reconocer también que pertenecen a otras realidades, prácticas, autoridades, sanciones y procesos, y que por ello precisamente son sistemas válidos y legítimos. El derecho indígena es dinámico, ha sufrido transformaciones propias de la interrelación entre pueblos, incluso ha incorporado normas del derecho positivo.

Los nuevos conflictos generados por la relación con la sociedad mestiza han hecho necesaria la formación de sistemas de control propios, costumbres y prácticas que evidentemente no son ancestrales pero sí diferentes del derecho positivo.

Un claro ejemplo de ello son los casos que se citan en el texto de Chávez y García: en una comunidad con mayor relación con los mestizos, los conflictos internos más comunes incluyen falta de coordinación con las autoridades municipales, ventas de tierras comunitarias a los colonos, poligamia, problemas de linderos propios de la vida en comunidad, entre otros. “Metsankim es una comunidad que mantiene una relación muy intensa y cotidiana con el centro urbano y eso le abre a otro tipo de problemas” (Chávez y García, 2004: 90). Mientras que en una comunidad de difícil acceso, los conflictos más frecuentes están relacionados con conductas que la comunidad considera son provocados por la influencia del contacto con el exterior, tales como el robo que se identifican como una pérdida de valores culturales.

Las prácticas de administración de justicia adoptadas por las comunidades shuar que han sido el objeto de la presente investigación, no mantienen procesos uniformes. En lo referente al tratamiento de la violencia intrafamiliar, en cada comunidad el mecanismo adoptado por el síndico para la solución del conflicto puede variar de una comunidad shuar a otra; en algunos casos intervienen en calidad de mediadores, y en otros simplemente se declaran sin competencia para resolver el conflicto. No

existen procedimientos preestablecidos que tengan relación con formas tradicionales de confrontar el problema porque la vida en comunidad y la permanente interacción con la sociedad mestiza ha provocado que los valores del derecho formal hayan permeado en la convivencia y que sean adoptados como nuevos intereses a proteger a más de los propios.

El ‘campo’ de justicia indígena shuar, en las comunidades estudiadas, aún no ha consolidado sus instituciones. De igual manera, el proceso de afianzamiento en el que actualmente se encuentra su sistema legal no contempla procesos institucionalizados ni expertos legitimados. Se trata de un campo generado por las necesidades del Estado y los principios de la modernidad.

El proceso de reconocimiento del Ecuador como Estado multicultural, fundado en la diferencia y no en la igualdad, fue una respuesta a los principios integracionistas que reclamaba la modernidad. Modernidad que se caracterizaba por el desplazamiento de las viejas estructuras con la tendencia a crear un nuevo orden social que introduce el reconocimiento y la garantía de los derechos de ciudadanía, entre los que se encuentra el derecho a la libre determinación de los pueblos.

Esta visión integracionista promovía el cambio social en base a los requerimientos de los grupos sociales, tomando en cuenta los conceptos de derechos colectivos y de desarrollo de las capacidades del ser humano. En este sentido la idea de un campo de justicia indígena cubría la necesidad del Estado de corresponder los modelos sociales democráticos de consenso a través de la interacción; y de visibilizar las necesidades de cada individuo y plasmarlo en proyectos públicos que se enfoquen en el respeto de las diferencias.

Se cumplía plenamente con la exigencia moderna de una moral universal que reclama el reconocimiento de las diferencias particulares de los grupos humanos con el fin de lograr la integración general. La modernidad, manifiestamente, generó la necesidad de crear una sociedad integracionista, que ciertamente no es compatible con principios de autonomía y pluralismo.

Con estos intereses se construye el discurso estatal de pluralismo con base en las disposiciones constitucionales que reconocen la memoria oral y escrita. El diálogo intercultural emplea como punto de conexión el derecho constitucional que protege el derecho de los indígenas.

En las comunidades shuar de Morona, el elemento político indispensable para que las nuevas estructuras sociales y políticas funcionen como proyecto de integración han sido las autoridades comunitarias. Al ser los síndicos los representantes de las comunas y a su vez al estar reconocidos por las autoridades estatales, tanto locales como del Gobierno central, se convierten en una articulación entre los dos sistemas. Esto significa que se ha generado un campo de justicia indígena que se convierte en una conexión entre indígenas y Estado.

En la idea de justicia indígena no hay un campo con instituciones, procesos y prácticas consolidadas; lo que existe son necesidades generadas por los proyectos modernos de renovar las estructuras sociales, a través de los cuales el Estado delega a la justicia indígena, y por ende a las autoridades comunitarias, la consecución de sus objetivos integracionistas.

### Los derechos de la mujer

En estas estructuras que se están formando, son precisamente los principios rectores, los procesos e instituciones encargadas de la protección a la mujer, los que aún no han sido legitimados.

A pesar de que la violencia como tal es censurada es difícil encontrar mecanismos instituidos dentro de cada comunidad para resolver los casos de violencia en contra de la mujer, probablemente porque el concepto de “derechos de la mujer” ha sido recientemente incorporado en el discurso de los líderes indígenas.

La víctima es quien, rechazando la violencia, tiene que buscar herramientas de protección, lo que Marcela Lagarde identificaría como el malestar de las mujeres que está presente en la queja, la denuncia, la protesta y las acciones que las mujeres realizan (1996: 91).

El análisis del marco legal estatal y comunitario es el que nos permite conocer las condiciones que enfrentan las mujeres indígenas en la justicia comunitaria y en la formal al denunciar la violencia. Evidentemente, la construcción abstracta de normas de protección a los derechos de la mujer y sus unidades ejecutoras, no facilitan este proceso.

Las mujeres reconocen las limitaciones del acceso a la tutela formal y buscan mecanismos que les permitan traspasar las fronteras culturales y sociales, que están más ligadas a la autodeterminación personal que a fuerzas externas; pero es un camino lleno de obstáculos.

Si bien es cierto que en los sectores investigados, los mecanismos de control social comunitarios en general, no se muestran adversos a las mujeres, a diferencia de lo que ocurre en otros grupos indígenas como lo que describe Maritza Segura (2006), tampoco contemplan elementos de asistencia.

Segura manifiesta que es un fenómeno ambiguo y actual el hecho de que se reconozca la violencia y se la silencie, lo que implica que no es un problema oculto en las comunidades indígenas (2006: 120), pero que responde a una suerte de naturalización de la violencia que mantiene a los hombres como grupo dominante con exclusividad para el ejercicio de la autoridad y del poder, y a las mujeres sin capacidad de cuestionamiento.

La violencia como una manifestación de dominación y ejercicio de poder de los hombres es una constante también en las comunidades visitadas. Pero, en la lógica y fundamentos del tratamiento del tema al interior de las comunidades no se reproduce de igual manera; los procesos de justicia de los shuar no se muestran particularmente adversos a las mujeres, siendo más bien que se trata de conceptos nuevos que están en la imposibilidad de manejar. Algunos síndicos se preocupan de intentar restituir el orden familiar a través del diálogo, otros se abstienen de conocer y resolver casos de violencia intrafamiliar.

En general la temática de la violencia hacia mujeres indígenas de etnia shuar a partir de una investigación de campo ha sido escasa a nivel académico y totalmente invisibilizada en el ámbito de las políticas públicas. Al parecer, esta es una manifestación del ínfimo nivel de reconocimiento por parte de las instituciones estatales a las prácticas culturales y situación de las mujeres indígenas, especialmente de la región sur oriental del país.

El sistema social de dominación que subordina en general a todas las mujeres, adquiere particularidades en contextos y espacios específicos. Las prácticas y las costumbres son solamente una expresión de cómo se han construido los roles de género en sociedades diferentes. Esta realidad se hace más cruenta para las mujeres indígenas que no solamente son violen-



tadas por los hombres indígenas, también por los que no lo son, porque la estructura social dominante que incluye al Estado no solamente discrimina y suprime a la mujer sino también a los diferentes.

Como propone Marcela Lagarde (1996), la violencia no es un tema aislado sino que hace parte del sistema donde se juegan relaciones de poder en base a una ideología dominante que niega y relativiza las consecuencias de la discriminación. La violencia es estructural en tanto se reproduce en las relaciones humanas como en las instituciones sociales.

### Bibliografía

- Bianchi, César (1993). *Hombre y mujer en la sociedad shuar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones (1978). *Mundo Shuar*. Serie F. Sucúa: Ediciones Mundo Shuar.
- Chávez, Gina y Fernando García (2004). *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*. Quito: FLACSO/Petroecuador.
- Córcova, Carlos María (1995). *Derecho y pluralidad jurídica*. México: UNAM.
- de Sousa Santos, Boaventura (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Volumen I. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Harner, Michael J. (1978). *Shuar pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Lagarde, Marcela (1996). "Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas". En *Estudios básicos de derechos humanos*, Tomo IV, Instituto Interamericano de Derechos Humanos: 85-125. Costa Rica: IIDH.
- Salgado, Judith (Comp.) (2002). *Justicia indígena: Aportes para un debate*. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Segura Villalva, Maritza (2006). "¿Resolución o silencio? la violencia contra las mujeres kichwas de Sucumbíos, Ecuador". Tesis previa para la obtención del título de Maestría en Antropología. Quito: FLACSO
- Tripp, Aili Mari (2008). "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda". En *Descolonizando el feminismo*, Lilianna Suárez y Rosalva Hernández (Eds.): 285-330. Madrid: Ediciones Cátedra.

### Entrevistas

- Secretario de la Fiscalía Indígena de Morona Santiago (N), 10 de mayo de 2009.
- Intendente de Policía de Morona Santiago (I), 19 de mayo de 2009.
- Teniente Político del cantón Sevilla Don Bosco (TP), 2 de junio de 2009.
- Asistente de la Intendencia de Morona Santiago (C), 27 de mayo de 2009.

### Páginas electrónicas

- Municipio de Morona (2009). Visitada el 10 de abril de 2009  
<http://www.macas.gov.ec>

# De artesanos a la empresa familiar\*

Luis Males

## Resumen

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.

Finalmente, el *modelo otavalo*, se lo puede tildar de endógeno, pues al usar materiales propios de la localidad y no contar con apoyos externos, los otavalo, han sabido construir una economía étnica que genera divisas y dinamiza el desarrollo local.

**Palabras clave:** otavalos, familia, empresa, desarrollo, artesanías, comercialización y exportación.

---

\* El presente artículo es parte de la tesis para la obtención de la Maestría en Políticas Públicas con mención en Desarrollo Local y Territorial, FLACSO sede Ecuador.

## Introducción

Otavaló es un cantón rico en recursos naturales con una hermosura envidiable por sus paisajes y comunidades indígenas (kichwa otavaló y kichwa kayambi), las cuales presentan un bagaje cultural impresionante y abundante en expresiones culturales que se manifiestan a lo largo de todo el año. Esto ha hecho que Otavaló sea considerada como una de las ciudades más turísticas del país, ocupando el quinto lugar<sup>1</sup> a nivel nacional, por visitas recibidas. Su idioma, cultura y vestimenta aún se conservan, así como sus rituales sagrados (Pawkar Raymi e Inty Raymi) que se celebran año tras año, atrayendo a miles de turistas, tanto nacionales como extranjeros.

El desarrollo de los otavaló<sup>2</sup> se ha tildado de exitoso y ha sido tomado en cuenta en diversos estudios que tratan de entender el verdadero proceso de este pueblo milenario. Según Torres (2005: 433-434):

[u]na de las características sobresalientes de los kichwa otavaló es el éxito económico logrado, especialmente después de la década de los años setenta, gracias a su habilidad para situarse como ‘empresarios’ dedicados al comercio de artesanías, especialmente de textiles, y también como intérpretes de música folclórica. Esta forma de inserción en el mercado condujo a los indígenas otavalos a una ‘aventura’ transnacional que los ha llevado a comercializar sus productos en los otros países de América Latina, Estados Unidos, Canadá y Europa convirtiéndolos en “empresarios transnacionales”, según Lynn Meisch (2002), o como “campesinos transnacionales”, según David Kyle (2000).

En la actualidad, las empresas familiares indígenas de los kichwa otavaló se encuentran atravesando una crisis económica. Esto nos lleva a preguntarnos si es una cultura donde los valores de reciprocidad y cooperación están presentes en su cotidiano, en especial en su forma de hacer negocios ¿Qué está sucediendo al interior de las empresas familiares indígenas de los otavaló? ¿Se ponen en práctica los valores de reciprocidad y solidari-

1 Según datos del Ministerio de Turismo (2008).

2 Aquí debemos realizar un aclaración conceptual, Otavaló(s) se refiere al nombre del pueblo originario, pues muchos autores se refieren a los otavalos como otavaleños, siendo este el gentilicio de la ciudad, pues incluye a las otras étnicas que habitan en el cantón del mismo nombre.

dad cuando se entablan relaciones comerciales? Para contestar estas preguntas se debe recurrir al capital cultural, para mirar qué tipo de conocimientos se transmiten de padre a hijo en relación a la empresa.

Este pueblo se ubica en la cordillera occidental de los Andes ecuatorianos, en el valle que lleva su mismo nombre, a una altura aproximada de 2 350 msnm, está rodeado por los volcanes de Cotacachi, Imbabura, y Fuya Fuya (Mojanda). Presenta una variedad de pisos geográficos, los mismos que van desde los 1 100 msnm en la parroquia de Selva Alegre hasta los 4 700 msnm en los picos del volcán Imbabura, y a una distancia de 90 km en dirección norte, desde Quito.

## Contexto

Los kichwa otavaló<sup>3</sup> han sido reconocidos por su habilidad y creatividad en el diseño de artesanías textiles<sup>4</sup> (Meisch, 1987: 19), el cual tuvo influencia de los inkas en gran medida (Meisch, 2002: 21). Como *mindalaes*<sup>5</sup>, los otavaló fueron apreciados por su alto grado de especialización, y gozaron de privilegios como un grupo de elite por su capacidad de diseño. Es así que los autores Buitrón y Collier mencionan lo siguiente:

La cultura textil de los otavaleños se remonta al comienzo de la historia de los indígenas andinos. Antes de la conquista y antes de la llegada de los incas, los otavaleños y otros indígenas de otras tribus del Ecuador tejían mantas y frazadas con algodón que obtenían del comercio con agentes de la jungla amazónica (Buitrón y Collier citados por Meier, 1996:70).

Durante la colonia existieron dos grandes obrajes, el uno situado en el mismo casco urbano de Otavaló y el otro en la comunidad de Peguche, que producían casimires para la colonia española utilizando las destrezas

3 Pertenecieron al señorío de karanqui y son mundialmente reconocidos por sus destrezas en la elaboración de artesanías, lo que ha tenido un gran impacto en su comercio y por ende en una mejora en sus ingresos (Salomón, 1981).

4 Cabe señalar que no todas las comunidades estaban inmersas dentro de esta dinámica.

5 Los mindalaes como ‘grupo de elite de especialistas’ en comercialización merecieron un trato distintivo por parte de la Corona Española (Salomón, 1980: 164-168).

que tenían los otavalo para la elaboración de textiles. Sarabino (2004) nos dice que a Otavalo se le dotó con un “obraje” de comunidad.

En 1620, se inauguró el de la comunidad vecina de Peguche. En el siglo XVII el obraje de Otavalo tenía a su servicio unos 500 indígenas y el de Peguche (alrededor) de 200, que muy pronto pasaron a pertenecer a la corona española, [...] su producción constituida principalmente por telas y ropa ordinaria, como aquella elaborada en el resto de la sierra ecuatoriana, (la ropa que se elaboraba) servía en parte para vestir a los trabajadores de las minas de Perú y Colombia. La producción textil prosperó en el siglo XVII, declinó desde mediados del siglo XVIII. En 1785 había aproximadamente más de 222 indígenas que pagaban tributos en los obrajes otavaleños. “Las principales causas de esta decadencia, [...] serían la baja en la producción de las minas, (produciendo) una menor demanda de productos textiles y además la apertura de mercados concurrentes de textiles, los de Inglaterra y de los Países Bajos” (Lebret, 1981:24-25 en Sarabino, 2004).

Por estos antecedentes el obraje de Otavalo fue reconocido como el principal del virreinato de Quito, puesto que producía textiles para la Corona Española (Korovkin, 1998: 126-127), para el vecino Virreinato de Nueva Granada, entre otros. Su fama fue reconocida internacionalmente. En el siglo XIX y XX, los otavalo siguen produciendo textiles pese a las dificultades para la producción y el abuso del Estado a través de la carga tributaria y de los terratenientes que los explotaban (Meier, 1996). Apenas en 1918 fue abolido el *concertaje*, pero a pesar de esto muchos indígenas siguieron atados a los hacendados a través del huasipungo, otros de cierta manera pudieron liberarse y generar una mano de obra libre, que fue aprovechada para producir en sus propios telares.

En la década de los años cuarenta, surgió un pequeño grupo de artesanos comerciantes de la comunidad de Peguche y Quinchuquí que se desplazó al vecino país de Colombia. Así comenzó la comercialización de sus productos (chales, bufandas, casimir y ponchos), que tuvieron una gran acogida en este mercado. En los años setenta<sup>6</sup>, un primer grupo de

6 Alicia Torres, señala que a partir de la década de los años setenta su éxito radic[ó]a en su habilidad de situarse como empresarios especialmente en lo relacionado a las artesanías y, también como intérpretes de música folclórica al referirse como fuente secundaria a Meisch (2005: 2).

estos artesanos decidió emigrar hacia Europa, en especial a España, puntualmente a Islas Canarias y a la ciudad de Barcelona y desde allí, se dirigió a todo el continente europeo. Durante la década de los años noventa, empezó nuevamente un ‘boom’ económico debido a la emigración masiva de estos artesanos comerciantes, y ésta ya no sólo limitada a una comunidad, sino que se extendió casi a la totalidad del cantón de Otavalo.

Además, a finales de los años noventa, estos actores incorporaron su música tradicional como producto que ofertaron en los diferentes mercados de Europa y Estados Unidos de Norte América; incluso llegaron a los mercados de Asia, Medio Oriente y Oceanía, dinamizando de esta manera, la economía local por el envío de divisas y remesas como pago de las exportaciones.

Lo anterior dio como resultado una migración temporal, en especial en los meses de verano y el retorno en los meses de invierno. Esto se puede comprobar fácilmente con una visita al aeropuerto internacional de Quito: en sus salas de salida y llegada internacional, se observa claramente a familias otavalo, recogiendo o despidiendo a sus familiares. En la actualidad existen restricciones para viajar a la Unión Europea, pero cientos de indígenas (quizás miles) han regularizado su situación legal y otros poseen visado para poder viajar hacia Estados Unidos y otros países.

### Familia, empresa familiar y artesanías

Los diversos estudios efectuados por diferentes investigadores con respecto a este pueblo originario no captaron la problemática real, debido a que al indígena siempre se lo vinculó a lo rural<sup>7</sup>, entendido como el agro y, en este caso, de manera particular. Aunque el arraigo a la tierra está presente no significa que las artesanías y el comercio también influyan directamen-

7 En el umbral del siglo XXI, la sociedad rural todavía es mal conocida y usualmente es interpretada como dependiente de las actividades agrícolas supuestamente predominantes en este espacio productivo. A pesar de las políticas de ajuste, la clausura de la reforma agraria y más recientemente las respuestas políticas especialmente entre los productos indígenas, el paradigma interpretativo del campo ecuatoriano no se ha modificado radicalmente (Martínez, 1999:1).

te en sus vidas, lo que se puede evidenciar en las relaciones extra e intra comunales dentro de este pueblo.

Junto a esta problemática, se podrían añadir los nuevos debates que surgieron sobre la conceptualización del campesino y cómo éste ha empezado a cambiar, por tanto, se piensa en un sujeto más acorde con los cambios que han experimentado los productores rurales a fines de este siglo, tal como trata de explicar Kearney en su obra “Reconceptualizing the Peasantry” (1996). Así mismo, Luciano Martínez (1999: 2) en su trabajo sobre la nueva ruralidad, dice:

Los estudios sobre el empleo rural realizados en el país, muestran una realidad que no se compadece con la visión tradicional del campesino: productores rurales con varias ocupaciones, origen múltiple de ingresos, pérdida de la importancia de la actividad agrícola, incremento con actividades como comercio, servicio y construcción. En especial esta diversificación ocupacional que afecta sobre todo a los productores pobres no es transitoria sino permanente debido a la fragilidad de sus recursos en la Tierra.

El autor en mención, hace ya casi una década, proporciona las pautas al afirmar que el mundo de lo rural, no sólo refleja el agro, sino que también es un mundo dinamizado por la articulación con el mercado y adaptado a sus necesidades y estrategias.

El caso de los kichwa otavalo no ha sido diferente, y sobre este tema, la antropóloga norteamericana E. Parson en 1940, después de algún tiempo de trabajo en esta localidad, particularmente en la comunidad de Peguche, plantea que en aquella época en Otavalo, ya se vivía una economía de transición; es decir, en un proceso de modernización: de una economía con vinculación al agro y a lo artesanal, a una economía étnica, con un fuerte capital simbólico (Parson, 1940: 41).

Partiendo de la idea del *modelo otavalo*, el cual centró su actividad principal en la exportación de artesanías con alto valor étnico, se hace necesario encontrar sus raíces. Para esto, debemos tomar tres puntos claves en este desarrollo, y Kyle lo manifiesta de la siguiente forma:

Tres eventos importantes dieron forma al desarrollo de la diáspora comercial transnacional de Otavalo durante el siglo XX: 1) la introducción, en 1917, del tejido de ‘paño inglés’ en el mercado urbano, un avance tecnológico apoyado por gente de fuera con redes sociales urbanas; 2) la gira cultural ‘de buena voluntad’ de Rosa Lema (la principal informante de la antropóloga Elsie Clews Parson en 1945) a las Naciones Unidas en 1949, lo que extendió las redes sociales urbanas, elevó el interés internacional en la región, y estableció el escenario para un período de modernización indígena; y c) la apertura tanto de la ‘Plaza de los Ponchos’ para los turistas en Otavalo como la pavimentación de la Carretera Panamericana en 1973, lo cual marcó el período actual de comercialización global (2001: 91).

El avance tecnológico manifestado, sin lugar a duda, generó un salto en la competitividad de los otavalo, pues la productividad, con la incorporación del telar español en sus talleres artesanales, daría como consecuencia una mejora en sus ingresos y una liberación de tiempo para la realización de otras actividades y labores cotidianas; por ejemplo, mayor tiempo de dedicación a la comercialización y creación de nuevos diseños.

La etnografía realizada por Parson (1945), en la cual uno de los personajes claves dentro de su estudio fue Rosa Lema, puso en la vitrina internacional a Otavalo. Debido a esto, muchos estudiosos y viajeros pusieron sus ojos en esta comunidad. Así mismo, con su publicación los lectores se sintieron atraídos por esta localidad de carácter romántico, en relación con la cultura indígena, lo que sin lugar a duda, atrajo turistas del mundo entero.

La plaza de los ponchos, uno de los iconos turísticos del país, activó mucho más el flujo de turistas, el cual fue aprovechado por los artesanos de la localidad con la exhibición de nuevos productos y/o de artesanías no tradicionales, debido a la demanda de los visitantes que se daban cita a la feria sabatina. En la actualidad, la afluencia de turistas ha permitido que la feria se realice a diario, aunque los sábados y los miércoles –feria de comerciantes mayoristas– son los días claves.

La población indígena se ha especializado en la producción de diferentes tipos de artesanías y turismo. Para citar ejemplos, la parroquia de Miguel Egas Cabezas (Peguche), se especializa en la producción de tapices y textiles con figuras precolombinas, y está muy ligada al turismo. La parroquia de Ilumán, además de especializarse en la producción de textiles,

cuenta con los *yachas*<sup>8</sup> como un atractivo turístico. Las comunidades que circunvalan el lago San Pablo se han especializado en la producción de artesanías elaboradas con la totora. Existe otro sector dentro la comunidad indígena que ha optado por el comercio internacional, lo cual ha generado un movimiento económico para la ciudad y hoy en día, se mira un sinnúmero de pequeñas empresas exportadoras, tanto de propietarios mestizos como de kichwa otavalo.

La forma de organización empresarial se ha constituido sobre una plataforma familiar, pues este círculo ha concentrado una serie de alianzas en formas de familia extensa<sup>9</sup> o ritual<sup>10</sup>. Estas familias están muy bien conectadas, tanto a nivel nacional como internacional, con otras familias que realizan el comercio fuera de la ciudad. Como se ha mencionado, éstas se fundamentan en relaciones de confianza empatadas a un acercamiento en forma de ‘compadres’.

El capital comunitario se activa a la hora de conseguir ciertos bienes comunales y servicios básicos que beneficien a la colectividad, a través de las mingas en las que incluso los migrantes, cuando llegan de sus viajes, colaboran.

El capital individual está presente, en cambio, a la hora de formar empresas, bajo la forma de un *crédito-favor* que un individuo debe retribuir a otro, el cual puede facilitar el acceso a ciertos beneficios como el crédito en mercancías, información privilegiada en torno a nuevos nichos de mercado y garantías financieras para la compra de inventarios, entre otros.

Un sinnúmero de saberes se transmiten de forma oral entre los otavalo; éstos van desde los mínimos conocimientos y van creciendo acorde avanza el tiempo. Esta forma de transferencia está vinculada directamente al capital cultural, entendido por Bourdieu (1986)<sup>11</sup> como el traspaso de

8 Son aquellos individuos que practican la medicina tradicional y son custodios de saberes ancestrales que han sido transmitidos de padres a hijos por generaciones.

9 En este caso nos referimos a que el círculo de la familia nuclear se ha roto y en la forma de administrar los negocios se incluyen los yernos y su familia próxima como parte del círculo familiar.

10 Se refiere a la serie de compadrazgos que las familias realizan con miras a acrecentar una mayor amplitud de sus negocios.

11 Para este autor el capital cultural dice: “An embodied state. This is where cultural capital is embodied in the individual. It is both the inherited and acquired properties of one’s self. Inherited not in the genetic sense, but more in the sense of time, culture, and traditions which bestow elements of the embodied state to another usually by the family through socialization.

conocimientos y saberes cotidianos que no pueden ser heredados de forma genética, sino interiorizados en el cotidiano.

La cultura oral se trasmite en forma de leyenda o mito, pero también, en el día a día, desde las labores más elementales del hogar, hasta las más complejas. Los valores culturales como el *ama shua* (no robar), *ama killa* (no ser ocioso) y *ama llulla* (no ser mentiroso)<sup>12</sup>, no pueden heredarse genéticamente y se adquiere mediante el capital cultural; es un proceso que se traspasa a lo largo de la vida, pues, en muchas ocasiones y para la toma de decisiones, siempre se consulta al anciano de la familia (el más sabio), incluso a la hora de realizar nuevos emprendimientos.

Lo anterior, nos da luces para poder interpretar este modelo, pero es importante esclarecer un aspecto en la economía de los kichwa otavalo, pues como fue mencionado antes, al interior de este pueblo existen diferencias abismales entre comunidades. Según la FICI<sup>13</sup> (2009) este cantón está conformado por 75 comunidades indígenas (38 viven alrededor del Lago San Pablo) y la población urbana llega al 40,31% de un total de 110 461 habitantes (Municipio de Otavalo, 2012).

### El comercio étnico fuente de generación de riqueza

Otavalo posee un gran dinamismo económico vinculado al sector externo, lo que genera divisas y permite la inversión en infraestructura turística y civil, además de la renovación del parque automotor. Parecería ser que el kichwa otavalo es el ‘motor’ de la economía local.

Alrededor de la Plaza de los Ponchos, la valorización del metro cuadrado de construcción ha triplicado en relación a los años noventa<sup>14</sup> llegando a valores entre los 800 y 1 000<sup>15</sup> dólares el metro cuadrado, comparable con el precio de los mejores sectores residenciales de la capital del

It is not transmittable instantaneously like a gift. It is strongly linked to one’s habitus - a person’s character and way of thinking” (Bourdieu, 1986: 242).

12 Son los valores más importantes dentro de la cosmovisión indígena.

13 Datos obtenidos de la página web (<http://fici.nativeweb.org/>) Federación Indígena y Campesina de Imbabura, consultada el 10 de abril del 2009.

14 Datos proporcionados por la agencia de bienes y raíces “Dos Mundos” de la ciudad de Otavalo.

15 Datos proporcionados por la agencia de bienes y raíces “Dos Mundos” de la ciudad de Otavalo.

Ecuador (Quito)<sup>16</sup>. Esto nos daría a entender que el ingreso que ahora tienen ciertos otavalo es considerable y hay que anotar que la mayoría de las propiedades (80%)<sup>17</sup> están en manos de indígenas y su dominio se extiende desde el parque central de la urbe hacia el norte de la ciudad.

La información que posee el Banco Central del Ecuador (BCE, 2009), expresa que en el período 2005-2008, las exportaciones de los kichwa otavalo en promedio llegaron a los 7 355 000 dólares (dentro de la muestra, para el caso de estudio), aunque con una tendencia decreciente que se nota a partir del año 2008 cuyo valor es de 7 194 000 dólares. Hay que resaltar que anterior a la dolarización, las exportaciones eran más dinámicas y desde el cambio de moneda, éstas no han podido llegar a los niveles anteriores<sup>18</sup>. Esta información es proporcionada por las agencias exportadoras y por las mismas empresas familiares de los kichwa otavalo, al momento de indagar cuándo fue el mayor auge de las exportaciones de artesanías.

Otro hecho que debemos tener en cuenta es que el Banco Central cuenta con información en valores brutos, pero las divisas obtenidas por estas exportaciones podrían duplicarse, como mínimo, debido a que los precios base que mantiene la aduana, no son referenciales en comparación con los precios de mercado a nivel internacional, ya que estos últimos son más altos.

Por mencionar un ejemplo, un saco de lana tejido a mano, que en el país cuesta 10 dólares y el costo de envío a Norte América es de 2 dólares llega a un precio promedio de 25 dólares al consumidor final; esto nos da un valor 2,08 (25/12) veces superior a su precio en el mercado incluyendo los costos de exportación. Por lo tanto, en promedio las divisas recibidas por este concepto alcanzarían los 14,56 millones de dólares (7 millones x 2,08) anuales aproximadamente.

16 Consultar [www.Proinmobiliaria.com](http://www.Proinmobiliaria.com) con sus proyectos relacionados a la zona de la Mariscal en Quito, donde los precios de una suite de 44m2 van desde los 44 000 dólares en adelante.

17 Datos obtenidos de la entrevista a Mario Conejo Maldonado, alcalde de la ciudad de Otavalo.

18 En este punto no se pudo conseguir datos de antes de la dolarización, pero en la mente de las empresas familiares, está siempre presente un antes y después de la dolarización, pues con la adopción del dólar como moneda circulante se perdió competitividad en los precios en relación con los países vecinos.

Existen, además, datos que no aparecen en las estadísticas sobre comercio exterior del Banco Central. Este es el caso del comercio que existe con Brasil<sup>19</sup>, Chile, Colombia, Perú, entre otros países, pues a diario se envían artesanías, pero estas son trasladadas de manera informal.

En este punto, es importante resaltar el hecho de que en su primera intervención,

la Misión Andina, que fue diseñada por las Naciones Unidas y dirigida por la OIT, representó durante las décadas de los años cincuenta y sesenta el más ambicioso proyecto implementado en el área andina desde los parámetros de las políticas indigenistas clásicas, trascendiendo incluso a estas últimas. Porque, más allá de voluntad de integrar a la población indígena al devenir de unas naciones consideradas por aquel entonces en vías de desarrollo, Misión Andina fue, de hecho, un verdadero experimento de desarrollo rural integral *avant la lettre*, no en vano puede ser considerada como el precedente directo de los proyectos DRI que de los años ochenta en adelante, se convertirían en el paradigma post-reforma por excelencia de las políticas agrarias generalizadas a lo largo y ancho de América Latina (Bretón, 2001: 61-62).

Este proyecto usó como tubo de ensayo a Otavalo y, por lo que se conoce, fue una de las primeras que intervino en el área de la producción textil, con miras a mejorar sus productos y a incorporar nuevos diseños, lo cual llegó a ser un paso importante dentro de su desarrollo. Asimismo, esta sociedad estaba organizada y la importancia de la existencia de indígenas libres<sup>20</sup>, es decir sin relación directa con la hacienda, en especial con el huasipungo, fue significativa. Sin embargo, esta realidad no está presente en todas las comunidades; como Kyle (2001: 97) manifiesta:

19 Con este país los lazos comerciales son mínimos, por lo que se hace sumamente difícil la exportación, por ende los kichwa otavalo, viajan al menos cada quince días y llevan sus mercaderías como equipaje de mano.

20 Las comunidades históricamente más independientes, 'progresistas', como Peguche, Agato y Quinchuquí (ver Buitrón, 1947: 49).

En contraste con las poblaciones tejedoras tradicionales, consideradas las ‘especiales’ [libres] por más de 400 años, la mayoría de poblaciones otavaleñas eran comunidades agrícolas yanapa, un estatus legal-económico que continuó hasta el término del peonaje (huasipungo).

También, se debe considerar que desde la época de la conquista, ciertas comunidades fueron seleccionadas por sus habilidades para trabajar en los obrajes; esto es mencionado por Kyle al citar algunos autores:

Una porción de comunidades otavaleñas (no todas) fueron escogidas como las tejedoras de prendas, directamente para la corona española, y de ellas se decía que eran descendientes de la realeza inca. Aunque todavía estaban sujetas a muchos abusos, estas comunidades ‘especiales’ también se beneficiaron enormemente de las reformas. La mayoría de las comunidades otavaleñas, compartiendo la misma vestimenta, lengua y tradiciones, no eran tejedores sino agricultores rurales. Dada esta división por modos de producción y por las relaciones con las estructuras de poder, combinados con la competencia intensa sobre la mejor tierra (Parsons, 1945; Buitrón, 1947; Salomon, 1981, citados por Kyle, 2001: 89).

Esto produjo una especialización de ciertas comunidades en el tejido de artesanías, tanto para el consumo propio, como para la comercialización generando una nueva fuente de ingresos económicos.

Como se observa, no todas las comunidades estaban fuera de la vinculación de la hacienda, pero sí se puede decir que las comunidades con mayor población siempre han sido Peguche, Quinchuqui y Agato. Esto quizás motivó que el modelo se esparciera, pues las relaciones entre comunidades en forma de matrimonios o ritual son muy frecuentes.

Las tres principales actividades económicas del territorio son: industria, agricultura y servicios. Cabe anotar que en Otavalo la actividad industrial incorpora al sector artesanal y los servicios al sector turístico, siendo éstos los dos sectores que mueven la economía del cantón. En un sondeo realizado entre 2007 y 2008 al sector indígena –tomando como muestra la Plaza de los Ponchos<sup>21</sup>–, sobre la principal actividad económi-

ca, se observó que en promedio entre estos dos años, el 85% se dedica a la producción de artesanías y apenas un 13% a la agricultura. Con miras a profundizar aún más en las actividades económicas del cantón –y al analizar el catastro de las actividades económicas de la localidad, tomando como fuente el catastro actualizado al 2008 del Municipio de Otavalo–, en relación a la obtención de la patente municipal, se encontró un universo de 4 633 locales registrados en la municipalidad y se reconocieron las diez principales actividades económicas. Además, tomando en cuenta que las principales actividades de los kichwa otavalo son las artesanías y la agricultura, se constatan otras actividades paralelas: producción, comercio y exportación de artesanías; para esto, se cuenta con veinte agencias de carga y exportación, para un total de 75 locales artesanales.

La actividad económica en Otavalo es dinámica como lo demuestra el número de instituciones financieras y de empresas que se registran en el cantón, que entre bancos, cooperativas de ahorro y crédito y financieras asciende a 26; sitios de alojamiento, 64; bares, 39; alquiler de equipos de comunicación, 80; agencias de viaje y turismo, 25; puntos de venta de prendas de vestir, 86, pues la ciudad es reconocido por la importación directa de ropa que realizan los kichwa otavalo, según datos proporcionados por el Municipio de Otavalo en su base de catastros de establecimientos comerciales.

Estos datos ofrecen un indudable panorama del auge económico del cantón, ya que diariamente se abren nuevos negocios, especialmente en el área turística. Adherido a esto, y favorecidos por su ubicación geográfica, tanto en el hemisferio norte como en el sur, se encuentran las exportaciones realizadas por los kichwa otavalo a diferentes lugares del mundo, logrando diversificar sus mercados.

Para tratar de cuantificar el número existente de unidades productivas indígenas se recurre al censo artesanal, que el Ministerio de Productividad-MIPRO en conjunto con el Municipio de Otavalo levantó en Agosto de 2009. Debemos puntualizar que no todos los artesanos fueron censados, pero este censo nos brinda la primera ventana para poder acercarnos a la realidad.

A continuación en la tabla 1 se pueden observar el número de unidades productivas indígenas por parroquia que existe en Otavalo.

21 Se calcula que existen alrededor de 5 000 puestos en los días sábados, los cuales son ocupados entre indígenas (mayor porcentaje) y mestizos, según la Comisaría Municipal (2008).



**Tabla 1**  
Número de unidades productivas indígenas relacionadas al sector artesanal en las parroquias de Otavalo

Parroquias	Total	%
Eugenio Espejo	25	1%
González Suárez	11	1%
Miguel Egas Cabezas (Peguche)	648	35%
San José de Quinche	30	2%
San Juan de Ilumán	288	16%
San Pablo del Lago	4	0%
San Rafael	127	7%
Urbanas (Jordán y San Luis)	706	38%
<b>TOTAL</b>	<b>1 839</b>	<b>100 %</b>

Fuente: Base MIPRO (2009)

Al analizar los datos y cruzar con la información recopilada en lo referente al origen de las empresas indígenas y su localización, debemos recordar que los indígenas denominados libres estaban radicados en las comunidades de Quinchuquí, Peguche y Agato, en lo que ahora se denomina la Parroquia de Miguel Egas Cabezas. Con este antecedente y al mirar la tabla superior claramente se observa que en estas comunidades se asienta el 35% de los artesanos. Así mismo, el segundo dato que salta a la vista es la concentración urbana, pero se sabe que la reconquista simbólica de Otavalo ha causado que la inmigración del campo a la ciudad de los otavalo, con especial énfasis de individuos provenientes de Peguche, Quinchuquí y Agato.

Como todo modelo, éste no escapa de ciertas falencias; es así que Kyle (2001: 98) al citar a Meier (1981) manifestó lo siguiente:

Meier analizó elegantemente las ‘artesanas campesinas’ otavaleñas mientras éstas se organizaban en los años 70; él arguye que el tipo de artesanía o ‘rama de producción’, no está abierta a todas las comunidades por igual (1981: 24), ya que cada artesanía requiere acceso a un tipo particular de

recurso (por ejemplo la totora, el hilo hecho en casa, crédito) que no está disponible para todas las poblaciones.

Dicho esto por los autores, se establece que el *modelo otavalo* no puede estar disperso en todo el territorio, pues como se mencionó anteriormente, no todas las comunidades fueron ‘especiales’ o ‘libres’, y más bien sólo fueron tres las más beneficiadas de este fenómeno económico en un principio. A esto se debe agregar el hecho de que las empresas familiares indígenas más grandes han conformado una especie de burguesía, pero al existir un sinnúmero de familias que realizan las mismas labores, estas no tienen dominio sobre el mercado. Por último, se percibe cierto poder en relación con las pequeñas familias productoras que trabajan para ellos, en especial a la relación de los precios que se pagan por los productos.

Para auscultar de mejor manera estas diferencias y al observar las parroquias con mayor población indígena (Quinchinche, Ilumán y Peguche) dentro del cantón de Otavalo, se concluye que la pobreza no ha disminuido notablemente en el sector rural, existiendo una diferencia abismal entre los indígenas urbanos y los indígenas que habitan en las comunidades, como se aprecia en la tabla 2.

**Tabla 2**  
Niveles de pobreza en las parroquias de mayor población indígena – cantón Otavalo

Indicadores	San José de Quinchinche	San Juan de Ilumán	Dr. Miguel (Peguche)	Otavalo-urbano	Cantón de Otavalo
Población indígena	5 428	6 098	3 754	18 325	49 927
Kichwa otavalo	71,7 %	91,6 %	88,7%	44,4%	55,4%
Pobreza por NBI – indígenas	94,3 %	89,2%	81,7%	79,6%	68,5%
Extrema pobreza por NBI – indígenas	76,1%	67,5%	51,6%	55,4%	44,0%

Fuente: SIISE, 2008

Al examinar la tabla, se observa una diferencia de 14 puntos porcentuales en la pobreza por NBI entre indígenas que habitan en Quinchinche e indí-

genas que habitan en el casco urbano de Otavalo, lo cual puede deberse a que la comunidad no tiene acceso a los mínimos recursos necesarios para entrar en la comercialización de artesanías, tal como señala Meier citado anteriormente.

Sin embargo, es importante resaltar que el 36,7% (18 325) de los kichwa otavalo ahora viven en el casco urbano y éste cuenta con una cobertura del 98% de agua potable, 100% de energía eléctrica y 90%<sup>22</sup> de recolección de basura. Estos niveles se obtuvieron gracias a la gestión administrativa de ocho años de Mario Conejo Maldonado, primer alcalde indígena a partir del año 2000, donde, curiosamente, los ingresos municipales por tributos se incrementaron en 10 veces<sup>23</sup> y podrían tener una correlación positiva con el auge económico de la ciudad por las exportaciones de artesanías a los mercados internacionales. Indiscutiblemente, ha existido una mejora en sus condiciones de vida, ya que hacia los años cuarenta, en el casco urbano sólo vivían diez familias indígenas en Otavalo (Entrevista a José Cachimuel, 2008).

Ellos (los indígenas urbanos y migrantes) igualmente, conservan sus parcelas de terrenos en sus comunidades de origen, donde todavía cultivan maíz y otros productos, aunque éstos no proporcionen ingresos económicos, sino más bien una forma de no olvidar lo que la agricultura representa en su cultura, por lo tanto, el arraigo a la tierra sigue presente para los indígenas urbanos.

Así mismo, es conveniente no olvidar el restante 63,3% (31 602) de kichwa otavalo que viven en el sector rural, donde el *modelo otavalo* no ha podido penetrar, por diferentes causas, y donde la pobreza sigue latente, pese a que el aparato de desarrollo ha invertido cientos de miles de dólares en este sector.

Al comparar los datos de pobreza con otras provincias y el cantón de Otavalo en la tabla 3, se observa lo siguiente:

Tabla 3  
Niveles de pobreza en las provincias de mayor población indígena en comparación con el cantón Otavalo

Indicador	Otavalo	Imbabura	Cotopaxi	Chimborazo	Tungurahua
Pobreza por (NBI) – indígenas	69%	89%	97%	95%	94%
Extrema pobreza (NBI) indígenas	44%	68%	80%	81%	72%

Fuente: SHISE, 2008

Se nota claramente que la pobreza a nivel cantonal en Otavalo es más baja que la del nivel provincial (Imbabura) y que la de las tres provincias de mayor población indígena del país (Cotopaxi, Chimborazo y Tungurahua).

Por otro lado, hay que anotar cómo se han empezado a conformar elites económicas, producto del modelo implementado, en las cuales se ve una estructura social diferente al de la comunidad: aliados, socios estratégicos y operarios. Esto ha contribuido para que exista una explotación por parte de quien posee el capital económico y así acceder a los mercados internacionales (Saravino, 2007: 65).

También se debe mencionar que el lazo cultural no se ha perdido y los valores indígenas continúan presentes, pues las relaciones de solidaridad y reciprocidad se conservan aún en sus celebraciones tradicionales. Los rituales se siguen celebrando tanto local como internacionalmente, donde existen comunidades de kichwa otavalo, por lo que se deduce que permanece una construcción social de mercado acorde a sus necesidades y sin absorción del modelo capitalista imperante.

Finalmente, basta señalar que el desarrollo de este pueblo puede vincularse al denominado endógeno, ya que se debe a su propio esfuerzo y a la desvinculación con la hacienda que rompe el lazo paternalista y les da un carácter inherente para desarrollarse. Su vinculación directa con los obreros de Otavalo y Peguche gestaron mano de obra calificada para la producción textil y ésta inició su replicación al interior de las unidades domésticas. Dicho esto, no se ha visto en el territorio nacional una coyuntura similar, pues en los demás sectores del país, la economía indígena está

22 Evolución Institucional, Gobierno Municipal de Otavalo, (2008).

23 Para mayor información, consultar Evolución Institucional (2008).

ligada directamente al agro, aunque tal vez en los kichwa salasaca se pueda mirar cierta similitud, pues entre su comunidad también existen diestros artesanos (productores de tapices), que hoy en día están ligados por la migración al comercio internacional, en especial con España.

Un 37% de los kichwa otavalo pudo romper la barrera de la pobreza, señalando de este modo que el *modelo* es de cierta manera exitoso, pues en ningún rincón del país se ha observado este avance; y, un modelo que esto inició quizás en los años cuarenta, el cual se incertó en las diferentes comunidades, lo cual permite inferir que es viable a largo plazo.

De otro lado, se quiere profundizar en el esfuerzo de comprensión de esta realidad, ya que los datos obtenidos no son suficientes, además porque no se logró medir los niveles de ingreso económico y en cuánto realmente pesa cada una de sus actividades productivas en el ingreso total para cada comunidad. Igualmente, la agricultura en el sector rural sigue siendo importante, pero ésta día a día va decreciendo en relación a sus ingresos, pues el comercio internacional es más rentable.

## Conclusiones

Una de las principales características del *modelo otavalo* es su forma de organización empresarial en forma de familias extensas, donde las relaciones de familia ritual brinda una fortaleza inminente en la hora de buscar fuerza de trabajo y recursos financieros para sus emprendimientos. Sus lazos con la migración tienden un puente importante al comercio internacional y siempre se está en busca de nuevos nichos de mercado para sus productos étnicos, con lo cual el modelo es sumamente dinámico.

El capital social toma forma en las relaciones comunitarias siempre y cuando esté ligadas a labores de beneficio colectivo y no de carácter personal. Estos lazos son fuertes, en especial cuando se deben afrontar problemas externos que individualmente sería casi imposible solucionarlos, y que mediante la presión y trabajo colectivo pueden llegar a buen término en la consecución de obras de beneficio colectivo.

A la hora de realizar negocios, el capital individual cobra fuerza. Como lo sostienen algunos autores, éste es una especie de *crédito-favor* que los

individuos poseen unos con otros. La familia es la base de cualquier actividad económica y esto se debe a que tradicionalmente el *ayllu* (familia) era el sostén económico de sus miembros. Este capital individual se activa a la hora de realizar negocios y es el principal precursor de confianza, pues mediante éste se obtienen créditos, favores, mercancías, inventario, recomendaciones, etc. Esto no aplica a nivel colectivo o comunitario, pues no se observa que existan empresas comunitarias que administren recursos a favor de la colectividad y que hayan surgido de manera natural, sino un sinnúmero de empresas familiares dispersas en el territorio.

El capital cultural es sumamente rico, constituido por una gran cantidad de saberes ancestrales que se transmiten mediante este medio. Valores propios de su cultura (su cosmovisión en sí) son transmitidos de padres a hijos y estos son aplicados a la cotidianidad de la vida, en las tareas más elementales, como por ejemplo, el trabajo en casa. Esto cobra gran aplicabilidad, en el día a día y en la hora de realizar algún nuevo emprendimiento, siempre el más anciano de la familia (el más sabio), será consultado previamente.

Los recursos económicos que provienen de las exportaciones son el principal medio que sostiene al modelo y mientras más dinámicas son éstas, más comunidades entran al proceso de comercialización y pueden obtener beneficios. A pesar de que no todas las comunidades tengan acceso a recursos que les permitan entrar al modelo, la música ha jugado un papel preponderante para incorporar a comunidades tradicionalmente yanapas o ligadas fuertemente a la agricultura a esta dinámica.

Una parte importante de los kichwa otavalo es que ha podido romper la barrera de la pobreza; en este sentido se podría decir que el modelo es exitoso, pues en ningún rincón del país se ha podido observar este avance, sus inicios se remontan a los años cuarenta lo que muestra que es viable a largo plazo. Pero, por las particularidades del modelo sería muy difícil de replicar en otras realidades.

Para finalizar, se debe manifestar que es necesario seguir profundizando en el tema y hacen falta estudios que permitan contrastar la organización socio-económica de este pueblo originario con otros.

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1986). "The Forms of Capital". En *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education* 241–258. Londres: Mcmillan Press.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neindigenismo*. Universidad de Lleida y FLACSO- Ecuador.
- Buitrón, A. (1947). "Situación económica y social del indio otavaleño". *América Indígena* 7: 45-67.
- Federación de Indígenas y Campesino de Imbabura (FICI). <http://fici.nativeweb.org>, consultada el 10 de abril del 2009.
- Gobierno Municipal de Otavalo (2002). *Plan de Vida de Otavalo. Actualización del Plan Estratégico del Desarrollo Cantonal*. Otavalo: GMO.
- Gobierno Municipal de Otavalo-GMO (2008). *Evolución institucional*. Otavalo: GMO- Dirección Administrativa.
- Kearny, Michael (1996). *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Korovkin, Tanya (1998). "Commodity Production and Ethic Culture: Otavalo, Northern Ecuador". *Economic Development and Cultural Change* 47(1): 125-154.
- Kyle, David (2000). *Transnational Peasants. Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- (2001). "La diáspora del comercio otavaleño: capital social y empresa transnacional". *Ecuador Debate* No. 54: 85-110.
- Martínez, Luciano (1999). "La nueva ruralidad en el Ecuador: siete tesis para el debate". *Iconos* 8. Quito: FLACSO.
- Meisch, Lynn (1987). *Otavalo: weaving, costume and the Market*. Quito: Ediciones Libri Mundi.
- (2002). *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Market*. Texas: University of Texas.
- Municipio de Otavalo (2012). *Datos Generales del Cantón Otavalo*, Visita, 03 de abril de 2012 <http://www.otavalo.gob.ec/pagina.php?varmenu=3> ()

- Parson, E.C. (1945). *Peguche: A Study of Andean Indians*. Chicago: Universidad de Chicago Press.
- Salomón, Frank (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Inkas*. Otavalo.
- (1981). "Weavers of Otavalo". En: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Whitten (Ed): 421-449. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Sarabino, Zoila (2007). "El proceso de construcción de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo". Tesis previa a la obtención de la Maestría en Antropología Social con mención en Estudios Étnicos Quito: FLACSO.
- Torres, Alicia (2005). "De Punyaro a Sabadell. La emigración de los kichwa otavalo a Cataluña". En *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, G. Herrera, M. Cristina Camillo y Alicia Torres (ed.). Quito: FLACSO.

## Bases de datos

- SIISE (2008). Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. Visitada el 27 de Abril de 2009. [www.siise.gov.ec](http://www.siise.gov.ec).
- BCE (2009). Banco Central del Ecuador. Visitada el 15 de Abril de 2009. [www.bce.gob.ec](http://www.bce.gob.ec)
- Censo Artesanal de Otavalo (2009). Ministerio de Industrias y Productividad.

## Entrevistas

- Entrevista a José Cachimuel. Otavalo, 26 de marzo de 2009.
- Entrevista a Mario Conejo Maldonado. Otavalo, Alcalde del Municipio de Otavalo, 26 de febrero de 2008.

**Parte 2**  
**Cosmovisión y religiosidad**

# Conversión evangélica y cambio de cosmovisión entre los kichwa kañari

Fanny Cárdenas Flores\*

## Resumen

El presente trabajo lo realicé en el cantón Cañar, provincia del mismo nombre. El propósito de la investigación fue conocer el proceso de conversión evangélica protestante en el pueblo kichwa kañari 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 kichwa 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 éstas puedan contar con la atención oportuna en el campo de la salud. Finalmente averigüé si la penetración de las misiones coadyuvó a fortalecer los procesos reivindicativos del pueblo kichwa kañari.

**Palabras clave:** cosmovisión, conversión evangélica y kichwa kañari.

---

\* Maestra en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador; especialista Superior en Comunicación por la Universidad Andina Simón Bolívar y Comunicadora Social por la Universidad de Cuenca. E-mail: fabecaf@hotmail.com

## Introducción

La presencia de las misiones evangélicas en la provincia del Cañar desde hace cuarenta años no ha pasado inadvertida en la sociedad local. Tanto los luteranos como los bautistas que irrumpieron en este sector lograron ganar seguidores en los sectores indígena y mestizo aunque con más éxito y notoriedad en el pueblo kichwa que se vio motivado por los proyectos de desarrollo humano que trajeron consigo y por la forma de evangelizar en su propio idioma. Este tema para los estudiosos académicos no ha sido de mucho interés como objeto de estudio en Cañar, quizá porque el impacto de las misiones no fue tan fuerte como en Chimborazo y es por eso, entre otras razones, que realicé el presente estudio.

Gracias a estas misiones el modo de vida de muchos indígenas dio un giro de ciento ochenta grados en el campo material y en el espiritual, destacó la presencia de la Misión Luterana de Noruega que irrumpió a finales de la década de los años sesenta con proyectos de salud, agricultura, educación y con un medio de comunicación radial para enfrentar los altos índices de pobreza existente en la zona, comunicar y así contribuir al desarrollo humano de los indígenas kichwa kañari para luego evangelizar anunciando la palabra de Dios. Asimismo, años más tarde la penetración de la Misión Bautista de Norteamérica introdujo el evangelio de manera directa sin proyectos sociales, más bien su estrategia fue al revés; primero el evangelio y luego la ayuda social para ganar acólitos.

Frente a este antecedente y motivada por el trabajo seminal de Blanca Muratorio<sup>1</sup> que desarrolló en la década de los años ochenta en Chimborazo, me propuse investigar la forma en que penetraron las misiones evangélicas en la población indígena del Cañar. Partí de la principal interrogante: ¿Cómo fue el proceso de conversión evangélica, sus principales etapas y los cambios de concepción espiritual que ésta condujo? Para cumplir con este objetivo, realicé observaciones y visitas a los lugares de concentración espiritual como cultos y eventos religiosos (bautizos, matrimonios y festivales de música cristiana), tuve conversaciones y entrevistas

1 Profesora de FLACSO Ecuador y pionera en realizar estudios sobre etnicidad y protestantismo en el Ecuador, por largo tiempo vivió en Colta provincia del Chimborazo para investigar la presencia de las misiones evangélicas protestantes en ese sector.

con los actores principales y revisé documentación escrita en el área local. Además el haber estado cerca de siete años en la radio La Voz de Inga-pirca<sup>2</sup>, me ayudó a conocer el contexto y a tener familiaridad con los actores y sitios que fueron objeto de investigación.

El arribo de la Misión Luterana Sudamericana de Noruega en la década de los años sesenta al Austro del Ecuador, la obra social que realizó desde finales de los años sesenta, su permanencia en los años setenta, ochenta y noventa en Cañar y la irrupción de la Misión Bautista marcó el punto de partida en la conversión evangélica de los kichwa kañari, la expansión del protestantismo hacia otros sectores de la provincia del Cañar, estableció parte del cambio de vida de cierto sector de la población indígena del Cañar, pues algunos aprendieron a leer, otros dejaron el alcoholismo y muchos cambiaron su concepción espiritual y su relación con respecto a Dios aceptándole como su único salvador, rechazando la adoración y veneración a todos los santos y no participando en los eventos de la religiosidad popular como Corpus Christi, pases del Niño, procesiones a la Virgen, Semana Santa, e incluso su exclusión en los tradicionales Taita Carnaval e Inti Raymi, festividades en donde el conglomerado indígena participa activamente. Como señala Belisario Ochoa, existen festividades muy importantes dentro de la cultura kichwa kañari: “Tres son las fiestas más importantes dentro del calendario festivo, el Corpus Cristi que se celebra en el mes de junio, el culto a San Antonio en enero y febrero y el carnaval la más importante fiesta por su expresión mítica y simbólica” (1995: 145).

Mi interés también radicó en conocer si la presencia del movimiento evangélico en este pueblo ha servido para fortalecer los procesos reivindicativos de la cultura kichwa kañari, puesto que por esa misma época se dan algunos cambios por la penetración de proyectos de desarrollo social y rural que intervinieron en saneamiento ambiental, sistemas de riego, programas agrícolas y asistencia social; o conocer si la intervención de las misiones sirvió sólo para anunciar la palabra de Dios ganando miembros

2 Esta es una emisora de la línea luterana apoyada económicamente por Normisjon que ha implementando tecnología de última generación, tiene dos frecuencias, su alcance es nacional y regional, de las dieciocho horas en transmisión al menos ocho se destinan al idioma kichwa, con programas de toda índole: religiosos, educativos y musicales; la radio además ha servido como un instrumento para el proyecto evangelizador.

para llenar los templos evangélicos, cumplir con sus objetivos y expandir la obra misionera de evangelizar.

### Ubicación geográfica del escenario

En la sierra centro sur de los Andes del Ecuador se encuentra ubicada la provincia del Cañar que fue creada el 23 de abril de 1884<sup>3</sup> y, de acuerdo al censo de población y vivienda de 2001, tiene un total de 206 981 habitantes, el 63% de la población está en el área rural y el 37% en el área urbana<sup>4</sup>. Está compuesta por siete cantones: Azogues, Cañar, Biblián, La Troncal, El Tambo, Déleg y Suscal; cada uno de estos sectores cuenta con un alto índice de población rural, indígena y campesina, sobre todo los cantones Cañar, El Tambo y Suscal que forman parte en la actualidad del pueblo kiwcha kañari, por su lengua, su vestimenta, por la conservación de ciertas tradiciones ancestrales y por el sistema organizativo reivindicativo en busca del desarrollo humano, social y educativo de los pueblos indígenas.

### El cantón Cañar

Geográficamente, el cantón Cañar es el más extenso de esta jurisdicción, ocupa el 56,07% del territorio de la provincia<sup>5</sup>; aunque en los últimos treinta años por situaciones de orden político ha tenido un desmembramiento territorial; perdió El Triunfo que ahora pertenece a la provincia del Guayas; La Troncal, El Tambo y Suscal que se elevaron a la categoría de cantón y que están dentro de la provincia del Cañar.

Cañar es el nombre de la provincia pero también es una ciudad. El cantón Cañar tiene 58 185 habitantes de los cuales 22 145 son indígenas,

3 Confirmar en Atlas Multimedia del Ecuador, Instituto Geográfico Militar.

4 Ver más detalles en el portal Web del INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Sin embargo, existen datos curiosos en estudios locales realizados hace poco en donde se determina que la población en lugar de incrementar ha disminuido, esto obedece a la migración internacional que está presente en Cañar desde hace más de treinta años.

5 Mayores detalles en el portal Web del Gobierno Municipal de Cañar.

equivale al 38,06% de la población total. Está dividido en 11 parroquias; Gualleturo, Juncal, Ingapirca, Honorato Vásquez, Chorocopte, General Morales, Chontamarca, San Antonio, Zhud, Ventura y Ducur. Gran parte de este cantón está situado en la zona costanera y tiene un clima subtropical y tropical. En la zona alta están los páramos con una altura superior a los 3 500 metros sobre el nivel del mar (msnm). La ciudad está a 3 120 msnm y es una de las poblaciones más frías del Ecuador, su temperatura inferior es de cuatro grados centígrados sobre cero y su máxima de veinte sobre cero. Cañar está formado por una topografía irregular, en algunas partes planas y en su mayoría quebradas: “Desde el punto de vista geológico, según Saucer (1965) es una depresión alargada y profunda que corre sur-noroeste, y debe su forma actual al hundimiento ocurrido a lo largo de las fallas orientadas en esa dirección” (Fresco, 1984: 38). Esto ha hecho que en varias viviendas y en los terrenos existan asentamientos y cuarteamientos impidiendo la construcción de viviendas que sobrepasen los seis pisos.

Cañar es una zona que cuenta con muchos sitios y monumentos arqueológicos. En el 2001, el Instituto de Patrimonio Cultural, el Ministerio de Educación y el Congreso Nacional declararon a Cañar como “Capital Arqueológica y Cultural del Ecuador” por varias razones, entre las más importantes: los monumentos arqueológicos, la presencia del pueblo indígena, el legado del mestizaje colonial y la representación de las diferentes manifestaciones culturales. No obstante, el nombre con el que se denominó por muchos años a Cañar fue “La Villa de San Antonio de las Reales Minas de Hatun Cañar”<sup>6</sup>.

### Creencias religiosas

Con respecto a los dogmas religiosos, en algunos sitios y comunidades hay creyentes evangélicos; sin embargo, la población mayoritariamente es

6 San Antonio porque es el patrón de la ciudad, de las Reales Minas porque en el sector de Malal, antes de la Colonia, explotaban minas de plata y cobre y Hatun que significa grande, por ser el gran territorio que abarcaba gran parte de lo que hoy son las provincias del Cañar, Azuay, Chimborazo, Loja y Morona Santiago.



católica y muestra claros rasgos de religiosidad popular; por ejemplo, celebran fiestas tradicionales como el Corpus Christi, procesiones a la Virgen del Rocío y de la Nube, patronas de Biblián y Azogues. Además, en todos los cantones y parroquias se realizan pases del Niño conservando las viejas tradiciones<sup>7</sup>.

El Corpus Christi es una festividad practicada principalmente por los creyentes católicos y es una muestra del legado de su pasado ancestral: “Los cañaris radicados en el Cuzco y que gozaban de privilegios entre los conquistadores españoles, especialmente los Pizarro, participaron con sus vestidos de gala en el primer Corpus Christi, realizado en el Cuzco en 1536” (Vázquez, 2006: 11). Aunque estas costumbres han permanecido arraigadas en el corazón de la gente y ha sido complicado extraerlas, estas celebraciones ya no son practicadas por los evangélicos, según dicen, porque miran a Dios de otra manera<sup>8</sup>. Para los católicos, estas festividades tienen mucho valor religioso porque forman parte de su cultura y porque en ellas están representadas las figuras de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Mientras que para los evangélicos, las fiestas de la religiosidad popular no reflejan al Dios vivo, al Dios nuevo al que conocieron después de su conversión, sino estas figuras religiosas llevan a un camino equivocado en su relación con Dios, lo que explicaré más adelante.

Para Belisario Ochoa en la celebración del Corpus Christi no se siguen los modelos pre-establecidos por los españoles, más bien esta festividad tiene relación con la fijada en el calendario indígena; fue aceptada sin resistencia porque se mezcló con el Inti Raymi que se celebra en honor al padre Sol (1995:167). Esta festividad es muy importante dentro del calendario indígena, hay ocasiones en las que el pueblo kichwa kañari participa con mucho agrado en estas fiestas en donde se mezclan rasgos del folclor con la religión.

Mantener la relación entre religiosidad popular y el evangelio es muy importante para los indígenas kañari católicos, pues han aprendido a vivir con este sincretismo cultural-religioso que ha enriquecido su idiosincrasia

7 En las fiestas de la religiosidad popular y en Semana Santa la presencia de los indígenas kichwa kañari es mayoritaria.

8 Los evangélicos ya no ven a Dios representado en la hostia, en una figura de yeso o de madera, sino que creen que Dios está en el cielo para protegerlos de todos los males, tampoco se hincan o se persignan ante estas figuras, para ellos esto forma parte del paganismo y significa idolatría, lo que está prohibido por las sagradas escrituras del Antiguo Testamento.

y su identidad: “La religiosidad popular es muy creativa en sus expresiones religiosas como se manifiesta en las fiestas, ritos, creencias, etc.” (Zaruma, 2001: 293). En la actualidad este tipo de celebraciones han evolucionado aunque los católicos siguen practicando con procesiones y ceremonias importantes que forman parte de su cultura y tradicional y del folclor local.

La religión para los kañari ha sido un factor importante en su vida, en cada comunidad hay santos y patronos, pero hay otros grupos humanos que pretenden recuperar gran parte de sus creencias ancestrales sin perder la religiosidad popular: “La religión es para ellos una explicación mágica de los fenómenos naturales y de la vida social, adoran la luna, las guacamayas y culebras” (Balarezo, 1980: 27). Fueron símbolos muy importantes porque a través de estas divinidades se lograba vivir en armonía con la *Pachamama*<sup>9</sup>, esto para conseguir una mejor producción y una venturosa cosecha.

Así, se considera que estas expresiones deben ser tomadas en cuenta para una nueva forma de evangelizar a los indígenas por los misioneros, guías espirituales y pastores que trabajan con ellos, pues no se puede descuidar sus creencias religiosas y sus convicciones culturales, los modos de vida de los kañari han estado ligados a la naturaleza con Dios; por ejemplo, para sembrar siempre se han inspirado en el *Pachacamak*<sup>10</sup> que es el que cuida o el que gobierna: “En quichua por ejemplo el nombre de Dios es Pachacamak, Pacha, significa tiempo-espacio, plenitud, totalidad perfección, y Kamak, significa el creador, conservador” (Montaluisa, 2003: 136). Bolívar Zaruma dice que los indígenas han sido muy religiosos porque lo religioso está presente en todas sus relaciones con la vida cotidiana y comunitaria: “La nacionalidad Cañari es diferente de las demás culturas, porque tiene y mantiene su propia religión, su pensamiento filosófico, su cultura y su tradición, su organización social y política” (Zaruma, 2001: 295). Asimismo para él, el mito es: “la presentación de la verdad de

9 Para el indígena evangélico, la *Pachamama* ya no es la madre naturaleza, la que da el alimento o la vida, sino que es la creación de Dios en la tierra para que las personas puedan cuidar, sembrar, cosechar y comer los frutos que hay en ella; más aún cuando Cañar siempre ha sido una zona agrícola que ha ayudado a que la población pueda subsistir.

10 Para los indígenas es más apropiado este término para referirse a Dios

manera simbólica y efectiva, originalmente leyendas, de los dioses sobre cuestiones cosmológicas o cosmogónicas” (2001: 288); por ejemplo cuando alguien enfermaba decían “que le ha cogido el aire del arco iris” (*kwichi*) o que el *Supay* (diablo) es el causante de las enfermedades.

## La población

Los modos de vida han ido evolucionando en la provincia del Cañar. Para su subsistencia todavía varios de sus habitantes viven de la agricultura, pese a que gran parte de la población está fuera del país; empero, gracias a la migración internacional existe un desarrollo comercial en toda la provincia por el envío de remesas económicas.

Hay que resaltar que la provincia del Cañar es una de las pioneras y una de las que mayor índice migratorio tiene en el país. La migración interna comienza en Cañar en la década de los años setenta y la internacional a partir de los años ochenta; son dos hechos diferentes que tienen ejes de análisis propios. La crisis en la exportación de sombreros de paja toquilla (principal actividad de campesinos en Azogues y Biblián), la explotación y sometimiento a los indígenas antes de la Reforma Agraria, el desempleo, el subempleo y el encarecimiento de las condiciones de vida motivaron a que ciudadanos y ciudadanas busquen en otros sitios la subsistencia para sus familias, movilizándose del área rural a las ciudades más cercanas. La mayoría se concentró primordialmente en las haciendas azucareras, bananeras y arroceras de la costa ecuatoriana, lo que produjo otros cambios importantes en el modo de vida de las familias cañarenses.

El salvataje bancario a finales de los años noventa ocasionó la salida masiva de migrantes en la provincia del Cañar. Conviene distinguir dos etapas de la migración internacional: antes y después de la crisis financiera que vivió el Ecuador a finales de los años noventa. La primera se inició hace varias décadas en Cañar y se incrementó a partir de los años noventa, el principal destino fue Estados Unidos; el segundo momento es nuevo, y se expandió a nivel nacional a finales de los noventa y en el año dos mil con destino principal Europa. Como la crisis afectó a todos los sectores: “La gente del centro sur del Ecuador dependió, en efecto del comercio del

sombrero con Estados Unidos y Europa desde tiempos coloniales. Aparentemente, en el momento de la crisis, los sectores acomodados por este negocio migraron a Nueva York” (Ramírez y Ramírez, 2005: 35).

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2001, la provincia del Cañar registra 17 625 emigrantes, en la actualidad se estima que la cifra se ha duplicado. El cantón que mayor cantidad de migrantes registra en proporción a su población es Biblián, 11,31%; seguido de El Tambo con 11,09%; Cañar 9,16% y Azogues, 8,04%<sup>11</sup>. En la actualidad, se estima que la población migratoria es superior a los cuarenta mil emigrantes.

Por otro lado, una de las principales actividades de los kañari era la agricultura; se dedicaban mayormente al cultivo de maíz y algunos tubérculos como la papa, el melloco y la oca, pero también tenían otras dinámicas para trabajar: “Los instrumentos por ellos desarrollados fueron de variada índole; para su construcción se utilizaron fundamentalmente piedra, hueso y caucho y algunos metales” (Balarezo, 1980: 25). Esta escritora corrobora que los kañari además fueron hábiles artesanos en oro, plata, cobre y estaño, lo que confirma el nombre de las Reales Minas que recibió el cantón hace muchos años. La ganadería fue poco desarrollada y su producción se destinaba fundamentalmente para el autoconsumo, tan solo unos pocos productos eran para el intercambio con otros pueblos.

Antes de que inicie la migración hacia el exterior, la producción agrícola del cantón Cañar era muy elevada al punto que se le conocía como el “Granero del Austro”. Con los productos cosechados, que eran de gran calidad y se producían en abundancia, se abastecían a las poblaciones australes, entre los principales estaban la cebada o sus derivados como la máchica, considerada nutritiva para niños y adultos, el trigo, papas, maíz y otros.

También en Cañar han existido marcadas diferencias entre la población indígena y mestiza. Conflictos en el orden social siempre han estado presentes: “Es una región en la que, desde los tiempos de la colonia, interactúan en forma desigual sujetos históricos y distintos: indios y mestizos” (Muyulema, 2001: 23). Esta dicotomía ha conllevado a que exista una marcada separación y se establezcan barreras étnicas que impide una relación armónica entre ambos pueblos.

11 Ver más detalles en FLACSO, 2008: 24 y 26.

Un ejemplo contemporáneo que evidenció el problema entre mestizos e indígenas ocurrió el 19 de junio de 1994 cuando se realizaba un levantamiento indígena para protestar contra las reformas auspiciadas en Congreso Nacional por los diputados socialcristianos<sup>12</sup>. Como la protesta avanzaba por varios días aparecieron algunos problemas, los mestizos e indígenas se enfrentaron, dejando como saldo la muerte de un indígena, la destrucción, el saqueo y la quema de un inmueble que pertenecía a la organización indígena; los mestizos decían que: “hay que parar a los indios porque ya están muy igualados” y los indígenas decían: “nosotros también tenemos derecho, son quinientos años de resistencia”. En este conflicto de orden social no intervinieron directamente los indígenas evangélicos, más bien a través de la oración trataron de apaciguar a los indígenas católicos y al pueblo mestizo de Cañar que estaba enardecido frente al levantamiento indígena que trajo una serie de confrontaciones y problemas.

En ese entonces, un papel importante jugó Radio la Voz de Ingapirca que a través de mensajes de corte cristiano intentó calmar los ánimos de la población mestiza de Cañar, ante ello gente del sector mestizo intentó destruir la radio por ser un medio de comunicación, que para ellos ha dado paso a que los “indios sean igualados”.

Esto se evidenciaba porque el poblado mestizo siempre estuvo acostumbrado a que los indígenas sean sumisos; el enfrentamiento llegó a tal punto de conflictividad que ya se hablaba de una guerra civil porque la *indiada*<sup>13</sup> ya se viene encima y no puede ser que estén en un rango igual o más alto que los “blancos”. “Algo había que hacer para frenarlos”. “Estos mestizos piensan que si los indios progresan, los mestizos como grupo pierden y por lo tanto se tiene que impedir, el acceso a la igualdad y a la plena ciudadanía de los indios” (de la Torre, 1996: 35). Como señala este autor, los atropellos hacia los derechos de los pueblos indígenas han ocurrido porque cuando alcanzaron un desarrollo humano, los mestizos se veían amenazados por su superioridad intelectual.

12 Ver más detalles en Muyulema, Armando (2001) que describe lo que ocurrió en ese levantamiento indígena, las confrontaciones y las consecuencias del mismo.

13 Término despectivo, que el sector blanco mestizo utiliza para referirse a los indígenas como grupo humano inferior.

## La Iglesia católica y su oposición a la penetración del protestantismo

Cañar era una provincia dura e impenetrable para las misiones evangélicas, en la que todavía estaban enraizadas las costumbres de la Iglesia católica tradicional, tanto en el sector indígena y como en el sector mestizo y, por tanto, resultaba aún más complicado para las misiones evangélicas entrar en sus comunidades y tratar de cambiar sus costumbres y creencias religiosas. Por este motivo, cuando misioneros de la corriente protestante penetraron en Cañar los problemas empezaron a brotar.

Las confrontaciones se agudizaron en la comunidad de Cachi ubicada en El Tambo que fue la primera adonde llegó el evangelio protestante y que tenía al sacerdote Luis Rodríguez como párroco que se oponía a la evangelización de la población; incluso se dice que hubo discrepancias entre el párroco y los indígenas que ya predicaban el evangelio.

Hubo enfrentamientos entre indígenas que acudían a la Iglesia católica y los de la Iglesia evangélica; las organizaciones campesinas no evangélicas después de reunirse en asamblea redactaron un manifiesto a nombre de las comunidades indígenas del Cañar expresando su rechazo por la presencia de sectas y de las misiones bautista y luterana que estaban provocando algunos problemas como divisiones entre organizaciones, enfrentamientos y por el irrespeto a la cultura y las tradiciones kañari.

En este sentido, la Iglesia católica tradicional jugó un rol opositor; por ejemplo, según contaron los indígenas que se sumaron al movimiento evangélico, los curas párrocos de las comunidades advertían a los catequistas y a la gente en las ceremonias religiosas que los evangélicos no creen en la Virgen y que es el demonio quien ha entrado en sus vidas, que era mejor no cambiarse de religión porque la Virgen María es la madre de Dios y los evangelistas no creen en la Virgen; mientras que los sacerdotes y misioneros de la línea Escolapia, tendencia apegada a la Teología de la Liberación, eran un poco más tolerantes y evitaban tener roces con los misioneros evangélicos argumentando que ellos también estaban anunciando la palabra de Dios pero de diferente manera.

Jesús Alonso de la Iglesia católica ha permanecido cerca de tres décadas en Cañar, fue uno de los pocos sacerdotes que tenía una visión tole-

rante con los misioneros y su trabajo, incluso tenía una estrecha relación con Peter Skauen de la Misión Luterana, al respecto señala:

Yo les miré a ellos comenzando a traer la clínica de Nar es que allí en donde nos encontramos y donde compartimos, era un ambiente de gusto, de saber que estábamos en la misma causa. De anunciar a Jesús desde legislaciones distintas pero con la ilusión de anunciar a Jesús. Lo compartimos con alegría tanto con él como con su esposa (Entrevista a Jesús Alonso, 2009).

Los indígenas evangélicos recuerdan a Luis Rodríguez, Ángel Castillo, Ángel Lobato, Víctor Vásquez como los sacerdotes que más se opusieron a la irrupción de las misiones luterana y bautista y, en menor medida, al sacerdote indigenista Ángel María Iglesias que fue algo tolerante con las personas que llegaron a evangelizar en Cañar. Cabe recordar que la Comunidad de Sacerdotes Escolapios que vino desde España, a mediados de los años sesenta, también llegó a evangelizar y trabajó en el área de la educación para ayudar a los más desprotegidos de la zona.

### La presencia de las misiones protestantes en Cañar y su consolidación

Es difícil establecer cifras que determinen con mayor precisión el número de adeptos a las iglesias del Cañar. Lo que existen son estudios del número de iglesias evangélicas instauradas en Cañar. Se calcula que hay aproximadamente en las dos iglesias kichwa luterana y bautista unos dos mil miembros, no todos asisten a los cultos cada domingo, sólo en ocasiones especiales. La migración internacional ha provocado la disminución de personas en estos espacios religiosos. Gardenia Chávez (2006) en una investigación afirma que hasta 2002, existían 28 iglesias evangélicas en Cañar, pero no precisa cuántas eran kichwa y cuántas hispanas. Según Ángel Saltos, pastor de la Iglesia bautista, son quinientos miembros que se congregan en su Iglesia, más 200 que están en Estados Unidos, quienes mantienen una relación estrecha con la Iglesia. En la Iglesia luterana existe una cantidad similar de miembros y están repartidos en las distintas congregaciones de las comunidades.

La Misión Luterana Sudamericana de Noruega filial de la Santalmisjón<sup>14</sup> inició su trabajo a finales de la década de los años sesenta en Cañar con varios proyectos. Luego de visitar algunas comunidades de la provincia y conocer su realidad, los investigadores escogieron permanecer en el cantón Cañar porque para los misioneros existía una gran necesidad social, había analfabetismo y centenares de campesinos e indígenas tenían limitaciones económicas, a más de que veían el trato discriminatorio que recibían en los sectores públicos y de la segregación racial de la que eran objeto en esa época.

La Misión Luterana Sudamericana de Noruega es un movimiento que está dentro de la Iglesia luterana, sus fondos económicos provienen de la donación de las personas caritativas y está conformado por laicos y pastores. Su trabajo empezó en la provincia del Cañar con una clínica móvil para brindar atención a los poblados más alejados del Cañar, su interés fue ayudar a las personas que tenían tuberculosis y eran víctimas de la peste bubónica; los recorridos se hacían al principio en un jeep y luego en un furgón, según narra la misionera Brith Tonmerbakk que ha permanecido en Cañar más de 25 años, y al igual que otros misioneros aprendió kichwa para conversar con los indígenas, ya que era difícil comunicarse en castellano pues los kichwa kañari no hablaban bien el castellano, como tampoco los misioneros tampoco y los diálogos resultaban muy complicados.

Representantes de la Misión Luterana hacían recorridos en varias partes del Ecuador y estaban en contacto con una Iglesia luterana ubicada en Quito, en donde los cultos eran en alemán y acudían sólo extranjeros. En ese sitio había un ministro noruego que pasó en Quito una buena temporada y a la vez mantenía lazos de amistad con *World Mission Prairie League* (WMPL) que fue conocida como la Liga de Oración Mundial, una misión americana de la línea luterana que tenía a misioneros trabajando en el sur del país y que ya habían empezado su ministerio a mediados de la década de los años cincuenta para llegar a los indígenas kañari. El intento, no obstante, falló porque carecían de recursos económicos, de talento humano y sobre todo, era muy complicado cambiar las costumbres de

14 Nombre oficial de la Misión Luterana de Noruega, más adelante se unió a este organismo Normisjón que apoyó por muchos años con recursos económicos a Radio La Voz de Ingapirca, Clínica Nar y Proyecto Agropecuario Chuichún.

Cañar; más aún después del 24 de junio de 1958 cuando, según los pobladores de Cañar, hubo un milagro eucarístico: “el rostro de Jesús se apareció en la Hostia”<sup>15</sup>. Ezequiel Clavijo recoge los testimonios de la gente y el suyo propio y al respecto señala: “Al fin muchos dijeron después del medio día: ¡Vemos la faz de Cristo!, ¡Que venga el cura y vea! Y llegó el sacerdote, vio y rezó con ejemplo y elevó la Custodia desde el Altar del templo” (1982: 5).

Por esa misma época fracasa el intento de evangelizar desde la corriente protestante, la WMPL y entonces, sus representantes invitaron a los investigadores de la Misión Luterana de Noruega y a un pastor que residía en Caracas a visitar Cañar y el Colegio Bilingüe en Cuenca porque necesitaban profesores en ese colegio –que fue creado para que se eduquen los hijos de los misioneros americanos<sup>16</sup>– y también requerían personas para que puedan hacer una obra evangélica con los indígenas en Cañar y así avanzar en la obra misionera. Ya en Cuenca y muy cerca de Cañar, los misioneros empezaron a indagar lo que ocurría y la manera de penetrar en las comunidades para cumplir con su ministerio de evangelización y es, entonces, cuando comienza si podría llamarse ‘un proceso intercultural’ en el campo de la educación que dio inicio al encuentro de dos culturas totalmente diferentes en sus costumbres, en su cosmovisión, en su indumentaria y en su lengua, pero que según explicaron los misioneros, respetaron ciertas costumbres de los kañari y lo que se cambió fue su nueva relación con Dios y se extrajo las creencias en chamanes, brujos y ciertas supersticiones.

Los misioneros contaron que a mediados de la década de los años sesenta ya estaba planificada la obra misionera de Cañar, debido a que el lema de la Misión Luterana siempre fue brindar una atención total a los grupos más vulnerables, sólo que no lograron evangelizar con mayor fuerza a la población mestiza de Cañar.

Gunnleik Seirestand, el primer misionero en Cañar, dice que la intención nunca fue fundar una iglesia, sino hacer una obra misionera con

15 Todos los testimonios de los videntes se receptaron en el Tribunal Eclesiástico de la Arquidiócesis de Cuenca, la hostia y la custodia se dice que fueron llevadas a Roma para su respectivo análisis.

16 En este colegio no se educaron los hijos de los kichwa kañari, sólo los hijos de los misioneros, este colegio es de la línea luterana.

carácter social, porque esa es parte de la doctrina de Lutero: “Pero siempre nuestra misión ha sido integral, nunca hemos querido predicar el evangelio sin tomar en cuenta a la persona integral, es un pecado sólo predicar la palabra sin la obra” (Entrevista a Gunnleik Seirestand, 2009).

La Misión Luterana implementó con proyectos en el campo de la salud, montó una clínica móvil y construyó una vivienda para establecer una clínica destinada a la atención materno infantil que estaba a cargo de Sigrud Lovdøkken (obstetrix), quien vivió cuarenta años en Cañar, aprendió, compartió y enseñó a las mujeres kichwa kañari.

Además, la Misión Luterana compró una hacienda de ocho hectáreas en Chuichún para trabajar en agricultura y en la crianza de animales menores como cuyes, conejos y pollos; tradujo el Nuevo Testamento al kichwa kañari y como quería seguir trabajando, posteriormente se ocupó del campo de la educación; compró una radio para complementar su proyecto evangelizador, casi similar a lo ocurrido en Chimborazo, como lo destaca Susana Andrade en su investigación: “Con la evangelización protestante de origen norteamericano, la migración, la expansión de la economía de mercado, la difusión de los medios de comunicación se da una ruptura del ethos y la visión del mundo indígena” (2007: 154). La forma de ingreso en las comunidades en Cañar se asemeja a las estrategias utilizadas en Chimborazo por parte de las misiones americanas; sin embargo, la doctrina de la Misión Luterana implementada en Cañar marca la diferencia porque se asemeja mucho a la católica y es distinta a las misiones americanas, que ven a los luteranos como católicos y no como evangélicos cristianos.

Por otro lado, la presencia de la Iglesia bautista en Cuenca se da a mediados de la década de los años setenta. Su ingreso fue importante por su influencia en la provincia del Cañar. En ese entonces, el misionero Archie Jones, quien ya residía en Cuenca, con la ayuda del pastor Víctor Molina y posteriormente con José Creamer investigaron cómo se podía incursionar en Cañar, pese a que ya había la presencia de la Misión Luterana y el trabajo que ésta realizaba en distintas partes. Esta presencia facilitó la llegada de la Iglesia bautista a los grupos indígenas y mestizos de Cañar por medio del evangelio y sin proyectos de desarrollo humano. No obstante, su permanencia les llevó a realizar, con el paso de los años,

ayuda social con el apoyo de Compasión Internacional, gracias a la cual los niños y las niñas, hijos de evangélicos obtenían apoyo para útiles escolares y uniformes al inicio de cada lectivo.

La administración del templo ha estado a cargo de los propios indígenas; la Iglesia comenzó como una estructura organizativa y luego tuvo algunos cambios. Los consejeros espirituales siempre han pensado en velar por las familias más desamparadas, pero para hacerlo se han organizado: “Últimamente nos hemos dado cuenta de que la Iglesia no es una organización sino un organismo, un cuerpo eclesiástico; por lo tanto, esto se organiza democráticamente en asamblea” (Entrevista, Ángel Saltos, 2009).

La migración interna de varios campesinos a las ciudades de la costa ecuatoriana ayudó también para que algunos de ellos, a su retorno a Cañar, llegaran con el mensaje del evangelio a predicar a sus amigos. Por su éxodo, por ejemplo, conocían de la existencia en Guayaquil de las iglesias luterana, bautista y pentecostal y empezaron a acudir a esos templos para notar que la doctrina y la forma de explicar el evangelio era muy distinta a la católica, es así como comienzan los cambios en su concepción espiritual con respecto a Dios. Ya a su retorno a Cañar, empezó un giro casi total en sus vidas.

En la década de los años setenta todavía reinaba la timidez en los habitantes indígenas del pueblo kañari, siempre cuando se referían al pueblo mestizo lo hacían con miedo y agachados la cabeza. Reinaldo Chimborazo dice que de repente cuando llega una persona alta de tez blanca, ojos azules, rubio y de inmediato, apenas se conocen les extiende la mano y les dice ¡Dios les bendiga!, o sus familias les invitan a comer y empiezan a conversar con un trato amable, se quedaron estupefactos y sorprendidos, porque de alguna manera se aceptaba la “superioridad racial” mientras los mestizos que no tienen ese fenotipo nos tratan mal, mira como estos suquitos (rubios) se comportan con nosotros”; quizá eso fue el gancho ideal para llamar la atención de los kichwa kañari, a más de que los misioneros evangélicos buscaban a los indígenas para evangelizarles y no como en la Iglesia católica tradicional que los indígenas buscaban a los sacerdotes para pedirles que celebren una misa o que colaboren en alguna causa:

Por ejemplo veo que para el pueblo indígena era normalmente buscar a los curas y a veces con miedo, al contrario pasaba con los misioneros, ellos buscaban a los propios indígenas y eso es una diferencia grande, eso le agradaba a la mayor parte de los indígenas que siempre vivíamos aislados, muchas veces en las ciudades no tenía y no valoraban al pueblo indígena por lo tanto cuando un misionero noruego llegaba, un suco con gafas grandote y todo rubio entonces algunas veces asustaba, pero la mayor parte agradaba porque pensaban que en ese momento, el indígena dijo si un misionero o gringo viene por algo ha de ser porque debo valer para ellos (Entrevista a Reinaldo Chimborazo, 2009).

Para Reinaldo Chimborazo el solo hecho de que los misioneros se acercaran al pueblo indígena fue muy positivo porque a veces jugaban, cantaban y hasta compartían en la misma mesa, la comida era igual, a diferencia de lo que ocurría con el pueblo mestizo que hasta la vajilla separaba para no comer en los mismos platos, les aislaban en un rincón y les daban otro tipo de comida<sup>17</sup>.

### El encuentro del evangelio y las costumbres de los kañari

Empieza el encuentro entre dos culturas distintas. La entrada de los misioneros a las comunidades fue muy difícil porque había mucho rechazo debido a que la población pensaba que era un peligro la presencia de los extranjeros: “había mucha resistencia, había que pedir permiso a los dirigentes para entrar a los poblados, o de lo contrario no nos recibían” (Entrevista a Brith Tommberbakk, 2009).

Los indígenas eran muy recelosos porque creían que los misioneros eran raros, que traían costumbres extrañas y que estaban irrumpiendo en su cultura; es más llegaron a pensar que esterilizarían a las mujeres para acabar con la cultura kichwa kañari; estaban convencidos de que se trataba de una nueva forma de conquista, provocando que cunda el pánico y empiecen a organizarse para expulsar a los misioneros.

<sup>17</sup> Ver en anexos fotografía de dos indígenas comiendo junto a una misionera.

Mientras pasaba el tiempo, por decirlo así, los kichwa se dieron cuenta que la ayuda social que brindaban las misiones a los sectores más pobres y necesitados de la provincia era buena, por cuanto en las comunidades indígenas del Cañar habían muchas necesidades de vivienda y la dotación de los servicios básicos era nula, y así, poco a poco la población abrió sus puertas a los misioneros y permitió que les apoyaran y también les hablaran de la palabra de Dios.

Sin embargo, la presencia de misioneros alborotó a cierto sector indígena que no estaba de acuerdo que se evangelice a su pueblo, porque creían que esta irrupción tenía como propósito impedir que la cultura indígena iniciara un proceso histórico de cambio, imponiendo una nueva forma de oprimir a la nación kañari: “Fue muy duro, la gente nos pegaba y hasta quemaron biblias, pero así seguimos[...]Yo estoy en el camino de Cristo cerca de cuarenta años y hemos luchado tanto para llegar con el evangelio a este pueblo” (Entrevista a José Creamer, 2009)<sup>18</sup>.

El impacto social que generó la evangelización en los indígenas kañari fue muy fuerte ya que ellos pensaban que los misioneros noruegos y americanos habían venido a terminar con su cultura, a expandir sectas religiosas y a hacerles un lavado de cerebro para mantenerlos adormecidos y quietos; impidiendo su desarrollo como seres humanos. Las conjeturas avanzaron tanto que incluso se generó un fuerte conflicto entre los primeros conversos y los católicos que provocó la muerte de una persona, varios heridos y una serie de enfrentamientos. Todo esto ocurrió porque muchos de los indígenas conversos se apartaron en gran medida de los procesos organizativos, de sus creencias religiosas y de la forma de vida que llevaban en sus comunidades. Los católicos eran muy recelosos del proceso de evangelización y estaban convencidos de que se trataba de un neocolonialismo, y por eso impedían que la labor de los misioneros y de los indígenas por convertidos avanzara. Para los no católicos estos enfrentamientos se daban precisamente porque los católicos estaban motivados por los curas

18 La quema de la biblias se superaba porque había distribución gratuita, gracias al apoyo de los Gedeones que es una organización cristiana que se dedica a regalar fragmentos de la Biblia, si los católicos quemaban biblias, los misioneros las reemplazaban en seguida, esto ayudaba a seguir con los propósitos de los misioneros evangélicos que era expandir el evangelio.

opositores y por mucha gente que decía “adulones y lavaplatos de los gringos”<sup>19</sup>.

Luis Jachero, dirigente de Ingapirca, piensa que todo esto es un juego del *imperio* para que los indígenas sean mansos y no protagonicen levantamientos o protestas para mejorar sus condiciones de vida; sin embargo, reconoce que los misioneros fueron muy hábiles en penetrar con esos proyectos y conquistar a varia gente: “Yo creo o yo diría que fue un neocolonialismo y un neoliberalismo para mantener el sistema capitalista y tener adormecido al pueblo indígena” (Entrevista, 2009).

Los roces continuaban y los kichwa católicos seguían viendo la presencia de los misioneros protestantes como una intromisión en su cultura, tal como afirma este dirigente indígena que no participó del llamado que en algún momento le hicieran los protestantes, ya que tuvo mucha desconfianza. De esa desconfianza nace la necesidad de organizarse para frenar la labor de las misiones<sup>20</sup>.

De todas maneras y tratando de superar estos problemas, la evangelización se dio, varias personas se sumaron al movimiento protestante y la palabra de Dios se extendió por toda la zona; los hijos de los misioneros americanos y noruegos jugaban, cantaban y salían de excursión con los hijos de los indígenas evangélicos; ambos aprendieron los unos de los otros, como señala Adela, una mujer kichwa que ha trabajado en el campo de la salud gracias al apoyo de la Misión Luterana, las mujeres kichwa enseñaban a las misioneras sobre las propiedades de la medicina natural como la manzanilla, la ruda, el agua de las flores, el toronjil, y otros, mientras que las misioneras le enseñaban a las mujeres indígenas cómo cuidar su salud, por ejemplo hirviendo el agua, preparando los alimentos con asepsia y cuestiones de aseo personal. A la clínica Nar, donde siempre estaba Sigrid Lovdokken, acudían muchas mujeres para alumbrar y, en ese espacio la misionera de Noruega aprendió de las parteras y com-

19 En Cañar a los extranjeros rubios y de ojos azules siempre les dicen gringos, no importa de dónde procedan.

20 Por esa misma fecha se dan cambios en la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas, por ejemplo en Cañar con el apoyo del FADI, Frente Amplio de Izquierda y otras personas vinculadas al pensamiento de izquierda colaboran para que se forme la Unión Provincial de Comunas Campesinas del Cañar, en un principio estaban todos los indígenas como miembros, pero como los problemas se agudizaron los evangélicos formaron su propio movimiento.

partió sus conocimientos de medicina con ellas, puesto que luchaban hasta el último minuto de la labor de parto para que no se practiquen cesáreas, sino el alumbramiento natural.

Si se conoce que la interculturalidad es el proceso de respeto y entendimiento entre culturas, y que la interculturalidad más que un concepto es una práctica cotidiana de respeto mutuo de los valores que tiene cada cultura (Ramírez, 2000: 16), es conveniente puntualizar que en el espacio de la salud, de la agricultura y de la educación hubo una especie de entendimiento, más no así en la religión puesto que hubo cambio radical en cuanto se refiere a su relación con Dios. La interrogante es si con la penetración de las misiones evangélicas hubo o no un encuentro intercultural. Para Anastasio Pichisaca, líder indígena kañari que hace muchos años fue catequista, las misiones no han respetado un proceso intercultural, más bien irrumpieron para hacer un lavado de cerebro y cambiar las costumbres, por lo tanto no hubo un proceso intercultural: “Yo sabía que había segregación dentro de la Iglesia católica tradicional, pero cuando empecé a seguir el pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño, me fui por esa línea que sí respetaba la cultura y no me dejé llevar por los proyectos de las misiones evangélicas que llegaron para que nos quedemos quietos” (Entrevista a Anastasio Pichisaca, 2009).

### Conversión evangélica y el nacimiento de una nueva cosmovisión

A raíz de la conversión evangélica, la cosmovisión de los kichwa kañari y su forma de mirar al mundo es otra, muy distinta a la anterior con la que nacieron: “La cosmovisión se usa para formar valores y normas. Asimismo para explicar el propósito de la vida y el papel del ser humano, a los poderes sobrenaturales y en relación a los demás” (Danbolt, 1997: 27). Por lo tanto la cosmovisión es muy importante para los pueblos indígenas ya que está en el centro de su cultura.

Las misiones luterana y bautista llegaron a Cañar para anunciar la palabra de Dios de acuerdo a su doctrina; sus diáconos enseñaron a sus discípulos y éstos a los indígenas, cumpliendo con los pasos escritos en la Biblia puesto que aprendieron a leer y a conocer la palabra de Dios no só-

lo escuchandola sino leyendo también. Antes, la lectura de la Biblia no estaba permitida para todos, pues pocos podían hacerlo pero bajo cierta dirección.

Aprovechándose de esta situación, los misioneros engancharon a varias personas hablándoles de la palabra de Dios, enseñándoles a leer y entregándoles biblias para que por su propia cuenta saquen sus conclusiones. Abelino Quishpi, indígena que participó en la etapa inicial del proceso de conversión evangélica, consiguió una Biblia para salir, según relata, de la “oscuridad” y empezó a hacer algunas preguntas a los misioneros sobre las dudas que tenía:

Por no saber las cosas, yo adoraba a unos muñequitos y ponía espermas, les tenía acá en la casa, le tenía a ese al que le llaman San Marcos, el que bendice las tierras. Una noche menos pensada el misionero dice tu también estás adorando a ese muñeco, no harás eso, hay que adorar al Señor del cielo, ahí llegué a conocer un poco y dejé de practicar muchas cosas (Entrevista a Quispi, 2009).

Los indígenas kañari, como Abelino, también pensaban que existe un Dios castigador y al que se le debe obediencia; por ejemplo, si hablan mal de los curas o si no van a misa, Dios castiga. Entonces, con la lectura de la Biblia empezaron a cambiar de concepción y a creer en el nuevo Dios, el que les ama y es muy bondadoso, fue el primer paso en el proceso de conversión espiritual.

Otro aspecto importante de señalar es el conjunto de deidades y mitos que rodeaban a la cultura kañari, incluso el origen de su nombre<sup>21</sup>.

Con el paso de los años llegó una nueva época para los pueblos indígenas que decidieron reivindicar su cultura retomando el legado ancestral del Taita Inti, Mama Killa o la *Pachamama* (Padre Sol, Mama Luna y

21 Para Ángel Iglesias, la palabra kañari tiene varias acepciones. Una de ellas se utiliza para designar a los pobladores indígenas de la zona, kañari, que son un buen número. Además Cañar proviene de los términos *can* y *ara* que significan serpiente y guacamaya, respectivamente; es decir, los kañari son hijos de la serpiente y de la guacamaya, según las leyendas y mitologías kañari (1973: 1). Para Burgos (2003), “cañarini” viene a ser una especie de verbo reflexivo y se habría apodado a un pueblo que vivía en un sitio con un clima muy frío, kañari es equivalente a “frío que quema”. Kañari también es una denominación que usaron los incas para referirse a los guardias o soldados.



Madre Tierra) como parte importante de su pasado; este nuevo proceso coincide con la presencia e irrupción de las misiones protestantes que nuevamente desbarataron esas creencias con la diferencia de que comenzaron a inculcar un Dios bondadoso y que la gente crea sólo en él como su legítimo salvador.

Los indígenas kañari han crecido pensando que su historia está llena de leyendas y mitos, varios de ellos, los que no se convirtieron al evangelismo, conservan dichas creencias que se recuerdan especialmente en las celebraciones del Yacu, Killa e Inti Raymi, o fiesta al agua, a la luna y al sol, respectivamente. Su inclinación principal es hacia el cielo, ahí está su espiritualidad:

Al igual que otros pueblos andinos, fueron grandes observadores del mundo celeste, del mundo tangible y del mundo interior; para ellos nada extraño era hablar de Jawapacha, en donde conviven el sol, la luna, las estrellas y los planetas. Esta interrelación permitía observar de manera extraordinaria la constelación de la Cruz del Sur o cruz cuadrada y otras divinidades celestes que fueron conocidas 2000 AC (Pichisaca, 2002: 54).

Con la primera evangelización, los kichwa kañari en general dejaron de mirar a los astros como dioses, pero cuando retomaron este tema lo hicieron para recuperar parte de su historia ancestral; por eso, el proyecto evangelizador de los misioneros americanos y noruegos fue de gran envergadura, ya que se pretendía cambiar sus modos de vida, arrancando de raíz el paganismo, el chamanismo como parte de su costumbre y demás supersticiones de maldiciones y mala suerte como parte de la existencia de un Dios castigador.

Luis Montaluisa explica que todos los pueblos han tenido su camino para acercarse a Dios, pero algunas religiones han pretendido considerarse únicas: “Para justificar su pretensión hegemónica se inventaron que los pueblos indígenas adoraban a seres materiales como el sol, la luna, las cascadas, etc.” (2003: 136); éstas sólo eran imágenes de Dios, como en el catolicismo tienen figuras de madera yeso.

De acuerdo con lo que señala Marco Robles: “las comunidades cristianas primitivas no conocieron el dogma y el culto del cristianismo posterior. Les fue desconocido el enigma de la Sagrada Trinidad (Padre, Hijo y

Espíritu Santo), así como la encarnación de Dios” (1982: 9) Creían que Cristo es hijo de Dios pero no el propio Dios, no elegían a sacerdotes encargados de los servicios religiosos y desconocían los secretos o ministerios. Además, las personas creían que el Dios del cielo es el que castiga, como se describe en el Antiguo Testamento.

De acuerdo al diccionario de la Real Academia de la Lengua, evangelizar viene del latín cristiano *evangelizāre* que significa predicar la fe de Jesucristo o las virtudes cristianas, mientras que conversión viene del latín *convertre* que es similar a que alguien se transforme en algo distinto de lo que era. Convertirse significa también regenerarse, recibir la gracia de Dios, es decir que, cuando una persona se ha convertido ha dejado atrás sus prácticas religiosas para olvidarse de lo pagano y pasar a tener mansedumbre y una nueva vida espiritual.

Joan Prat distingue algunos tipos de conversión, la súbita, la gradual, la individual, la colectiva, la activa, la pasiva y otros, y señala que, conversión significa transformar una identidad: “Pero no siempre los rasgos de conversión adoptan los rasgos que acabo de apuntar y convertirse puede significar, simplemente, un cambio cualitativo en la experiencia y en el nivel de compromiso religioso” (2001: 11-12).

Los kichwa kañari evangélicos, por ejemplo, ya no piden a San Andrés, el santo que atrae la lluvia para las cosechas y el que sirve de intermediario para que Dios bendiga a los indígenas en sus cultivos, sino que oran para que desde el *jawapacha* o cielo, Dios envíe las bendiciones necesarias para una buena cosecha. El cambio de concepción espiritual se refleja, también, en la veneración a santos y, en especial, a la Virgen María a quien ahora ven como un ejemplo de madre y no como la intermediaria para llegar a Dios o la que hace milagros.

Los evangélicos ya no ven a Dios representado en la hostia, en una figura de yeso o de madera, sino que creen que Dios está en el cielo para protegerlos de todos los males; tampoco se hincan o se persignan ante estas figuras, para ellos esto forma parte del paganismo y significa idolatría, lo que está prohibido por las sagradas escrituras del Antiguo Testamento.

Para los no católicos, de las procesiones a la Virgen María, o de los pases del Niño han quedado pocos recuerdos, ya no se realizan de forma

masiva, piensan que están adorando y venerando ídolos; la celebración de la Eucaristía (misa) con la comunión (hostia) también es de distinta manera, ellos le llaman la Santa Cena y practican una vez al mes.

De esta forma, la conversión de los indígenas kañari se da de diferentes maneras, tiene que ver con su cambio de vida espiritual, la adquisición de nuevas costumbres relacionadas con la religión y el nuevo método de vida para muchas personas.

### El antes y el después de la conversión evangélica

La metamorfosis que tiene una persona cuando se convierte, se vincula a su relación con Dios y a entender que él puede obrar por sus hijos. A partir de esto resulta importante preguntarse ¿qué ha pasado con la concepción espiritual de los kichwa kañari a raíz de la presencia de los misioneros evangélicos y su conversión? Los indígenas kichwa kañari, después de su conversión han adoptado una nueva vida, su cambio se dimensiona en algunos aspectos: su nueva relación con Dios, es decir, le miran a él como su único salvador que no necesita intermediarios para llegar a él; su ausencia en las fiestas de la religiosidad popular, su separación de los santos y patronos de sus comunidades; la no ingesta de alcohol, el acceso a la educación y salud y a programas integrales de agricultura.

Para muchos kichwa kañari que se convirtieron al protestantismo existe un antes y un después en sus vidas. Afirman que antes algunos indígenas ingerían licor en las mingas, en las fiestas y luego de vender sus productos en el mercado, sobre todo los domingos, porque existían muchas cantinas en Cañar; además, se descuidaban de sus hijos, maltrataban a sus mujeres y sobre todo andaban en “tinieblas” porque adoraban a dioses falsos e irreales. También eran víctimas del *misapasana*<sup>22</sup>, agachaban la cabeza para referirse a la población blanco-mestiza que era la que ejercía la

22 Modo de sumisión y explotación que ejercía la Iglesia católica tradicional con los indígenas cuando les pedían que sean sacerdotes de las fiestas de la religiosidad popular. Para hacerlo, tenían que matar sus animales, a veces vender sus terrenos y en algunas ocasiones se quedaban endeudados porque tenían que alimentar a la gente y cubrir con los gastos que demandaba la fiesta (banda musical, escaramusas, chamisas) como parte de la tradición y del folklore.

dominación étnica completa, tampoco tenían opciones laborales, peor aún acceso a la educación.

Como parte de su costumbre, los martes y los viernes los kichwa kañari practicaban las denominadas limpias donde los chamanes, para curarse del mal de ojo, de las malas energías y de las brujerías. A su llegada, las misiones evangélicas explicaron a los indígenas kañari que no era necesario creer en el poder de sanación de los chamanes o pedir milagros a los santos, sino confiar sólo en Dios, porque es el único sanador. Una vez que empezaron a creer y hacer caso a los consejos de los misioneros, dejaron atrás el *mundo* de “paganos”, pasaron a ser cristianos y a creer que Dios no necesita intermediarios para llegar a él. Aunque siguen confiando en plantas medicinales como paliativo a las enfermedades, están convencidos de que la mano de Dios siempre interviene en todos los momentos. Es importante mencionar que en el argot de los cristianos evangélicos, el mundo está rodeado de todas las acciones pecaminosas y paganas (infidelidad, fumar, tomar licor, maltrato a las mujeres y vivir con rencor).

Los misioneros quisieron respetar sus creencias ancestrales en cuanto a sus conocimientos de la naturaleza, con la conversión evangélica estos aspectos no cambiaron. Uno de los indígenas que se convirtió, señaló que para sembrar nunca lo hace en luna tierna ya que esto daña las cosechas: “Las actividades agrícolas, ganaderas, la sexualidad, la reproducción, etc. se ven influenciadas por la presencia de la luna. Así, por ejemplo no se debe sembrar o podar en luna tierna” (Montaluisa, 2003: 132). Para esto no hace falta ser evangélico o católico, los kichwa kañari han transmitido estos conocimientos generación por generación y es muy difícil que alguien los ignore.

Los misioneros utilizaron la palabra de Dios para combatir el alcoholismo que afectaba a muchas familias, sin prohibir expresamente el consumo del alcohol. Las escenas de indígenas en estado etílico durmiendo en las calles, víctimas de abusos y atropellos terminaron en su mayoría a finales de la década de los años noventa y a principios del 2000; la venta de licor en las cantinas disminuyó notablemente, porque además el estatus social de los kichwa kañari cambió, puesto que tuvieron acceso a la educación secundaria y superior.

Mientras los templos protestantes seguían llenándose de adeptos la lucha reivindicativa de los derechos de los pueblos indígenas avanzaba

considerablemente gracias a la intervención de personas con pensamiento de izquierda y el apoyo de la Iglesia de los Pobres o de la llamada Teología de la Liberación que ayudó a formar a los líderes con niveles de educación superior las comunidades.

El trabajo de los misioneros protestantes consistía en dar charlas sobre las responsabilidades del hogar y, sobre todo, en la necesidad de trabajar e invertir en la educación de los hijos para que no sean explotados como sus padres y abuelos, quienes se refugiaban en el alcohol para olvidarse que vivían sometidos, mientras la población mestiza, aprovechándose de su situación, maltrataba y abusaba de su condición<sup>23</sup>. La presencia de cierta discriminación étnica racial por parte de la población mestiza, considerada así misma como mejor provocó que las misiones, sobre todo la Misión Luterana, pusieran énfasis en el sector indígena.

La celebración de los matrimonios indígenas no ha cambiado en su totalidad. Después de la conversión evangélica, ver entrar a la Iglesia luterana a una pareja de novios, con pajecillos, padrinos y un coro de mujeres que interpretan música tradicional indígena, es muy similar a un matrimonio kichwa desarrollado en un lugar considerado sagrado para los indígenas kañari o en un templo católico; lo que cambian son los contenidos de las canciones que son cristianas, las palabras del pastor y el sitio de la ceremonia.

Los padrinos y los novios se visten igual con ropa tradicional indígena, el padrino y el novio visten poncho rojo, camisa blanca y pantalón negro; para la novia y la madrina, *wallkarina* azul, blusa blanca y pollera azul. El pastor anuncia el matrimonio, habla de su importancia y en nombre de Dios les da la bendición a fin de que tengan un matrimonio próspero. Cuando los novios salen de la iglesia, los pajecillos les arrojan flores y antes de la fiesta también invitan al *pambamesa* a los presentes, a veces se escucha tocar la marcha nupcial, de acuerdo a la edad de los contrayentes.

Los bautizos difieren en las dos iglesias. Entre los bautistas, el bautismo se administra desde la adolescencia; la ceremonia es todo un rito, pues para ellos recibir a Dios es aceptar que es su único salvador y, para ello

23 Los domingos son días de feria agropecuaria en Cañar, por las tardes era común ver a indígenas dormidos en las calles, ahí eran más vulnerables para que se atropelle sus derechos, les roben, les roben y hasta les despojen de su vestimenta.

deben estar conscientes y tener una edad en la que puedan decidir. Cuando los hijos de los miembros son bebés, sólo se realiza una presentación a la Iglesia. Entre los luteranos el bautismo se practica al igual que en la Iglesia católica; niños pequeños vestidos de blanco con padrinos y quien bautiza no es un sacerdote con túnica, sino un pastor. En ambas iglesias las ceremonias son en kichwa y quizá eso logre que sus miembros se identifiquen más con su lengua materna.

### Segregados en el pueblo y en la Iglesia católica

Los kichwa kañari han sido segregados permanentemente, siempre ha perdurado el concepto de que la población indígena es inferior a la mestiza. Se ha señalado también que cada vez son menos, con el objetivo de argumentar que en Cañar ya no hay indios, porque, por un lado, es una 'raza' en extinción y, por otro, porque ya nadie quiere hablar kichwa, peor ser 'indio' ya que constituye una vergüenza puesto que son sucios, mal vestidos o mal hablados. Estos conceptos han permanecido arraigados en el pensamiento de la gente: "Era un lugar común sugerir que los indios eran un peso muerto en el desarrollo nacional, que eran miembros pasivos de la nación, que vivían una existencia vegetativa" (Clark, 1999: 80). El discurso de la sociedad dominante estaba encaminado a afirmar que los indígenas son parte del pasado y no del presente, peor del futuro: "El indígena cuando existía, constituía el símbolo de un pasado que se creía superado, o el resultado de una dominación y de una explotación contra la cual se pretendía luchar: estaba destinado a disolverse al interior de la modernidad y de la nación" (Gros, 1997:15). Muchos mestizos querían que la lucha indigenista se quede en el recuerdo, como parte de la historia. Pero, la segregación también se daba en cierto sector de la Iglesia católica, que destinaba a los campesinos e indígenas, en algunas ocasiones, a la limpieza de los templos y eso, de cierto modo, les ha decepcionado de su condición de cristianos católicos.

Asimismo, varios de los campesinos e indígenas respetaban a los sacerdotes de la Iglesia tradicional, a quienes incluso besaban la mano y frente a quienes agachaban la cabeza y se retiraban sumisos. Esta fue otra forma

de discriminación racial, ya que en esa época la mayoría de los religiosos pertenecían a una clase social acomodada: “Como era un jefe nadie podía alzarle la vista, había que saludar besando la mano así era antes, porque nadie podía responder, cuando alguien contestaba pegaba en la mano, había muchos criterios, pero la gente decía es mejor dejarse pegar del cura porque uno ya se salva por eso” (Entrevista a Jerónimo Guasco, 2009).

Con la conversión evangélica, los indígenas que se sumaron al movimiento protestante ganaron su espacio porque los cultos eran para ellos, se daban en su propio idioma y con pastores indígenas que conocían la realidad de la población. Ahí no sentían discriminación racial; por el contrario, los misioneros se vestían con sus indumentarias y hablaban el *runa shimi*. Esto llamaba mucho la atención de la población indígena porque decían “ellos si valoran nuestra cultura y no son como los *mishus*<sup>24</sup> que nos maltratan y hasta se broman de cómo hablamos”. En la jerga de los blanco-mestizos y de los sectores hegemónicos, los ‘indios’ son ‘inferiores’ y cuando alcanzan un nivel de superación son unos “mitayos, filáticos, igualados, y alzados”, pues estaban acostumbrados a ver a los indígenas como esclavos y no como sujetos de un proceso histórico de cambio.

La Iglesia de los Pobres, que en la provincia estaba liderada por Ángel María Iglesias, párroco de Cañar, mantenía relación estrecha con los indígenas y de alguna manera trató de combatir a la población hegemónica de la época al apoyar el discurso reivindicativo de los derechos de los pueblos. No obstante, en esa época también devinieron los roces con los misioneros evangélicos que daban otra alternativa para salir de la sumisión social, que consistía en hablarles de la palabra de Dios y de lo importante que era sentirse iguales al resto.

La segregación que han sentido los indígenas en la Iglesia tradicional, es decir, la católica, ha sido muy fuerte: destinados a limpiar los templos, a trabajar en las propiedades de los curas sin remuneración alguna, fueron prácticas acumuladas en el pensamiento de muchos indígenas que se sumaron a los protestantes que decían ¡ya basta!; pero no así en otros sectores indígenas que veían como una obligación servir a los sacerdotes de la Iglesia.

<sup>24</sup> Los indígenas usan este término para referirse a la población mestiza cuando no son aceptados en su entorno.

## A manera de cierre

Al inicio de la investigación me preguntaba cómo fue el proceso de conversión evangélica del pueblo kiwcha kañari. En el transcurso de ésta, pude conocer que la vida de los indígenas kañari dio un giro de ciento ochenta grados por las estrategias de los misioneros protestantes, sobre todo de los luteranos que a través de la Misión Luterana de Noruega ganó adeptos, primero con proyectos de desarrollo social (salud, educación, agricultura, saneamiento ambiental, educación radiofónica y otros) y luego evangelizó; mientras que los bautistas por medio de la Misión Bautista ganaron acólitos, primero con el evangelio y luego con la ayuda material. De todas maneras, ha existido el *quid-pro-quo* (te doy para que me des), es decir, las iglesias estaban más consolidadas cuando existían los proyectos de desarrollo social y con menor fuerza cuando los miembros desertaron entre otras razones, por la disminución de la obra material y por la migración internacional.

El estudio de Blanca Muratorio en los años ochenta enfoca el análisis de los procesos de dominación en el Ecuador, la conciencia de clase y la conciencia étnica. Quizás estos elementos ayudaron para que las misiones evangélicas, en cierta forma, se consoliden tomando en cuenta la vulnerabilidad de estos grupos humanos que todavía se hallaban en una época de segregación y exclusión étnica-social.

En la investigación se evidenciaron algunos aspectos relevantes para entender lo que ha ocurrido en la historia de los indígenas kañari. Se podría decir que, con la presencia de las misiones evangélicas ha existido un encuentro entre culturas distintas; o que, por este choque de cosmovisiones, emergieron cambios en la vida de los kichwa kañari, ya sea para adquirir otra visión del mundo o para mejorar su vida en el aspecto social.

El proceso en Cañar es nuevo si lo comparamos con lo acontecido en la provincia del Chimborazo, pero los métodos utilizados para evangelizar son los mismos; por ejemplo, los proyectos de desarrollo social, la radio como instrumento evangelizador, la revitalización de la lengua materna a través de la traducción del Nuevo Testamento, el lanzamiento del libro de gramática kichwa kañari y el hecho de que los misioneros aprendieran a hablar el *runa shimi*, permitió captar la atención de los kañari que se con-

sideraron identificados como pueblo y se sintieron entre iguales, como hermanos en Cristo.

Es de anotar que la presencia de las misiones protestantes en Cañar condujo de alguna manera a apuntar un desarrollo social en la vida de la población indígena, pues su penetración, en parte, mejoró su situación y levantó el autoestima a gran parte de la población al promover que todos son hijos de Dios y, por lo tanto, son iguales al resto de la sociedad. Pero, su discurso tuvo acogida mayoritariamente entre los indígenas más no entre los mestizos; de todas maneras el discurso evangelizador conllevó a que las misiones permanezcan por varios años en Cañar y sus alrededores, estableciendo una Iglesia sólida e inamovible.

La intervención de las misiones evangélicas entre los grupos vulnerables, tuvo un interés especial; fueron de fácil acceso y conquista, llegaron a aquellos que tenían cierto conocimiento sobre la existencia de la Biblia, a los pobladores con limitaciones económicas, a las familias víctimas del alcoholismo y sobre todo se consolidaron cuando aprendieron kichwa. En la Biblia se establece que para ser salvos y llegar a Dios Padre es necesario visitar a los huérfanos y a los desamparados. Valiéndose de este pasaje bíblico para justificar su presencia en Cañar, los misioneros no dudaron en extender la mano al humilde que ocupa un lugar especial en el evangelio. Por otra parte, las misiones extranjeras sabían a lo que venían, la forma en que iban a evangelizar y a qué grupos humanos iban a llegar.

Finalmente, destaco que la conversión evangélica tuvo tres etapas en las que se establecieron los cambios significativos en el modo de vida de las personas; la primera etapa fue de investigación en la que los misioneros empezaron a hurgar en la cultura y en el modo de vida de los kañari para poder penetrar y cumplir con sus objetivos; la segunda de ayuda social, la evangelización y el fortalecimiento del protestantismo en varios lugares de la provincia, y la tercera, la disminución de los proyectos de ayuda social, el descenso del avivamiento cristiano y la deserción de los integrantes de la iglesias.

## Bibliografía

- Andrade, Susana (2007). "Ethos evangélico política indígena y medios de comunicación en el Ecuador". En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*, Fernando García (Comp.): 154. Quito: Ed. Abya Yala/ Banco Mundial.
- Balarezo, P. Susana (1980). *Vías de desarrollo y economía campesina: el caso de Cañar*. Quito: FLACSO.
- Burgos, Hugo (2003). *La identidad del pueblo cañari, reconstrucción de una nación étnica*. Quito: Abya Yala.
- Clark, Kim (1999). "Indigenistas, indios e ideologías raciales en el Ecuador (Racismo en el Ecuador)". *ICONOS* 7: 78-85. Quito: FLACSO.
- Clavijo Martínez, Ezequiel (1982). *Yo vi a Jesús*. Quito: S/E.
- Chávez Núñez, Gardenia (2006). *Iglesias evangélicas y protestantes en el Ecuador: su acción frente a la pobreza y el desarrollo*. Quito: Servicio de Iglesias Alemanas para el Desarrollo, Programa del Sistema de Facilitación de la Región Andina.
- Danbolt, Drange Lile (1997). *Encuentro de cosmovisiones, el encuentro entre la cultura de la religión de los autóctonos de Cañar y el evangelio*. Quito: Abya Ayala.
- de la Torre, Carlos (1996). *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: CAAP.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Vigésima Segunda Edición Tomos No 3, 4, 5 y 8.
- FLACSO (2008). *Ecuador. La migración internacional en cifras*. Quito: FLACSO/UNFPA.
- Fresco, Antonio (1984). *La arqueología de Ingapirca (Ecuador): costumbres funerarias, cerámica y otros materiales*. Cuenca: Comisión del Castillo de Ingapirca/ Consejo de Gobierno del Museo Arqueológico del Banco Central del Ecuador.
- Gros, Christian (1997). "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: ICAN/ Colcultura.
- Iglesias, Ángel María (1973). *Los aborígenes de Cañar*. Cañar: Editorial Hermano Miguel.

- Montaluisa, Luis (2003). "Etnociencia y currículum de formación docente". En *Memorias del Tercer Encuentro Regional de Educación Intercultural Bilingüe, Ciencia Indígena en el currículo de formación docente*, Catalina Álvarez (Comp.): 132-136. Quito: IBIS.
- Muratorio, Blanca (1991). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador, una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Muyulema, Armando (2001) *La quema de la Nucanchi Huasi 1994, los rostros discursivos del conflicto social en Cañar*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ochoa, Belisario (1995). "El Corpus Cristi en el cantón Cañar". En *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*, Luz del Alba Moya (Coord.): 145-167. Cayambe: Gráficas Modelo/ Abya Yala.
- Pichisaca, José (2002). "Breve comentario teórico de la visión cósmica de Cañar". En *Cañar en su historia y su proyección hacia el futuro, Cañarikunapa Wacharishka Ñawpa Rimaykuna*, Andrés Quinde y Pedro Solano (Comp.): 54. Cañar: PRODEPINE/ TUCAYTA.
- Prat, Joan (2001). "Los procesos de conversión". En *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Joan Prat (Ed.): 11-12. Barcelona: Ariel.
- Ramírez Eras, Marcelo (2000). *Fundamentos de la educación intercultural bilingüe*. Cuenca: S/E.
- Ramírez, Franklin y Jacques Paúl Ramírez (2005). *La estampida migratoria ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Robles, López Marco (1982). *La ideología cristiana*. Guayaquil: Imprenta Universidad de Guayaquil.
- Vázquez, Víctor (2006). *El Corpus Christi de los cañaris*. Azogues: Casa de la Cultura Núcleo del Cañar.
- Zaruma, Bolívar (2001). "Mitología de la nacionalidad cañari". En *Primer Encuentro de Arqueología y Segundo de Antropología*, Casa de la Cultura Núcleo del Cañar: 288-295. Azogues: Editorial Pedro Jorge Vera.

### Referencias electrónicas

- INEC (2009). *VI censo de población y V de vivienda*. <http://www.inec.org.ec> (visitada el 30 de enero de 2009).

- Ilustre Municipalidad del cantón Cañar <http://www.imcanar.gov.ec> (visitada el 31 de enero de 2009).
- Instituto Geográfico Militar <http://www.igm.gov.ec> (visitada el 2 de abril de 2009).

### Entrevistas

- Alonso, Jesús. Sacerdote de la Comunidad Escolapia de Cañar, 4 de abril y 11 de mayo de 2009.
- Chimborazo, Reinaldo. Iglesia Luterana de Charcay, Cañar, 30 de abril de 2009.
- Creamer, José. Misionero ambulante de la Iglesia bautista, 29 de junio de 2009.
- Guamán, Adela. Primera enfermera indígena, 22 de mayo y 4 de mayo de 2009.
- Guasco, Jerónimo. Uno de los primeros indígenas luteranos ha trabajado un cuarto de siglo en la radio y ha evangelizado en el sector rural, 1 de mayo de 2009.
- Jachero, Luis. Indígena no evangélico líder en Ingapirca, 13 de abril de 2009.
- Pichisaca, Anastasio. Educador indígena católico.
- Quishpi, Abelino. Uno de los primeros indígenas cañaris que se convirtió al protestantismo, Juncal, 13 de abril de 2009.
- Saltos, Ángel. Pastor de la Iglesia bautista Cordero de Dios, 4 y 20 de abril de 2009.
- Seierstad, Gunnleik. Primer misionero luterano que investigó al pueblo kañari. 14 de febrero de 2009.
- Tommerbakk, Brith. Misionera que vivió en Cañar tres décadas, 12 de febrero de 2009.

Anexos

Fotografía 1  
Antonio Guamán Acero, primer locutor kichwa



Autor: John Tommerbakk

Fotografía 2  
Celso Maya brindando atención médica en comunidades indígenas



Autor: John Tommerbakk

Fotografía 3  
Brith Tommerbakk, misionera, Luis Pichisaca y Delfina Zaruma primeros conversos



Autor: John Tommerbakk

Fotografía 4  
Martín Samaniego y Knud Jörgensen durante un proceso de capacitación al personal de la radio



Autor: John Tommerbakk

# El *Qhapaq Ñan*: un camino vivo

Deyanira Gómez Salazar

## Resumen

Este artículo pretende prestar atención a varios aspectos interculturales que se observaron durante una 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 Cagua-  
napamba en Ecuador y Soledad del Tambo en Perú, asociadas a estas rutas ance-  
strales, 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 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.

**Palabras clave:** *Qhapaq Ñan*, patrimonio, cosmovisión andina, identidad cultural,  
Inca Naani, interculturalidad.



## Introducción

El *Qhapaq Ñan*, también conocido como ‘camino principal andino’<sup>1</sup>, es el nombre de un sistema de caminos ancestrales que atraviesan toda la cordillera de los Andes, por seis países sudamericanos que comparten una herencia cultural y natural común (Bandarín, 2004), los cuales constituyeron una herramienta importante para cumplir con un proyecto político de expansión e integración de territorios al Imperio Inca durante los siglos XV y parte del XVI, denominado ‘el Tahuantinsuyo’ (Lumbreras, 2006).

Este sistema de caminos ancestrales ha llamado el interés de caminantes, científicos y académicos desde el tiempo de la colonia, pero recién a partir de 2001 cobra una importancia regional, cuando el Instituto Nacional de Cultura (INC) del Perú presentó ante la Unesco la iniciativa para que este bien sea reconocido dentro de la lista indicativa de Patrimonio Mundial de la Humanidad, la cual fue secundada posteriormente por los países de Argentina, Bolivia, Chile y Ecuador mediante la firma del ‘Acta de compromiso de Montevideo’ en marzo de 2002<sup>2</sup>.

El proceso de nominación ha recibido respaldos políticos por parte de los presidentes de los países involucrados en la nominación y apoyos económicos de los gobiernos y la comunidad internacional.

Cabe mencionar que la investigación del *Qhapaq Ñan*, ha sido multidisciplinaria en cada uno de los países involucrados, tanto de los caminos como de los pueblos asociados a éstos en los aspectos geográfico, arqueológico, histórico, social, económico y ambiental, estableciendo como puntos focales los tramos de mayor importancia para su reconocimiento.

En cambio, el interés de la UICN<sup>3</sup> empezó cuando en el 2001 ‘el caminante’ Ricardo Espinoza acudió a esta organización, luego de haber recorrido con otros investigadores estas rutas entre los años 1997 y 2000,

1 El término *Qhapaq Ñan* proviene de raíces kichwa, quechua y aymara, usualmente se refiere al “camino del señor” o “camino de sabiduría”. Pero, para fines oficiales dentro del proceso de nominación se tradujo como el “camino principal andino” (BID, 2006: 20), debido a que su construcción pertenece a diversos pueblos ancestrales andinos a más de los Incas.

2 A este proceso fue invitada Colombia, que también participa en la nominación desde el 2003, definiendo un camino binacional ancestral en la frontera sur con Ecuador.

3 También conocida como Unión Mundial por la Naturaleza.

desde el Ecuador hasta Bolivia y varios otros caminos transversales entre la costa y el oriente (Espinoza, 2006).

Como fruto de sus recorridos, Espinoza escribió el libro denominado “The Great Inca Route – La Gran Ruta Inca”, texto que se publicó en octubre de 2002 y que sirvió de base para elaborar un estudio de prefactibilidad de conservación de una red de áreas protegidas asociadas a los caminos ancestrales prehispánicos, el cual fue presentado por la UICN en el V Congreso de Parques Nacionales realizado en Durban (Sudáfrica) en septiembre del 2003 como parte de la propuesta de conservación denominada Gran Ruta Inca, la cual fue acogida por representantes de la Secretaría General de la Comunidad Andina presentes en dicha reunión, porque observaron que ésta podría ser una oportunidad para aplicar la Estrategia Regional de Biodiversidad (ERB)<sup>4</sup> en la subregión andina.

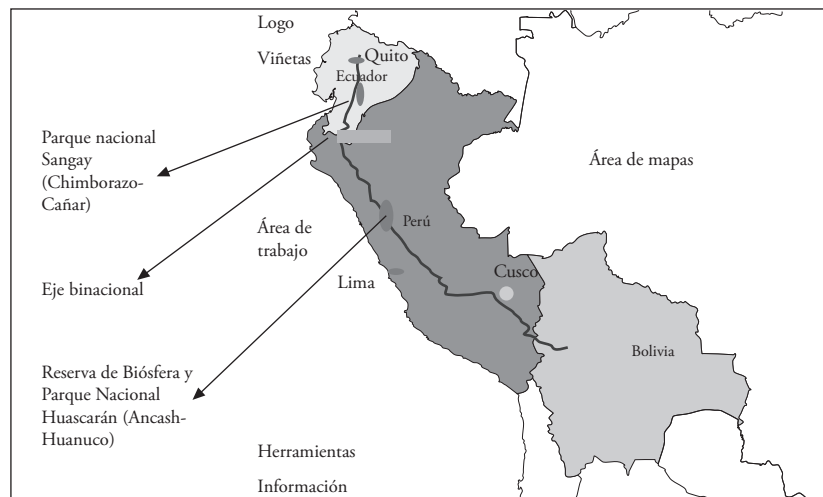
Desde entonces, la UICN con la Secretaría General de la Comunidad Andina y el Instituto de Montaña (otro aliado), han trabajado en la elaboración de documentos y lineamientos técnicos para su implementación futura, mediante procesos participativos con autoridades y expertos de otros países. Se han desarrollado especialmente metodologías para el fortalecimiento de las capacidades locales mediante proyectos de turismo sustentable, en las que han venido participando los gobiernos seccionales y las organizaciones no gubernamentales locales, en un tramo de caminos denominado como el Inca Naani en el Perú.

Consecuentemente, con el objetivo de observar lo que sucede en las comunidades asociadas a estos caminos prehispánicos, se escogió para el estudio de caso a nivel local a las comunidades de Sisid y Caguanapamba, ubicadas alrededor del Parque Nacional Sangay, en el tramo Achupallas-Culebrillas-Ingapirca en Ecuador y a la comunidad de Soledad del Tambo, ubicada cerca del Parque Nacional Huascarán en el tramo que va desde Huanuco Pampa a Marcahuamachuco en el Perú.

4 La “Estrategia Regional de Biodiversidad para los Países del Trópico Andino” (Decisión 523/7 julio de 2002) fue aprobada por el Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores para promover acciones de conservación ambiental y uso sostenible de los recursos naturales, en especial la protección del patrimonio biológico, por cuanto en la subregión se encuentra el 25% de la diversidad biológica mundial. Para ello, en esta estrategia se apoyarían proyectos de impacto subregional que incorporen esos objetivos.

Cabe señalar que los tramos escogidos constituyen a su vez los puntos focales elegidos por las autoridades patrimoniales del Perú y Ecuador para la nominación de Patrimonio Mundial por ser de los mejor conservados y se cruzan con la propuesta de conservación de la UICN, debido a la presencia de las áreas protegidas mencionadas, como lo muestra el siguiente mapa.

Mapa 1  
Área de estudio



Fuente: UICN y SGCA - Adaptación propia (2009)

### El patrimonio, ¿una construcción social?

De acuerdo con Lorenç Prats “el patrimonio es una construcción social” porque es un artificio ideado por alguien o por un conjunto de personas, en algún lugar y momento, para determinados fines y que puede ser históricamente cambiante (Prats, 1997: 20).

En el caso del “patrimonio mundial”, la humanidad siente la necesidad de arraigarse a ciertos recuerdos e historias del pasado que le ayudan a formar su identidad y enfrentar los nuevos y rápidos cambios del día a

día. De esta manera, la sociedad inventa una forma de nominar a todos aquellos lugares y objetos que contienen un significado que le dice de dónde venimos y hacia dónde vamos; a lo que varios autores han calificado como “universos simbólicos legitimados” (Berger y Luckman), que en ciertos momentos pueden obedecer a la “manipulación” (Hobsbawn y Ranger) o ser el resultado de la “hegemonía” social y cultural (Berger y Luckman; Hobsbawn y Ranger, citados en Prats, 1997: 20).

Esta necesidad por conservar el patrimonio a nivel colectivo parece haber tenido su origen en Europa, cuando grupos de resistencia opuestos a una sociedad mecanizada en la revolución industrial se revelaron contra la amenaza de destruir edificios emblemáticos por una nueva arquitectura (Lourés Seoane, 2001).

Con el tiempo, surgieron debates sobre las diferentes formas de patrimonio. En un primer momento, el debate se centró en lo que significa el patrimonio cultural por ser el más cercano al hombre, aquel que es el reflejo de la inventiva humana, cuya excepcionalidad arquitectónica constituye un valor universal. Posteriormente, debido al deterioro de la naturaleza y la responsabilidad por cuidar los recursos para las generaciones futuras, apareció el concepto de patrimonio natural, el cual fue incluido en la Convención de 1972<sup>5</sup>, cobrando cada día más fuerza e importancia y; desde 1989, surgió otro concepto, “patrimonio inmaterial”, cuando la cultura tradicional y popular comenzó a ser reconocida por la Unesco<sup>6</sup>.

Para octubre de 2003, en la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, Unesco lo define como: “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” y adicionalmente se dice que “es un patrimonio que se transmite de generación en generación

5 En el artículo 2 de la Convención de Patrimonio Cultural y Natural de 1972 se establecen tres formas de patrimonio natural (monumentos naturales contruidos por formaciones físicas y biológicas; las formaciones geológicas y áreas que constituyen el hábitat de especies animal y vegetal amenazadas y lugares naturales de extraordinaria belleza).

6 En este año, la Unesco hace la primera recomendación sobre la *salvaguardia de la cultura tradicional y popular*, posteriormente en el 2001 emite la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural y el último instrumento.

y es recreado por las comunidades en función de su entorno”, con lo cual se abre un paraguas que protege a un sinnúmero de componentes y expresiones culturales de los pueblos y que busca preservar todas aquellas características que los hacen diferentes.

Cabe destacar que en las últimas décadas han emergido nuevas categorías para clasificar el patrimonio, porque aparecen nuevos tipos de bienes con características distintas a las contempladas originalmente en la Convención de Patrimonio Mundial y Natural de 1972. Este es el caso del *Qhapaq Ñan* que se encuentra relacionado con dos categorías recientes de patrimonio: el *paisaje cultural* y el *itinerario cultural*.

De hecho, se ha discutido mucho acerca de cuál es la categoría que mejor se acopla a esta nominación y finalmente, los equipos técnicos de los países involucrados junto a funcionarios del Centro de Patrimonio Mundial, acordaron que la categoría que se adoptará es *itinerario cultural*.

Esta nueva categoría de itinerarios culturales surgió cuando en 1993 se evaluaba el Camino de Santiago como patrimonio mundial y las características de este bien no encajaban en ninguna de las directrices operativas de la Convención de Patrimonio Mundial de 1972, lo que obligó al análisis del tema que se encargó al Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS, siglas en inglés)<sup>7</sup> y para el 2005 los *itinerarios culturales* se definen como<sup>8</sup>:

El fruto de la dinámica cultural generada a través de formas históricas de comunicación creadas deliberadamente o usadas por el hombre para cumplir un propósito específico y bien definido. Por tanto, las Rutas Culturales revelan la herencia de un fenómeno concreto de movilidad humana e intercambio, que persiguió un propósito peculiar y específico. Incluyen no solo los caminos físicos de comunicación que facilitaron su flujo, sino las propiedades y valores culturales, materiales e inmateriales, asociados de manera única a propósitos específicos y funcionalidad histórica (ICOMOS, citado por Torres, 2008: 11).

7 ICOMOS (International Council on Monuments and Sites) al igual que UICN es un asesor técnico para la Unesco.

8 Definición dada en la XV Asamblea General y Simposio Científico de ICOMOS en Xi'an China, octubre de 2005.

Este concepto es interesante porque incluye los procesos dinámicos de cambios culturales a lo largo del tiempo y las influencias que causan los fenómenos como la movilidad humana y el intercambio comercial.

Mientras tanto, en la iniciativa de la Gran Ruta Inca, el concepto escogido para armar los lineamientos de gestión del patrimonio natural es el de *paisajes culturales* sin descartar una aproximación a los itinerarios culturales, pues la UICN y sus aliados consideraron que la noción del paisaje<sup>9</sup> se ajusta más a su propuesta.

Dicha noción guarda relación con el tercer inciso del artículo 1 de la Convención de Patrimonio de 1972 sobre las *obras conjuntas del hombre y la naturaleza*, porque según la Directriz N°. 47<sup>10</sup>, los paisajes naturales son una subcategoría, siendo éstas aquellas que:

...ilustran la evolución de la sociedad humana y sus asentamientos a los largo del tiempo, condicionados por las limitaciones y/o oportunidades físicas que presenta su entorno natural y por las sucesivas fuerzas sociales, económicas y culturales, tanto externas como internas (UNESCO, 2008: 16).

Entendida de esa forma la categoría de *paisaje cultural* viene a ser una figura ideal para la conservación, porque en ella se ilustran las relaciones del hombre con la naturaleza y los rastros de su progreso, derivados de las influencias culturales y ambientales.

Por lo anotado, los cambios en las nociones del concepto de patrimonio y su evolución en el tiempo, confirman que efectivamente se trata de una construcción social.

Sin embargo, surge la pregunta de ¿cómo estas nociones se interrelacionarán en los futuros planes de manejo y ayudarán a la diversidad de pueblos asentados a lo largo de estas rutas a revalorizar su patrimonio, a conservar sus costumbres y tradiciones y a mejorar su calidad de vida, sin ser afectados por el comercio del turismo como ha ocurrido anteriormen-

9 Esta postura puede verse en los Lineamientos para la gestión de paisajes naturales en la GRI, Documento de Trabajo de UICN de 2008.

10 Las “Directrices Prácticas” se revisan periódicamente y sirven para reflejar las decisiones del Comité de Patrimonio Mundial. Esta Directriz está incluida en las directrices publicadas el 2 de febrero de 2005.

te en Machu Pichu y Cusco<sup>11</sup>, donde el turismo cultural se ha convertido en un turismo de masas, en el cual las comunidades son desplazadas y los turistas no intercambian experiencias con la población local.

En esos casos, el turismo cultural que tiene por objeto el conocimiento de los monumentos y sitios histórico-artísticos ha ocasionado que la atención excesiva sobre estos recursos restrinja el contacto con la población local a la compra de *souvenirs* o al uso de los servicios turísticos y espectáculos montados para su consumo, donde el turismo se convierte en empresa, los locales son lentamente expulsados del área, el medio físico es erosionado y las comunidades vivas se convierten en museos abiertos al aire libre (Fuller, 2009).

Asimismo, se corre el riesgo de que la condición de “excepcionalidad” del valor de los bienes patrimoniales se refiera sólo a la conservación del bien físico como tal y por ello se obligue a establecer una delimitación física del bien (Carballo, 2004), como ocurre en los casos citados y, la especificación de las acciones preventivas, correctivas o de restauración están orientadas a su mantenimiento, colocando al margen a las comunidades locales.

Aquí es donde el reconocimiento del patrimonio inmaterial tiene sentido frente a los otros patrimonios (cultural y natural) y en el que el concepto de interculturalidad cobra sentido como un reto que deben asumir los actores involucrados, sin relegar lo inmaterial a ser un valor agregado del patrimonio cultural material, sino con el mismo valor, entendiéndose que el intercambio cultural no se refiere a la promoción de industrias que explotan el patrimonio cultural, convirtiendo al turismo en enemigo de la autenticidad y la identidad cultural (Fuller, 2009) sino que lo viajeros puedan acercarse a otras culturas y estilos de vida en una relación *vis-à-vis* entre el turista que llega de visita y las comunidades de acogida, como sucede actualmente con el turismo vivencial en el Inca Naani.

11 La primera salida de campo se realizó en julio de 2008 en Cusco, Urubamba y en los caminos que llevan a Machu Pichu. Se constató que hay varias alternativas para llegar a Machu Pichu, en bus, en transporte privado, en tren o a pie contratando a operarios turísticos. En esta salida se escucharon comentarios sobre tratos discriminatorios, especialmente hacia las comunidades locales que también fueron observados. Además, el deterioro ambiental es evidente y la economía de los pueblos originarios no ha mejorado, en algunos casos ha empeorado.

## La cosmovisión andina y la conservación de la identidad cultural

En cada propuesta referente a estas rutas ancestrales se considera cierta categoría de patrimonio como la adecuada para la conservación de éstas y de su entorno, así como una visión distinta sobre la “cosmovisión andina”.

En el caso del proceso de nominación del *Qhapaq Ñan* como Patrimonio Mundial de la Humanidad, la “cosmovisión andina” es tomada en cuenta como parte fundamental del patrimonio inmaterial. Así, el Comité Científico del proyecto de nominación<sup>12</sup>, con el aporte de otros especialistas e investigadores mencionaron que: “el patrimonio inmaterial presente en todo el bien, en especial en las comunidades originarias, urbanas y rurales”, y que: “el camino implica una apropiación simbólica de espacios y la existencia de un sustrato cosmológico compartido, claramente relacionado con un paisaje permanentemente reinterpretado y traducido en valores” (BID, 2006: 27).

Parafraseando lo anotado, la cosmovisión viene a ser un elemento de la apropiación simbólica del espacio, donde todas las manifestaciones constituyen el patrimonio inmaterial en que interactúan. En tanto que, en el caso de la propuesta de la Gran Ruta Inca desarrollada por la UICN, la ‘cosmovisión andina’ viene a ser aquella dimensión sagrada por la cual los pueblos entienden a la naturaleza en sus dos aspectos: el material como el lugar de donde se extraen los recursos y el inmaterial donde se encuentra su significado sagrado. En tal virtud, su revalorización cambiará la manera en cómo se ha llevado la política de conservación de las áreas protegidas hasta ahora, siendo esta dimensión la que predomine frente a las otras consideraciones y convirtiéndola en el eje central que engloba al desarrollo sustentable (Putney et al., 2003), lo cual permitiría no sólo la preservación sustentable del entorno natural y la biodiversidad sino también el progreso y la supervivencia de los pueblos que viven asociados a estas rutas.

Ambas propuestas consideran la cosmovisión andina como una parte integral del saber y de la identidad de los pueblos andinos, con aplicacio-

12 Este comité parece estar formado por especialistas y los jefes de los equipos de los puntos focales, conformado para dirigir el “plan de acción regional”, pero no hay suficiente información sobre su conformación.

nes distintas, lo que contribuye a la conservación del patrimonio material cultural y natural.

Sin embargo, en el Ecuador, el equipo de investigación de estos caminos dentro del proceso de nominación del *Qhapaq Ñan* advierte que no será posible ligar dicho tema en todas las partes del camino porque en ciertas zonas, los pueblos que actualmente habitans no son originarios de los Andes, sino que son asentamientos humanos posteriores, fruto de la migración de la costa hacia la sierra o de un mestizaje, como sucede en Loja que es parte del tramo binacional con el Perú, donde la mayoría de las comunidades asociadas a la ruta son netamente campesinas y muchas de ellas viajaron desde el litoral para asentarse en la sierra austral ecuatoriana (Entrevista a MB, 2009).

Pero, entonces surgen las siguientes preguntas: ¿las comunidades campesinas no tienen también su propia cosmovisión desde su interacción con el paisaje andino, en formas más contemporáneas de entendimiento, a partir de su asentamiento a lo largo de varias décadas? ¿cuál es la ‘cosmovisión andina’ predominante o distintiva en la cultura que permitió la existencia de este sistema vial tan grande? y finalmente, ¿cuál es el interés de asociar estos valores culturales con la conservación y cómo éste contribuye al fortalecimiento de la identidad de los pueblos?

En primer lugar, no podemos olvidar que en la región andina, como lo anota Yves Guillemot en el prólogo del libro “*Qhapaq Ñan*, la ruta inka de sabiduría” de Javier Lajo, la persona indígena comunera ha sido hostigada diariamente dentro de un proceso de aculturamiento que la ha obligado a convertirse en un “individuo occidental” (Guillemot, 2005), a hablar un idioma distinto, a adoptar otras costumbres y adaptarse a una producción de mercado que cada día es más depredadora del medio ambiente, lo cual también ocurre con las comunidades campesinas. Entonces, el problema de aplicar una ‘cosmovisión andina’ a partir de su exotización, en base a los estudios ancestrales del significado sagrado de la ‘pachamama’ podría generar una visión única y distorsionada del mundo andino, condenando a esta metodología de conservación al fracaso.

Si bien es cierto que muchos de los pueblos indígenas han recuperado en las últimas décadas parte de sus antiguos rituales y han logrado una revalorización de las creencias de sus antepasados a través, por ejemplo, de

la recuperación de fiestas como el ‘Inti Raymi’ que recién desde el siglo pasado se ha vuelto a conmemorar, todavía se pueden ver a lo largo de los recorridos que cualquier persona puede hacer por los pueblos y ciudades andinas, la vieja práctica de la quema y rasa para desmontar y cultivar, técnicas que son alejadas de las prácticas de pueblos ancestrales y que más bien fueron adoptadas por la influencia española en su colonización.

Subsecuentemente, sería interesante ver una definición más amplia de lo que significa *cosmovisión*. Según, el diccionario de la lengua española, este término que proviene de la filosofía, se refiere a “la forma de concebir e interpretar el mundo, propia de una persona o época”. Por tanto, no existe una sola cosmovisión andina y, por tanto, podrían conjugarse varias formas de interpretación del mundo andino, dependiendo del grupo social e inclusive de la época o del tiempo al cual se refiera.

Si ello es así, en respuesta a la segunda pregunta, lo que se debería hacer es rescatar la cosmovisión antigua de los pueblos andinos y confrontarla con la visión actual que los habitantes de estas tierras poseen en el presente, sean o no indígenas y solo así podrá verse que se puede aplicar desde la sabiduría ancestral de forma auténtica, que se puede revalorizar para ser adoptado y que podría diferenciarse entre una comunidad respecto de otra, de manera que también se propicie al intercambio de conocimientos y, por lo tanto, un ejercicio de interculturalidad entre los diferentes pueblos andinos y no sólo entre turistas y la comunidad local.

En este contexto sería importante rescatar antiguas prácticas como la fuerza del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas, especialmente la Inca que fue la que predominó y conformó el sistema vial (Tello, citado en Murra, 2004: 85), donde había un control de los pisos ecológicos para aumentar la productividad, poseer una diversidad de cultivos que permitió el intercambio de productos entre los pueblos de la sierra y entre la costa, la sierra y la selva oriental en un modelo de *archipiélagos verticales*, que sirvió para la provisión de productos o guarniciones de las poblaciones andinas que aprovechó al máximo los recursos de los pisos y nichos ecológicos. Se debe mencionar que el intercambio o el tráfico de productos andinos no se basó en el comercio sino en el uso recíproco de las energías humanas, que a su vez provocó tensiones entre quienes controlaban la producción en los distintos pisos, que nos advierten de

las limitaciones de este modelo, las cuales aún están en debate (Murra, 2004). Esta forma de control ecológico dio lugar a la forma de cultivo en terrazas que modificó el paisaje y se constituyó en parte de la riqueza del paisaje cultural.

Otro aspecto que se puede destacar de la cosmovisión ancestral andina era su forma de ver el mundo a través del respeto de los astros y de los elementos de la naturaleza como el sol, la luna, el agua, la tierra, el aire y el fuego, considerados dioses a los que se les respetaba y agradecía.

Este respeto también estaba acompañado por una visión del origen del universo que no estaba fundamentado en la unidad sino 'la paridad', visión del universo que no sólo estaba presente en la cultura inca sino en culturas aún más antiguas. Desde esta perspectiva, para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene su par, de ahí que se diga que el pensamiento paritario es el 'pensamiento qhapaq' de la cultura andina que se observa en la existencia de las plazas cuadradas (Pachatata) y circulares (Pachamama)<sup>13</sup>, como también en las leyendas sobre el origen de la civilización inca a través de Manco Qhapaq y Mama Ocllo en el lago Titicaca, porque el hombre y la mujer también eran el símbolo de la creación, siendo la pareja 'ilawi' la paridad perfecta y la representación de la complementariedad y proporcionalidad donde se representaban también las relaciones del hombre con la naturaleza (Lajo, 2005).

Hoy en día muchas de las comunidades comparten ciertas visiones antiguas de la cosmovisión andina, como las descritas anteriormente, pero debe encontrarse sus diferencias, que pueden estar acompañadas por preocupaciones presentes como el cambio climático, el calentamiento global, la preservación de sus recursos como el agua, que surgen como parte de una tendencia mundial y que han llegado hasta estos pueblos, animándoles a retomar antiguas prácticas, dejar otras e inclusive idearse unas nuevas formas de producción, más amigables con su entorno. En este sentido, la diversidad cultural está muy unida a la interculturalidad que podrá darse en estos caminos, como producto del relacionamiento de estos pue-

13 Las plazas circulares servían para la visión nocturna de la Luna, representaban a la Pachamama (madre cosmos), mientras que las plazas cuadradas servían para la visión diurna del sol y representaban al Pachatata (padre cosmos) y un ejemplo claro de esta paridad se encuentra en la Isla de Amantani en el Lago Titicaca, donde existen estos dos tipos de plazas (Lajo, 2005).

blos, el cual se promocionaría al rescatar estos caminos y no solo utilizar los caminos como atractivos turísticos, sino como un instrumento de cohesión social y de unión de los pueblos andinos.

Finalmente, tratando de responder a la tercera inquietud presentada, respecto del interés por utilizar los valores culturales en la conservación, se puede señalar que es reciente, porque como se mencionó antes, apenas en el 2003 la UNESCO reconoce el valor de los usos, representaciones, conocimientos y técnicas de los pueblos como patrimonio inmaterial de la humanidad. Se espera que el caso del *Qhapaq Ñan* sea parte de la conservación del patrimonio cultural en general y se enmienden los errores suscitados en el pasado.

En relación con la conservación de las áreas protegidas, de acuerdo con Gonzalo Oviedo en el 2008, recién la UICN sustituyó 'recursos culturales' por 'valores culturales' en la definición de áreas protegidas (Oviedo, 2008); frente a lo cual, podría decirse que propuestas, como la Gran Ruta Inca en el 2003, sobre los valores culturales de los pueblos tradicionales, pudieron haber sido el motor para ese cambio. Cabe mencionar que fueron precisamente los valores los que dieron origen a las áreas protegidas, mucho más que los argumentos científicos sobre la diversidad biológica, pero a veces su universalidad se ve oscurecido por un carácter "colonizador" sobre todo cuando las organizaciones internacionales intervienen con metodologías lejanas a la forma de vida de los habitantes locales (Oviedo, 2008).

En todo caso, estos cambios en las definiciones y consideraciones son importantes porque responderían a un nuevo paradigma de conservación del patrimonio donde la identidad cultural de los pueblos deja de ser vista como parte instrumental y accesoria del patrimonio cultural y natural a ser una parte principal y esencial de éste.

Estas nuevas perspectivas de conservación en base a los valores culturales pueden contribuir para que los pueblos originarios y comunidades nativas puedan hacer uso de sus derechos para exigir ser consultados<sup>14</sup>, ser

14 Ver las constituciones políticas vigentes de Ecuador sobre la consulta previa (art. 57, numeral 7 y 17) y en Perú pueden participar en las decisiones de gobiernos locales (art. 191 inciso 4) además del respeto de sus tierras y autogobierno (artículos 88 y 89), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (art. 15 numeral 2, art. 19, art. 32 numeral 2, art. 36 numeral 2 y art. 38) y el Convenio 169 de la OIT (art. 6, numeral 1 literal a), art. 7 numeral 1, art. 15 numeral 2, art. 17 numeral 2, entre otros).

tomados en cuenta a la hora de que se apliquen planes y programas de conservación sobre sus territorios y que se les de prioridad frente a la posibilidad de traer operadores turísticos foráneos; de manera que, la promoción de la cultura sea un medio para el mejoramiento socioeconómico y político, que promueva la autoestima de las comunidades y el fortalecimiento de su identidad cultural y no en una herramienta destructiva de desplazamiento y servilismo.

### Siguiendo las huellas de la Luna en el Ecuador

Esta es una ruta experimental que fue ideada por el Municipio de Hatum Cañar que se encuentra a ocho horas de la ciudad de Quito en la provincia del Cañar, cuya primera caminata se organizó del 15 al 18 de enero de 2008, cuyo objetivo fue el de probar las capacidades locales existentes para el desarrollo del turismo comunitario de la zona, es considerada como la ‘capital arqueológica’ del país.

La ruta inicia en Culebrillas ubicada en el Parque Nacional Sangay<sup>15</sup> hasta llegar a Ingapirca; éste último es un sitio arqueológico de enorme importancia nacional donde se encuentra el templo del Sol inca y el sitio de adoración de la Luna kañari, cuerpos celestes considerados como deidades para estas dos culturas y que podrían reflejar el pensamiento paritario del mundo andino. No obstante, los habitantes y pueblos ancestrales se consideran descendientes de los kañari, por lo que se puede encontrar un fuerte discurso identitario sobre este aspecto y cierto rechazo a la imposición de un nombre como la ‘Gran Ruta Inca’.

Al ser esta ruta experimental, se contó con la presencia de los ‘chasquis’<sup>16</sup> que son un grupo de profesionales locales que por varios años se han dedicado a la exploración de caminos ancestrales en el Cañar, por afi-

ción y con la finalidad de investigar los orígenes de la civilización kañari y su resistencia a la cultura inca. Además, se contó con la asistencia de un grupo de policías del ambiente y bomberos que prestaron los servicios de primeros auxilios y ambulancia, lo cual refleja un gran interés de las autoridades municipales en lograr un buen producto turístico.

Las comunidades cumplieron con el rol de proveedores de servicios turísticos, esto es: alimentación por parte de la comunidad indígena de Caguanapamba y alojamiento en la comunidad campesina de San José. El intercambio cultural fue mínimo con estas comunidades, porque el enfoque fue dirigido hacia el pasado histórico y recorrido de las rutas kañari e incas. No obstante, en la caminata en Paredones, las mujeres de Caguanapamba practicaron un ritual conocido como la *pampa mesa* que consiste en servir la comida en un mantel colocado en el suelo que puede estar orientado de este a oeste o de norte a sur, demostrando que el aspecto geográfico tiene mucha relación con su cosmología y creencias. Esta tradición comúnmente se realiza cuando existen encuentros de comunidades en celebraciones y mingas.

Por otro lado, respecto a la cosmovisión presente en dicha zona, *los chasquis* comentaron que ésta tiene relación con el origen del pueblo kañari, que se cree es descendiente de los mayas debido a que existe una leyenda sobre su nacimiento como pueblo que coincide con la leyenda del inicio de la civilización maya, en la cual los seres humanos son los hijos de las guacamayas, aves que se convirtieron en mujeres luego de que los dos únicos sobrevivientes varones del diluvio universal las atraparan y sedujeran, siendo ellas las que dieron a luz a la nueva humanidad. Lo curioso sobre esta leyenda es que en Culebrillas se puede observar como parte de las sinuosidades del río se forman las dos guacamayas. Por eso, este sitio es sagrado para todos los habitantes de esta zona, incluidos indígenas y campesinos (Entrevista a EC, 2009).

15 El Parque Nacional Sangay que se extiende por las provincias de Morona Santiago, Tungurahua, Chimborazo y Cañar. En el tramo que se recorrió se encuentra un ecosistema de páramo, muy importante para la conservación del agua y de la biodiversidad de ciertas especies de animales y plantas, aquí existe una variedad importante de plantas medicinales.

16 Entre los chasquis se encuentran cartógrafos, técnicos en turismo, abogados y el actual vicealcalde del Municipio de Hatum Cañar, Ezequiel Cárdenas, quien es el mayor conocedor de las leyendas en el sector.

**Fotografía 1**  
**Las guacamayas en Culebrillas – Parque Nacional Sangay**  
 Cañar, Ecuador



Autora: Deyanira Gómez

Las comunidades de Sisid y Caguanapamba que habitan alrededor de estos caminos, suman una población de 6 500 habitantes aproximadamente<sup>17</sup> y, según sus líderes comunitarios, están organizadas administrativamente por consejos de gobierno, que cuentan con una directiva y varias comisiones dedicadas a diferentes temas: género y familia, ambiente, salud, educación, entre otras<sup>18</sup>.

Para el desarrollo de las actividades de turismo comunitario cuentan con un Centro de Turismo Comunitario (CTC) que sirve para las dos comunidades, el cual es apoyado por la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE) y de los municipios locales, como el Municipio del Tambo y de Hatum Cañar; es decir, no se siente la presencia de las autoridades centrales, salvo en la administración del

17 Según la suma de las nóminas de comuneros que poseen. La comuna de Caguanapamba es la más pequeña y la más recientemente conformada (SQ, 2009) y (SP, 2009)

18 Debido a que en la caminata de 2008 no se pudo interactuar con la gente de la comunidad, se regresó a realizar entrevistas a los líderes comunitarios de Sisid y Caguanapamba de donde proviene la mayor parte de información de este apartado.

Parque Nacional Sangay que está a cargo del Ministerio del Ambiente que cuenta con pocos guardaparques foráneos y del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) para el mantenimiento de Ingapirca.

Estas comunidades han sido capacitadas en servicios turísticos y gastronomía por las ONG con apoyo de la cooperación internacional. Sus guías locales cuentan con licencias provistas por el Ministerio de Turismo y con todos los permisos formales. No obstante, el turismo comunitario todavía no es una actividad de gran interés debido a que las principales actividades económicas giran en torno a la cría de ganado y el cultivo de varios productos, como los huertos de plantas medicinales (Entrevista a SQ, 2009).

**Fotografía 2**  
**Mujeres de la comunidad de Caguanapamba – Paredones – Parque Nacional Sangay.**  
 Cañar, Ecuador



Autora: Deyanira Gómez

La migración es alta en esta zona del país y la influencia externa es visible en el cambio en el uso de materiales para la construcción de las casas que tratan de parecer europeas y que ha ocasionado la pérdida de la tradición



de construir con adobe. La construcción de un alojamiento para turistas de adobe se ha convertido en un cuello de botella, porque son pocas personas que conservan esos conocimientos y el costo de la mano de obra es elevado (Entrevista a SQ, 2009).

Las costumbres que se mantienen están relacionadas a sus celebraciones indígenas, a las festividades, pero también se han perdido mucho por la influencia de otras creencias religiosas como la católica y evangélica, pues estas creencias cambiaron su cosmovisión con respecto al mundo antiguo. Sin embargo hoy en día, el pasado se está revitalizando por la influencia de extranjeros que buscan encontrar las raíces culturales antiguas, quienes deben tener cuidado de no forjar una identidad prefabricada en función del turismo.

En estas comunidades existen ciertos conflictos por límites territoriales no bien definidos y porque hay comunidades campesinas, como la comunidad de San José que no son partícipes de las decisiones del resto de comunidades del sector por ser considerados diferentes, mestizos (Entrevista a SQ, 2009). Además, el servicio de agua potable es escaso y el agua en sí es un recurso insuficiente que debe ser compartido para la siembra y cría de ganado y; las vías de acceso en algunos casos son buenas y en otros casos son caminos vecinales, que en épocas de lluvias representaban un problema para atravesarlos (Entrevistas a SQ y SP, 2009).

### El Inca Naani en el Perú

Este es un recorrido que va desde Pomapunco a Huanuco Pampa, ubicado a tres horas de la ciudad de Huaraz, conocido como el Inca Naani<sup>19</sup>. Esta ruta se encuentra entre la cordillera Blanca y la cordillera Negra<sup>20</sup> y está asociada al Parque Nacional Huascarán<sup>21</sup>, que se extiende por las re-

19 Esta ruta está dentro de un tramo más grande que va desde Huanuco Pampa hasta Marahuamachuco, punto focal nacional elegido por el INC para la nominación a patrimonio mundial, pero en este caso se recorre en sentido inverso. La ruta de seis días contempla el paso por seis comunidades.

20 Las dos cordilleras son importantes redes montañosas y en la cordillera Blanca se puede apreciar una cantidad considerable de nevados. El Huascarán, nevado conocido como "techo del Perú" tiene 6 768 m.s.n.m. (Bartle y Vega, 2004: 19).

giones de Ancash y Huanuco, reconocido mundialmente como uno de los sitios de mayor demanda del turismo de montaña. Para llegar a este lugar se debe tomar un bus que tarda ocho horas desde Lima y luego otro bus que va desde Huaraz hasta Pomapunco.

El tiempo que dura la caminata puede ser de cuatro a seis días, pero los visitantes pueden quedarse entre dos semanas a un mes, tiempo en el cual pueden compartir más labores con los comuneros e inmiscuirse en la vida cotidiana de la comunidad, por ejemplo en la construcción de casas con adobe, tareas domésticas como servir la mesa, labrar el campo, entre otras; es decir, son tratados como parte de la comunidad.

Los comuneros enseñan sobre sus técnicas, sus herramientas y sus comidas, al mismo tiempo esperan reciprocidad por parte de los extranjeros, quienes deben enseñar a la comunidad algo a cambio, además de pagar por los servicios de alojamiento, comida y enseñanza brindados.

La comunidad de Soledad del Tambo está asentada en el tramo del Inca Naani o *Qhapaq Ñan* y al igual que otras comunidades cercanas tiene una población que va entre los 150 y 200 habitantes y, se encuentra organizada, en cuanto al turismo, en comités de turismo con el apoyo técnico del Instituto de Montaña y la Asociación Kunpur (una organización no gubernamental local) desde hace unos cuatro años.

Los operarios de turismo que llegan a estos lugares trabajan con las organizaciones mencionadas en turismo sustentable, como sucede con Respons Turismo Sustentable, empresa que adicionalmente está colaborando con las comunidades en la conformación de un fondo comunal para cubrir necesidades en relación con las actividades turísticas y de las propias comunidades, como la comunicación por celular y en otros proyectos de desarrollo local.

Por ello, con la ayuda de las organizaciones de apoyo, han creado un código de ética con ciertas normas de conducta para la convivencia con los visitantes. Entre esas normas se puede citar: el cuidado del agua, la ges-

21 Este parque constituye un importante ecosistema que cuenta con alrededor de 340 000 hectáreas de glaciares, montañas, lagunas, bosques y quebradas, a más de un importante patrimonio biológico de especies de animales y plantas (Bartle y Vega; 2004:19), que actualmente sufre los impactos de la deglaciación a causa del calentamiento global.

tión de la basura (especialmente plástico) y la cortesía en el trato (Entrevista a DCT, 2009).

Fotografía 3  
Camino principal andino – Inca Naani  
Ancash, Perú



Autora: Deyanira Gómez

Además, la comunidad se sustenta en otras actividades económicas como la cría de animales y del cultivo de productos tradicionales como el chocho, la papa y muchos otros tubérculos. La actividad turística es complementaria y esporádica.

La vida en estas comunidades ha sufrido cambios significativos en el tiempo y debieron adoptar otras formas de sustento porque, hasta hace un par de décadas, sus artesanías eran comercializadas para el camuflaje de la coca, pero ahora esperan volver a vender sus artesanías a los turistas.

En la visita realizada, un guía comunitario demostró tener algunos conocimientos sobre los incas y otras culturas antiguas porque existen vestigios arqueológicos como *el castillo* que fue construido por la cultura Chavín y luego fue ocupada por los incas, quienes almacenaban comida y lo usaban como un sitio de descanso.

No obstante, mencionó que anteriormente no se valoraba lo cultural como parte de su identidad, sino que veían en los objetos antiguos la oportunidad de venderlos a buen precio a extranjeros, para lo que existían los *huaqueros*<sup>22</sup>. Esta actividad ya no se realiza desde que varias organizaciones, como el Instituto de Montaña, les comunicara sobre su patrimonio cultural y de que fueran advertidos por los funcionarios de gobierno, especialmente del INC, sobre el valor de estas piezas y la sanción legal de extraerlo ilegalmente.

Fotografía 4  
Almuerzo en la comunidad de Soledad del Tambo  
Ancash, Perú



Autora: Deyanira Gómez

En cuanto a los conocimientos tradicionales, éstos están presentes en el uso de herramientas como la *chaquitalla* utilizada para mover y cultivar el terreno desde el tiempo de los incas y que es menos agresiva con el terre-

22 El huaqueo o huaquería se la entiende como la excavación clandestina en sitios arqueológicos con el propósito de extraer bienes culturales. Es una actividad ilegal y se castiga por la ley (INC, documento de trabajo. <http://inc.perucultural.org.pe/textos/DeHuaquerosLadronesSacriligos.pdf>).

no, o en la construcción de casas con adobe y en el consumo de productos andinos.

En este sector, como en otros lugares del Perú, existe la leyenda del *pishtuco*, que era un hombre extranjero que se decía mataba a los indígenas y les sacaba la grasa para la fabricación de jabones y lubricantes finos. Esta leyenda provocó que los comuneros tuviesen miedo a relacionarse con los extranjeros, lo cual está cambiando gracias a la promoción del turismo comunitario vivencial.

Por otro lado, respecto de las problemáticas que enfrentan, los dirigentes de Soledad del Tambo manifestaron que existe un alto porcentaje de migración de la gente joven a la ciudad debido a que no existe educación secundaria en el sector y a que el acceso al servicio de comunicaciones estatales es nulo, por lo que deben usar celular que es caro para la economía de la comunidad. Tampoco cuentan con servicios sanitarios, ni un sitio de alojamiento adecuado para grupos grandes de turistas (de 10 a 20 turistas) ni con un lugar donde puedan exhibir y comercializar sus artesanías (Entrevista a DCT, 2009).

Pero quizás, entre los problemas más graves que enfrentan están la escasez de agua y el aislamiento, porque hasta el momento la única vía de acceso hacia esta comunidad es el camino ancestral o Inca Naani, el cual al ser también el trayecto de animales de carga, como mulares, caballos y ganado vacuno se ve afectado, de manera que requieren la construcción de caminos vecinales que pasen por senderos que no afecten al camino principal andino y que les permita comunicarse con poblaciones más grandes y sacar sus productos para la venta.

## Conclusiones

Según ciertos autores que estudian los asuntos relacionados con el patrimonio mundial, uno de los objetivos de la Convención de Patrimonio de 1972 es propiciar una visión de responsabilidad compartida entre los estados hacia los bienes patrimoniales, como una herencia que pertenece a toda la humanidad y cuya pérdida empobrece la naturaleza y cultura de todo el planeta, razón por la cual es importante identificar cuál es el valor

universal y excepcional del bien (Caraballo, 2004), lo que en cierta medida podría indicar que el patrimonio viene a proteger la riqueza histórica-cultural y natural que encierra un bien y se teme pueda perderse, al no gozar de esta protección.

Sin embargo, preocupa que dicha protección se limite a una delimitación física de los bienes culturales y por tanto, la priorización de la conservación de lo físico, frente a todo lo demás. Dicha condición puede provocar que se ignore la presencia de los pueblos que habitan a su alrededor y se enfoque al mero aculturamiento de los turistas sobre los vestigios arqueológicos y la historia de las rutas del *Qhapaq Ñan*, sin establecer una verdadera conexión con los habitantes que viven asociados a dicho bien, ni se ayude al fortalecimiento de la identidad de los pueblos.

Entender estos caminos prehispanicos como un sistema vial que alberga a una diversidad de culturas y calificarlo de multicultural comete el error que conlleva el uso de este concepto como el reconocimiento de las minorías y el reconocimiento de tierras. Es decir, cuando se usa la multiculturalidad para visibilizar y reconocer otras culturas diferentes a la hegemonía occidental, sustentando la producción y administración de la diferencia del orden nacional y volverlas funcionales para ciertos intereses, como lo advierten algunas autoras como Catherine Walsh (2009), María Cuvi Sánchez y Susan Poats (2011) siguiendo a Armando Muyolema (2001), quien hizo un cuestionamiento sobre la cuestión indígena y su entendimiento acerca del multiculturalismo en la expansión neoliberal.

Las organizaciones internacionales, así como las autoridades patrimoniales de cultura, deberán preocuparse por involucrar en el diálogo a las comunidades locales, en un amplio espectro, donde no solo hay poblaciones indígenas, sino también campesinas promoviendo la interculturalidad, entendiéndose a ésta como un diálogo horizontal entre culturas, en una relación respetuosa y sin jerarquías (Cuvi y Poats, 2011), de forma que exista un verdadero sistema de gobernanza previo a la elaboración e implementación de un plan de gestión y manejo de estas rutas ancestrales, tanto si es para promover un “itinerario cultural” como para la conservación de un “paisaje cultural”.

Además, en el caso del *Qhapaq Ñan*, varios sitios asociados a las rutas son considerados sagrados para los pueblos que habitan a su alrededor. En

estos lugares, por ejemplo, se realizan ceremonias de agradecimiento por las cosechas, celebraciones que mantienen vivas las tradiciones propias de la identidad de los pueblos, la lengua, las tecnologías agrarias, la gastronomía, la producción de artesanías, expresiones artísticas de música y danza. En general, la cosmovisión, como una forma particular de ver al mundo, presenta diferencias en cada localidad.

A los elementos enlistados se suman las relaciones de parentesco y organización social comunitaria que indican una riqueza cultural enorme y diversa de los pueblos andinos, pero al mismo tiempo grandes amenazas que los hacen vulnerables a las influencias externas y a la posibilidad de un turismo masivo, para el cual no están preparados y podría ser peligroso para su supervivencia.

Entonces, frente a la comercialización de la cultura como patrimonio, no se puede negar que a veces se fabrican ritos, que no existían antes o no se realizaban comúnmente sólo para satisfacer las demandas de los turistas, creando en cambio, procesos de falsa identidad, algo artificial; lo que demuestra que existe una delgada línea entre la deconstrucción de una identidad real y la construcción de una identidad artificial.

Ahora bien, me pregunto si esta reflexión personal puede ser una señal de alerta para que al valorar el *Qhapaq Ñan* no sólo se den justificaciones de excepcionalidad meramente históricas, tales como la funcionalidad histórica de los caminos en la organización del Imperio Inca y el resultado de la proeza constructiva de aquellos tiempos, olvidando preguntar a los pueblos contemporáneos sobre el significado de estos caminos y su funcionalidad actual, así como, sus expectativas si fuesen declarados como patrimonio mundial.

Pensar en la “cosmovisión andina” como un elemento de conservación es introducir la dimensión de lo inmaterial dentro del patrimonio cultural y natural, reconociendo que los caminos ancestrales andinos son bienes patrimoniales íntimamente ligados al fortalecimiento de la identidad de las comunidades que habitan a su alrededor. Este es un aspecto positivo que se encuentra en ambas propuestas; no obstante es un aspecto que debe ser dialogado y consensuado con los actores locales para no correr el riesgo de introducir ideas erróneas o exóticas producidas por los imaginarios culturales sobre las sabidurías antiguas.

Actualmente, en las comunidades que habitan asociadas al *Qhapaq Ñan* y a la Gran Ruta Inca se practican formas de turismo comunitario, cuyas interacciones con los turistas son horizontales y no como en el caso del turismo comercial cultural del Cusco y Machu Pichu, donde se conoce que existen abusos en contra de los habitantes locales, especialmente en las comunidades indígenas y campesinas, las cuales son vistas como sirvientes por los operarios de turismo, creando mayores brechas sociales y discriminación, cuyo mayor peligro es el desplazamiento social ocasionado por la migración interna y otros intereses económicos alrededor de estos bienes patrimoniales.

No obstante, aunque el turismo comunitario parece ser mejor que el turismo cultural comercial porque las poblaciones locales son las beneficiarias directas de los recursos económicos y las que se encargan de su gestión, es necesario destacar que aún es mejor el turismo vivencial, debido a que adicionalmente a los réditos económicos, produce un verdadero intercambio cultural entre los comuneros y los turistas por el aprendizaje mutuo.

Hay mucho por hacer en las comunidades que habitan alrededor de los caminos ancestrales, puesto que existen diversas problemáticas que solucionar en cuanto a falta de servicios públicos, problemas de delimitación de tierras entre comunidades y los conflictos por la escasez del agua, situaciones que ocurren en ambos países estudiados y que deberán tomarse en cuenta dentro de cualquier plan de manejo y gestión que se pretenda aplicar para la conservación de este bien patrimonial compartido por varios países.

El *Qhapaq Ñan* y la Gran Ruta Inca son procesos que podrían ser complementarios y apoyar una conservación integral de los caminos y los paisajes que les rodean; pero al mismo tiempo, son procesos innovadores que pretenden cambiar la historia futura en cuanto a la nominación y protección de bienes culturales con componentes inmateriales y naturales, por un lado, y la conservación de las áreas naturales protegidas conectadas regionalmente, por el otro, considerando el desarrollo sustentable y formas de vida de los pueblos que habitan asociados a los caminos ancestrales.

## Bibliografía

- Bandarín, Francesco (2004). "Presentación". En *Tejiendo los lazos de un legado Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino: hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*, Caraballo Perichi y Nuria Sanz (Coords.): 13-18. Lima: Unesco/ Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España y Centro de Patrimonio Mundial.
- Bartle, Jim y César Vega (2004). *Guía inca de Ancash*. Lima: Ediciones Peisa.
- BID (2006). *Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino: Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación*, Representación de la UNESCO en Perú, (Comp.). Lima: Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- Caraballo, Ciro (2004). "Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino: hacia la nominación de un bien excepcional en la Lista del Patrimonio Mundial". En *Tejiendo los lazos de un legado Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino: hacia la nominación de un patrimonio común, rico y diverso, de valor universal*, Caraballo Perichi y Nuria Sanz (Coords.): 19-27. Lima: Unesco/ Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España y Centro de Patrimonio Mundial.
- Cuvi Sánchez, María y Susan Poats (2011). *La interculturalidad en la gestión de los ecosistemas andinos*. Quito: ECOBONA, Serie de investigación y sistematización No. 16. Programa Regional ECOBONA-INTERCOOPERACIÓN.
- Espinoza, Ricardo (2006). *La Gran Ruta Inca - El Capaq Ñan*. Lima: Petroperú.
- Gutiérrez, César (2006). "Presentación". En *La Gran Ruta Inca - El Capaq Ñan*. Ricardo Espinoza. Lima: Petroperú.
- Fuller, Norma (2009). *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lajo, Javier (2005). *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad – CENES.
- Lourés Seoane, María Luisa (2001). "Del concepto de monumento histórico al de patrimonio cultural". *Ciencias Sociales IV* (94): 141-150. Costa Rica.

- Lumbreras, Luis Guillermo (2006) "Presentación". En *Qhapaq Ñan - Camino Principal Andino: Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación*, Representación de la UNESCO en Perú (Comp.): 3-6. Lima: Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- Murra, John (2004)[2002]. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Muyolema, Armando (2001). "De la cuestión indígena a lo 'indígena' como cuestionamiento" En *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/ contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalteridad*, Ileana Rodríguez (Ed.). Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- Oviedo, Gonzalo (2008). "Editorial". *Letras Verdes 2*. Revista del Programa de Estudios Socioambientales, FLACSO. Noviembre.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel Antropología.
- Putney Alan, et al. (2003). *Pre-feasibility Study for a network of protected areas associates with The Gran Ruta Inca*. Lima: UICN.
- Torres, Miriam (2008). *Lineamientos para la Gestión Sostenible de Paisajes asociados a la Gran Ruta Inca y criterios para la priorización de tramos*. Quito: UICN, Instituto de Montaña Comunidad Andina.
- UNESCO (2006). *Textos básicos de la Convención del Patrimonio Mundial, cultural y natural de 1972*. París: Unesco.
- UNESCO (2008). *Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial*. París: Unesco.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

## Entrevistas

- Bolaños, Mónica (MB, 2009). Antropóloga del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural y responsable del punto focal en Ecuador dentro del proceso de nominación del *Qhapaq Ñan*. Junio y septiembre, Quito.
- Cárdenas, Ezequiel (EC, 2009). Abogado, chasqui y vicecalde del Municipio del Cañar. Enero y agosto, Cañar.

- Directiva del comité de turismo de la comuna de Soledad del Tambo de Perú (DCT, 2009). Agosto, Ancash.
- Palchisaca, Segundo (SP, 2009). Presidente del Consejo de Gobierno de la comuna de Sisid. Agosto, Cañar.
- Quintuña, Santiago (ST, 2009). Vicepresidente del Consejo de Gobierno de la comuna de Caguanapamba y administrador del Centro de Turismo Comunitario Kulla-Llacta. Agosto, Cañar.

## **Reflexión final**

# La formación de investigadores en temas interculturales, otra forma de conocer...

Martha Guerra

Las investigaciones que forman parte de esta publicación pretenden, a más de aportar al debate y la reflexión sobre la interculturalidad, presentar una forma y experiencia particular de fortalecer las capacidades de nuevos investigadores en un marco de diálogo de saberes, entendido como una red de aportes cognoscitivos provenientes de la diversidad de posiciones y miradas de estudiantes, maestros y comunidad frente a la realidad y que producen, por lo tanto, diferentes miradas interpretativas que pueden representar contradicciones y complementariedades en el intercambio hermenéutico comunitario (Pérez y Alfonso, 2008).

Esta forma diferente de entender el mundo en América Latina se presenta como una crítica a la forma hegemónica, unidimensional y fragmentada del conocimiento que, según Enrique Leff (2006 a), ya no representa la realidad y hace indispensable una redefinición de principios teóricos y metodológicos que permitan la comprensión de la complejidad, la diversidad de formas de apropiación del mundo y la naturaleza, y abra paso a una racionalidad que conjuga identidades, culturas y admita el diálogo de saberes pues “ni el ser es uno, ni el saber es uno” (Leff, 2006a: 7).

Estos procesos *otros*, según Escobar (2003), requieren de la reflexión desde la colonialidad del poder (Quijano), la exterioridad y transmodernidad (Dussel) o el pensamiento de frontera (Mignolo), pues la comprensión de las formas en que se construye el conocimiento y las alternativas que se presentan desde los excluidos pueden permitir una transforma-



ción epistémica de la perspectiva y facilitar la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico, desde la visión de lo subalterno (Escobar, 2003: 67).

En este contexto, se vuelve un reto para las instituciones educativas superar la crítica de su carácter desarticulador en la vida de los pueblos y alejada de la realidad y del contacto con la naturaleza y la vida comunitaria (López, 2007), a convertirse en verdaderos centros de reconstrucción, encuentro, visibilización y valoración del conocimiento local. La investigación, la interculturalidad y la interdisciplinariedad se presentan como procesos/ proyectos y/o herramientas que pueden facilitar y enriquecer este diálogo.

Los proyectos de investigación dentro de estas instituciones son las herramientas que permiten el acercamiento entre la academia y lo cotidiano y son instrumentos didácticos que orientan el papel del docente y despiertan la motivación de los estudiantes en la búsqueda de respuestas desde la riqueza conceptual del diálogo de saberes. La investigación fortalece la autoformación, permite desarrollar el pensamiento relacional y la creatividad, además de que brinda la oportunidad de la búsqueda cooperativa del conocimiento (López, 2007).

La interculturalidad se constituye en un aporte de carácter dialógico que permite el acercamiento entre estos, a veces, tan dispares mundos, pues desde ella

...se alienta nuevos procesos, prácticas y estrategias de intervención intelectual, que podrían incluir entre otras, la revitalización, revaloración y aplicación de los saberes ancestrales, pero no como algo ligado a una localidad y temporalidad del pasado, sino como conocimientos que tienen contemporaneidad para críticamente leer el mundo y para comprender, (re) aprender y actuar en el presente (Walsh en Walsh 2009:139).

El carácter dialógico de la interculturalidad, comprendida como restitución de las escisiones entre el mundo universitario y los pueblos originarios, según López (2007) requiere primero de un prudente acercamiento de las partes, en el cual todas las voces y tradiciones sean escuchadas y puedan expresarse con autoridad en un marco de igualdad de saberes en el cual se reconozcan las epistemologías locales (López, 2007: 153). El en-

cuentro intercultural así entendido permite el enriquecimiento recíproco y el planteamiento de propuestas basadas en la realidad y el consenso.

La interdisciplinariedad en el seno de instituciones educativas debería ser asumida como un método para la reintegración del conocimiento desde sus diversos campos, sin mirar los obstáculos epistemológicos y los intereses disciplinarios (Leff, 2006b).

La interdisciplinariedad se abre así hacia un diálogo de saberes en el encuentro de identidades conformadas por racionalidades e imaginarios que configuran los referentes, los deseos, las voluntades, los significados y los sentidos que movilizan a los actores sociales en la construcción de sus mundos de vida, que desbordan a la relación teórica entre el concepto y los procesos materiales y la abren hacia una relación entre el ser y el saber y un diálogo entre lo real y lo simbólico (Leff, 2006a:13).

Estos tres elementos: investigación, interculturalidad e interdisciplinariedad pueden constituirse en una alternativa a las formas de investigación social clásica, pues a partir de ellos se hace un reconocimiento de las personas como sujetos de la historia, con pensamientos y sabiduría y no como objetos vacíos a los cuales el investigador se dirige para observar.

Desde esta posición el Laboratorio de Interculturalidad de Flacso, pretende aportar a las *nuevas formas de conocer* brindando un espacio interdisciplinar que más que una simple articulación impulsa el verdadero diálogo de saberes, con el objeto de apoyar a la construcción de una sociedad más justa y solidaria. La reflexión académica cercana a la realidad del ser humano, sus formas de organización y la naturaleza, brinda insumos para la toma de decisiones a nivel de actores sociales, políticos y la cooperación.

Para quienes hemos tenido la oportunidad de participar en este espacio, la experiencia ha enriquecido las formas particulares de investigación, el aporte interdisciplinario del grupo de trabajo, en sesiones de reflexión sobre los diversos casos de investigación, ha hecho posible visibilizar, desde las diferentes disciplinas, la complejidad de la realidad a la que los investigadores/ras nos enfrentamos y tomar en cuenta aspectos que complementan, facilitan el análisis o permiten una mejor articulación entre teoría y práctica. Y como mencionan Pérez y Alfonso (2008: 457), a tra-

vés de la investigación aula-comunidad, se puede dimensionar lo diverso, potenciar el pensamiento complejo, romper con regularidades preestablecidas y dar cabida a lo inédito, y a todo aquello que crea dudas, contradicciones, es decir, a lo no lineal.

El compartir las experiencias sobre las diversas maneras de acercarse a los sujetos de estudio y aplicar la dialéctica del habla y el escucha, de la disposición a comprender y “ponerse en el sitio del otro, [...] sin renunciar a su ser individual y colectivo” (Leff, 2006a: 11), ha contribuido la obtención de interesantes resultados como los presentados en esta publicación y que dan cuenta de un estilo de investigación para el cual, el conocimiento local es elemento fundamental que permite acercarse a la realidad de las mujeres, familias, comunidades, instituciones y autoridades.

Si bien la interculturalidad es un concepto teórico en construcción, así como proyecto político de transformación social que debe ser pensado y alimentado con investigaciones, también aporta con formas metodológicas relacionadas con el diálogo y el análisis holístico que permiten al investigador pensar en que existen *otras formas de pensar y hacer* y, por lo tanto, tender puentes que realmente aporten a un verdadero encuentro de saberes y conocimientos, que faciliten la comprensión de significados con la participación activa de las bases mismas de la sociedad.

El trabajo de campo bajo una mirada intercultural es capaz de acercarnos a la realidad sin prejuicios, con una actitud no solo de investigadores, sino de seres humanos sensibles y, al mismo tiempo, conservar la rigurosidad de un verdadero trabajo académico. Los resultados obtenidos desde esta óptica se convierten en reales aportes para el análisis, el diálogo y el encuentro de respuestas más cercanas a las personas, culturas, conocimientos, saberes y formas de apropiación de la naturaleza.

A tres años de su implementación, el Laboratorio de Interculturalidad se plantea aportar a la construcción de una sociedad intercultural y establecerse como un referente válido y reconocido en el mundo académico, social y político, para lo cual se han consolidado tres áreas de investigación social:

*Cultura y ambiente* para aportar al debate de la relación entre el ser humano y la naturaleza, sus saberes y conocimientos frente al manejo de los recursos naturales.

*Organización sociopolítica* para comprender la formas de construcción y funcionamiento de la organización comunitaria e institucional que gestiona el uso y conservación del ambiente.

*Educación intercultural* para contribuir al fortalecimiento del papel que desempeña la educación en la construcción de una sociedad intercultural.

Las diferentes investigaciones que hasta el momento se han realizado, han aportado y con cada una de ellas se ha contribuido a la comprensión de la diversidad y la complejidad de la vida en Latinoamérica, pasando por los campos productivos, organizativos, simbólicos, institucionales, comunitarios, etc.

Las investigaciones han buscado la riqueza de lo diverso, asumiendo que los “sistemas cognitivos están conformados por conjuntos que incluyen lengua, lugar, espiritualidad, visión de mundo” (Ortega, 2011) y han desembocado en reflexiones y nuevas interrogantes que enriquecen el debate y fortalecen al investigador.

Por ello la necesidad e invitación para seguir adelante con un proyecto que espera convertirse en un espacio de formación de investigadores capaces de relacionar los conocimientos y la vida, de encontrar conexiones, diversas explicaciones, que revalorizan los saberes cotidianos impulsando “el diálogo con lo que acontece”, que rescatan el espacio popular (Pérez y Alfonso, 2008), y sobre todo un investigador que es capaz de construir explicaciones que transforman.

## Bibliografía

- Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo”. *Tabula Rasa* 1: 51-86, enero-diciembre. Bogotá.
- Leff, Enrique (2006a). “Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes”. Ponencia presentada en el I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa. Barcelona, noviembre de 2005.
- (2006b). *Aventuras de la Epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México: Siglo XXI Editores.
- López, Gustavo (2007). “Saberes profanos”: reflexiones en torno a la in-

- vestigación social en el seno del diálogo intercultural. *Revista Educación y Pedagogía* XIX(49), septiembre-diciembre.
- Ortega, Fernando (2011). "Saberes ancestrales". Ponencia presentada en el Café del Conocimiento. Quito: FLACSO, 29 de noviembre.
- Pérez, Enrique y Norys Alfonso (2008). "Diálogo de saberes y proyectos de investigación en la Escuela". *Educere, Revista Venezolana de Educación* 42: 455-460. Julio-Septiembre.
- Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir". *Entre palabras*, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 3 - 4: 129-156.

Este libro se terminó de  
imprimir en mayo de 2012  
en la imprenta Gráficas V&M  
Quito, Ecuador