

Huellas de género en el mar, el parque y el páramo

Susan Paulson, Susan V. Poats y María Argüello, editoras



© EcoCiencia y Corporación Grupo Randi Randi
Reservados todos los derechos
Impreso en el Ecuador 2009

Cuidado de la edición: María Cuvi Sánchez
Diseño de portada y páginas interiores: Antonio Mena
Mapa: Unidad de Geografía, Lab. SIG/SR

Impresión: Abya Yala
Número de ejemplares: 500

Esta obra debe citarse así:
Paulson, Susan, Susan V. Poats y María Argüello, editoras. 2009.
Huellas de género en el mar, el parque y el páramo.
Quito: EcoCiencia, Corporación Grupo Randi Randi y Abya Yala.

Distribución y canje:
EcoCiencia
Francisco Salazar E 14-34 y Coruña
Quito, Ecuador
Casilla postal: 17-12-257
Telefax: (593) 2 2522999 y 2545999
www.ecociencia.org
info@ecociencia.org

Corporación Grupo Randi Randi:
Calle Bourgeois N34-389 y
Abelardo Moncayo
Quito, Ecuador
Telfs: (593) 2 2434164 y 2431557
Fax: (593) 2 3319462
Celular: 098306248
www.gruporandi.org.ec
administración@gruporandi.org.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Quito, Ecuador
Casilla postal: 17 12-719
Telfs: (593) 2 256247 y 2506251
Fax: (593) 2 2506267 y 2506255
www.abayala.org
edtorial@abayala.org

Esta publicación ha sido auspiciada por el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, IDRC, en el marco de los proyectos: "Fondo de becas de investigación para tesis sobre género y gestión de recursos naturales", ejecutado por EcoCiencia, y "Tejiendo redes entre género y biodiversidad", ejecutado por la Corporación Grupo Randi Randi, CGRR.

Alentamos la reproducción total o parcial de las ideas que constan en este libro siempre y cuando se cite la fuente.

ISBN: 978-9978-9940-0-9
Derechos de autor: 029867

Índice

Agradecimientos	vi
Presentación	vii
Introducción: Nuevas huellas en el paisaje intelectual de género y ambiente en el Ecuador	I
Por Susan Paulson	
“A veces las mujeres también entramos al mar”. La pesca de camarón en Machalilla	13
Por Saraswati Rodríguez Ledesma	
Androcentrismo en la valoración económica del Parque Metropolitano Guanguiltagua	35
Por Cristina Vera Vera	
“Para no enfermar es mejor no ir solas”. Cuerpo, salud y paisaje en la Sierra	57
Por María Alexandra Costales Villarroel	
Cuidando el páramo sin descuidar la igualdad. Ana, la mujer guardaparques	77
Por Nadia Ruiz Alba	
Cuerpos sexuados en el paisaje	105
Por Susan Paulson	
Bibliografía	125
Siglas y acrónimos	133
Sobre las autoras y editoras	135

“Para no enfermar es mejor no ir solas.” Cuerpo, salud y paisaje en la Sierra

Por María Alexandra Costales Villarroel¹

Resumen

En la visión local de la sierra norte la naturaleza es sexuada: hay cerros femeninos, otros masculinos, otros con una dualidad sexual. Este estudio etnográfico revela que la relación con el paisaje no está organizada sólo por dos categorías de género –femenina y masculina– sino que las jóvenes forman una categoría de identidad relacionada con la fertilidad, la cual es controlada restringiendo sus movimientos para evitar que ellas contraigan ciertas enfermedades, mientras las mujeres posmenopáusicas y las niñas impúberes tienen otros roles e identidades, lo cual les permite acceder a otros espacios. Este análisis devela las relaciones ocultas entre ciertas concepciones indígenas sobre las enfermedades y el control de la sexualidad de las mujeres jóvenes.

Abstract

For residents of Ecuador's northern mountains, nature is sexed: certain hills are feminine, others masculine, others dual. This ethnographic study reveals that people's relations with the landscape are not organized in two simple categories –feminine and masculine– but that fertile women are controlled through restrictions of their movements designed to avoid certain illnesses, while prepubescent girls and postmenopausal women enjoy other identities that allow access to more spaces and resources. This analysis reveals certain indigenous conceptions about illness with the control of women's fertility.

¹ Agradezco a la gente de Angla, sin cuya colaboración y apertura, este estudio no hubiera sido posible.

Introducción

Este artículo sigue la línea de los últimos estudios antropológicos realizados sobre las poblaciones indígenas ecuatorianas que, a diferencia de los realizados hace algunos años, se han preocupado por mostrar las dinámicas de las inequidades de género en el interior de tales grupos. Me refiero a los estudios llevados a cabo por Soledad Varea (2005) y Saraswati Rodríguez (2005). Espero que éste sea un aporte más a las investigaciones de género en el Ecuador.

El objetivo de este artículo es mostrar cómo el control sobre la sexualidad de las mujeres jóvenes se apoya en la concepción indígena sobre enfermedades. El escenario donde tiene lugar es la comunidad de Angla, localizada en la provincia de Imbabura; pertenece a la parroquia San Pablo del cantón Otavalo. Está conformada por el grupo étnico *cayambi*.

Dos factores me motivaron a escribir sobre la comunidad de Angla. Primero, que en un censo de curanderos y curanderas que realizamos un grupo de estudiantes de antropología, como parte de un proyecto sobre medicina indígena desarrollado en las comunidades de la cuenca del lago San Pablo, en el año 2000, encontramos que Angla era la comunidad con el mayor número de curanderas y curanderos. Esto sugería que su gente recurría mucho más que las personas de otras comunidades a ese tipo de medicina. Por otra parte, durante la ejecución del proyecto, que fue financiado por la Red Interamericana de Estudios y Capacitación en la Utilización de los Recursos Naturales para la Transformación de Comunidades (INSTRUCT), tuve mayor penetración con la gente de Angla.

Mientras ejecutaba mi trabajo, el cual sería parte del nombrado proyecto, pensaba en la posibilidad de realizar mi tesis de grado sobre la medicina indígena en Angla. Entonces no había identificado el problema de investigación. Años más tarde mientras reflexionaba sobre los conflictos de la comunidad nació el tema de la tesis. Gracias al apoyo económico y académico del Fondo de Becas de Investigación sobre Género y Ambiente manejado por EcoCiencia, pude volver a la comunidad en el mes de noviembre de 2006 y atar varios cabos que habían quedado sueltos en los anteriores acercamientos de campo.

El problema a partir del cual desarrollé mi investigación fue el siguiente: de acuerdo con la concepción indígena (de la Sierra norte) sobre enfermedades, las mujeres, principalmente en etapa fértil, tendrían menos acceso que los hombres a lugares como cerros, *puguios* y quebradas, debido a que tales

sitios están relacionados con espíritus que enferman a quienes se considera débiles, grupo al que se piensa pertenecen las mujeres. La pregunta que me surgió a partir de esto fue: ¿Por qué las mujeres tienen un acceso limitado a estos lugares?

Para responderla he visto necesario considerar algunos elementos conectados entre sí, como son las relaciones sociales en Angla, iluminando más las relaciones de género (relaciones entre hombres y mujeres). Esto me ha permitido observar las diferencias creadas entre ellos y ellas y en el interior de cada grupo, así como también comprender de qué manera influyen en el acceso diferenciando a los lugares. Otro elemento que he considerado, y que ha sido tomado de Ortner y Whitehead (1981), es tener presente las formas en que se construyen las identidades de hombres y mujeres, en términos de las creencias, concepciones, clasificaciones y asunciones culturales, es decir, en interacción con otros símbolos. En este sistema de creencias y clasificaciones están inmersos los roles y actividades, los cuales, a su vez, repercuten en los accesos a los lugares.

Este artículo está dividido de la siguiente forma. En la primera parte describo la forma en que percibe la gente de Angla la naturaleza y cómo es importante entenderlo para comprender la concepción local sobre salud y enfermedad. En la segunda parte explico las enfermedades conocidas como "males de campo"; dos de éstas, el "mal del cerro" y el "mal del arco", llevan implícitas una carga genérica muy fuerte la cual analizo. En la tercera parte trato la categoría de debilidad atribuida a las mujeres lo cual las haría más propensas a enfermar. En la cuarta parte concluyo que en estas concepciones de salud y enfermedad las cuales involucran tabúes de acceso a tales sitios, están inmersos mecanismos de control sobre la sexualidad de las jóvenes. En otras palabras, el acceso restringido de las mujeres en etapa fértil a lugares alejados de la vista de la gente, tiene como fin evitar que ellas acudan allí para mantener encuentros románticos. Además se enfatiza el peligro de acercarse a dichos lugares en el período de menstruación, al cual se considera de máxima fertilidad.²

² Hoy en día con el acceso de las curanderas al conocimiento médico formal y el contacto de algunas mujeres con las ciudades, algunas saben que la etapa de menstruación no es la de máxima fertilidad, aunque no conocen, excepto las curanderas, los días precisos en que una mujer puede quedar embarazada.

I. Los lugares sagrados

La gente de Angla considera que los elementos de la naturaleza no sólo están vivos; también les atribuyen características antropomórficas. Por lo tanto, si bien se puede obtener un beneficio de éstos, se debe entregarles algo a cambio, ya que estos elementos de la naturaleza se comportan como humanos y se rigen por los mismos valores que son indispensables para mujeres y hombres indígenas andinos.

Siguiendo a Descola (1996), la identificación que prima en Angla entre seres humanos y no humanos es de tipo animista. Esto debido a que el animismo se caracteriza por atribuir a los seres naturales disposiciones humanas y atributos sociales. Es decir, se utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social, para organizar las relaciones entre seres humanos y especies naturales (Descola 1996). En Angla, la relación entre humanos y no humanos es de reciprocidad, valor primordial en el mundo andino.

La visión que tiene la gente de Angla acerca de la naturaleza es que ésta es sexuada; así hay cerros femeninos, masculinos y con una dualidad sexual, existen amoríos entre ellos, también las quebradas, los *puguios* son masculinos o femeninos y se enamoran de muchachas o muchachos reteniéndoles a su lado.

A los lugares se les considera sagrados por el poder sobrenatural que concentran. Según William Stein, citado por Taussig (1993, 212) en la concepción andina, los poderes sobrenaturales están dispersos por todo el universo, pero al mismo tiempo pueden estar más o menos confinados a objetos que están cargados de ellos. "Casi siempre estos poderes están en equilibrio, pero cuando alguien rompe una regla, se crea el desequilibrio". Los objetos cargados de poder son sitios de la naturaleza, en el caso de Angla son los lecheros, los *puguios*, los cerros y ciertas piedras, los cuales son asociados con las buenas y las malas energías.

Los lugares sagrados tienen un sentido dual, puesto que los dioses andinos³ asociados a tales sitios también lo tienen. Se considera a estos dioses seres animados, con características ambiguas tanto en su género, como en sus dádivas y cualidades; podían ser masculinos, femeninos o andróginos, así como bondadosos o vengativos (Mendieta 1995). Entre los actos negativos propiciados por tales entes está causar enfermedades e incluso la muerte; entre las características positivas, su capacidad de favorecer la sanación y la vida.

³ Los dioses andinos eran comúnmente denominados *huacas*.

2. Las enfermedades de campo

A los espíritus o entes que habitan el campo, especialmente los lugares sagrados, se los considera causantes de enfermedades. Éstas han sido denominadas por Schweitzer (1994) enfermedades de campo. Están íntimamente relacionadas con el ser indígena, pues se necesita vivir en el campo, además de manejar los códigos que ellos y ellas manejan, lo cual incluye la creencia en dichos males, para que éstos ataquen a una persona. En consecuencia, la gente mestiza no es atacada, pues según los indígenas, no creen en este tipo de enfermedades. Entre tales patologías Schweitzer agrupa al "mal viento", "mal aire", "mal del cerro", "mal del arco", "ispanto".

Todas las enfermedades de campo coinciden en que el espíritu de la persona enferma ha sido atrapado por un "mal espíritu" de un lugar determinado.⁴ Para prevenir estos males se debe evitar pasar por lugares inhabitados, casas abandonadas, así como dormir en un bosque, introducirse en una quebrada. Sobre todo deben tomar en cuenta esto quienes se consideran más débiles, por cuanto estarían más proclives a enfermar. Se considera débiles a quienes se encuentran con poca fuerza, energía y vitalidad; es el caso de las personas que han bebido alcohol en exceso, se encuentran *chuchaquis* o cuando sin alimentarse lo suficiente salen a trabajar. En este grupo también están los bebés y las mujeres, principalmente menstruantes y enfermas.

Existe mala energía en esos sitios, principalmente a las doce del día o de la noche, a la madrugada, en luna tierna y llena. Las doce del día y de la noche⁵ son horas asociadas a los "diablos", a los "malos espíritus", los cuales habitan en esos sitios y "cogen" al espíritu de la persona que pasa por ahí. Sin embargo, también se considera que a estas horas es apropiado curar y realizar rituales.

Se concibe como "diablo" o "mal espíritu" a los espíritus de los muertos que habitan en la naturaleza, principalmente en los lugares sagrados, pero

⁴ Jean Vallard (1995) señala la relevancia del rapto del alma en la medicina popular del Perú y Bolivia. En mi investigación también he encontrado lo mismo, por lo que puede ser una idea bastante generalizada en los Andes.

⁵ Catherine Seibold (2001, 448) hace referencia a lo escrito por Classen en 1999 con respecto a las dos oposiciones binarias, las cuales son mediadas por un punto intersticial, el cual tiene poder debido a su posición. Los puntos mediados como la madrugada y el anochecer, o el mediodía y la medianoche son horas poderosas para el campesinado andino.

también a espíritus considerados diabólicos en el sentido cristiano. Según lo explica Taussig (1993, 220-221), en la concepción andina pre-hispánica del mundo el mal no estaba fetichizado ni concretado. No había ninguna cosa que se opusiera al bien ni un espíritu como el diablo. Los españoles hicieron un paralelo entre la religión andina y su propio diablo, pero puesto que los iconos sagrados de la religión andina eran montañas, rocas, lagos, al mismo tiempo que las indias y los indios asimilaban el cristianismo, adoptaban la idea de un espíritu maligno o diablo asociado a sus entes sagrados.

La gente de Angla considera que es el ente del campo (llamado también "diablo" o "cuco") el que ataca a un individuo y lo enferma, pero lo más interesante es que las acciones que caracterizan a estos entes que enferman—"coger", enamorarse, enojarse—son todas acciones humanas, de manera que el ente que enferma es tratado como humano. Por esto es común que para recuperar el espíritu de una persona enferma se entregue un regalo en comida a ese ente, para que éste, en reciprocidad, deje ir a ese espíritu. Así nada está muerto, incluso varios personajes me contaron que les ha dado "mal viento" por acción de la *tullpa* (la leña encendida para cocinar), porque hay espíritus en la *tullpa* que cogen a una persona produciendo en ella esta enfermedad.

Muchos jóvenes dicen no creer en estos males, al contrario de lo que sucede con las jóvenes, quienes sí creen. Sin embargo, los primeros se dejan curar por familiares o curanderas y se curan, lo cual indica que no están desvinculados de esta concepción de la salud, pues para enfermarse y curarse hay que creer primero que existe la enfermedad.

Mujeres y hombres indígenas acuden a un curandero, curandera o *ya-chak*, para curarse de estos males. Estos agentes de salud tratan al enfermo o la enferma con medicina de campo, con plantas. Según me han explicado algunas personas de Angla, no es posible sanar de estos males acudiendo a los médicos formales ni con sus tratamientos, ya que no surten ningún efecto. Esto no implica que toda la gente sabe con certeza cuando se trata de un mal de campo y cuándo no. Es frecuente que las personas vayan donde el médico formal a tratar su mal; una vez que este tratamiento no surte efecto, acuden donde curanderas y curanderos.

Las enfermedades de campo están también asociadas a una falta de respeto o reciprocidad con la naturaleza, es decir, el espíritu de la persona que enferma es "cogido" por algún espíritu de los lugares sagrados para recordar a la gente que no se estaría cumpliendo con el valor de la reciprocidad en

relación con la naturaleza.⁶ De esta manera son más vulnerables a enfermar quienes han perdido el respeto a la naturaleza. Esto es corroborado por el consejo que dan los *yachaks* y curanderas al resto de gente: hablar con estos lugares antes de ingresar a ellos. Transcribo lo que me dijo una curandera:

Como la madre naturaleza es vida y todo y nos da todo fruto, es una relación como tener con cualquier persona: adular, conversar; al menos cuando vamos a cosechar alguna cosa se está hablando gracias madre tierra, entonces permiso, como pedir un permiso que se va a cosechar. Así también, cuando se llega a algún sitio sagrado, sitio que no se ha llegado toca pedir permiso, así para ir al cerro, una vertiente, así hay sitios que donde no llega tanta gente pero la cual siente este poder, esta energía, de la naturaleza donde hay que pagarle o darle alguna cosa...

Según las curanderas y principalmente los *yachaks* es indispensable pedir permiso al sitio antes de pasar por él para no enfermarse. Es decir, antes de ingresar hay que mostrarle respeto dialogando con aquel.⁷ No obstante, esto está relacionado también con las categorías: debilidad-fortaleza. Si una persona está débil, aunque pida permiso, es muy probable que la enfermedad "le coja", mientras que si se trata de una persona valiente y fuerte, muy difícilmente la atacará, a menos que no pida permiso.

Conviene tomar en cuenta el gran peso de las categorías debilidad-fortaleza dentro de esta concepción de salud y enfermedad en relación con las mujeres, puesto que serían ellas, fundamentalmente, las más proclives a enfermar y no necesariamente por una falta de respeto a un lugar sagrado, sino

⁶ Taussig (1993, 202) explica que en la cultura andina hay una unificación de la persona con la naturaleza. Esta unificación tiene dos componentes asociados. Uno es el sistema de producción e intercambio en el cual la gente se compromete entre sí mediante los principios comunales de propiedad e intercambio. El otro es una serie de ideas que animan a la naturaleza como una persona social y una empatía de tipo humano. De esta forma puedo decir que la concepción de las enfermedades de campo garantiza el cumplimiento del intercambio recíproco que une a la gente con la naturaleza. Estas podrían incluso ser el resultado, según Taussig (1993: 221), de una interpretación y desafío al cristianismo por parte de la religión andina, debido a que se habría difundido la creencia de que las *huacas* (divinidades ancestrales) vagaban por el aire sedientas y muriendo por falta de cuidados, puesto que los indios e indias estarían olvidando o negando la reciprocidad con los dioses, dueños de la riqueza del mundo. Por esta falta de reciprocidad, las *huacas* estaban enojadas de modo que enfermaban y causaban la muerte a los indios y a las indias que habrían adoptado las costumbres españolas, a menos que las dejaran de lado.

⁷ Taussig (1993) profundiza en el tema de la reciprocidad citando a Needham, quien con referencia a este asunto señala que se trata de una especie de "cortesía mutua".

por ser socializadas como débiles, cobardes y enfermizas. Si bien se acepta que hay mujeres valientes, lo común es vincularlas con la debilidad, la cual está asociada a su capacidad de reproducción. Pese a que son las adultas quienes más se encargan del trabajo en el campo (agricultura, cuidado de animales) acceden menos que los hombres a lugares lejanos y sagrados, por el peligro que se dice corren de contraer una enfermedad de campo.

En general, las personas en Angla creen que las mujeres que están menstruando deben tener mayor cuidado que el resto, de ir por lugares abandonados o de alejarse mucho de la casa, debido a que la menstruación es considerada una enfermedad, tanto por los cólicos y el debilitamiento que produce, como por el hecho de sangrar. Según lo explica Muñoz (1986, 60) para el caso de Pindilig en nuestra época, esto se debe a que para las indígenas y los indígenas, el período menstrual se asemeja a una herida que sangra, por lo que se asume que "el cuerpo de la mujer queda abierto, expuesto o sensible al frío". Cuando los hombres están heridos deben tener mayor cuidado de acercarse a los sitios sagrados. En cambio, las mujeres que están menstruando no deben alejarse de la comunidad, ni sembrar ni cosechar, pues se piensa que sus sembríos se pueden quemar o ellas pueden enfermar.

Quienes están menos predisuestos a adquirir tales males son las personas valientes, fuertes, grupo al que se dice pertenecen los hombres.

2.1. El "mal viento" y el *ispanto*

Seré breve en explicar el "mal viento" y el *ispanto*, mientras que analizaré más a fondo el "mal del cerro" y el "mal del arco", porque tienen una mayor carga genérica. Esto no implica que el primer grupo de males no esté atravesado por símbolos de género, lo está, sin embargo estos coinciden con los encontrados en las otras enfermedades de campo.

Hay diferencia entre el "mal viento" y el *ispanto*. En el primero, el espíritu de la persona ha sido "cogido" por los "espíritus malos" que habitan algunos lugares (*puguios*, piedras, lecheros, etc.), mientras que el segundo se produce porque el espíritu de un individuo es asustado por un espíritu del campo. Para curar ambas enfermedades la curandera o el curandero debe realizar varias limpiezas que consisten en frotar el cuerpo con plantas, fundamentalmente con ortiga, hasta que la persona se encuentre bien, que es cuando el espíritu habría regresado al cuerpo. De lo contrario éste se quedará en el

sitio como un "espíritu malo" o "diablo" y producirá a otra gente "mal viento" o "ispanto". El hecho de limpiar el cuerpo de la persona enferma es visto como una limpieza interna, pues quien padece con cualquiera de estos males de campo no sólo que se queda sin su espíritu sino que el "mal espíritu" que le produce esa enfermedad se encontraría en su interior. Vallard (1995, 499) explica que en la concepción indígena andina no existe una sola alma o espíritu, sino numerosas, independientes unas de otras y de naturaleza distinta. De ahí que en el caso de Angla, el ser "cogido" por un espíritu del campo implica quedarse sin espíritu pero no conduce necesariamente a la muerte. Ésta ocurre cuando el espíritu no ha sido recuperado.

Tanto en el caso del "mal viento" como en el del *ispanto*, el curandero o curandera debe llamar al espíritu de esa persona que está atrapado por el espíritu del campo, recordándole su familia, la comida, para que al retornar a la salud, retorne también al equilibrio con los demás y se integre a la familia y a la comunidad. Además se coloca un "mediano", esto es un regalo en comida que se entrega al sitio para que éste a su vez, en reciprocidad, deje ir al espíritu del enfermo.

2.2. El "mal del cerro"

El "mal del cerro" se entiende como un raptó de parte de los espíritus de determinados cerros al espíritu de una persona. Algunos curanderos y curanderas, así como ancianos y ancianas cuentan que éstos raptan a una persona del sexo opuesto al de dicho cerro. Incluso, hasta los bebés pueden ser atrapados. Esto sucede sobre todo cuando no se pide permiso al cerro para andar por él; en el caso de los bebés porque quien los lleva, por lo general la madre, no lo ha hecho. Para la curación es indispensable ofrecer al cerro un "mediano", el cual consiste en papas con cuy y huevos cocinados; caldo de gallina (comida que se entrega a quienes se escoge como compadres) y objetos antiguos, principalmente barro. Entonces el cerro deja ir al espíritu de la persona enferma e inmediatamente dicen que empieza a tronar el cielo, como señal de que todo ha quedado saldado.⁸ Incluso constituye un rela-

⁸ Según Silverblatt (1990) el trueno para los andinos era una deidad masculina complemento de la *pachamama*. De ahí que ambos juntos conforman un equilibrio, como en este caso, señal de que todo ha vuelto a la normalidad.

to común contado por las personas ancianas, fundamentalmente, el que antiguamente una mujer "cogida" por un cerro se quedaba embarazada de éste. Tales creencias se han convertido hoy en historias, cuentos o leyendas como la siguiente, la cual me fue contada por una curandera:

Más antes se dice que sí existía hijo de *taita* Imbabura. Cuando salía, salía con ojito azul, cabecita bien bermejo, que ha sido hijito de Imbabura y ese pretexto que ha nacido así. Pero la chica que ha sido ya de 25 años, la mamá ha sabido dormir en el corredor (en la entrada) y la chica ha sabido dormir adentro pero en ningún momento de noche ha pasado con hombres. De día en Quinchuquí un terreno de gringo ha ido a trabajar, ha estado con un gringo. Le dice me fui a cargar agua de *puguio* de, algún *puguio*, ahí disque ha cogido un diablo de *taita* Imbabura, ahí estado embarazada, y cuando salió salió ojos azules, cabecita bien bermeja, fuera de su familia decían que era hijo del gringo, pero en su familia decían que ha sido hijo de *taita* Imbabura.

En esta historia es posible observar algunos imaginarios de género. Primero, que el cerro Imbabura ha sido personificado como un hombre y, como tal, se le atribuyen deseos sexuales. A la jovencita que se habría quedado embarazada de aquel, se la identifica con los ideales de mujer. De acuerdo con mis informantes, la mayoría mujeres, durante las entrevistas y conversaciones, la buena mujer, soltera y casada, en Angla es aquella que no anda con más de un hombre a la vez y, en lo posible, mantiene esa relación; estar juntos debe representar más una relación de compañerismo, que una basada en lo pasional. Cuando no es este el caso, manifestaron mis informantes que la que queda peor es la chica, lo cual se traduce en el hecho de que la gente empieza a hablar mal de ella.

Volviendo a la historia, la joven no andaba con hombres, al menos de lo que se podía observar. Ella no necesitó ir al cerro Imbabura para "quedarse embarazada" sino simplemente ir a recoger agua de un *puguio*, por lo que la gente atribuye a que un "diablo" de *taita* Imbabura debe haber estado en el *puguio*. Aquí es interesante la ambigüedad otorgada a los lugares y símbolos sagrados, pues por un lado el *taita* Imbabura los protege, pero también tiene sus "diablos", lo que concuerda con la percepción de diferentes lugares sagrados. Por otro lado, este cuento reafirma ciertas representaciones masculinas de Angla. Así, de acuerdo con lo que me contó una informante anciana, para cualquier mujer es peligroso ir sola por el cerro, puesto que por ahí esperan hombres de cualquier edad, sean casados o no, para atacarlas se-

xualmente. Otra informante, la cual es curandera, me habló de una enfermedad que ataca únicamente a los hombres y les ocasiona ganas de orinar en todo momento. Esta sería ocasionada porque el hombre habría visto a cualquier mujer bonita y sentido ante esto un fuerte apetito sexual. Podría decirse, de acuerdo con la observación y las entrevistas hechas a los propios hombres, que no todos actúan de este modo. Sin embargo, hay una tendencia a asociar a los hombres, en términos genéricos, con comportamientos como los ejemplificados. Esto podría estar conectado al hecho de que la mayoría de los hombres, esté o no casado, anda con más de una mujer. Inclusive, según lo que me contaba una amiga, en el caso de su hermana, su pareja le decía, después del rompimiento ocasionado porque él estaba saliendo con otra muchacha, que quiere estar con ella, pero que ella debe aceptar que él esté con las dos. En consecuencia, los elementos que cargan de sentido al *taita* Imbabura en este relato, lo hacen porque están en íntima relación con la representación masculina que circula en la comunidad.

Por otra parte, la representación de la muchacha en la historia refleja una sexualidad femenina pasiva, que pone el énfasis en la maternidad antes que en un comportamiento sexual específico. Esta pasividad femenina también está implícita en las representaciones masculinas mostradas líneas más arriba, donde los hombres aparecen con un instinto sexual más o menos incontrolado, del que puede ser víctima cualquier mujer; si bien, todas con las que hablé al respecto rechazaron tal masculinidad incontrolada. Algunas casadas se resignan a que sus maridos anden con otra mujer; pues consideran que esa es la naturaleza masculina. En el caso de que una mujer haga lo mismo (estar con más de un hombre), tal comportamiento es socialmente repudiado. Mis informantes jóvenes y unas lideresas de la comunidad me contaron de un caso reciente en el que toda la gente de Angla, incluidas las autoridades, se trasladaron a una comunidad vecina, de donde provenía una muchacha que había estado con un joven líder de Angla, pero al mismo tiempo habría mantenido relaciones con otro hombre. Ella fue castigada públicamente, ortigada y azotada, tanto por líderes y lideresas de Angla, así como por otra gente de ambas comunidades. Este castigo puede ser entendido como una desvalorización social de la mujer que no se comporte sexualmente como tal, sino más bien como hombre, es decir asumiendo un papel sexual activo.

Pude observar la forma en que se socializa en una familia de la comunidad, a hijos e hijas. Consiste en incentivar a los hijos a que asuman una actitud conquistadora hacia las muchachas, de ahí que se bromea sobre el número de parejas conquistadas por él. En el caso de las muchachas, los padres

y demás familiares de ninguna manera bromean sobre un comportamiento de este tipo, sino que el tema toma tintes de seriedad. Una amiga de la comunidad me contó que sobre estos asuntos, los padres y demás familiares, hablan con la hija, nieta, etc., cuando la ven con alguien. Esta conversación es más bien una advertencia de que no ande con él, puesto que esto puede llevar a un embarazo. El problema es que la representación masculina que circula en Angla, da pie a que cualquier hombre sea considerado peligroso para el honor de una mujer.

2.3. El “mal del arco”

Otra enfermedad de campo es el “mal del arco”, el cual ataca principalmente a las mujeres. Se produce cuando ella ve el arco iris o camina sobre él, pues se considera arco iris también a los colores que se forman en el agua empozada, o que se reflejan en la tierra. Este encuentro con el arco iris puede ser descrito como una penetración por parte de aquel en la víctima, a través de un orificio natural (Muñoz 1986, 152). Agrega Muñoz que de esta manera provoca el embarazo de la mujer y produce lisiamiento en el hombre, aunque esto último ocurre rara vez.

Nótese que en la concepción de esta enfermedad la mujer aparece nuevamente como sujeto sexual pasivo y se hace énfasis en el embarazo (lo reproductivo). Por otra parte, “el arco”, al ser siempre considerado como el “diablo”, se lo asocia con la enfermedad y la muerte. Por lo tanto, cuando una mujer se embaraza de un arco iris, se dice que está embarazada de un “diablo” y el bebé que engendra no tiene forma humana sino de sapo o fibroma.

Para evitar esta enfermedad, que se manifiesta como embarazo, se suele aconsejar no ir a lugares abandonados como cerros, árboles, piedras, considerados peligrosos y donde repentinamente puede sorprenderlas el “arco iris”. Esto porque según lo indica Muñoz (1986, 148), el ámbito de los arcos es lo salvaje. Sin embargo, no todas las personas en la comunidad están convencidas de esto, tomando en cuenta que hoy en día es poco común oír hablar sobre estos sucesos. Ninguna de las curanderas con las que me relacioné habría atendido a una parturienta en dichas circunstancias, aunque varias habían conocido a mujeres con dicho mal.

La construcción de esta enfermedad está íntimamente conectada con la situación de la mujer que queda embarazada sin tener pareja estable. En

estas circunstancias, me han contado mis informantes, que ella es mal vista por todos y que se murmura sobre su comportamiento con los hombres. Mi informante varón me dijo: "se dice que no se ha dejado respetar y que hace quedar mal a su familia". Por mi parte he escuchado, además, que ella se "ha dejado embarazar". Según una curandera, antes era peor que hoy, aunque continúa siendo reprobado el embarazo de una mujer sin pareja estable. Lo que acontece hoy en día, dice ella, es que poco se acude a este recurso del embarazo del arco iris; más bien ellas anuncian quién es el padre. El problema es que el padre, en muchos casos, lo niega, la acusa de haber estado con otros hombres (de ser fácil), o acepta que es el padre pero no asume ninguna responsabilidad al respecto. La curandera me explicó que las mujeres están de acuerdo con que los hombres no deben ser así. Ellos, en cambio, parecería que intentan demostrar su virilidad a través de actos como estos, no todos por supuesto, pero sí muchos. Con ello, la mujer es quien sufre, abandonada por el padre de su *guagua*, señalada por todos, condenada incluso por su propia familia. Es probable que todo este sufrimiento por el que tienen que pasar, las haya llevado y las siga llevando a considerar al embarazo, en estas circunstancias, una enfermedad. Aunque no se lo diga (por miedo a ser juzgada socialmente), me parece muy factible que las mujeres acostumbren abortar, de modo que los bebés amorfos, hijos del "arco iris", no sean más que cuentos para evitar la sanción social.

3. La asociación de mujer con debilidad

La visible vinculación construida entre mujer y debilidad no está únicamente presente en la concepción de salud y enfermedad, sino en otros aspectos culturales. Un ejemplo es el trabajo agrícola. Se piensa que ellas deben realizar las actividades menos pesadas como cosechar, sembrar, mientras que a los hombres, puesto que son considerados fuertes, se les asigna las labores que demandan fuerza física como arar y cavar la tierra. Pero la fuerza, que no es únicamente física sino también mental y espiritual estaría más "naturalmente" relacionada con el hombre que con la mujer. Sin embargo, no todas se identifican a sí mismas, ni son identificadas como más débiles que los hombres. Hay mujeres que se consideran a sí mismas como hombres pues dicen no temerle a nada, inclusive realizan las tareas agrícolas que

se supone los hombres deben hacerlas; esto se debe a que a estas mujeres se les atribuyen características masculinas como el carácter, el coraje o la fuerza.

Las mujeres masculinas (*huarmi-cari*) también son más resistentes a enfermedades de todo tipo, a pesar de que su coraje decae principalmente cuando menstrúan, circunstancia en la que podrían enfermar. Cabe además señalar que tienen más estatus que las otras mujeres y son aptas para ser curanderas o *yachaks*.

En este punto veo necesario referirme a lo señalado por Dean (2001, 148) con respecto a la concepción andina de masculinidad y de feminidad, así como a ser hombre o ser mujer. De acuerdo con dicha concepción, las mujeres apropiadas lucen y actúan femeninamente, mientras que los hombres apropiados, sobre todo, actúan masculinamente. De este modo es más fácil que una mujer realice actividades consideradas masculinas pues con ello no pierde su feminidad, ya que su identidad genérica, según Dean (2001, 155), es un estado de ser antes que de hacer, mientras que los hombres deben mostrarse como tales a través de sus actos. A los hombres maduros, según la cosmología andina, se les ha venido asociando con las actividades destructivas conectadas con la valentía, el coraje, la fuerza, las cuales en exceso arruinan (Dean 2001). Éste es el caso de aquellos únicamente masculinos que abusan sexualmente de las mujeres o las golpean (Dean 2001).

En Angla, las construcciones de masculinidad y feminidad encajan con lo señalado por Dean (2001). Habría que añadir que en esta comunidad los hombres valientes, fuertes, con mayor estatus, se puede decir que han integrado las fuerzas femeninas asociadas con la creación, pues pueden controlar este exceso peligroso de masculinidad.

Por otra parte, Dean (2001, 173) indica que las mujeres pueden adquirir características masculinas, lo cual no implica un cuestionamiento a su identidad de género, mientras que un hombre que no actúa como tal, es decir al que le faltan la fuerza, la valentía, es considerado no hombre (Dean 2001, 173). Sin embargo, la concepción andina precolombina, según Silverblatt (1990) no habría asociado a la mujer con la debilidad. Tal asociación, así como la del varón con la fortaleza habría ingresado a los Andes con la conquista (Silverblatt 1990; Vaca 1992). Silverblatt (1990, 87) señala que los españoles habrían difundido esta concepción, pues las consideraban menores de edad, lo que significaba que en cualquier transacción legal en la que entrase una mujer, debía contar con la autorización previa de un varón que actuase como

su tutor. Paulatinamente desde entonces, los hombres habrían asumido el papel de protectores de las mujeres.

De acuerdo con la concepción europea, las mujeres fueron asociadas con la naturaleza y, por lo tanto, se concebía que había que dominarlas, controlarlas. Esta asociación implicaba que se las clasificase como débiles, incapaces y por lo tanto, como más susceptibles a la tentación diabólica (Silverblatt 1990). La tentación diabólica en la actualidad, y seguramente en ese contexto de conquista, equivaldría a las enfermedades de campo, por la conexión que establecieron los españoles entre los lugares sagrados y el diablo.

Interrelacionando los hechos y elementos históricos de los que surgen las circunstancias actuales, es posible entender, de mejor manera, el que, en términos generales, se asocie a lo masculino con la fuerza y a lo femenino con la debilidad. Los hombres más valientes y fuertes, sin embargo no siempre están fuertes. Su fortaleza decae principalmente cuando han bebido alcohol en exceso, situación propicia para contraer enfermedades y hasta la muerte, mientras que las mujeres fuertes se encuentran vulnerables cuando están menstruando (período generalmente considerado de mayor fertilidad). Se podría decir que la concepción de salud y enfermedad ejerce efectos de moralización sobre la gente.

El beber en exceso es socialmente considerado como negativo, incluso los presidentes del cabildo, en diferentes reuniones comunitarias, han aconsejado enfáticamente no hacerlo, principalmente a los hombres. No obstante, la concepción de salud y enfermedad cumple un rol mayor quizá que el de las autoridades locales, por no ser notoria. Por otra parte se estaría previniendo que las mujeres sin pareja estable vayan con cualquier muchacho y queden embarazadas. Esto último debe ser entendido como efecto de la asimilación de valores de la cultura católica dominante, que privilegia las relaciones sexuales dentro del matrimonio. En Angla no es importante que las relaciones sexuales se den fuera del matrimonio, pero sí lo es que se den bajo un compromiso, es decir con una pareja estable con quien se piensa formar una familia. En este sentido también la concepción de salud estaría interpellando a las mujeres, sobre todo a las menstruantes, a no alejarse mucho, para así prevenir situaciones como la mencionada.

4. Encuentros amorios en los lugares sagrados

Ahora es necesario volver a colocar sobre el tapete la pregunta que surgió en mi mente en un momento dado de mi trabajo de campo en Angla: ¿Por qué las mujeres tienen un muy limitado acceso a esos lugares? Resulta que estos lugares permiten esconderse, específicamente en el caso de las quebradas, las cuales no necesariamente están en sitios alejados como cerros y *puguios*, pero su forma, su profundidad facilitan el ingreso de personas sin ser vistas por quienes pasan cerca del lugar; algunas son mejores escondites que otras. En cuanto a cerros y *puguios* estos, por lo general, se encuentran alejados de la comunidad. Todos estos lugares sagrados tienen en común estar fuera del alcance de la mirada vigilante de la gente de la comunidad, de manera que son propicios para encuentros amorios. Por esta razón, a través de la concepción sobre enfermedades de campo se estimula la creencia de que si una mujer, principalmente en edad reproductiva, va sola por los lugares sagrados puede enfermar.

4.1. No hay que ir sola...

Curanderas y curanderos, así como ancianas y ancianos comentan que una mujer preferentemente debe ir acompañada a los lugares sagrados. Así, cuando le propuse a una amiga de la comunidad que me acompañara a los *puguios* me respondió que no podíamos ir solas, que debíamos ir con un hombre de confianza como su padre o un conocido de su familia, pero mayor, puesto que los de más edad son considerados más valientes y fuertes, de manera que serían una protección para nosotras contra los "males de campo"; debíamos llevar también cigarrillos y comida para mantenernos fuertes. Esto sugiere que las mujeres, desde niñas, son socializadas con la idea del peligro que implica ir a tales lugares, principalmente solas o incluso con un muchacho, puesto que a ellos aún no se los considera fuertes y valientes como a los adultos. Yo percibo en esta idea un afán de controlar la sexualidad de las jóvenes, la cual está en riesgo en el momento en que alguna se aleja con un hombre extraño; mientras que se encuentra protegida cuando se aparta con los padres o con algún miembro adulto de la familia al que se le atribuyan características masculinas.

En lo que respecta a los *puguios*, estos enferman, por lo general, cuando una persona débil anda sola por ahí, mientras que sanan, cuando la familia se

baña en estos sitios. Antiguamente la gente se bañaba en estos lugares en cualquier fecha; hoy, solo en días considerados sagrados como la Pascua o San Juan (solsticio de verano), en horas que son en otras circunstancias interpretadas como peligrosas, como es la madrugada. Estos baños se realizan en familia. El que se realicen en familia se interpreta como una energía que será reforzada por el agua del *puguio*, la que propiciará la salud y la suerte. Sin embargo, bañar en *puguios* o cascadas a niños y niñas muy pequeños-as y sin antes haberlos bautizado sí se lo considera peligroso.

Son las mujeres mayores, entre 40 y 50 años, los niños y las niñas quienes van a pastar en los cerros, lugares donde abundan los entes que enferman. El que no vayan las jóvenes, quienes se encuentran en una etapa a la que se considera de máxima fertilidad, permite pensar que es una manera más de ejercer control sobre su sexualidad. Es necesario sumar el hecho de que se considera más peligroso el que una mujer acuda a los lugares sagrados durante la menstruación.

No obstante, la gente no siempre actúa conforme a las normas. Pude escuchar a las muchachas jóvenes hablar de que sus amistades se habrían ido con sus enamorados al cerro, o habrían ingresado a la quebrada, después de lo cual, ella se habría quedado embarazada. Lo que sucede es que para las indígenas y los indígenas andinos la atracción de un hombre hacia una mujer y viceversa, así como el que se encuentren saliendo como pareja, se expresan en la mirada, pero se saludan con la mano, de modo que se los ve juntos pero manteniendo los cariños (besos, toqueteos, relaciones sexuales) en la intimidad, pues mostrarlos es muy mal visto. Como consecuencia, varias mujeres optan por verlos a escondidas, en *puguios*, en cerros.

4.2. El control evita el deshonor

Hoy en día, así como en el pasado, según me han informado, una embarazada que no tiene pareja estable deshonra a toda la familia. Para evitarlo, los padres, tías, tíos, abuelas aleccionan e incluso reprenden a sus hijas, nietas, sobrinas en caso de sorprenderlas deambulando con algún muchacho. De esta manera controlan los cuerpos de las jóvenes en términos de su sexualidad. Antiguamente era muy común atribuir embarazos a los espíritus de los lugares sagrados, a uno de los cuales habrían accedido "las enfermas". Hoy en

día poco se recurre a este mecanismo que ayuda a las mujeres, en tales circunstancias, a escapar de las sanciones sociales.

En lo que respecta al honor,⁹ Gutiérrez y Vila (1988, 44-45) asocian este concepto con el de prestigio usado por Ortner y Whitehead (1981). De esta manera, la concepción del honor asegura el ejercicio de los roles. En Angla, el honor o la deshonra familiar dependen principalmente de las acciones o incluso de los sucesos relacionados con la sexualidad de una hija, nieta, sobrina, esposa. De modo que la valoración de la mujer en esta comunidad, gira en torno a su sexualidad. Sin embargo, no se le permite cuidarse a sí misma, sino que son los padres quienes deben protegerla, restringiendo su libertad para salir, cuando aún vive con ellos. Es decir, el honor, en el caso de hombres y mujeres adultas estaría vinculado con un rol de protección a las jóvenes de su familia. Este honor se convierte en deshonra en el momento en el cual una hija, esposa, actúan fuera de la norma sexual establecida. Entonces la gente circula murmuraciones sobre la persona en cuestión, así como sobre el padre y la madre aduciendo que no han desempeñado adecuadamente su rol de vigilancia. Sin embargo, el honor de un hombre no está únicamente vinculado a lo anterior, sino que depende en gran medida de sus acciones en otros ámbitos, está muy relacionado con el ser responsable, ser proveedor. En lo que respecta a las mujeres, serán juzgadas principalmente por su honor o deshonra sexual, la cual beneficia o perjudica a toda la familia. Es decir, se espera que la mujer actúe en función de los otros (Gutiérrez y Vila 1988, 46).

5. Conclusiones

A la pregunta planteada en un inicio: ¿por qué las mujeres tienen un acceso limitado a lugares como cerros o *puguios*? he esbozado a lo largo del trabajo una respuesta: el afán de controlar la sexualidad de las jóvenes. Lo que sucede es que en las conductas sexuales de cada mujer se ubica su propio honor, así como el de su familia.

Los lugares como cerros, *puguios*, al estar alejados de los ojos vigilantes de la gente son propicios para encuentros amorosos. De manera que el acceso semi-vedado para las mujeres en etapa fértil tiene relación con el concepto

⁹ Sobre el honor encontré algunos textos, una vez concluido este ensayo. La mayor parte de ellos toma como referente la cultura mediterránea. Varias feministas han analizado bien la cuestión del honor, entre ellas, Carole Vance.

de honor familiar, el cual sería dañado por un desliz de un miembro femenino, no de un masculino, debido a que a los hombres se les atribuye como natural sus casi incontrolables deseos sexuales. El deseo de controlar la sexualidad de las mujeres, principalmente fértiles, se muestra también en el hecho de que se considera más peligroso el que ella camine por los sitios antes mencionados cuando se encuentra menstruando, etapa que se considera de máxima fertilidad y, por lo tanto, en la que habría que controlar más sus cuerpos.

Ellas deben evitar ir por los lugares antes señalados, en especial cuando menstrúan, porque se dice que es cuando se encuentran más débiles. La idea de la debilidad asociada al cuerpo de la mujer, según algunas autoras, tuvo su raíz en la conquista española. Debido a la asimilación de concepciones europeas, la mujer es vista como débil, por lo tanto más proclive a enfermar, como menor de edad y, por lo tanto, necesitada de la protección de un varón. Los hombres, en cambio, han sido mayormente valorados en Occidente, en comparación con la mujer india, razón por la que se les atribuye hoy en día características positivas, mientras que hay una tendencia a encasillar a las mujeres señalándoles sobre todo características negativas. En consecuencia, el estatus es entendido en términos de masculinidad, mientras que la falta de estatus está asociada a la feminidad y sus características son: la mala suerte, la debilidad, falta de coraje, etc.

El que las mujeres estén sujetas a este tipo de control social y no los hombres se debe a que ellos, así como otros elementos de la naturaleza considerados masculinos, son caracterizados como portadores de una sexualidad casi incontrolable y activa, mientras que existe una asociación del "ser" mujer con una sexualidad más bien pasiva, que pone el acento en la reproducción y la maternidad. Esto es fácil de notar a través de la concepción de algunas "enfermedades de campo" en las cuales ellas "enferman", embarazándose de algún demonio, representado por un elemento de la naturaleza, el cual ejerce la función sexual activa.

Basándome en este estudio me gustaría recomendar que tanto antropólogas como antropólogos, usen un enfoque de género en sus investigaciones, pues esto ayuda a tener una visión más amplia de lo social y sus problemas. Me parecería interesante que en futuros estudios, se aborde la cuestión de las identidades sexuales entre los indígenas. Pienso que el entender estas construcciones que juntan elementos andinos con elementos europeos permitirá entendernos y aceptarnos mejor como productos de esa mezcla.