II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

Tomo II

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

Tomo II

ABYA YALA

BANCO MUNDIAL
Ecuador

2007

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA
Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-701-5

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007

300 García S., Fernando
GAR II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 2.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1°. Ed. – Quito: Abya Yala, 2007
536 p. ; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-701-5

I. Titulo – 1. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción 9

Comunicado Final 13

Simposio de Antropología Jurídica

Reflexiones generales sobre el peritaje antropológico
Lydia Andrés y Carolina Borda 17

Luchas sociales y nuevo constitucionalismo: el caso del pueblo kichwa de Sarayacu
Gina Chávez 21

Pluralismo jurídico y peritaje antropológico: su incidencia en la educación y legislación ecuatoriana
Danilo García 35

Simposio Antropología y Género

Relaciones de género en la distancia. ¿Reestructuración o reafirmación? Un análisis sobre 'remesas masculinas' y 'remesas femeninas'
Paula Castello 51

El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres: testimonios y perspectivas.
María Augusta Montalvo C. 69

Naturalización de la maternidad diferente en dos de los servicios del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia, INNFA: norma o exclusión?
Soledad Torres Dávila 75

Maternidad adolescente y ciudadanía
Soledad Varea 91

Simposio Comunicación y Cultura

El poder el Foro o un Foro al poder: beligerancia mediática y reconocimiento social
Silvia G. Alvarez 101

Simposio Cultura y Religiosidad

Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador
Susana Andrade 153

Ofrenda sacrificial en el Guagualzuma
Segundo E. Moreno Yánez 175

Simposio Etnohistoria y Memoria

El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el imperio incario y la república.
Christiana Borchart de Moreno 203

Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del Pueblo afrochoteño
José Chalá Cruz 241

El manuscrito de Quito: la crónica indígena sumergida en las memorias historiales del Pirú (1644)
Sabine Hyland 249

La Memoria desde el Fogón: Espacios y prácticas culinarias como texto y objeto de estudio histórico
Carmen Sevilla Larrea 259

Simposio Identidad y Etnicidad

Pobreza urbana y economía informal: el caso de las familias ladrilleras del barrio Santa Isabel, al noroccidente de Quito.
Paola García 273

Lo galapagueño, los galapagueños: proceso de construcción de identidades en las Islas Galápagos
Cristina Ahassi 293

Incidencia de la identidad en los procesos organizativos barriales: el caso de Guápulo durante la implementación del Sistema de Gestión Participativa en el Distrito Metropolitano de Quito
Mónica Pacheco 309

Ojo de loca no se equivoca. Masculinidades y cultura gay
Carolina Páez 333

Textos nómadas: identidades y culturas juveniles: un estudio de caso en Quito
María Soledad Quintana 347

Obreras y obreros de Dios: Experiencias de vida en una comunidad cristiana de la ciudad de Quito
Mares Sandoval 371

Simposio Interculturalidad y Política Social

Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador
John Antón 401

Simposio Naturaleza y Cultura

La diversidad biocultural: hacia un análisis crítico
Patricio Crespo 411

El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles
Rommel Lara 423

Plantaciones forestales como sumideros de carbono: conocimientos locales de hombres y mujeres. Estudio de caso en Muisne
Andrea Madrid 431

Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema
Pablo Ospina 473

Experiencia etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonia centro
Ivette Vallejo 507

Introducción

Fernando García S.
Compilador

Entre el 28 y el 31 de octubre de 1996 se llevo a cabo el I Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, como un primer esfuerzo para sistematizar el conocimiento antropológico producido desde la creación del primer Departamento de Antropología en la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad del Ecuador en 1972.

Luego diez años del I Congreso los antropólogos y antropólogas vinculados a los espacios de formación académica y al gremio profesional, esto es, la Maestría de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO; el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la licenciatura de Antropología Aplicada y la Maestría en Antropología y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana, UPS, y el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha, CALP, tomaron la iniciativa de convocar al II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología que se realizo en las sedes de las tres universidades del 6 al 10 de noviembre de 2006.

El II Congreso denominado "Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas" se planteo como objetivo general evaluar las contribuciones académicas y prácticas de la antropología y arqueología ecuatoriana en los últimos 10 años (1996-2006) y como objetivos específicos: discutir los aportes de la antropología y arqueología ecuatoriana a la conformación de los movimientos sociales y a la solución de los principales problemas nacionales; promover y consolidar las redes profesionales e institucionales y fortalecer el punto de vista gremial en la opinión pública ecuatoriana

Luego de más de treinta años de desarrollo profesional la antropología ecuatoriana se encuentra prácticamente institucionalizada en esa medida el comité directivo del II Congreso escogió cinco temas de debate, en la modalidad de mesas redondas, como ejes centrales del evento: el desarrollo del pensamiento antropológico ecuatoriano, la antropología y el género, la antropología y la ecología, la antropología, la identidad y la política y la arqueología.

Estos temas fueron tratados en cada mesa desde una triple mirada: la de los colegas ecuatorianos, la de los colegas latinoamericanos y la de los colegas extranjeros que estudian el Ecuador. La intención de esta triple mirada descansa en el intento de identificar a la antropología ecuatoriana como parte de las denominadas antropologías periféricas, del sur o segundas, por colegas como Roberto Cardoso de Oliveira (1995) y Esteban Krotz (2005). Según ellos, se trata de caracterizar así a un tipo de antropología diferente del surgido de los centros de creación del pensamiento originario de la disciplina (Europa y los Estados Unidos de Norteamérica) cuya presencia es importante desde fines de la década de los sesentas.

Sin embargo, estas nuevas antropologías todavía no son suficientemente visibles en el panorama antropológico internacional. Desde esta perspectiva, y coincidiendo con Esteban Krotz, el comité directivo del I Congreso es partidario de transitar desde las antropologías **en el Sur** hacia las antropologías **del Sur.** En otras palabras:

> "…una antropología que usa elementos que las antropologías originarias han estado y siguen generando, pero subordinándolos al esfuerzo propio de la creación teórica, la reflexión epistemológica, la experimentación metodológica y técnica y permanentemente a partir y frente a la realidad estudiada de la que se reconocen como parte integrante" (Krotz, en este volumen: 46).

En el II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología se presentaron 122 ponencias, de las cuales se publican en estos dos volumen 55. Están organizadas alrededor de doce simposios que de alguna manera muestran los diferentes desarrollos que la antropología ecuatoriana ha tenido en los diez últimos años. Son los siguientes: antropología de la salud y la enfermedad, antropología jurídica; identidad y etnicidad; antropología y género que incluye tres mesas temáticas: maternidad e identidades masculinas y femeninas, género y ambiente, fami-

lias y mujeres en la migración; arqueología; naturaleza y cultura; cultura y religiosidad; musicología y etnomusicología; educación e interculturalidad; comunicación y cultura; etnohistoria y memoria y política social e interculturalidad.

La diversidad de trabajos presentados en el II Congreso mostró algunos elementos nuevos que permite hacer una comparación con el primero realizado hace diez años. Hay una clara tendencia a la investigación interdisciplinar dentro de las ciencias sociales que involucra el análisis de la problemática social desde diversas perspectivas y que exige la conformación de equipos multidisciplinares. Los espacios académicos aunque han crecido todavía son insuficientes, el cierre de la Escuela de Arqueología de la Escuela Politécnica del Litoral, ESPOL, dejo un grave vacío, y los espacios que permanecen están concentrados en la capital del país. Aunque el número de investigaciones antropológicas ha crecido, en especial las que han permitido la elaboración de tesis de licenciatura y maestría, no existe una corriente sostenida de investigaciones antropológicas desde las universidades que alimenten la docencia y el debate teórico y metodológico.

Las universidades ecuatorianas cuentan desde hace dos años con rentas estatales destinadas a la investigación que son administradas por la Secretaría Nacional de Ciencias y Tecnologías, SENACYT, a través de concursos anuales entre todas la universidades. Este recurso que todavía muestra dificultades en la gestión y permanencia pasa a convertirse en una posibilidad cierta de abrir nuevas posibilidades para el trabajo profesional de antropólogos y antropólogas.

Otra constancia es la debilidad de la única instancia gremial que existe en el país, el Colegio de Antropología y Lingüistas de Pichincha, CALP, que luego de conformarse en la década de los ochenta estuvo a punto de desaparecer en la década pasada. Actualmente se encuentra en una fase de reestructuración y aspira a convertirse en el órgano de opinión pública del gremio y a articularse a la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y al Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas (World Council of Anthropological Association, WCAA).

Para finalizar esta introducción es necesario hacer referencia a los retos y perspectivas que la antropología ecuatoriana tiene por delante. Remitimos a los lectores al Comunicado Final del II Congreso que fue firmado por los asistentes y cuyo texto se reproduce a continuación de la introducción.

El comité directivo del II Congreso estuvo conformado por los y las siguientes colegas: Segundo Moreno y Cristóbal Landázuri por el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Luis Herrera y Alexandra Martínez por la licenciatura de Antropología Aplicada y la Maestría en Antropología y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana, UPS; y Carmen Martínez y Fernando García por la Maestría de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

El comité directivo agradece la participación activa de los 122 colegas que presentaron sus elaboraciones en el evento y también agradece la acción de los coordinadores y las coordinadoras de los doce simposios cuyos nombres constan en el texto de las memorias. Igual agradecimiento a la Editorial Abya-yala, a cargo de la publicación de las memorias, en especial al colega Juan Bottasso y a Anabel Castillo, gerente de la editorial. El II Congreso contó para su realización con el apoyo financiero del Frente Social del Ministerio de Bienestar Social y la oficina del Banco Mundial en Ecuador, para ellos nuestros agradecimientos.

Bibliografía

Cardoso de Oliveira, Roberto

1995 "Notas sobre uma estilistica da antropología", en Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Raul Ruben, eds., *Estilos de antropología*, pp. 177-196. Campinas: Unicamp.

Krotz, Esteban

2005 "Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio" (ponencia presentada en el *Homenaje a Pepe Lameiras*). Zamora. El Colegio de Michoacán (13 y 14 de octubre).

Comunicado final del II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología

Los asistentes al **II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología**, convocados por las comunidades académicas de la FLACSO, la PUCE, la UPS y el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha, para realizar un balance del desarrollo de la ultima década de las ciencias antropológicas, hemos analizado del 6 al 10 de noviembre de 2006 en la ciudad de Quito, el estado actual y las perspectivas de la antropología sociocultural, la arqueología, la etnohistoria, y la lingüística en el país.

Como resultado de las discusiones, debates y conferencias presentadas en este evento, el II Congreso propone a la comunidad antropológica ecuatoriana (arqueólogos, antropólogos socioculturales, etnohistoriadores, lingüistas, tanto profesionales, como egresados, y estudiantes) reafirmar su activa participación en el análisis científico de la realidad pluricultural ecuatoriana, e invita a trabajar conjuntamente para alcanzar la agenda surgida de las distintas reflexiones llevadas a cabo.

La comunidad antropológica, atenta a la problemática social y cultural del Ecuador, con el fin de contribuir a las soluciones que demanda una sociedad caracterizada por su pluriculturalidad, así como por sus preocupantes desequilibrios en cuanto a equidad y derechos fundamentales, se propone:

1. Ampliar los mecanismos de comunicación, tanto convencionales como digitales, al interior de la comunidad antropológica, y hacia la sociedad civil en su conjunto.

2. Promover la organización de congresos nacionales bianuales y otros eventos académicos, así como difundir oportuna y ampliamente sus resultados.
3. Fortalecer las asociaciones gremiales profesionales representativas a fin de defender y garantizar el ejercicio de la profesión en los términos más adecuados.
4. Incrementar el número de programas de formación docente, especializados a nivel de grado y postgrado en todo el país, asegurando siempre el rigor, la exigencia y la calidad académicos.
5. Promover la realización de proyectos de investigación e intervención de carácter interdisciplinario e intercultural.
6. Fortalecer nuestra presencia en la comunidad científica internacional y de manera muy especial vincularnos más estrechamente con las antropologías del continente americano.
7. Intervenir más activamente en la generación de opinión publica en torno a los problemas sociales del país, desde una óptica especializada (sociocultural, arqueológica, lingüística, y etnohistoria).
8. Garantizar una intervención ética en la relación con los actores sociales vinculados a la práctica de la antropología en todos sus ámbitos y formas de ejercicio profesional.
9. Insistir en la necesidad de que el Estado ecuatoriano se involucre y asuma sus responsabilidades en la promoción del desarrollo educativo y científico del conocimiento, y de las disciplinas Antropológicas en particular.
10. Demandar y vigilar que el Estado ecuatoriano lleve adelante una política nacional consistente por la defensa del patrimonio y la diversidad sociocultural, comprometiéndolo a formular acciones coherentes con los problemas sociales y culturales del país.

Convocamos a tod@s l@s antropólog@s del país (arqueólogos, antropólogos socioculturales, etnohistoriadores, lingüistas, tanto profesionales, como egresados, y estudiantes) a sumarse a estas propuestas, y colaborar activamente en el cumplimiento de las mismas.

Quito 10 de noviembre de 2006

ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

Fernando García
Coordinador

Reflexiones generales sobre el peritaje antropológico

Carolina Borda*
aborda@flacso.org.ec
Lydia Andrés*
landres@flacso.org.ec

1. Multiculturalismo

En Colombia, a partir de la nueva Constitución política de 1991 se abre un nuevo espacio para la democratización de la justicia en aras de proteger la diversidad cultural de la nación, mediante una política de reconocimiento (Art. 7), en la que toma cuerpo el discurso del pluralismo jurídico igualitario[1] (Sánchez, 2006: 37), es decir, el reconocimiento positivo de formas diversas de control social legal basadas en sistemas de valores diferentes, en vista de la "importancia que tenía la construcción de una sociedad multicultural y pluriétnica" (Ibíd.). La carta consagra la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país (Art. 70), la autonomía normativa y judicial, consignado en el Art. 246:

> "Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República".

Se reconoce entonces la existencia de sujetos colectivos, con derecho a la vida, la integridad, a desarrollar formas propias de procesos de control interno, y por último, a gozar de autonomía en el marco de los estados nacionales. En los sujetos colectivos la cuestión del equilibrio social está dada por la función que cumple el individuo en la sociedad, y no por derechos meramente individuales.

---

* Egresados maestría en antropología, FLACSO- sede académica Ecuador.

De ser monocultural, el Estado colombiano se constituye de esta forma en *multicultural,* es decir, en un Estado que reconoce a la sociedad como algo heterogéneo culturalmente, no limitado a una cultura, y abierto a diferentes modos de representación cognitiva (Ibíd: 46).

El multiculturalismo, sustento político de la multiculturalidad, aboga por el entendimiento de la cultura como una mezcla y cruce de representaciones mentales y públicas dentro de amplios grupos de población, y su principio es el derecho a la distintividad de las naciones, etnias o pueblos. El reconocimiento de derechos para la diversidad cultural está mediado por relaciones de dominio que personifican las autoridades jurisdiccionales y los individuos que pertenecen a sociedades distintas (Sánchez, 2006: 173), por lo que se hace necesario crear instrumentos que permitan un entendimiento intercultural que amplíe y desarrolle al derecho positivo o derecho occidental, en tanto discurso ideológico que contiene creencias específicas alrededor del orden social basadas en representaciones cognitivas particulares, que pueden ser distintas a las de las sociedades que pretende reconocer, es decir, ejercer realmente justicia más que poder (Sánchez: 8).

2. Poder, derecho y cultura

Teniendo en cuenta que el poder del derecho es el de nombrar la realidad y por esta vía crearla, es decir, de usar la *violencia simbólica legítima* (Bourdieu, 2000: 158), el multiculturalismo reivindica el relativismo cultural como un eje del pluralismo jurídico; este habla de la verdad, las prácticas y las creencias, no como algo universal, sino cuya validez está restringida a ámbitos concretos, por lo que todas las acciones son relativas a los contextos en que ocurren y se piensan, es decir, que toda conducta debe ser valorada por el significado que guarda dentro de una cultura particular y no por principios universales (Sánchez, 2006: 52). Ello, no implica solamente que se equiparen las visiones no occidentales con las occidentales, o que se traduzcan simplemente, sino trascender los ámbitos explicativos de las realidades cognitivas particulares (Sánchez, 2) para hacer que una realidad intercultural atravesada por relaciones de subordinación se convierta en una política multicultural basada en el diálogo y el entendimiento de los sujetos, individuales y, especialmente, colectivos. Hablo de colectivos porque si bien

nuestra sociedad se fundamenta en el sujeto individual de derecho, otras sociedades diversas se sustentan en la solidaridad social como fundamento de su equilibrio, realidad que algunos Estados latinoamericanos han incorporado a través de políticas de reconocimiento, que presuponen tanto el respeto por la diversidad cultural, como por la *libertad cultural* de los grupos diversos culturalmente en tanto sujetos colectivos (Cimadamore, 2006: 188). Tal visión, si bien se ha traducido en el reconocimiento de diversos niveles de autonomía, de territorios, del derecho a programas educativos y de salud particulares, a participación política dentro de Estado tanto como en instancias de representación política, guarda, tras la idea de *cultura,* las relaciones de poder que a su interior se desarrollan, los procesos de lucha que definen la realidad y la subordinación de unos sectores de la población respecto de otros, especialmente las mujeres, los niños y las niñas. Es aquí donde cobra importancia el peritaje antropológico.

3. El peritaje antropológico

El derecho tiene tres partes esenciales: la organización de la vida social, la organización de lo público, y la liquidación de conflictos. A través del derecho, las sociedades definen referentes necesarios para su funcionamiento. Esto es, que el derecho se fundamenta esencialmente en los valores propios de una cultura, en sus criterios de verdad, en sus costumbres, en sus definiciones de lo correcto, de lo bueno y lo malo, es decir, en un universo cognitivo particular. De allí que el derecho sea relativo a cada cultura en que es creado ya que debe ser funcional a cada una de ellas.

A pesar de ello, en países como Ecuador y Colombia, que poseen una gran diversidad cultural y por lo tanto varios sistemas de derecho, un derecho globalizado (derecho del sistema de justicia ordinario) se ha impuesto sobre otros despojándolos de su valor e irrespetando las culturas y las personas a las cuales pertenecen.

En la constitución ecuatoriana de 1998 se reconoció el pluralismo jurídico que corresponde a la realidad del país, un país pluricultural y no monocultural. Pero éste no es un país sólo multicultural; lo que se vive es una interculturalidad. Esto implica la interrelación y la interacción entre las diversas culturas y también entre los diferentes derechos.

Es en este contexto que la justicia ordinaria tendrá que relacionarse con los sistemas de derecho propios. Para ello, es necesaria la existencia de un tipo de peritaje que se especialice en el campo de lo cultural. Los conflictos donde las partes o una de las partes comparecientes sean de una cultura diferente a la del juez, deberían tener recurso a peritos en antropología, es decir a especialistas en el tema de la cultura. El perito en antropología debe ser capaz de traducir y explicar justificaciones y razones, "(…) bajo los esquemas y referentes cognitivos de la propia cultura de donde emergen, con el objeto de significar lo que ellas realmente expresan" (Sánchez E., 2006:22).

Las normas y valores son relativas a las culturas, por lo cual no se puede juzgar de manera justa un hecho ocurrido en el marco de una cultura diferente de la propia si se desconoce dicha cultura y los referentes cognitivos que determinaron el hecho en cuestión.

Nota

1 Andre Hoekema. Citado por Sánchez Esther (2006)

Bibliografía

CIMADAMORE, Alberto. MCNEISH, John-Andrew. Eversole Robyn, (comp.)
2006 Pueblos indígenas y pobreza: Enfoques multidisciplinarios. Buenos Aires: CLACSO-CROP.

BOURDIEU, Pierre. TEUBNER, Gunther
2000 La fuerza del Derecho. Biblioteca Universitaria: Ciencias Sociales y humanidades. Colección Nuevo Pensamiento jurídico. Bogotá: UNIANDES.

SÁNCHEZ, Esther
2006 Entre el juez Salomón y el Dios Sira: decisiones interculturales e interés superior del niño. Bogotá: Gente Nueva.

SÁNCHEZ, Esther [a].
1992 Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento. En el Otro Derecho. ILSA Bogotá.

Luchas sociales y nuevo constitucionalismo: el caso del pueblo quichua de Sarayacu

Gina Chávez V.*

Introducción

En el año 1996, el Estado ecuatoriano licitó a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC) el Bloque 23 para la realización de actividades de prospección sísmica. En esta área se encuentra una buena parte del territorio del pueblo kichwa de Sarayaku que comprende 135 mil hectáreas. Sarayaku es una asociación de cinco comunidades Kichwas que tiene una población de aproximadamente 1000 personas. Desde el año 1987 Sarayaku ha expresado su desacuerdo con la realización de actividades petroleras en su territorio.

A partir de esto, Sarayaku ha tomado varias iniciativas de resistencia a las actividades petroleras, tales como denuncias públicas y demandas legales en foros nacionales e internacionales. Una de estas iniciativas es la demanda presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En dicha demanda, por una parte, la Comisión ha dictado medidas cautelares y, por otra, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha emitido medidas provisionales para proteger la integridad física y cultural del pueblo de Sarayaku.

Petróleo y desarrollo: nociones y valores

El problema petrolero en la actualidad marca la vida al interior de Sarayacu por los cambios no deseados y los impactos internos pro-

* Abogada, Maestra Universidad Andina Simón Bolívar.

vocados, así como por las respuestas dadas por la comunidad. Para Sarayacu la presencia de la compañía petrolera en su territorio no es un hecho nuevo y su preocupación sobre el avance y efectos de las petroleras está vigente, aunque tiempo atrás esto no fuese evidente.[1]

El tratamiento del tema petrolero al interior de la comunidad, como todo asunto que representa un desafío, un conflicto, o un asunto que altera la vida comunitaria, les plantea necesidades de configurar definiciones y redefiniciones de su pensamiento.

De acuerdo a Sánchez (1997:10), las redefiniciones que pueden contemplar apropiaciones, imposiciones o adaptaciones a un nuevo conocimiento y la compresión de nuevas realidades, tiene al menos dos aspectos que cumplir: la supervivencia y la no contradictoriedad. Los conocimientos se construyen, se adoptan y son siempre relativos a unos propósitos que están entramados en la visión del mundo.

Por los testimonios obtenidos entre dirigentes y habitantes de Sarayacu, se evidencia que el tema petrolero siempre fue una preocupación para sus habitantes, desde los inicios de esta actividad, en la década de los 40 del siglo pasado. Se dimensionaban los riesgos que trae esta actividad en su sistema de vida, aunque antes fuese difícil expresarlo hacia fuera de la comunidad por las limitaciones del idioma y las distancias culturales con la sociedad nacional. Para la gente de Sarayacu, es por la incursión petrolera que desde los años 40 se han visto abocados a responder a los avances de la modernidad, a los efectos de la migración, a la demanda de dinero, a los conflictos entre familiares y amigos y a la pérdida de recursos de caza y pesca.

Otros entrevistados sostienen que los ancianos tenían un concepto de respeto hacia el interior de la selva. Aunque no tenían una explicación de lo que había adentro, sí entendían que si estallaba una dinamita, eso afectará la selva, se secará, se irán los espíritus dueños de la selva. En esa época, dice Franco Viteri, dirigente comunitario, "*Estos conocimientos solo eran relatados por los shamanes en ceremonias, o a sus hijos cuando estaban en el monte*".[2]

Un entendimiento del tema petrolero en tal dimensión es posible porque el territorio es el espacio en donde todo está relacionado.[3]

Pero, la adaptación de una cultura a nuevas situaciones procura, además, la no contradictoriedad. En tal sentido, la posición de resistencia a la explotación petrolera que sostiene Sarayacu en la actualidad es coherente con las nociones de desarrollo que mantiene la comunidad.

La resistencia a las incursiones petroleras sigue la necesidad de sostenimiento de una relación de armonía[4] social y con la naturaleza, la buena convivencia con los familiares, la buena alimentación. David Malaver, dirigente comunitario, dice:

> El sumak kausay es vivir bien, vivir en armonía. La vida de los runas es vivir todos juntos en libertad, en igualdad; todos velamos por la igualdad, que nadie sea más que nadie. Es también tener salud, alimentación, unidad.

El cambio es admitido y previsto, pudiendo ser perfectamente asumido si ocurre en la dinámica relación con los distintos elementos materiales y espirituales constituyentes de la vida, lo que, por cierto, no incluye a la actividad petrolera.

Preguntado Marlon Santi si fuese admisible la actividad petrolera si su propia gente fuera quien condujera y participara en la explotación petrolera, minera, o cualquier otra actividad extractiva, responde:

> No, hasta el último diría que no. No sé en esta etapa hasta que punto estaremos. Cada etapa tiene su pensamiento. No sé si de esta etapa a otra estos niños tengan otro pensamiento, pero ellos sabrán porqué hemos defendido el territorio y si se agarran a la historia como nosotros lo hemos hecho, pues, no lo harán, porque también la historia que han hecho nuestros padres es un deber.

La noción de desarrollo de Sarayacu es sin duda distinta a la vigente en el mundo occidental que está íntimamente ligada a la noción de voluntad individual y autonomía personal, operable dentro de un modo de producción mercantil.

Esta perspectiva colisiona con el modo de vida de Sarayacu para quienes el individuo es parte de un todo que es la comunidad, el lugar, el territorio, sus elementos y los demás mundos que están relacionados.

Los requerimientos de dinero, las necesidades modernas de acceso a la educación, a la comunicación o a ciertas mercancías (equipos radiofónicos o de sonido, vestido, etc.) son reales, latentes y concretos; sin embargo, en el interior adquieren significados propios; son incorporados por los pueblos indígenas. Así, también son incorporados los derechos colectivos otorgados por la cultura hegemónica de corte individualista.

Esto significa que si ciertas ofertas del mundo occidental encajan en su mundo, otras definitivamente no lo hacen, por no guardar coherencia con su sistema de vida o por poner en riesgo su superviviencia; este es el caso de la actividad petrolera, aunque podemos ver también que valores como el individualismo, el mercantilismo y otros, tampoco han podido penetrar en la vida de la comunidad.

Pero si a nosotros no nos molesta el petróleo, ¿porqué quieren sacar el petróleo del suelo?: regulaciones y prohibiciones

Para la gente de Sarayacu nada es accidental o fortuito; todo tiene interrelación, por tanto, cualquier acción tiene una consecuencia y un responsable. Hay señales que indican la existencia de una desarmonía: la incursión territorial, la destrucción de sitios sagrados, el incremento de conflictos internos, las provocaciones de guerra shamánica, el impedimento de circulación terrestre y fluvial, la postergación de la fiesta de Sarayacu. Estas son señales de una desarmonía provocada por la industria petrolera y algunas de las consecuencias más significativas son: el abandono de los dueños del bosque o de los ríos (Amazanga o la boa, de acuerdo al caso), y el distanciamiento, los enojos y los enfrentamientos entre familiares y amigos.

Las respuestas que dan los habitantes de Sarayacu operan en un marco de reconocimiento social a pautas de comportamiento, restricciones y prohibiciones[5] que se fundamentan en estructuras, principios y valores distintos a los occidentales. A su entender, las alteraciones o desarmonía observables en el bosque, los ríos y el comportamiento de las personas son indicios de que se está molestando a la naturaleza.

El paso de la sísmica por lugares sagrados –que son lugares de acceso permitido solo para ciertas personas como shamanes o personas que buscan el conocimiento de la naturaleza, el diálogo con sus ancestros o su tranquilidad interior, y que acceden solo con la autorización o compañía de shamanes que para Sarayacu son los dueños de estos lugares- significa que se ha producido una grave trasgresión a una prohibición. Una trasgresión grave exige una respuesta significativa.

Si una trasgresión como la señalada fuese cometida por un runa, los espíritus dueños del bosque pudieran evitarlo provocando fuertes truenos, rayos, lluvias para impedir su acceso. Un kichwa no se arriesgará a incursionar en un lugar sagrado.

La incursión de la petrolera, mientras tanto, es una agresión de otro tipo. Es una agresión que no hace distinciones ni reconoce valores: no reconoce la existencia del Amazanga; entra con helicópteros, maquinarias, explosivos y cuadrillas a lugares sagrados, destruyen la selva. Una trasgresión de este tipo provoca un agravio colectivo, la respuesta por tanto, es colectiva.

Una inacción frente a una trasgresión de esta dimensión sería igualmente perjudicial porque se considera que el daño a la selva representa un daño a uno mismo, lo que trae como consecuencia efectos negativos para la persona y la comunidad.[6] Esto indica que existe una obligación social y cosmogónica de actuar frente a la agresión a su territorio y a la naturaleza, que en este caso, representa la petrolera CGC.

Desde sus nociones de lo permitido y lo prohibido, de las obligaciones sociales que surgen de las trasgresiones ocasionadas por la compañía, de sus regulaciones internas, el Pueblo de Sarayacu toma distancias del Estado ecuatoriano, al constatar su alineación con la empresa petrolera.

Las críticas al gobierno tienen que ver con la distancia con que mira el conflicto de Sarayacu con la petrolera, el desconocimiento sobre el Pueblo de Sarayacu y la coyunturalidad de sus acciones.

La gente de Sarayacu, al catalogar al mundo exterior como "diferente", concibe su relación con el Estado como un intercambio de saberes y prácticas, mediados por relaciones asimétricas de poder que a menudo les ha llevado a levantar espacios de resistencia. Las distancias y dicotomías con el gobierno ecuatoriano fruto del conflicto con la CGC marcan, de igual manera, sus respuestas colectivas.

Efectos de la actividad petrolera: el punto de vista de Sarayacu

La incursión de la compañía provocó graves impactos a valores familiares y comunitarios cuidadosamente guardados por los habitantes de Sarayacu que viven en una frágil armonía social y con su entorno. A partir de la terminación de las guerras entre pueblos, los riesgos que conllevan algunos conflictos internos como muertes, enemistades, disputas personales y familiares, son cuidadosamente tratados y para evitarlo, toman muchas prevenciones. La convivencia pacífica y amis-

tosa entre familias es fundamental no solo para la armonía social sino porque garantiza su supervivencia material como pueblo en medio de la amplia selva. Garantiza la circulación y el uso del territorio así como permite el intercambio de productos entre zonas ecológicas (resinas, plantas, animales, etc.).

La petrolera estimuló y provocó la división entre comunidades y entre familias, lo que tiene como efecto directo la imposibilidad de circulación en el río Bobonaza –ruta natural de circulación-, con todas sus consecuencias materiales y simbólicas.

Se enemistaron entre familiares y amigos de distintas comunidades, lo que les impide el acceso a ciertos lugares, así como el abastecimiento de ciertos productos importantes para su reproducción material y cultural.

Otro impacto de gravedad es la incursión y destrucción de lugares sagrados. El impacto cultural de estos hechos es fundamental porque para Sarayacu los lugares sagrados garantizan la fuerza espiritual de la comunidad, resguardada por los yachak. Son adicionalmente, lugares de sostenimiento y reproducción de especies animales silvestres, por lo que su destrucción acarrea también fuertes impactos a su biodiversidad.

La Compañía ingresó con helicópteros a trazar la línea sísmica a la montaña Wichu kachi, que es un lugar sagrado, saladero de loras, fruto de lo cual huyeron los animales. Como dicho ingreso no fue un daño devastador, consideran que pueden abstenerse de ir al lugar, para dejar que se recupere y vuelvan los espíritus dueños del lugar sagrado. Esto, sin embargo, no es posible hacerlo con el árbol de Lispungo –árbol sagrado del Shaman Vargas- que fue derribado por la compañía.

Según la gente de Sarayacu, el árbol fue derribado de manera deliberada y con conocimiento del daño que se causaba. Esta afirmación que fue corroborada por varias personas de dentro y fuera de la comunidad indica que la compañía utilizó, con pleno conocimiento de causa y con plena voluntad, mecanismos culturales propios del mundo indígena kichwa buscando diezmarles culturalmente y despojarles materialmente de sus territorios.

Las indagaciones acerca de las expectativas que tiene la gente de Sarayacu con respecto a la compañía y las posibilidades de acuerdos, indican que nadie ve posible tener un acuerdo, beneficio o posibilidad de convivencia en el mismo territorio, con la compañía. Es una posi-

ción claramente marcada al interior del pueblo de Sarayacu, distinta a otros pueblos indígenas que, aunque sean críticos a la industria petrolera y sufran sus efectos, es posible encontrar personas, en su interior, para quienes las compañías petroleras sí ofrecen algunos beneficios económicos o expectativas de fuentes de trabajo.

En Sarayacu se niega tal posibilidad tanto porque manejan una amplia información sobre la variedad de los efectos de la industria petrolera, como porque asumen una clara opción de impulsar y sostener su propio modo de desarrollo al interior de su territorio.

Se espera, por tanto, que la compañía salga del territorio dejando a Sarayacu la responsabilidad de dialogar con el gobierno sobre las alternativas de desarrollo.

Vivir en armonía, vivir en la selva, compartir el mundo: lo redimible y lo irreparable

Los pueblos indígenas son cultural y étnicamente diferenciables porque además de las formas particulares de vida, de relacionamiento social y con el entorno natural y territorial, en general, de la cosmovisión que tienen del mundo, también mantienen formas, mecanismos y procedimientos propios para resolver sus conflictos, litigios y controversias al interior de sus comunidades. Estas diferencias culturales son valoradas por el ordenamiento jurídico internacional (Convenio 169 de la OIT) y por la Constitución ecuatoriana de 1998, que asume la obligación constitucional de resguardar y garantizar la vigencia de sus formas particulares de resolver sus conflictos internos, mediante la aplicación de normas y procedimientos propios siempre que no sean contrarios a la Constitución y a la ley ecuatoriana (Art. 191, inciso 4to C.P.E).

El sistema jurídico ecuatoriano admite, además, la vigencia de un pluralismo legal en el sentido de que: las normas emanadas de la autoridad legislativa son legales y también aquellas que parten de la autoridad de los pueblos, autodenominados nacionalidades indígenas, obligándose además, a hacer compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional

Esta obligación de garantizar y hacer viable el sistema normativo de los pueblos indígenas en el marco de las normas constitucionales y del sistema político del Estado Social de Derecho propone innumerables retos que ponen a discusión temas, algunos de vieja data, acerca de

la ley y lo legal, de la diferenciación admisible constitucionalmente, de las posibilidades que tiene el sistema legal de corte liberal de garantizar el derecho propio, entre otros.

Lo legal no se limita, a partir de este reconocimiento, a un examen exegético, gramatical o histórico del texto de la ley abordada desde la ciencia jurídica, sino que obliga a realizar indagaciones multidisciplinarias que den cuenta de cómo se constituyen y funcionan sistemas jurídicos no positivos dentro de la unidad jurídico-política del Estado Nación.

La diferenciación constitucionalmente admisible exige otorgar reconocimiento y status a algo que no es universalmente compartido como las concepciones de dignidad humana y sujeto; de comunidad y sociedad; las visiones y prácticas sobre la propiedad y la familia; la prohibición y lo sancionable, entre muchos otros campos; superando las políticas de la dignidad universal que luchaba por unas formas de no discriminación "ciegas" a los modos en que difieren los ciudadanos (Sánchez, 2004:111).

En este sentido, nunca como ahora el Estado Social de Derecho cuenta con herramientas para afrontar una convivencia intercultural, aunque sean aún manifiestas las resistencias y los obstáculos. Una convivencia respetable entre los mundos es posible poniendo como base el orden general de tipo universal de los derechos fundamentales, que deja un amplio margen para el reconocimiento y la valoración de otras manifestaciones no universales.

Sarayacu ha aceptado este reto al poner bajo las reglas del derecho nacional, y posteriormente del derecho internacional de corte liberal, su demanda de resguardo a la integridad étnico-cultural y territorial como pueblo. Sin embargo, para el orden general de derechos fundamentales también representa un reto que plantea encontrar los medios apropiados, admisibles y efectivos de amparar estas demandas. Fue importante, por lo tanto, indagar acerca de los modos y los medios a través de los cuales pueden repararse –desde el punto de vista de Sarayacu- el conjunto de impactos que la incursión de la compañía petrolera ha provocado.

Siguiendo a Sánchez (2004), partimos de que las expectativas para la reparación de derechos fundamentales son particulares en cada pueblo debido a que cada uno se ha movido en la sociedad nacional de

diferentes maneras, incorporando o desechando opciones, pero siempre enfatizando sus dinámicas identitarias.

De este examen se identifica que existen cosas que desde el punto de vista de Sarayacu son susceptibles de arreglo, reacomodo, reparación o indemnización; pero que hay otros elementos culturales que no son negociables. En el tratamiento interno de sus conflictos o disputas casi todos los problemas son solucionables y para aquellos que no lo son, la comunidad se protege adoptando prohibiciones, o sanciones drásticas[7] como la expulsión de la comunidad.

Los testimonios recogidos indican que para la gente de Sarayacu existen cosas que son redimibles y otras que son irreparables; que tienen mecanismos para subsanar lo reparable pero que no existen maneras de arreglar las que no lo es; que las reparaciones pueden admitir varios modos de solución, mientras que frente a lo irreparable solo es efectiva la prevención y la prohibición.

Los daños causados por la incursión de la Compañía CGC en su territorio, y por la desprotección del gobierno nacional a sus derechos fundamentales, que son reparables desde el punto de vista de Sarayacu, incluyen: la amistad entre familiares y comunidades; la libre circulación en río Bobonaza y por las rutas terrestres; la moral del pueblo; su integridad étnico cultural; la integridad física tanto de la selva como de las personas; las relaciones transparentes entre gobierno y Sarayacu; la tranquilidad social para realizar las fiestas tradicionales y las actividades cotidianas; el respeto a los lugares sagrados que no han sido severamente afectados.

Entre lo reparable se contempla: la amistad con los familiares y las comunidades, los impedimentos a la libre circulación fluvial y terrestre, la moral del pueblo, la integridad étnico cultural del pueblo de Sarayacu, la integridad física tanto de la selva como de las personas, la restauración de los lugares sagrados poco impactados. Lo irreparable, mientras tanto, contempla: la destrucción de lugares sagrados; los efectos de la extracción del petróleo;[8] el abandono de los espíritus de los lugares sagrados porque secan la tierra y provoca una reducción y hasta extinción de todo tipo de especies; la imposición de una convivencia con la petrolera porque destruiría el conjunto de valores, formas de vida, y cosmovisión indígena.

Para Sarayacu lo redimible se puede arreglar, adoptando medidas de tipo moral como reconociendo públicamente los valores y

cosmovisión del pueblo de Sarayacu, parando la presión psicológica, eximiéndose de perseguir a los dirigentes; comprometiéndose a sostener un diálogo sincero y transparente entre el gobierno nacional y Sarayacu.

Otra forma de reparar consiste en adoptar medidas administrativas y legales, tales como: garantizar, por medios adecuados y pacíficos, la circulación fluvial y terrestre; garantizar la autonomía interna y el autogobierno; brindar garantías a la integridad física y moral de las personas y del territorio; garantizar la paz social que permita la realización de ceremonias y festividades tradicionales; adoptar medidas para terminar con el sistema de relacionamiento comunitario instaurado por las compañías petroleras, puesto que provoca divisiones y confrontaciones entre familias y comunidades de los pueblos indígenas.

Las reparaciones económicas, mientras tanto, son necesarias y exigibles desde el punto de vista de Sarayacu, pero mantienen una connotación particular. Para Sarayacu, como para muchos pueblos indígenas del Ecuador, una multa o un castigo se impone para facilitar al infractor un aprendizaje, ofrecer una lección, hacer posible una sanación, restaurar la armonía social;[9] que no representan, en sentido estricto, el castigo como pena, condena, escarmiento, expiación social del derecho liberal.

La explotación de recursos naturales en territorios indígenas plantea algunos problemas jurídicos que involucran, por un lado, la integridad étnica, cultural, social y económica de las comunidades que sobre ellas se asientan; y por otro lado, la dilucidación de un conflicto entre dos derechos que involucran principios de interés general.

Sobre el primer aspecto, la Constitución Ecuatoriana condicionó la explotación de recursos naturales en territorios indígenas a que se realice sin desmedro de la integridad cultural y ambiental de los pueblos indígenas, para lo cual reconoce el derecho de ser consultados sobre planes y programas de prospección y exploración de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental y culturalmente… (Art. 84:5 C.P.E).

Sobre el segundo aspecto, los conflictos entre interés general y otro interés jurídicamente protegido en calidad de derecho fundamental ameritan ser resueltos de tal manera que la protección de uno no justifique la violación del otro, a pretexto de sacrificar los derechos de unos pocos en beneficio del interés de todos. Amerita también un exa-

men de los derechos en disputa que lleve a una identificación de cual de ellos involucra principios fundamentales de mayor valor –el derecho económico de explotación petrolera por ejemplo, frente al derecho de integridad étnico-cultural-.

Como sostiene Esther Sánchez, frente a una realidad que no se conoce, la solidaridad debe repercutir en mejores posibilidades para vivir en el propio mundo.

Notas

1 De acuerdo a Regina Harrison, en la década de los 60 y 70 no estaba presente entre los indígenas ecuatorianos el tema petrolero como preocupación, y por el contrario parecía que había conformidad porque a mucha gente le entusiasmaba la idea de ir a trabajar a la petrolera. Nadie tampoco les preguntó si tenía el petróleo alguna significación especial porque esa no era la preocupación en ese momento (conversación personal de 14 de diciembre de 2004). Whitten (1987) también corrobora esta versión.

2 La señora Erika-Irene Daes (1993) en el informe E/CN.4/Sub.2/1993/28 de 28 de julio de 1993, plantea que los conocimientos de los pueblos indígenas pueden clasificarse en conocimientos sagrados, especializados y comunes, estando los conocimientos sagrados limitados a personas y organizaciones particulares dentro de la comunidad como hombres o mujeres iniciados, o miembros de sociedades religiosas especiales. La referencia de Franco Viteri estaría indicando que las interpretaciones sobre los otros mundos, entre ellos lo que nosotros conocemos como subsuelo, representaba un conocimiento sagrado manejado por los shamanes de Sarayacu. Sin embargo, por los cambios ocurridos en la actualidad, de estos conocimientos se habla hoy en día inclusive en las chichadas.

3 Todos los mundos están interrelacionados. El ser humano está en relación con todos los mundos.

4 Es común entre los habitantes de pueblos indígenas definir sus relaciones internas como armónicas y equilibradas y hacer creer a las afuereños de tal situación, aunque adentrándose a su vida cotidiana se verifiquen frecuentes episodios de discordia y disputas. Para Nader (1998, citado en Chávez y García, 2004), el discurso de la armonía sostenido por algunos pueblos indígenas se ubica más en el dominio del pensamiento ideológico que en el de las circunstancias reales. Representa una forma de distinguirse de los "otros", los afuereños definidos como violentos, y también un mecanismos para tener a distancia al Estado que, si no vivieran vidas pacíficas y armónicas, interferiría en sus asuntos. Para Nader, la ideología armónica ha sido una parte importante de la transformación social a través del derecho en la colonización occidental de tipo político y religioso, así como una clave de los movimientos contrahegemónicos de autonomía, por lo que hay que tener en cuenta que los discursos de la armonía

pueden ser utilizados como discurso de dominación, así como discurso de resistencia.

5 Según Sánchez (2004:134) algunas clasificaciones separan universos: aquello que está relacionalmente prohibido, de lo que no lo está. Establecen más que elementos diferenciadores, según determinadas realidades, la coacción o modificación mental frente a las "excepciones" que tienen virtudes para limitar. Restringen a sus miembros para establecer relaciones con lugares, personas o cosas, dándose líneas de pensamiento que permiten el reconocimiento de la prohibición en términos relacionales, que de no ser respetadas implican sanciones.

6 Según Sánchez (2004:132) la capacidad de creer que un ser superior, una cosa, una persona, o las diferentes realidades de la naturaleza pueden causar daño, es ampliamente difundida en las sociedades indígenas.

7 Algunos entrevistados dicen que los shamanes saben quien derrocó el árbol, y según ellos es un kichwa; decidieron que ya no es un *runa* (hombre), y ahora tiene la calidad de "otro".

8 Para el Shaman César Vargas cuando se extrae petróleo emergen molestas las personas que viven allí y, como forma de venganza, provocan enfrentamientos entre las personas que vivimos en el *caipacha* –superficie, vida actual-.

9 Muchos autores (Gluckman 1978, Nader 1998, Sánchez 2004) hacen referencia a estos significados especiales que para algunos pueblos indígenas tiene el castigo y la pena, claramente distinguibles de los significados que para el sistema punitivo penal de corte liberal tiene estas medidas.

Bibliografía

Barth, F.
1976 Introducción. En: Barth, F. (compilador). "Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales". Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.

Chávez, Gina y García, Fernando
2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana.* Colección ATRIO. FLACSO Sede Ecuador, agosto.

Daes, Erica-Irene
1993 Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías y Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. Informe E/CN.4/Sub.2/1993/28 de 28 de julio.

Harrison, Regina
1994 *Signos, Cantos y Memoria en los Andes. Traduciendo la lengua y la cultura quechua.* Abya-Yala: Quito.

Sánchez, Esther

1997 "Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas". Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas. Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

Whitten
1987 "Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichas de la Amazonía Ecuatoriana". Abya-Yala: Quito.

Pluralismo Jurídico y Peritaje Antropológico: su incidencia en la Educación y legislación Ecuatoriana

Danilo V. García*
dgarcia@ecolex-ec.org

Introducción

Desde inicios de humanidad el ser humano ha sentido la necesidad de vivir en sociedad, para lo cual su propia naturaleza gregaria ha servido para que en comunión con sus congéneres establezcan los lineamientos, principios y regulaciones básicas para que sus actividades se armonicen a las actividades de los demás y de esta manera no alteren los derechos de los demás. Es así como nació el primer orden jurídico compuesto por varias reglas que dependía como forman parte de esa colectividad y aceptar obligaciones para su cumplimiento. De esta manera a medida que las personas se unían en pueblos distintos tenían su comportamiento definido con sus propias costumbres y reglas sociales y este es el caso real de los pueblos indígenas y afro descendientes, pueblos que desde mucho tiempo atrás a la conquista Europea que trajo consigo la imposición de un orden socio – jurídico foráneo, un idioma extranjero, algunas creencias totalmente opuestas a las suyas, imponiendo de esta manera un modelo de Estado monocultural, imponiendo este modelo a través de la legitimación de la violencia como una sanción a la ruptura de este orden, un orden totalmente diferente al propio de los pueblos autóctonos de nuestros territorios, en los que no ponderan a la violencia como un medio de sanción, sino que en su mayoría poseen procedimientos correctivos de conducta como el consejo, el baño, la ortiga e inclusive el fuete, cada uno de ellos con un revestimiento cultural propio. De esta manera, se considera que el consejo es

* Abogado ECOLEX.

un privilegio de quienes están atravesando un problema, para que sean los padres, padrinos, o autoridades quienes aconsejen de cual sería la conducta que deberían tomar para salir del problema, lo cual busca el cambio de una mentalidad negativa por una mentalidad positiva que beneficie a la persona y el grupo. En relación al baño, se lo realiza con agua fría que en la serranía del Ecuador se obtiene directamente de los ríos y manantiales, que simboliza la purificación de la persona, el desprender de su cuerpo las malas energías que le llevaron a obrar de mala manera y con el baño el cuerpo vuelve a purificarse al tener contacto con un elemento de la vida como es el agua. En lo referente a la ortiga, esta planta ha sido utilizada desde siempre, los pueblos indígenas han tenido el conocimiento de las propiedades medicinales de la ortiga, por lo que no la usan como castigo sino como medio correctivo, además que la ortiga es beneficiosa para la circulación sanguínea, por lo que los miembros de las comunidades indígenas la asocian con la recuperación del equilibrio de su cuerpo con su espíritu. En el caso de fuete, el revestimiento cultural es muy variado entre las comunidades, de tal forma que el ejemplo más claro lo encontramos en una sentencia de la Corte Constitucional de Colombia, posterior a la promulgación de la constitución de 1991. en la que el magistrado Gaviria D, asume como mundo real la creencia Paez, en el sentido de que el Rayo debe tocar al individuo para poder pasar de un estado de oscuridad a uno de claridad, que se lo logra con el fuetazo, que es el impacto del fuete sobre el cuerpo del culpable por parte de una autoridad comunal, ya que no cualquiera está autorizado a hacerlo. Es así como a través de este fallo, se concede al pueblo el reconocimiento constitucional y legal del fuete.[1]

Si observamos las raíces prehispánicas de este pueblo, nos daremos cuenta que por la ubicación geográfica tienen una conexión directa con los pueblos indígenas ecuatorianos.

Realidad social

La intelectualidad propia del ser humano, le permite tener conciencia de la realidad que le rodea sin necesidad de mayor explicación, de esta manera no es necesario mayor explicación frente a un dolor físico como por ejemplo del brazo o de la mano, puesto que es una realidad que la siente. Esto es precisamente lo que sucede en la mayor par-

te de Latinoamérica con relación a la existencia de otro órdenes jurídicos con plena vigencia en territorios de pueblos distintos al hegemónico de un país, tal es el caso del pueblo Paez en Colombia, los Aymara en el Perú o el pueblo Shuar en el Ecuador, los mismos que dentro de su territorio han venido usando sus propios métodos de control social, elemento esencial de su cultura y de ninguna manera menos importante que sus creencias o su idioma.

Una muestra indiscutible de la efectividad de sus procedimientos propios para la resolución de conflictos, es que hasta la actualidad se mantiene vigente dentro de la comunidad y una comunidad que aun se mantiene existente. No es que dentro de las comunidades indígenas no tienen problemas, sino que no salen de la comunidad porque son resueltos por sus autoridades dentro de la misma, actos estos que no se desarrollan únicamente desde el reconocimiento constitucional que los diferentes Estados Latinoamericanos han hecho respecto de la diversidad étnica y cultural y del pluralismo jurídico en su respectivo territorio, sino que la resolución de conflictos la ejercen sus propias autoridades desde la existencia misma de su pueblo.

Ecuador: Derecho Formal Y Derecho Consuetudinario

El ferviente dinamismo de la sociedad, no permitió que esta siga manteniendo sus ojos cegados ante la realidad insoslayable de que el Estado no tenía el monopolio de la producción Jurídica, sino que nos encontrábamos ante un verdadero pluralismo jurídico con la presencia palpable del derecho indígena.

La República del Ecuador tiene una población indígena de 5.400.000 habitantes (43% de la población)[2] Se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales que habitan el territorio del Ecuador los Shuar, Achuar, Huoraní, Siona, Secoya, Cofán, Záparo, Chachi, Tsa´chila, Epera, Awa y Quichuas. Estos últimos están conformados por los pueblos Saraguro, Cañar, Purhuá, Waranka, Panzaleo, Salasaca, Quitu, Cayambi, Caranqui, Natabuela, Otavalo, Quichuas de la Amazonía, Manta y Huancavilca.[3]

Desde la creación del Estado Ecuador, la legislación sobre pueblos indígenas ha pasado de la ausencia total desde 1830 hasta el reconocimiento de los derechos específicos en 1998, con la vigencia de la nueva Constitución Política de la República, la misma que tiene varias

incorporaciones muy aplaudidas, como es el reconocimiento que se hace en el artículo uno de la Constitución, identificándole al Ecuador como un Estado pluricultural y multiétnico, principio al que Colombia lo introdujo con la Constitución Colombiana de 1991 y Perú en el año de 1993.

Este reconocimiento lleva consigo una gran responsabilidad por parte del Estado frente a los grupos étnicos y culturales reconocidos, porque el reconocimiento de su existencia lleva implícito el reconocimiento a estos grupos como nuevos sujetos de derecho, con la particular característica de ser un sujeto colectivo, es decir, son sujetos de derecho y como tales el Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con la constitución y la ley, a más de los derechos humanos, los derechos colectivos enumerados en el artículo 84 de la constitución de 1998 que a saber son:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.
2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.
3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.
6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.
7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.
8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.
9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.

10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.
11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.
12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.
13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado.
14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.
15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen.

Por mandato constitucional expreso el Estado reconocerá y garantizará los derechos colectivos señalados, también para los pueblos negros o afroecuatorianos, en todo aquello que les sea aplicable, y cabe resaltar que estos derechos colectivos son independientes a los derechos establecidos para todos los ciudadanos, que les corresponden a cada miembro de estos pueblos por ser cada uno de ellos sujetos individuales de derechos.

En este sentido, nos referiremos con mayor selectividad al séptimo principio, por constituir uno de los pilares de la interculturalidad, ya que a través de éste principio se garantiza a los pueblos Indígenas su propia conservación y desarrollo de sus formas tradicionales de convivencia y organización social, tales como la forma de nombrar sus propias autoridades que serán las encargadas de regular su conducta dentro de la comunidad e imponer sanciones apegadas a sus normas y procedimientos propios.

Este es sin duda uno de los principales adelantos en la legislación de un país, toda vez que hace alusión a la importancia que tienen los elementos culturales tanto de las poblaciones mayoritarias o mestizas como la importancia que tienen los elementos culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas, y que cualquier doctrina de superioridad basada en la diferenciación racial es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, y de que nada en la teo-

ría o en la práctica permite justificar cualquier tipo de violación a los derechos de los pueblos indígenas.

Es menester indicar que en la misma Constitución del Ecuador, en el artículo 3, numeral 3 señala como uno de los deberes primordiales del Estado, defender el patrimonio natural y cultural del país, este deber primordial del Estado, se complementa con el artículo 62 de la mima carta política en la que se indica que la cultura es patrimonio del pueblo y constituye elemento esencial de su identidad.[4] Teniendo el Estado de esta manera la tarea de establecer políticas permanentes tendientes a la conservación, restauración y respeto del patrimonio cultural tangible e intangible que configuran la identidad nacional, pluricultural y multiétnica. Principios estos que sin duda propician el nacimiento histórico de un nuevo modelo de nación, fortalecido en las diferencias.

De la misma manera, la nueva Constitución Ecuatoriana de 1998, trae implícita el reconocimiento de que la Educación como deber inexcusable del Estado, impulsará la interculturalidad, la solidaridad y la paz[5], así podemos ver como el sistema nacional de educación incluirá programas de enseñanza conformes a la diversidad del país, además, se da un paso fundamental en la construcción de una nueva realidad cognitiva en pro del multiculturalismo, al garantizar por parte del Estado el sistema de educación intercultural bilingüe; en el que se utilizará como lengua principal el de la cultura respectiva.

Estos reconocimientos son importantísimos en la reivindicación jurídica para los pueblos indígenas frente a la sistemática imposición de un modelo de nación monocultural llena de principios y formas de organización social y métodos de resolución de conflictos muy distintos a los heredados ancestralmente por cada uno de estos pueblos.

Pero sin lugar a dudas, la incorporación más polémica y de mayor trascendencia en la evolución estatal hacia la pluriculturalidad y principalmente al pluralismo jurídico, es el principio legitimatorio del derecho Indígena, constante en el artículo 191 de la Constitución en la que señala que "las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes"[6], explicando este principio diremos que constitucionalmente se reconoce como legítimas las funciones de justicia ejercidas

por las autoridades de los pueblos indígenas, bajo sus propias normas, pero con la limitación que se expresa en el mismo texto constitucional y que señala que será la ley la que hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional, es decir, se necesitaría una ley secundaria para hacer efectivo el principio constitucional enunciado, principio que establece en el Ecuador el Pluralismo jurídico, que implica la coexistencia de diferentes órdenes jurídicos dentro de un mismo ámbito territorial, tan dinámicos como la sociedad en que se desarrollan, y que están presentes en las costumbres, en las normas de control social de los distintos pueblos que conforman. Este principio ha marcado la pauta para más de un debate. Varias personas, especialmente funcionarios del aparato de justicia Estatal, plantean la no observancia de los derechos colectivos de pueblos indígenas y particularmente el derecho de administrar justicia, bajo el argumento que en el Ecuador existe un solo ordenamiento jurídico y una sola autoridad judicial revestida de la omnímoda autoridad para resolver "todos" los conflictos. Ante estas burdas aseveraciones cabe preguntarse sí son en realidad conocedores de los más elementales principios jurídicos como aquel que llama a buscar el bien social por sobre cualquier ley. Pero, ¿cuál sería el bien común o social en una sociedad pluricultural? Efectivamente, el respeto a la pluralidad cultural y jurídica de un País. Resaltando el criterio de Benito Juárez, quien enseña que "el respeto al derecho ajeno es la Paz"; por lo tanto se debe ser perceptible la existencia de dos ámbitos de aplicación de justicia y cada uno de ellos reconocidos en la máxima ley de un Estado, que es la Constitución Política.

Peritaje Antropológico, una nueva visión del mundo

Concomitantemente a la existencia del conflicto, surgió el peritaje como un medio independiente del conflicto, pero conocedor del tema central del mismo, se actúa a través de un tercero en la observación y estudio del tema central en disputa, siendo este quien expone su criterio para dotar de una herramienta de conocimiento que es ajeno a la del juzgador, a fin que este pronuncie su resolución con mucha mas certeza de la realidad.

Asimismo, *"el peritaje antropológico no busca simplemente enseñar el funcionamiento de una cultura y llevar a la comprensión de la si-*

tuación de un acusado, sino que busca trascender los niveles demostrativos implicando el reto de los contrarios".[7]

Siendo el perito Judicial *quien interviene en el procedimiento civil, penal o de otra jurisdicción, se lo identifica como la persona que poseyendo especiales conocimientos teóricos o prácticos, informa bajo juramento, al juzgador sobre puntos litigiosos en cuanto se relacionan con su especial saber o experiencia*,[8] es esta persona quien realiza el peritaje (ex galicismo por informe pericial) en la rama del conocimiento que domina. De esta manera, existen peritos capaces de aportar su conocimiento o experiencia en un determinado conflicto, ya sean de temas que manejan los médicos, sicológicos y por supuesto, Antropólogos. Estos últimos son los profesionales que realizan los tan debatidos peritajes antropológicos, en los que centran su estudio en la persona desde un nuevo punto de vista, desde el punto de vista de su cultura, su cosmovisión y su mundo real.

El ámbito de desarrollo del peritaje antropológico es supremamente amplio, porque las interrelaciones del ser humano también lo son. Así pues, se practica un peritaje antropológico en todos los conflictos ya que en todos los conflictos intervienen las personas, especialmente si estas personas forman parte de grupos humanos diferentes, sea por su raza, sexo, cultura, condición social o tendencia sexual.

Así, el peritaje antropológico se refleja como una herramienta metodológica esencial en la consecución del fin supremo del derecho que es la Justicia, puede ser solicitada para la comprensión de la representación cognitiva como mundo de una cultura, es decir, se puede practicar el peritaje antropológico con la misma búsqueda de efectividad del resultado, tanto para un caso de violación como para un caso de persecución homofóbica o un caso de discrimen racial, Ya sea en el campo civil o penal.

En el presente estudio nos referiremos al peritaje antropológico practicable en conflictos en los que tenga ingerencia la cultura a la que pertenezcan las personas en conflictos. Principalmente porque un acto atípico, imputable a una persona de la cultura hegemónica, se tornaría inimputable para quien como parte de su cultura actuó conforme sus costumbres o derecho consuetudinario.

De aquí se generan dos escenarios muy peculiares; el primero, que los administradores de justicia se enmarquen en el nuevo orden social de pluriculturalidad y pluralismo jurídico, incorporando en sus ac-

tividades diarias la de materializar el reconocimiento constitucional del art. 191, y permitir que sean las autoridades de los pueblos indígenas que resuelvan los conflictos y regulen la vida social de su comunidad, siguiendo las normas y procedimientos propios, al fin y al cabo es lo que han venido realizando desde siempre, aun sin reconocimiento Estatal.

Un segundo escenario en el que, ya sea porque la competencia se radique en el juez estatal o porque sencillamente se haga caso omiso del reconocimiento constitucional, DEBEN considerar de manera primigenia la cultura y costumbres de los involucrados, este es un principio básico de bien andanza social, reconocido en el convenio 169 de la OIT en su artículo 9. Permitiendo la lectura cultural extinguir la responsabilidad penal en unos casos y en otros casos de imponer sanciones alternativas a la de privación de la libertad. En cualquiera de estos dos escenarios resulta importantísimo un peritaje antropológico, en el que se pueda evidenciar su mundo real y las características de su cultura.

La lucha por el reconocimiento y la vigencia de pluriculturalidad y multietnicidad en los Estados Latinoamericanos a significado varias pérdidas humanas, mientras que, las innumerables charlas, simposios y tertulias, desafortunadamente no reflejan conquistas unitarias, puesto que si tomamos como ejemplo a Colombia y Ecuador, miraremos cómo a pesar de la cercanía física las luchas han sido tan asimétricas, un vivo reflejo de ello es que el trascendental reconocimiento de Pluriculturalidad y de un real pluralismo jurídico alcanzado en Ecuador en el año 1998, en Colombia ya se venía desarrollando desde 1991, de esta manera se justifica como en Colombia un peritaje antropológico es solicitado autorizado y realizado de manera sumaria, mientras que en el Ecuador aun se debate su efectividad y factibilidad.

El principal objetivo que persigue el peritaje antropológico es coadyuvar al conocimiento jurídico para revelar y admitir la existencia de distintas formas de concepción del mundo o mejor dicho de la verificación de la interrelación de mundos reales, por medio de los cuales varias acciones que se atribuyen a los miembros de pueblos indígenas quedan esclarecidas, como resultado del análisis y estudio de la conducta del hombre desde varias concepciones científicas y sociales.

De igual manera, el pronunciamiento del Instituto Nacional Indigenista de México es claro en cuanto a la identificación de los sustentos teórico-metodológicos del peritaje antropológico, resaltan que di-

chos sustentos parten del conocimiento de una sociedad con distintos valores y sistemas normativos que rigen su comportamiento, por lo que busca las diversas razones que conducen a una acción determinada. Así, los hechos no se juzgan como expresiones de una violación del orden legal, sino que se consideran las verdaderas razones que conllevan para demostrar la relatividad de las normas de comportamiento, que reprimen determinadas conductas en función de proteger a la sociedad nacional, así sea en detrimento de los valores de la cultura indígena.[9]

Es menester resaltar que en Ecuador desde el año 2001 se cambió la estructura penal de la administración de justicia, que hasta el año mencionado se estructuraba bajo los lineamientos de un sistema inquisitivo, en la que el juez era quien dirigía la fase de investigación o etapa del sumario, lo cual se cambió bajo la dirección de un sistema acusatorio en la cual el eje investigativo queda a cargo del Ministerio Público (Fiscalía) que concretamente se desarrollan en la Indagación Previa[10] y en la primera etapa del proceso penal que es la Instrucción fiscal[11]. De ello se desprende uno de los principios básicos del sistema acusatorio, enunciado en el artículo 251 del código procesal penal, que es "Si no hay acusación Fiscal NO hay juicio."

Para que el fiscal acuse o se abstenga de acusar, lo hará conforme a las pruebas que recoja dentro de su investigación, que deben ser producidas en el juicio, que es la tercera etapa del proceso penal.[12] Las investigaciones y pericias practicadas durante la instrucción fiscal alcanzarán el valor de prueba una vez que sean presentadas y valoradas en la etapa de juicio, ya que no constituyen prueba ni alcanzan el valor probatorio per sé.

Se colige así, que dentro de un proceso penal el momento de solicitar una pericia antropológica, será dentro de la fase investigativa, sea en la Indagación previa o en la instrucción fiscal, ya que de acuerdo a lo prescrito en el artículo 95 del Código procesal penal, en estas etapas el fiscal ordenará que se realicen por peritos las experticias correspondientes, pudiendo ser una de ellas el Peritaje Antropológico, cuyo informe se incluirá en el proceso y se presentará en juicio para su valoración.

Otro de los grandes obstáculos para la efectiva aplicación del peritaje antropológico es el principio *de la apreciación de la prueba*, ya que en la legislación ecuatoriana se prevé que "*toda prueba será apreciada por el juez o tribunal conforme a las reglas de la sana crítica*"[13], *lo* cual marca la pauta para su inobservancia, puesto que la sana crítica es la ló-

gica, ciencia y experiencia al servicio de la justicia, tres elementos que deben estar presentes en los administradores de justicia.

Siguiendo con el análisis de este principio, debemos tomar en cuenta que los actuales administradores de justicia tienen entre sus falencias el desconocimiento de una verdadera interculturalidad y de un derecho indígena reconocido constitucionalmente. De esta manera, la sana crítica de la mayoría de los administradores de justicia se ve matizada con colores del monismo jurídico, cuyo fundamento es el conocimiento del derecho romano, su experiencia constituye el conjunto de años en los que ha sentenciado y visto sentencias basadas eminentemente en los principios del derecho hegemónico, del derecho Estatal, con una lógica sentada sobre esos fundamentos de la realidad, que hace que la sana crítica del juzgador le direccione su criterio hacia la conclusión de que el reconocimiento de los derechos indígenas y de la pluriculturalidad de los Estados, no es más que un "*retorno al salvajismo*", con argumentos como el decir que *"es obradamente contranatura permitir la vigencia de tribunales o juzgados empíricos proclives al quebrantamiento de la ley*"[14]

Lamentablemente, esto nos demuestra que el mundo real de muchos administradores de justicia, es que no existe otro mundo real que el suyo propio.

Conclusiones

En un estado y especialmente en un estado dirigido por los lineamientos de la modernidad y democracia es de vital Importancia el manejar conceptos de valores como la tolerancia y el respeto por lo diferente, ya sea por fortalecer la unidad de la diversidad o por reconocer el derecho individual y colectivo de las personas.

Como sabemos la vida tiene varias matices y la comunidad varias vidas que interactúan dentro de ella; en este sentido, la heterogeneidad de formas de coexistencia fluyen en el marco de lo diferente, tornando conflictivo el actuar diario, sea que estos conflictos generen otros conflictos o simplemente sirvan para que los involucrados tomen una nueva visión de la diferencia. Es labor preponderante del Estado el garantizar la coexistencia pacífica de estas formas diversas de mirar el mundo dentro de su territorio dejando de lado la dificultad para entender algunas culturas desde una óptica que se define como universal.

Recomendaciones

- Es importante tomar en cuenta que los valores de cada comunidad es independiente, y cada una mantiene costumbres que no deben ser pasadas por alto salvo el caso que se encuentren contrarias a la constitución o la ley.
- En cualquier comunidad en la que el orden social se ve alterado por un acto, lo primordial es restablecer la armonía por sobre las demás cosas e incluso el castigo, con la finalidad que no queden rencillas que en un momento dado puede ser causa de nuevos conflictos.
- Para una adecuada administración de justicia se debe enfocar en primer lugar los derechos que cada uno de los involucrados posea, ya sean derechos constitucionales o derechos consagrados en los tratados internacionales; pero sobre todo los derechos que como miembro de una comunidad indígena la asista, con el fin de que no se violenten ni se atropellen estas máximas.
- En todo proceso judicial se debe comenzar averiguando sobre su cultura, a través de la ejecución óptima del principio de Admisibilidad, así también se debe observar que los involucrados son personas y lo imprescindible es mantener las buenas relaciones entre las personas.
- Finalmente es necesario que se tome en cuenta que cada persona es independiente y cada acto por más similar que parezca son muy diferentes, por lo que no se puede admitir que se imponga una pena modelo sino que se tome en cuenta cada particularidad del caso y de las personas involucradas.

Normativa internacional aplicable

- Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo.
- Convenio contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes.
- Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos, Artículo 12 y siguientes.
- Convención Interamericana de Derechos Humanos.

Notas

1 Sánchez Esther, Derechos propios. Ejercicio de la jurisicción especial Indígena en Colombia, Aula Virtual.
2 Según estimaciones realizadas por la CONAIE
3 Consultoría de Nina Pacari, Ecuador, enero 2004
4 CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ECUADOR, R.O. 001 de 11 de agosto de 1998.
5 Ibídem, artículos 66 inc 2, 67, 68 y 69
6 Ibídem, artículo 191.
7 SANCHÉZ Esther, "Peritazgo Antropológico, una forma de Conocimiento"
8 CABANELLAS Guillermo, Diccionario Jurídico Elemental. 2002
9 Instituto Nacional Indigenista – México, 2002
10 Código de Procedimiento Penal, Artículos 215 y sig. Ecuador, corporación de estudios y publicaciones, 2002
11 Ibídem, Artículos 206, 215 y sig.
12 Ibídem, Artículo 79.
13 Código de Procedimiento penal, artículo 86.
14 Frases citadas en el texto, Manual de Administración de Justicia en el Ecuador de Lourdes Tibán y Raúl Ilaquiche. Tomada del escrito de apelación que hace el fiscal Dr. Iván León Rodríguez, con fecha 13 de septiembre de 2002, respecto a la resolución de nulidad que ictó el juez Segundo de lo Penal de Cotopaxi, a favor de los indígenas de la comunidad la Cocha, considerano que el caso fue juzgado y nadie puede sert juzgado dos veces por la misma causa.

Bibliografía

CÁRCOBA, Carlos
1995 Política y derecho en tiempos de reconvención. Crítica Jurídica Nº 15 UNAM: México.
CELEMI Jenny Andrea
1999 Problemas de Interpretación Constitucional. Tesis de Magíster Bogotá.
CHAVEZ Gina, GARCÍA Fernando
2004 El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía Jurídica indígena y afroecuatoriana. FLACSO Sede ecuador. Quito.
TIBÁN Lourdes, ILAQUICHE Raúl
2004 Manual de Administración de justicia Indígena en el Ecuador, FUDEKI.
SANCHÉZ Esther
"Peritazgo Antropológico, una forma de Conocimiento"

SÁNCHEZ Esther

Derechos Propios. Ejercicio de la jurisdicción especial indígena en Colombia, aula virtual.

LLASAG FERNÁNDEZ Raúl

Derechos Coectivos y Administración de Justicia Indígena, Universidad Anina Simón Bolívar.

PACARI Nina

2003 Avances de la Legislación Ecuatoriana sobre Tierra y Territorio de los Pueblos Indígenas, Encuentro Estratégico de Organizaciones-Redes por la Incidencia Costa Rica.

Instituto Interamericano de derechos Humanos, IIDH

2006 Los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos en América Latina.

WOLMER, Antonio Carlos

2003 Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América latina, Eds ILSA, Colombia.

YRIGOYEN Raquel

2002 Hacia la construcción de un horizonte pluralista: El derecho indígena en los países Andinos. Paper, II encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quetzaltenango, agosto.

ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO

Mercedes Prieto y Alexandra Martínez
Coordinadoras

Relaciones de género en la distancia: ¿Reestructuración o reafirmación? Un análisis sobre 'remesas masculinas' y 'remesas femeninas'[1]

Paula Castello Starkoff*
paulicastello@yahoo.com.ar

Introducción

A finales de la década del 90, Ecuador enfrentó una de sus peores (si no la peor) crisis política y económica desde su regreso a la democracia en el año 1979. La inflación alcanzó niveles inmanejables y el gobierno dolarizó la economía. Los sueldos ya no significaban el ingreso de antes, los ahorros de los y las ecuatorianas estaban congelados en las cuentas bancarias. En muy corto tiempo, las y los ecuatorianos se enfrentaron con que cada vez tenían menos posibilidades para el sustento familiar del día a día.

Este contexto influyó en la intensificación de los flujos migratorios hacia el exterior. No sólo se consolidaron las cadenas y redes migratorias hacia Estados Unidos, que venían construyéndose desde la década de los '50 (Jockish, 2001; Gratton, 2005), sino que se multiplicaron considerablemente los y las viajeras hacia nuevas rutas europeas, principalmente a España e Italia. Este cambio en el destino "preferido", la explosión de una salida masiva de compatriotas[2], y el proceso de feminización de la migración, son los rasgos principales que dan lugar a la llamada 'nueva ola migratoria' en el Ecuador.

En las teorías de la migración, se mantuvo, y en parte se mantiene, la idea de que, entre las familias que se embarcan en un proyecto migratorio, la decisión de partir surge, fundamentalmente, de una necesidad económica y que tal decisión es producto de una estrategia familiar para apaliar dicha situación (Massey, et.al., 1987, en Hondag-

* Antropóloga. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

neu-Sotelo, 1994; Ariza, 2002). Sin embargo, varios estudios y, sobre todo, los que asumen un enfoque de género, han demostrado la diversidad de intereses que giran en torno de la motivación para migrar, así como la falta de consensos al interior de la familia acerca de esta decisión, desmitificano la condición de *unidad* que generalmente se le atribuye a la familia (Hondagneu-Sotelo, 1994 y 2003). Surge, entonces, la necesidad de reflexionar sobre el proceso migratorio desde una perspectiva analítica que asuma a *las familias* como sujeto de éste, reconociendo que los y las migrantes, por el hecho de irse, no se desconectan de esos lazos familiares (Martin C. y Wood, 2006). Sin olvidar que antes, durante y después de la partida, el conflicto es elemento constitutivo de esos vínculos y siempre está presente.

La familia, además de ser un espacio sociocultural donde se producen y reproducen sentidos y valores como el matrimonio, la maternidad, la paternidad, así como imaginarios y representaciones sobre la feminidad y la masculinidad, que son elementos de significación que atraviesan a toda la sociedad (Ariza y de Oliveira, 2004), también es donde se ubican las bases estructurales del conflicto y la lucha debido al encuentro sistemático de tareas e intereses colectivos con los deseos e intereses de cada miembro, ligados a su propia ubicación dentro de la estructura social (Jelin, 1998; Hartmann, 2000). Una de las formas de ubicar a las personas dentro de esa estructura tiene que ver con la construcción social del género que adscribe a las mujeres determinadas tareas y atributos y a los hombres otros. Por ello, el análisis de las modificaciones dentro del mundo familiar no se queda allí, sino que permite vislumbrar procesos de cambio a un nivel macro que involucra al conjunto de dinámicas socioculturales en un contexto particular.

De este modo, el presente trabajo busca aproximarse a las formas en las que se expresan las relaciones de género -cómo se viven, construyen y reconstruyen- en familias atravesadas por la migración. Me pregunto cuán posible es que, en este contexto, se de un proceso de reestructuración de las relaciones de género dominantes y establecidas previo a la migración. Se analizan dos estudios de caso, por un lado una familia donde migrara el hombre-marido-padre y, por otro lado, una familia donde se fue la mujer-esposa-madre. Ambos partieron a España en el año 2000, él sigue allá y ella retornó definitivamente hace un año. Se observaron, fundamentalmente, las dinámicas de poder y de nego-

ciación inmersas en el manejo de las remesas, con un lente que enfoca a las prácticas/actitudes y percepciones/ideas/sentires de las mujeres-esposas-madres en ambas familias (una que se fue y una que se quedó), dando especial importancia al análisis etnográfico de la vida cotidiana.

El trabajo de campo inició en Septiembre de 2004 y culminó en septiembre de 2006, aunque con intermitencias. El contacto con ambas familias sigue presente y frecuente. Gracias a ellas por abrirme sus puertas. Fue posible conocer las 'historias de vida' narradas por las dos mujeres-esposas-madres, Gloria y Fabiola. Adicionalmente, realicé entrevistas a profundidad con sus hijo/as: Estefanía y Luisito, por el lado de Gloria y Paulina, Luis y César por el de Fabiola. Intentando un trabajo etnográfico 'multilocal' (Marcus, 2001), visité a Luis, marido de Gloria, en Madrid. Mientras que con el marido de Fabiola, Víctor, quien se quedara a cargo de sus hijos en Quito, no fue posible lograr una entrevista, pues así lo dispuso él. En este tiempo, también realicé 12 entrevistas entre Quito, Madrid y Barcelona, con personas involucradas en procesos similares, aunque no tuvieran relación directa con las dos familias protagonistas de este estudio.

Planteo que, siendo ellas parte de un sistema sexo-género que las sitúa, como a todas las mujeres, en subordinación frente a los hombres (Rubin, 1975; Lagarde, 1993), más aún frente a sus maridos, la distribución asimétrica del poder entre las partes en la pareja no logra modificarse realmente en el contexto de la migración, aún cuando existan cambios en algunas prácticas. El hecho de que Fabiola migre y que Gloria se quede en lugar de origen, y que las situaciones de una y otra evidencien formas distintas de negociación con sus parejas, no representa una condición que sitúe a una u otra en mejores condiciones para renegociar la relación de poder que se ha establecido con sus parejas a lo largo de su historia matrimonial.

Algunos aspectos sobre la dinámica familiar antes de la migración

Comprender las relaciones de género y generación establecidas previo a la separación física debido a la migración, ayuda a dilucidar un antes y un después en la dinámica de pareja y de familia tomando como referencia las distintas temporalidades implícitas en el proceso migratorio.

A partir del trabajo etnográfico realizado, fue posible reconocer los principales rasgos en torno a las dinámicas cotidianas y los tipos de relaciones que se entretejen entre los géneros y generaciones al interior de estas familias. Son familias donde las mujeres-esposas-madres han asumido como responsabilidad propia y casi sin cuestionamientos, todas las tareas que han sido históricamente adjudicadas a las mujeres y relegadas al ámbito de lo femenino: los quehaceres domésticos (Lagarde, 2003; Hartmann, 2000; Ariza y de Oliveira et.al., 2004; Verdesoto et.al., 1995; Coria, 1988).

En el caso de ellos, hombres-maridos-padres, las tareas que asumen como propias tienen que ver con trabajar por remuneración para cumplir con el rol de proveedores materiales del hogar. Luis siempre tuvo vínculo con el trabajo en el área de la construcción, de lo que vive y ahorra todavía en Madrid. Por otro lado, Víctor, desde su llegada a Quito hace casi 30 años[3], conduce un taxi que le permite ingresos para el hogar. Dentro del hogar, no asumen como propia ninguna tarea doméstica. Aunque Luis realizaba alguna de estas actividades, como barrer de vez en cuando, lo hacía en calidad de 'ayuda' al igual que los hijos varones de Fabiola, pero nunca como una responsabilidad propia. Lo único que ellos realmente defienden en el mundo doméstico es su posición como autoridad de la casa, quien reprende a los/as hijos/as, quien tiene la última palabra en las decisiones de pareja y de familia. Vale tener presente que la autoridad también forma parte de los atributos 'tradicionales' que un hombre debe adquirir y demostrar para constituirse como tal (Olavarría 2005; Fuller 2005; Verdesoto et.al. 1995).

Recordando las reflexiones de Hartmann (2000: 27), podría decirse que se trata de familias que cumplen con el modelo de división sexual del trabajo dentro del sistema patriarcal capitalista que *"hace a los hombres responsables principales del trabajo asalariado y a las mujeres responsables principales de la producción del hogar"*. A esta idea se suma el peso subjetivo de esta división de tareas y los imaginarios que ellas y ellos construyen alrededor de este 'deber ser', pues, el protagonismo que siempre ha tenido Fabiola en la producción de ingresos para el hogar cuestionaría este modelo. Sin embargo, desde sus percepciones como mujer-esposa-madre, la división es aceptada y asumida: ella no busca el trabajo extra-doméstico como una forma de realización personal, sino para garantizar la preservación de la familia, su rol primordial como mujer. Gloria, aunque nunca tuvo mayores ingresos que Luis, como sí

sucedió generalmente entre Fabiola y Víctor, también trabajó fuera de casa en repetidas ocasiones. Aún cuando son mujeres con historias que involucran el trabajo extra-doméstico continuaron siempre con sus responsabilidades en casa sin mayores cambios. La incursión de ellas dentro del mercado laboral, tal como se ha notado en muchos estudios (De Barbieri, 2004), no significa necesariamente un reacomodo de las actividades/responsabilidades dentro del hogar entre las mujeres y hombres de la familia. De hecho, en la mayoría de los casos las mujeres siguen asumiendo las tareas domésticas casi igual que antes, reacomodando ellas sus horarios, sumando horas de trabajo en la jornada laboral diaria.

Manejo y control de recursos familiares: ¿cómo se negocian las remesas masculinas y cómo las femeninas?

En el contexto de la migración, uno de los aspectos empíricos más notorios en las posibilidades de continuidad de relaciones familiares a distancia tiene que ver con el envío de remesas. De este modo, el manejo de recursos familiares, principalmente dinero, simboliza la arena por excelencia de las imbricaciones de las relaciones de género y poder que demarcan las formas sobre las cuales se construye el mundo familiar y los roles de hombres y mujeres de distintas edades en la familia. El aspecto económico es una de las expresiones más significativas del desequilibrio en la distribución de poderes en la relación de pareja (Coria, 1988), algo que también se evidencia en las formas de negociación en la vida conyugal a distancia. Así, las remesas representan *"el campo de batalla cardinal en el cual la desigualdad entre los géneros se expresa de manera contundente*" (Hernández y Mejía, 2006). Centrar el análisis en este tema desde un punto de vista tanto material como simbólico, permite dar cuenta de las dimensiones de reestructuración o continuidad de la distribución de poderes en la pareja en torno al manejo de recursos familiares y de la relación que estas negociaciones mantienen con otros aspectos de la vida conyugal y familiar.

Varios estudios han dado cuenta de la recurrencia en la desvalorización de los ingresos de las mujeres en gran parte de las familias conformadas bajo los patrones de la 'tradicional' división sexual del trabajo (Hartmann 2000; Olavarría 2005; Rendón 2004). Se trata de un di-

nero que no tiene la carga simbólica de aquel que proviene de los hombres. El dinero que es traído a casa por las mujeres no está normado y en ese sentido, no es esperado (aún cuando las mujeres participan cada vez más de la generación de ingresos para el hogar). Lo que se espera de las mujeres es que se dediquen al cuidado y atención de lo/as hijos/as, de la casa y del marido y, por lo tanto, las mujeres que se relacionan con el dinero estarían cuestionando/violando su papel fundamental en la familia y la sociedad: ser madres y esposas (Lagarde, 2003; Coria, 1988). Esta condición permite entender las limitaciones en el manejo del dinero que enfrentan las mujeres que se quedan, así como la conflictividad que enfrentan las mujeres que migraron por su proximidad en dicho manejo, tal y como sucede con Gloria y Fabiola respectivamente.

Aunque las mujeres que se quedan, como Gloria, tengan mayor ingerencia que antes en la administración del dinero en el hogar, quien sigue controlándolo, a través del envío, es el marido. Es él quien tiene la capacidad subjetiva y material de definir los tiempos y las cantidades del dinero que envía. Adicionalmente, recae sobre ellas el manejo del dinero de acuerdo con el proyecto migratorio planteado, más allá de cuánto hayan participado en la decisión sobre este. Se observa una clara relación entre las formas en que Gloria distribuye el dinero y dicho proyecto migratorio, resumido en la construcción de una casa, seguido del retorno de su marido.

> "Él decía: bueno negra, no cocines hoy, salimos por ahí, comemos. Y todos reunidos. Yo no puedo hacer eso. Yo voy y les retiro y enseguida a la casa, y no podemos ir. ¿Por qué?, porque tengo que distribuir el dinero. Yo tengo la angustia de que si me pongo a gastar en cosas, pudiendo comprar aunque sea un quintal de cemento. O sea, esa ansiedad de acabar rápido, para que pueda él también venir rápido. Pero, una vez a la semana si hago, les digo: vamos acá, ¿qué quieren? Porque, como quiera, es un sacrificio también de mis hijos. Lo que a mi me da ganas es de que todo se termine ya" (Gloria, Quito 11/10/04).

Así, las mujeres que se quedan y reciben el dinero de sus maridos, al que identifico como *remesas masculinas*, deben afinar o desarrollar sus capacidades para que el monto enviado alcance para todas las necesidades cotidianas del hogar y de sus miembros en particular. A partir que de Luis se va a España, Gloria tiene la posibilidad de decidir

sobre gastos cotidianos, pero no de negociar los montos del dinero enviado y debe acomodarse a lo que Luis decide mandar. En algunas ocasiones Gloria explicó que Luis *"ha dicho: no les puedo mandar tanto, pero tanto sí, con esto acomódense, con esto arréglense. Y eso he hecho"*. Estudios como el de Hernández y Mejía (2006) sobre migración mexicana y el de Pedone (2006) sobre migración ecuatoriana, también reflejan esta situación.

Por otro lado, las mujeres que se van, como Fabiola, mantienen un enfrentamiento constante con sus maridos para lograr que el dinero enviado por ellas, al que llamo *remesas femeninas*, sea canalizado o distribuido de la forma que ellas esperan. Sus maridos no están del todo dispuestos a ceder su condición de "agentes del dinero" dentro del hogar y, así, deshacerse de la cuota de poder que les otorga este manejo en el espacio familiar frente a sus esposas y a sus hijo/as (Fuller, 2005). El hecho de que el envío de remesas por parte de mujeres migrantes sea, muchas veces, el ingreso más importante del hogar, no sólo transgrede los límites de su propio rol, sino que lo cuestiona, así como cuestiona la capacidad de proveedor material que le corresponde al hombre-marido-padre. Esto da inicio a una lucha de poderes en la relación de género que deviene, generalmente, en la reafirmación de las asimetrías en estas relaciones. Ellos buscan las formas de defender su papel de sostenedores materiales de la familia -lo que los legitima como hombres- enfatizando su condición de autoridad, limitando los espacios de negociación y de diálogo. El factor de la distancia permite que ellos puedan eludir las intenciones de sus esposas en el envío de remesas, logrando, a fin de cuentas, el control sobre dicho dinero.

Resultan distintas las formas en que se negocian las remesas femeninas y las remesas masculinas. A diferencia de lo que sucede con Luis, Fabiola, emisora de remesas como él, no logra controlarlas ni dirigirlas. Una de esas 'desviaciones' percibidas por Fabiola tenía que ver con las restricciones de dinero que Víctor ejercía con sus hijo/as. Ante la evasiva de Víctor frente a las intenciones de Fabiola, ella, quien asume de lleno su responsabilidad por la preservación –emocional y material- de la familia, en especial de los/as hijo/as, desplegó estrategias que le permitieran "burlar" las restricciones que imponía su marido y que en la distancia no lograba negociar. Activó redes de ayuda para enviar dinero a sus hijos/as a través de otras personas. Haber mantenido este mecanismo en completo secreto frente a su marido, incluso en la

actualidad, evidencia las dificultades de ella para incidir en las decisiones de familia y en el gasto del dinero, a pesar de la comunicación frecuente que sostuviera con Víctor y sus hijo/as y de ser ella quien produjera el ingreso más importante del hogar. Sin embargo, también permite reconocer las formas de resistencia a esas limitaciones y a la clara subordinación en la distribución de poder en la pareja.

Aún de vuelta en la cotidianidad cara a cara, no sólo se mantiene la imposibilidad de Fabiola por controlar el dinero que ella ahorró, sino que tiene absolutamente restringido el acceso al mismo. La cuenta bancaria en la que depositara el dinero durante sus 5 años de migración está a nombre de Víctor.

> "Antes decían entre los dos, tanto dinero para esto, tanto dinero para lo otro. Pero ahora mi papá está en una reacción de esconder el dinero, de controlarlo todo, y como la cuenta está solo a su nombre. Es la cuenta donde mi mamá ha depositado el dinero todos estos años. Como confiaba en mi papá, la cuenta está a nombre de él. No podemos negar que ha sido un buen administrador del dinero, nunca ha mal gastado el dinero. Pero ahora ella no reacciona, solo llora y no dice nada. Cuando yo le digo eso, ella me dice que sí, que es una tonta y nada más. Ahora ya no se llevan tan bien como antes. Por eso, yo quiero trabajar para ayudarla porque de verdad ella no tiene ni 10 centavos en su bolsillo. Si tiene ganas de comprarse un helado no tiene. Ya no los veo conversar como antes, ahora lo que más veo son peleas" (Paulina, Quito 12/08/06).

De este modo, el hecho de que las mujeres migren no implica, necesariamente, un proceso en que logren establecer relaciones más equilibradas con sus parejas, en términos de la distribución de poder, ni mayores oportunidades de incidir sobre su futuro y el de sus familias. A partir de que Fabiola logra insertarse en el mercado laboral internacional, emergiendo una nueva realidad en el marco de las negociaciones de pareja y de familia, en lugar de un reacomodo de las relaciones de género y un mayor equilibrio en la distribución del poder, se produce una reafirmación de los roles dominantes donde él es quien decide qué se hace y qué no con el dinero de la casa. De hecho, según Fabiola, Víctor se ha convertido en *"el típico machista"*. Sin embargo, a un año de su regreso, ella dice todavía tener *"esperanzas"* de que todo irá mejor y que él, poco a poco, volverá a ser como era antes[4].

Es notorio que, a pesar del deterioro en sus relaciones de pareja, ni Gloria ni Fabiola se plantea realmente darla por terminado. El objetivo de una familia "completa", tal y como ellas la pensaron y la siguen pensando, es más importante que satisfacer sus necesidades de afecto y equilibrio en la pareja. Lograr mantener una familia con padre, madre e hijos, más allá del tipo de relaciones que se manifiesten y más allá de las distancias, sigue siendo para ellas una meta fundamental en sus vidas en tanto que mujeres (Lagarde 2003; Szasz 1994).

Prestando atención al proceso de las relaciones de pareja y familiares vividas en la migración, se observa que el conflicto en torno al envío del dinero se acentúa a medida que aumentan los años de la migración. Un deterioro paulatino aunque pronunciado se percibe en las relaciones de pareja atravesadas por la migración. Los contenidos de tinte afectivo desaparecen de la relación y la misma se mantiene en base a una comunicación instrumentalista que, en gran parte o casi totalmente, se relaciona con la presencia de hijo/as en el mundo de la pareja[5]. Este deterioro del carácter simbólico-afectivo entre las parejas va de la mano con el proceso de re-negociación de las relaciones de género en la distancia. Ahora bien, esta re-negociación no necesariamente tiene que ver con voluntades de un lado o de otro sino más bien con un lidiar constante de nuevas formas de vida que llevan quien se quedó como quien partiera y tratar de amoldarlo a lo preestablecido antes de la partida. Sin embargo, tanto como para quienes se quedan como para quienes se van, las cotidianidades cambian y las subjetividades frente a ellas también, complejizando las dinámicas de rutinización de dichas relaciones aunque, como vemos, no necesariamente, quebrantándolas. Este paulatino deterioro fue descrito por Paulina, la hija de Fabiola con las siguientes palabras:

> "Antes de que se fuera mi mamá, con papá, se conversaban lo que tenían planeado y así iban haciendo las cosas. Y la que tenía más carácter era mi mamá, aunque los dos eran de carácter fuerte. Mientras mamá estaba en España, todo seguía siendo así también, decidían las cosas los dos juntos, las hablaban por teléfono. A partir del cuarto año, él quería tomar las decisiones sin tomar en cuenta a mi mamá, a pesar de que era ella la que mandaba el dinero y en la casa había más dinero de ella que de él. Un ejemplo eran los préstamos que mi papá decidía hacerle a otras familias, y cosas así, sin consultar a mamá" (Paulina, Quito 12/08/06).

Mientras más deteriorada la relación, Gloria asume, poco a poco, una actitud más contestaria frente a las imposiciones de su marido y, así, defiende con mayor firmeza sus deseos sobre las formas de cómo proceder en su dinámica cotidiana. Al mismo tiempo, se enfatiza la manipulación de Luis alrededor del dinero, desacreditando las necesidades que Gloria reclama. Así, en lugar de que esta nueva actitud de Gloria frente a Luis, y frente a su vida en general, significara nuevas formas de negociación que impliquen redistribución de poder en la relación de género, condujo a mayores conflictos que resultaron en la ruptura casi definitiva de la pareja.

Como parte de las formas de condicionamiento a los reclamos de Gloria en cuestión de dinero, Luis solicitó una especie de 'rendición de cuentas' de todo lo que le había enviado desde la última vez que viniera, algo que no sucedía durante los primeros dos años de migración. Esto revela la perpetuidad del dinero como factor de dominación de los hombres sobre las mujeres, sostenido a través de las remesas masculinas, tal como se ha evidenciado en otros estudios (Hondagneu-Sotelo, 1994 y 2003; Herrera, 2004; Pedone, 2006). A pesar de que Luis no solicitara estos "estados de cuenta" durante los primeros años de la migración, Gloria siempre llevó el registro del dinero que administraba.

Se observan los arreglos tácitos en la estructuración de las relaciones de pareja y de familia. Arreglos que son aceptados por las mujeres-madres-esposas a pesar de que éstos signifiquen una situación de sometimiento y subordinación frente a sus maridos. En este sentido, y de acuerdo con Alicia Lindón, *"la sedimentación de las experiencias compartidas permite la rutinización y la construcción de una normatividad cotidiana propia, tanto para el hacer como para su transgresión"* (2001: 77-78). Por ello, la estrategia, a la vez que resistencia de Gloria, es lograr evitar el enfrentamiento con Luis. Ella sabe que, en determinados contextos, debe dar explicaciones sobre el uso que le dio al dinero que, en definitiva, asume como propiedad de él, y tener todas las cuentas claras hará más corta la discusión.

Se pudo constatar que el tipo y además el 'estado' de las relaciones familiares sostenidas en la distancia juegan un papel protagónico en el monto, frecuencia, destino y sostenibilidad en el tiempo de las remesas. Asimismo, resulta un factor fundamental con respecto a las modificaciones que van surgiendo en el proceso migratorio alrededor del

proyecto migratorio inicial. Los tiempos de la migración no son estables ni lineales.

El cierre (nunca definitivo)

El presente análisis partió del reconocimiento relevante de la feminización de la migración, situación que pone de manifiesto la mencionada necesidad de abordar el "fenómeno" de los flujos migratorios desde perspectivas que reconozcan la intervención de protagonistas más allá de los comúnmente reconocidos, los hombres. La feminización de la migración conduce a abordar la problemática de las migraciones desde una perspectiva de género. La notoria participación de mujeres esposas y madres en los flujos migratorios refleja que el género es un principio organizador de estos procesos, por lo tanto, también pone de manifiesto la importancia latente de asumir el estudio de las familias desde un lente que atraviese la dinámica global de movimientos poblacionales masivos y por períodos prolongados. En este sentido, no puede perderse de vista el hecho de que la migración ha complejizado las relaciones familiares.

Bajo esta perspectiva, si bien las modificaciones en las formas de negociación en la pareja evidencian un reacomodo, no necesariamente se puede plantear una reestructuración de la distribución de poder dentro de estas relaciones. Aunque la migración signifique, en alguna medida, que las mujeres logren aumentar su nivel de toma de decisiones familiares, generalmente, siguen predominando las relaciones de poder y de género en las que la mujer está subordinada al hombre.

Las mujeres-esposas-madres migrantes, como el caso de Fabiola aquí analizado, simbolizan una fuerte transgresión al papel tradicional de preservadoras del mundo familiar. Esto genera un estigma de "madres que abandonan a sus hijos" y de "malas esposas" que se manifiestan, incluso, en las mismas dinámicas de las familias protagonistas del proceso migratorio. La conflictividad en el ámbito familiar a partir de la migración de la esposa-madre resulta, en muchos aspectos, mayor que aquella reconocida en el caso en que la esposa-madre permanece en su lugar de origen con sus hijos.

El hecho de que una mujer-esposa-madre permanezca en su lugar de origen con sus hijos cuando el marido-padre migra, como es el caso de la familia de Gloria, no provoca tales cuestionamientos de ro-

les de género convencionales. Incluso, la migración masculina enfatiza y reafirma la división sexual del trabajo donde el hombre es quien sale de casa en busca de los bienes materiales que garantizarán la producción del hogar a cargo de las mujeres, para lo que deben quedarse en casa al cuidado de los hijos.

De este modo, las dificultades que enfrenta una mujer-esposa-madre que genera más ingresos que su marido, se acentúan en la distancia. Fabiola no logró controlar los destinos de las remesas que enviaba. Víctor, su marido, quien recibía las remesas, asumió el control sobre ese dinero en tanto que "hombre de la casa", a quien corresponde dicha tarea de acuerdo con su identidad masculina y su rol socialmente construido.

Él buscó las formas de decidir sobre el dinero que Fabiola enviaba y recuperar, así, su poder en el entorno familiar, pudiendo determinar las actividades de sus hijo/as que están mediadas por el dinero y las de su esposa al no efectivizar como ella esperaba las remesas que enviaba, legitimando su papel de autoridad dentro del hogar y reforzando así la asimetrías en las relaciones de género en el entorno familiar. Adicionalmente, los rumores acerca de la posibilidad de que su esposa estuviera con otro hombre acrecentaban el cuestionamiento sentido hacia su masculinidad, por lo cual, también influyeron significativamente en su actitud de ir cerrando cada vez más las posibilidades de diálogo y negociación con su esposa.

La situación vivida por Fabiola, esposa-madre migrante, aún cuando generaba el ingreso más importante del hogar, no sólo no logró un mayor equilibrio de la distribución de poderes en la pareja, sino que vivió un proceso de "retroceso" en esta dimensión. La distribución de poderes fue cada vez más asimétrica relegándola a una situación de subordinación frente a su marido mucho mayor a la que viviera antes de su migración, situación que a un año después de su retorno definitivo no evidencia mayores modificaciones.

Este hecho refuerza la idea de que son necesarias otras condiciones además del acceso de las mujeres al trabajo remunerado fuera de casa, o la distancia física que supuestamente las libraría del control de sus maridos, para que se produzca una verdadera distribución equilibrada de poderes entre hombres y mujeres, y las asimetrías sean superadas. Las percepciones del deber ser, tanto para las mujeres como para los hombres, están fuertemente interiorizadas y asumidas hasta el

punto de asimilarlas casi como 'naturales'. La ruptura requiere de un proceso largo y sostenido y que no sólo puede darse al interior de las familias sino que requiere de cambios estructurales que involucran a las instituciones –todas- de un Estado y una población que asuma un proceso sostenido de construcción de relaciones equitativas entre hombres y mujeres.

De manera similar, a partir de que Luis se va a España, Gloria tiene la posibilidad de decidir sobre gastos cotidianos, pero no de negociar los montos del dinero enviado y debe acomodarse a lo que él decide mandar. Así, con el envío de remesas masculinas se evidencia un factor de dominación que se perpetúa más allá de la distancia.

Los hombres y las mujeres en estas familias inmersas en una dinámica particular que es la migración, enfrentan, de manera inevitable, modificaciones en sus vidas cotidianas, en muchas de sus prácticas e incluso en determinadas formas de llevar a cabo negociaciones sobre su vida conyugal y familiar. Sin embargo, son personas que, como todas, siguen inmersas en un sistema de sexo-género y de producción que está configurado, en gran medida, por el patriarcado y el capitalismo en el que las mujeres nos encontramos en situación de desventaja frente a los hombres.

Los flujos migratorios globales forman parte de esta forma de organización socioeconómica mundial que fuerza a las personas a buscar trabajo en otras geografías, lo que consideran mejores alternativas para el logro de sus expectativas familiares a futuro. De esta forma, la dinámica social y cultural que gira en torno a los flujos migratorios internacionales muestra un proceso que implica la continuidad de lazos familiares atravesados por la distancia, propiciando la construcción de familias transnacionales. Sin embargo, este proceso no implica, necesariamente, la conformación de un modelo de familia transnacional que quiebra con los patrones hegemónicos de familia, ni con las asimetrías de poder entre hombres y mujeres a partir de la división sexual del trabajo, aunque muchas de las prácticas cotidianas se vean alteradas.

Notas

1 El presente texto forma parte de una investigación de mayor alcance en el marco de mi Tesis de Grado en Antropología de la Universidad Católica, "Migra-

ción, género y vida familiar: el papel de la migración en la constitución de nuevos arreglos en dos familias de Quito".

2 Hasta 1998 se registra un promedio de 30.000 compatriotas que salieron, mientras que solo en el año 2000 salieron más 100.000, manteniendo un promedio similar hasta la actualidad (Ramírez, et.al., 2005; Gratton, 2005).

3 Ni Luis ni Víctor son nacidos en Quito. El primero vino cuando era niño desde Chone, junto con su familia. El segundo, nacido y criado en Gonzanamá, provincia de Loja, llegó a Quito alrededor de sus 20 años.

4 Es interesante la reflexión de Lagarde (2003: 306) en este tema, quien sostiene que "la actitud básica de las mujeres es la esperanza, se estructura y conforma por la espera de la mujer", y continúa diciendo que "la esperanza remite al deseo, es la actitud de espera en el cumplimiento y gratificación del deseo. Su realización se ubica siempre en el futuro, aunque se basa en el aprendizaje de no aceptación del pasado. La mujer proyecta al futuro y deposita en los otros la satisfacción de sus deseos, elaborados como proyectos o como fantasías".

5 A pesar del evidente deterioro de contenidos simbólico-afectivos a partir de la migración no se puede hablar de una relación causal entre migración y ruptura conyugal. El "estado" de las parejas antes de la migración significa un antecedente de suma importancia en la trayectoria de la vida conyugal a lo largo del proceso migratorio. En ambos casos estudiados, los contenidos simbólico-afectivos ya eran débiles antes de que la migración formara parte de sus dinámicas cotidianas. Cabe preguntarse sobre los desenlaces en aquellas relaciones conyugales distanciadas donde los contenidos afectivo-comunicacionales previos a la migración estaban fuertemente consolidados.

Bibliografía

Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (coords.)
2004 *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, en *México: escenarios del nuevo siglo III*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Sociales. Ciudad de México, México.

Ariza, Marina
2002 *Migración, familia y transnacionalidad en el cntexto de la globalización. Algunos puntos de reflexión*, Revista Mexicana de Sociología, vol. 64, núm. 4, octubre-diciembre, pp.53-84.

Bryceson, Deborah y Vuorela, Ulla
2002 *Transnacional Familias in the Twenty-first Century.* En Bryceson, Deborah y Vuorela, Ulla (eds.) *The Transnational Family.* Berg Publishers. New York, USA.

Coria, Clara
1988 *El sexo oculto del dinero: Formas de la dependencia femenina.* Grupo Editor Controversia (3ra edición), Buenos Aires-Argentina.

De Barbieri, Teresita
2004 *Público, doméstico y privado: relaciones de género en la cámara de diputados.* En Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (coords.) *Imágenes de la familia en el cambio de siglo.* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México D.F.

Fuller, Norma
2005 *Identidades en tránsito: femineidad y masculinidad en el Perú actual.* En Valdés E., Teresa y Ximena Valdés S. (eds.) *Familia y Vida Privada: ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?* FLACSO / UNFPA / CEDEM. Santiago-Chile.

Gratton, Brian
2005 *Ecuador en la historia de la migración internacional ¿Modelo o aberración?* En Herrera, Gioconda; Carrillo, Cristina y Torres, Alicia, *La migración ecuatoriana: Transnacionalismo, redes e identidades.* FLACSO / Plan Migración, Comunicación y Desarrollo. Quito-Ecuador.

Hartmann, Heidi I.
2000 *La familia como lugar de lucha política, de género y de clase: el ejemplo del trabajo doméstico.* En Navarro, Marysa y Catharine R. Stimpson (comps.), *Un Nuevo Saber, los estudios de mujeres: Cambios sociales, económicos y culturales.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires – Argentina.

Hernández, Héctor Hiram y Mejía, Juana de los Ángeles
2006 *La emigración masculina: ¿Ámbito Propicio para las Transformaciones del Género en las Unidades Domésticas del Estado de Morelos?* Segundo Coloquio Internacional sobre Migración y Desarrollo: Migración, Transnacionalismo y Transformación Social. Morelos, México.

Herrera, Gioconda
2003 *La migración vista desde el lugar de origen.* En Revista ICONOS No. 15, enero, FLACSO. Quito-Ecuador.

Hondagneu-Sotelo, Pierrete
1994 *Gendered Transitions. Mexican experiences of migration* University of California Press. Estados Unidos.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette
2003 *"I'm here but I'm there" The meanings of Latina Transnational Motherhood.* En Hondagneu-Sotelo, Pierrette (ed.) *Gender and U.S. Inmigration.* University of California Press. California – USA.

Jelin, Elizabeth
1998 *Pan y afectos: La transformación de las familias.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina

Jokish, Brad
2001 *Desde Nueva York a Madrid: Tendencias en la migración ecuatoriana.* En Revista Ecuador Debate, No. 54, CAAP. Quito – Ecuador.

Lagarde y de los Ríos, Marcela
2003 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.* Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Posgrado. México D.F.

Lindon, Alicia
2001 *La identidad personal y la negociación de la conyugalidad a través de las narrativas de vida.* En Gomes, Cristina (comp.), *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas en las investigaciones sobre vida doméstica.* FLACSO – México.

Marcus, George E.
2001 *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*, en Revista Alteridades 11 (22) págs. 111-127. Ciudad de México, México.

Olavarría, José
2005 *¿Dónde está el nuevo padre? Trabajo doméstico: de la retórica a la práctica.* En Valdés E., Teresa y Ximena Valdés S. (eds.) *Familia y Vida Privada: ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?* FLACSO / UNFPA / CEDEM. Santiago-Chile.

Ramírez, Jacques Paul y Ramírez, Franklin
2005 *La estampida migratoria Ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria.* Abya Yala - UNESCO. Quito, Ecuador.

Rendón, Teresa
2004 *El mercado laboral y la división intrafamiliar del trabajo.* En Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira (coords.) *Imágenes de la familia en el cambio de siglo.* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México D.F.

Rivera, Roy y Yajaira Ceciliano
2004 *Cultura, Masculinidad y Paternidad: Las representaciones de los hombres en Costa Rica.* UNFPA / FLACSO / CASC-UCA. San José – Costa Rica.

Rubin, Gayle
1998 *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo.* En Navarro, Marysa y Catharine R. Stimpson (comps.) *Un nuevo saber, los estudios de mujeres: ¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires – Argentina.

Szasz, Ivonne
1994 *Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica.* En Estudios Demográficos y Urbanos Vol.9, No. 1 (25), enero-abril, pp.129-150. México D.F.

Thoraya Ahmed Obaid, Executive Director
2006 *State of World Population. A Passage to Hope: Women and International Migration.* United Nations Population Fund – UNFPA.

Verdesoto, Luis; Ardaya, Gloria; Espinosa, Roque y García, Fernando
1995 *Rostros de la Familia Ecuatoriana.* UNICEF. Quito-Ecuador.

El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres: Testimonios y perspectivas

María Augusta Montalvo C.*
maria_augus@yahoo.com

El valor social de la mujer ha sido dado históricamente, su capacidad reproductora y, en ese sentido, hemos sido educadas para la maternidad. Es difícil encontrar (pese a todo lo pensado y alcanzado por los movimientos feministas) mujeres que no tengan como modelo de realización personal el matrimonio, la familia y la gestación de hijos (no porque este mal desearlo, sino, por las condiciones en que estos roles se cumplen), de la misma forma que es raro encontrar hombres que no sueñen con ser los protectores, proveedores y modelos para sus hijos, hijas y su mujer. Esto, claro está, en un mundo construido en torno al Poder como vínculo social. El Poder como paradigma de las relaciones humanas, en donde todo lo que observamos y vivimos lo interpretamos desde una perspectiva jerárquica.

Nos encontramos en una sociedad que nos mira "mujer", y esta visión le ha dado una gran importancia a la sexualidad (como reproducción, fertilidad, como perpetuación de la especie) desde una concepción biológica, que determina el tipo de roles que debemos cumplir. La sociedad es una red de pactos, muy pocas veces puestos en cuestión y asumidos por cada una que nace, como un modo único de poder ser parte de la cultura patriarcal en la que nos desenvolvemos.

Lo que planteo a lo largo de este trabajo, por así llamarlo, se sustenta en una perspectiva de género de la segunda ola. Las entradas teóricas claves son: la maternidad, la cultura patriarcal y la cárcel.

* Egresada de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar.

A partir de esto, considero que es importante abordar críticamente el asunto de la "maternidad" en un sistema patriarcal como una problemática de las mujeres, y desde ahí, potencializar la dimensión política de ésta; ya que no ha sido pensada como un proyecto y un ejercicio político, sino que, ha sido vista, únicamente, como naturaleza pura.

Reconociendo la importancia de la clase o la raza/etnia, considero necesario examinar *la maternidad* en un contexto social, en un sistema que se muestra indiferente a la problemática de la mujer más allá de su condición biológica de re-productora, donde se ha relegado a la madre a cumplir un papel de "cuidado" del padre y del hijo, a costa de su propia condición de ser. Esta perspectiva feminista considera que la subordinación de las mujeres tiene sus bases *en el patriarcado* que pretende controlar los cuerpos, la sexualidad y los procesos reproductivos de las mujeres.

Mi análisis de la maternidad toma como fundamento teórico a Adrianne Rich, con su libro "Nacemos de Mujer, que se basa en la maternidad como experiencia y como una institución del Poder patriarcal, desde dónde evidencia varios sentimientos como el cuidado y la ternura, pero al mismo tiempo, nos habla de la ambivalencia "la insoportable alternancia entre tener los nervios de punta y un amargo resentimiento, y sentir un inmenso cariño y gratificación por la felicidad que me causa"[1], la opción de ser o admitir la naturaleza de ser mujer, lo que debo o no hacer…… Todas somos cuerpos construidos con vulnerabilidad sexual y sicológica, pues ese es uno de los pactos sociales que se realizaron en torno al cuerpo y la sexualidad de la mujer.

"La maternidad institucionalizada exige de las mujeres "instinto" maternal en vez de inteligencia, generosidad en lugar de autorealización, y atención a las necesidades ajenas en lugar de a las propias. La maternidad es "sagrada" siempre que la descendencia sea "legítima", es decir, mientras el niño lleve el nombre del padre, quien legalmente controla a la madre."[2]

Esta entrada teórica nos lleva a pensar la maternidad en torno a la *cultura patriarcal*, en la que, el deber ser de la mujer, determina su rol en este sociedad.

Por otro lado, para pensar la dimensión política de la maternidad es mostrar que, como plantea Negri, "la política no puede construirse desde afuera", sino desde la propia vida, pensando a partir de la

situación desde la que nombramos y existimos. La producción de vida por y en cuerpos sujetos, castigados, vulnerados. Es importante pensar la política como posibilidad de construir una nueva forma de estar en el mundo, desde nuestra propia historia y desde nuestra propia vida.

Pensar en situación, uno de los ejes centrales para hablar de la maternidad, pasa por el hecho de querer cambiar las formas existentes, subvertirlas y, una de las fuerzas más fuertes en este sentido, es el deseo. El deseo que visto desde lo biopolítico (producción de vida) es producción concreta, desde el ejercicio colectivo.

Pensar en situación (particularidades que se convierten en construcciones colectivas) es responsabilizarnos con una faceta de la realidad, estrechamente vinculada con el todo social. Y, si en la lógica del Imperio se habla de un no-lugar, la lucha por la construcción de una nueva política, es precisamente, la capacidad de poder generar un pensamiento situado. Pensar en situación, como el punto de partida para una transformación, es dotarle de elementos reales y concretos a las luchas que se emprendan; en este caso, la experiencia de mujeres-madres encarceladas.

Asumir como eje de pensamiento *la cárcel*, tiene como potencialidad, pensar en este como un espacio, que aunque suene contradictorio las libera y hay muchas, que en el vacío de la prisión encuentran por fin el momento para reflexionar sobre su vida, darse cuenta del tipo de relación de pareja que han sufrido, de compartir con otras mujeres experiencias, reflexiones e inciertos propósitos de encauzar su vida por encima de esas dependencias. "…entrar no significa que deja de pesar sobre nosotras la violencia social contra las mujeres sino todo lo contrario, además de que acá hay algo así como un tiempo para pensárselo."[3]

Así, la idea pesimista de que el sistema en que vivimos es estático y no dinámico y que las formas de actuar y ser son naturales y no sociales, muestra que dejar las cosas en el terreno de lo "posible[4]" es dejarlas en el terreno del Poder. El Poder se basa en lo estático, en lo inmutable, en lo dicho y en lo hecho como ley natural, frente a la cual, no queda sino la resignación. A esa forma de concebir la vida, de producir vida y de ser madre, hay que decirle que NO, porque "la resistencia es previa al poder"[5] y pensar la maternidad desde la cárcel corrobora y da sentido a esa idea.

"La cárcel es un lugar complejo, un espacio-tiempo lleno de flujos, potencias, alianzas, opresiones, alienaciones y contradicciones. Desgraciadamente, no es un lugar extraño, es simplemente la exacerbación de la cotidianidad que vivimos fuera…."[6], solo que lo olvidamos porque siempre nos lo han mostrado como un lugar obscuro, cuando las alianza y las potencias lo convierten en un lugar de producción de vida bajo nuevos significados.

En este lugar encontramos a madres heroicas, cabeza, corazón y fortaleza de familias monoparenales (cultura patriarcal) haciendo frente en soledad, no solo al cuidado, sino al mantenimiento económico de los niños y niñas; al abandono de sus parejas, en cuanto pisan el umbral de la prisión. Mujeres que nunca faltaron a la cita en la cárcel cuando era el padre, el hermano o el marido encarcelado, pero que ve como sus lazos se disuelven si es ella la encarcelada, muchas veces, esperando inútilmente que alguien le traiga a sus hijos hijas, ese reencuentro con los suyos, ese peculio que nunca llega.

La cárcel es un espacio en el cual se hace más evidente las redes de cuidado y solidaridad que se teje entre las mujeres, así como las formas de poder que tienen que ser sorteadas por quienes habitan este espacio. "Reorganizar una nueva red de sostén, de soportes afectivos, rearmar formas de vivir y de pensar, es una tarea ardua".[7] Este hecho tiene un potencial político muy fuerte puesto que desde ahí se evidencia la producción política como escenario de luchas de sentido por la vida desde la vulnerabilidad del cuerpo materno en situación de encierro.

Hablar desde la cárcel, la mujer, la madre, la hija, tiene como fundamento poder distanciarnos de la mirada que naturaliza a las mujeres como buenas o malas, madres o putas, brujas o santas, in-visibilizando la complejidad y la diversidad de sus experiencias de género y de clase. Pensar desde ahí, permite mirar la dominación desde los imaginarios, el universo de los sentidos, la usurpación de la memoria puesto que eso permite la dominación de los cuerpos y la naturalización de la dominación, recurso instrumentalizado por el poder históricamente hablando, pero que en la vida de las mujeres encarceladas es subvertido, aunque sea parcialmente. Desde ahí, es importante trabajar la práctica de la maternidad, sin dejar de lado sus subjetividades, ya que la una se alimenta de la otra.

Pensar desde la cárcel ayuda a re-significar este espacio, desde la mirada femenina para desde ahí, cuestionar el castigo sin considerar su implicación social, o bien, nos permitirá re-definir las condiciones de castigo bajo la especificidad de la mujer-madre.

Notas

1 Adrianne Rich, op.cit., pag.57
2 Ibid., pag.85
3 Las Mujeres de Frente afuera, Sitiadas, Una revista de mujeres en situación de castigo, 2004, pag.5
4 Como si toda posibilidad de cambio es imposible.
5 Antoni, Negri. Imperio, pag. 275
6 Una compañera de mujeres de frente. Sitiadas, una revista de mujeres en situación de castigo, 2004, pag.27.
7 Marcela Nari, et al, "Me queda la palabra. Estrategia de resistencia de mujeres encarceladas", 2000, pag.36.

Bibliografía

Mujeres de Frente
2004 *Sitiadas, una revista de mujeres en situación,* octubre.
Nari, M., A., Fabre, Hauser, S., N., Calandra, Fraguas, N., J., Friedman
2000 *Me queda la palabra: Estrategias de resistencia de mujeres encarceladas*, Buenos Aires.
Negri, A.
2004 Imperio, EEUU.
Rich, Adrianne
1986 *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Cátedra.

Naturalización de la maternidad diferente en dos de los servicios del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA: norma o exclusión?

Soledad Torres Dávila*
soletd@hotmail.com

1. Introducción

Cuando se habla de "discapacidades/discapacitados" en el Ecuador (ver Anexo # 1), inmediatamente se asocia con un niño o niña generalmente con retardo intelectual o con discapacidad auditiva o visual, pero, en el imaginario social quedan por fuera por un lado, los hombres y mujeres, los y las adolescentes y los y las ancianos que desde la homogeneidad de las discapacidades son asumidos como seres "apolíticos y asexuales". (Ver Anexo # 2) y por otro lado, las madres de las personas con discapacidad como sujeto mujeres, en tanto la maternidad es el núcleo duro de la identidad femenina en el país.

Las experiencias de la maternidad para las mujeres ecuatorianas están condicionadas por factores como la clase, la etnia, la ubicación geográfica, la edad y el género entre otras, por ello las mujeres que son madres, enfrentan situaciones económicas, culturales y sociales complejas. En este contexto las diversas formas de vivir la maternidad de un hijo/a en situación de discapacidad, definen cotidianidades maternas además, difíciles, dolorosas y ambiguas.

Esta ponencia abordara la naturalización de la maternidad como una forma de negación del sujeto mujeres, en el caso concreto de las madres de personas con discapacidad que asisten a algunos de los servicios de especialidad del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA.

* Antropóloga, Maestra en Estudios de Género, FLACSO, sede Ecuador.

En una primera parte se describirá los roles asignados a las madres de personas con discapacidad en el caso de dos servicios médicos de especialidad del INNFA, luego se presentará que se entiende por maternidad diferente, para posteriormente analizar la naturalización de la maternidad en estos servicios de cara al ejercicio de los derechos de los mujeres y finalmente se presentarán algunas conclusiones.

Cabe mencionar que el objetivo de este trabajo no obedece a una política de confrontación sino a la necesidad social de mejorar la calidad de vida de las personas con discapacidad y de sus madres, toda vez que son ellas las que sostienen los procesos de rehabilitación e integración de las personas con discapacidad y en muchos casos también se encargan de su manutención.

2. Roles maternos socialmente aceptados

Las madres de personas con discapacidad[1], aparecen socialmente como las encargadas del cuidado y rehabilitación de las personas con discapacidad, como las llamadas a cumplir con el trabajo voluntario en centros que trabajan por y con personas con discapacidad, como las que deben cumplir las ordenes de los profesionales vinculados/as en el tema y como las proveedoras de información sobre la condición de las personas con discapacidad.

Un claro ejemplo de esta situación se da en dos de los servicios que en el tema de discapacidades ofrecen el Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA.

El Centro de Rehabilitación Médica # 1, CRM # 1 del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA (Documento Centro de Rehabilitación Médica # 1, 2005). fundado en 1979 y ubicado en la parroquia de Conocoto-Quito, ofrece a través de consulta externa, atención médica en rehabilitación a niños, niñas y adolescentes con discapacidad, aunque también lo hace con adultos que presentan problemas de discapacidad, física, sensorial y/o intelectual.

Los procesos de rehabilitaciones refieren a las especialidades de: fisiatría, traumatología, neuropediatría, pediatría, radiología, neurología, psicorehabilitación, odontología, terapia física, terapia ocupacional, terapia de lenguaje, parálisis cerebral, hidroterapia, termoterapia, láser terapia, magnetoterapia, hipoterapia y cirugía ortopédica (quirófano) en donde se atiende mediante intervenciones quirúrgicas a los/as

pacientes que requiera de este servicio de acuerdo a la patología traumatológica que les causa discapacidad.

El CRM #1 cuenta adicionalmente con el servicio que ofrece la Unidad de Internación Transitoria UIT, en el que se brinda atención preferencial a niños, niñas y adolescentes con discapacidades, provenientes de provincias. Consiste en la permanencia de la madre y su hijo/a con discapacidad por un tiempo de entre 15 y 30 días, lapso en el cual, la madre recibe asesoramiento y entrenamiento en el manejo y rehabilitación de su hijo/a con discapacidad de acuerdo al tipo y grado de afección.

Después de tres o cuatro meses la madre y el hijo/a con discapacidad regresan para una evaluación de especialidad sobre los progresos en el niño, niña y poder así realizar los correctivos necesarios. Los costos son módicos, pero también se puede obtener el 50% de descuento y hasta la exoneración de la tarifa.

El Centro Auditivo Oral CAO(Documento Centro Auditivo Oral CAO,2005), está ubicado también en la parroquia de Conocoto-Quito. Al ser un servicio especializado tiene como objetivo brindar atención integral en las áreas de prevención, diagnóstico, evaluación, estimulación temprana, adaptación protésica y rehabilitación a personas con discapacidad auditiva para lograr su incorporación a la vida familiar, social, educativa y laboral.

Para cumplir esto objetivos, el Centro Auditivo Oral CAO ha implementado áreas de atención como evaluación audiológica de niños, niñas, adolescentes y adultos; asesoramiento a padres de pre-escolares deficientes auditivos para la realización de planes de estimulación adecuada; dotación de auxiliares auditivos de bajo costo a personas de escasos recursos económicos; integración educativa; capacitación técnica a estudiantes y profesionales, en temas relacionados con la atención integral del deficiente auditivo.

El Centro Auditivo Oral CAO trabaja con el método de "interacción auditivo-oral". Este método es una forma de vida en la que los familiares, educadores/as y personas que rodean al niño, niña y adolescente con discapacidad auditiva son los responsables directos de proveer las condiciones necesarias para impulsar su desarrollo lingüístico y académico, así como la integración familiar, social, educativa y laboral.

Es así que las madres de los niños, niñas y adolescentes con discapacidad auditiva se han organizado para trabajar en el comedor y cocina del Centro como una forma de apoyar los procesos de rehabilitación de sus hijos/as. Ellas son las encargadas de la preparación de los alimentos, repartir los mismos y limpiar después las instalaciones. Este trabajo es voluntario y se lo realiza diariamente dependiendo de la asignación de turnos.

Las personas con discapacidad prioritariamente que asisten a estos servicios en su mayoría son de escasos recursos económicos.

3. La maternidad diferente

El tema de las discapacidades en el Ecuador ha sido el espacio de la asistencia, y la caridad, vinculado directamente a las primeras damas, reinas de belleza, y voluntarias y abordado desde la asistencia médica técnica y especializada. En la actualidad es una realidad que si bien, dentro de las democracias modernas apela al reconocimiento de las personas con discapacidad como sujetos de derechos, no deja de ser compleja y multideterminada.

Uno de los elementos que complejiza esta realidad y que es un punto central, es el "cuidado familiar de las personas con discapacidad". Los datos establecidos por el Consejo Nacional de Discapacidades revelan que 640 mil personas con discapacidad (52%) grave requieren cuidados permanentes, situación que invariablemente esta a cargo de las madres independientemente de su condición social, económica y cultural (Consejo Nacional de Discapacidades CONADIS, Ecuador, la discapacidad en cifras, 2005).

El ser madre de una persona con discapacidad, más allá del obvio vinculo afectivo entre las madres y sus hijos/as con discapacidad, requiere también el desarrollo de capacidades y destrezas para el manejo físico de las personas con discapacidad en tareas de la vida diaria como el baño y la alimentación, significa aprender a controlar las crisis convulsivas muy frecuentes en las personas con discapacidad, requiere de fortaleza para el acompañamiento psicológico y emocional de las personas con discapacidad, y demanda disponibilidad de tiempo para reforzar los diferentes tratamientos terapéuticos que necesitan las personas con discapacidad.[2]

Ellas enfrentan serios problemas para acceder a un trabajo remunerado, debido a la incompatibilidad de los tiempos laborales con los tiempos del cuidado y rehabilitación de las personas con discapacidad. Si bien para otras madres con cierta estabilidad económica, ya sea por el ingreso propio o por el de la pareja, las experiencias de las discapacidades de sus hijo/as suponen una supervisión, control y gerencia de los diferentes procesos rehabilitadores. Para muchas otras madres que viven en condiciones de pobreza, escasa escolaridad y capacitación, implica el acceso a trabajos dentro de la economía informal, por tanto en condiciones de precariedad.

Sin embargo, la gran mayoría de madres de personas con discapacidad encargadas de su cuidado, viven altos niveles de dependencia económica, de sobre- exigencia física y emocional, no cuentan con programas de seguridad social, y muchas viven violencia familiar, y aislamiento. Cada madre debe también encontrar respuestas a otras actividades familiares como el cuidado de los otros hijos/as, la organización del hogar, e incluso el trabajo comunitario, es decir "la doble y triple jornada".

Esta forma particular de maternidad que si bien se cobija dentro de la norma materna, que en tanto absoluto del ser y del hacer, define modelos y cualidades; adquiere su especificidad, sus tiempos, sus ritmos y necesidades que permiten reconocerla como la distancia con esa norma, y llamarla **maternidad diferente**[3]**.**

La maternidad diferente asumida individual y colectivamente sostiene los procesos de rehabilitación de las personas con discapacidad, frente a la cual el estado, la familia y la sociedad lejos de generar procesos justos y solidarios de interacción, desplazan los costos económicos y sociales del cuidado de las personas con discapacidad a estas mujeres.

4. Naturalización de la maternidad diferente

Culturalmente se entiende el *cuidado* como el espacio de los afectos, de las actividades destinadas a satisfacer necesidades físicas y emocionales que demandan otras personas, ya sea por su edad, condición de salud o simplemente por las interrelaciones sociales, familiares y personales. Además, "el apoyo y el cuidado demandan tanto amor co-

mo trabajo, tanto sentimiento como actividad", prácticas y discursos que son construidos cultural y socialmente, por lo que sus significados y alcances son contextuales y obedecen a procesos históricos (Comas d' Argemir, 1992, 67)

En este sentido, la naturalización de la maternidad, por un lado legitima la sub valoración de la creatividad y fortaleza de la **maternidad diferente** para idealizarla como sinónimo de sacrificio y postergación al extremo de invisibilizar el sujeto mujeres que le da forma y contenido; y por otro lado, sustenta una lógica binaria jerarquizante, en donde los estereotipos culturales pernean las percepciones, prácticas y discursos sociales asignando roles maternos y paternos opuestos y complementarios.

Los servicios de especialidad del INNFA: el Centro de Rehabilitación Médica # 1 (CRM#1) y su Unidad de Internación Transitoria (UIT) y el Centro Auditivo Oral (CAO); cubren algunas necesidades de la población con discapacidades de bajos recursos económicos, y se sustentan en la misión institucional del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA que se basa en la "protección Integral de niños, niñas y adolescentes"(Plan Estratégico Institucional, 2003-2007, INNFA, 2004). Sin embargo no son ajenos a la medicalización de las discapacidades dentro de la cual las madres de personas con discapacidad son asumidas como funcionales a los procesos de rehabilitación y por tanto definidas como "rehabilitadoras informales" de tal manera que parece obvio que sean las madres de las personas con discapacidad, las que deban ser "entrenadas y asesoradas" en el manejo de las personas con discapacidad, así como también las "encargadas de preparar y servir los alimentos" que consumirán sus hijos/as en el Centro.

Las discapacidades al ser asumidas como enfermedades, dentro del continuun salud-enfermedad, epistemológicamente sustentan los procesos de rehabilitación e intervención desde una posición médica, que prescinde de las interacciones sociales de las personas con discapacidad con sus madres, como sujetos y actores de una misma dinámica excluyente y discriminadora. Si por un lado, cultural y socialmente se excluye a las personas con discapacidad porque no entran en el modelo de salud al no poseer todas las capacidades físicas, biológicas y sensoriales, por otro lado también se excluye a sus madres porque simplemente sus situaciones concretas y su calidad de vida se asumen como costos indirectos de esta forma particular de maternidad.

Si bien es imprescindible, necesario y vital el acercamiento, manejo y comprensión de las discapacidades desde la práctica médica, no es menos cierto que la visión unidimensional reduce la cotidianidad de la maternidad diferente al definir a las madres como proveedoras de información y cumplidoras de ordenes. Experiencias que se complejizan aún más ya que muy frecuentemente las madres de personas con discapacidad son jefas de hogar.

De ahí que la familia nuclear y heterosexual, presupuestos del manejo de las discapacidades en estos servicios, defina modelos de interacción familiar y social en donde las mujeres no demandan beneficios ni expresan necesidades como sujetos, sino que asumen la postergación de proyectos personales como costos mínimos frente al beneficio mayor que es la rehabilitación e integración de las personas con discapacidad, ideal que aún significa para las propias personas con discapacidad, luchas permanentes, esfuerzos continuos y que esta muy lejos de ser una realidad en el país.

Además legitima la condición de "abandonantes" de los padres de las personas con discapacidad quienes en la mayoría de los casos no asumen su corresponsabilidad en los procesos de rehabilitación y se limitan a ser acompañantes o los proveedores de la familia, rol que debido a los constantes requerimientos económicos de los procesos de rehabilitación, los rebasa, agudizando los conflictos personales, familiares y sociales.

Uno de los pilares fundamentales de los servicios de especialidad del INNFA, es la prevención de discapacidades desde el punto de vista médico, espacio que ha incidido positivamente en las experiencias de las discapacidades, al constituirse en un soporte técnico y humano en el manejo, rehabilitación, nutrición, de niñas, niños y adolescentes con discapacidad. Sin embargo la salud va más allá de los equilibrios físicos, mentales y sensoriales, se nutre de las dimensiones sociales, económicas y culturales, en donde los condicionamientos de género no permiten profundizar en las dinámicas de la maternidad diferente como una realidad activa y vital para la comprensión de las discapacidades.

En este sentido generar procesos de información y capacitación sobre los derechos de las mujeres, permitirá por un lado, ampliar las percepciones de la cultura de prevención, y profundizar en la integralidad de las discapacidades, más allá de las personas con discapacidad y de la intervención medica, y por otro lado, posicionar a las madres di-

ferentes como sujetos de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales es decir titulares del derecho al descanso, al trabajo, a la capacitación, a la participación, y a salud.

5. Maternidad diferente y derechos de las mujeres

El enfoque de integralidad que sustenta el trabajo de los servicios de especialidad del INNFA, alude a la integralidad de la persona en si misma, esto es las dimensiones subjetivas y objetivas de las personas: el sentir, el pensar y el actuar, por ello los servicios de especialidad, aún desde su particularidad buscan satisfacer las necesidades de las personas con discapacidad, sin embargo no asumen como punto vital de esa integralidad las manifestaciones de la maternidad diferente que inciden directamente en los procesos de rehabilitación e integración y por tanto en la calidad de vida de las personas con discapacidad.

Aún en el imaginario social se visualiza las discapacidades como "problemas familiares", en donde situaciones como el desempleo, la falta de información, la migración, la violencia intrafamiliar, la crisis económica, la vejez, entre otros, cuestionan las nociones de integralidad, mucho más cuando en los servicios de especialidad del INNFA a través de prácticas y discursos se respalda la naturalización de la maternidad, se afirma la noción de que la prioridad son las personas con discapacidad y no se reconoce a las madres diferentes como sujetos son derechos.

Por ello incluir en los servicios de especialidad, la información y capacitación en Derechos de las Personas con Discapacidad, Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes con Discapacidad, Derechos de las Mujeres, Derechos Sexuales y Reproductivos, Ley 103 sobre Violencia, Ley de Amparo al Paciente, entre otros instrumentos nacionales y los diferentes pactos y convenios que internacionalmente consagran derechos, posibilitarían dinámicas ciudadanas integradoras, justas y equitativas.

Desde esta "posición informada", las madres diferentes, las instituciones y la sociedad podrán reconocer que el cuidado de las personas con discapacidad es un trabajo productivo y no una tarea, ayuda u obligación naturalizada en las madres y por tanto implicaría redistribuir el cuidado y rehabilitación de las personas con discapacidad entre todos

los/as miembros de la unidad familiar rompiendo también con el rol paterno tradicional.

Además permitiría exigir al Estado Ecuatoriano la ratificación del Convenio 156 de la Organización Internacional del Trabajo que establece que el Estado se encargará de generar una corriente de información favorable sobre las/os trabajadores que tienen a su cargo responsabilidades familiares particulares, en este caso el cuidado de personas con discapacidades, facilitando así la generación de políticas públicas integrales con enfoque de género y sobre la base del reconocimiento de la maternidad diferente como experiencias que exigen la solidaridad e involucran a la sociedad en su conjunto.

6. Conclusiones

6.1 Maternidad diferente

La arbitraria división entre lo público y lo privado, ha generado un perfil moralizante de las personas con discapacidad y sus madres, sobre los cuales gravita el silencio, la soledad y de quienes se aleja el goce y ejercicio de los derechos a la inclusión y participación, por ello a pesar del re-posicionamiento de algunas personas con discapacidad en la sociedad ecuatoriana, la exclusión y discriminación se mantienen para la mayoría de ellos/as más en contextos de pobreza como el ecuatoriano.

No es igual nacer con alguna forma de discapacidad que desarrollar o adquirir una discapacidad, diferencia que definirá el tipo y grado de discapacidad, sin embargo el ser madre de una persona con discapacidad, se constituye en proyectos de vida, pues si los hijos/a paulatinamente se independizan, las personas con discapacidad dependerán mayoritariamente, aún en diferentes grados y necesidades, del cuidado, manejo y rehabilitación de su madre, situación que durará muchos años o toda la vida.

Es necesario reflexionar sobre la maternidad diferente, porque en el país no se genera desde el estado y con pocas excepciones desde la sociedad civil, mecanismos para incidir y transformar esta realidad que siendo vital en los procesos de rehabilitación de las personas con discapacidad no es visibilizada más allá de su funcionalización e idealización.

Culturalmente, las percepciones, prácticas y discursos sobre esta forma particular de maternidad han sido construidas desde estereotipos maternos que al esencializar y naturalizar estas experiencias, legitiman por un lado, el no reconocimiento de la diversidad materna, y por otro lado, justifican la postergación del sujeto mujeres al prescindir de factores sociales, económicos, culturales y políticos.

6.2 Servicios de Especialidad

En el marco de Derechos Humanos, el principio de igualdad y no discriminación que se establece en la Constitución Política del Ecuador (Art. 23.3) y la necesidad de modificar patrones socioculturales que legitimen funciones estereotipadas de hombres y mujeres estipulado en la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (Art. 5), sustentan el reconocimiento de la maternidad diferente y obligan a buscar respuestas a sus necesidades.

Los dos servicios de especialidad del INNFA, al abordar el tema de las discapacidades desde la intervención y atención médica, han generado espacios técnicos de alto nivel con lo cual el derecho a la salud de las personas con discapacidad se cumple. Sin embargo en el caso concreto de la Unidad de Internación Transitoria UIT del Centro de Rehabilitación Médica # 1, al desarrollar procesos de alojamiento, capacitación y manejo de discapacidades para madres que vienen de provincias, ha profundizado el rol tradicional materno, porque no ha generado dinámicas individuales y colectivas de valorización social, económica y cultural de la maternidad diferente.

El Centro de Rehabilitación Oral CAO, al trabajar por y con las personas con discapacidad auditiva dentro de estándares de calidad elevados, ha asumido el cuidado materno como connatural a los procesos de rehabilitación sin generar espacios de reflexión y análisis sobre la maternidad diferente.

Si bien estos servicios de especialidad se enmarcan en las competencias que por un lado establece el Reglamento General de La Ley Reformatoria de la Ley de Discapacidades vigente en el país desde el año 2003[4], y por otro lado dentro de las políticas institucionales de protección integral[5], no es menos cierto que las experiencias de las discapacidades en su cotidianidad superan estas definiciones conceptuales.

En tanto los servicios de especialidad al ser reconocidos social y culturalmente como los "expertos en el tema", influencian en las percepciones, prácticas y discursos que sobre la maternidad circulan, por ello la naturalización de la maternidad diferente en sus prioridades, en sus programas y en sus competencias, alimentan un circulo perverso de exclusión que dificulta la construcción social del sujeto mujeres.

Finalmente, es necesario incluir en estos servicios de especialidad el tema de la maternidad diferente, para ampliar las concepciones de las discapacidades desde la interdisciplinariedad en la que confluyen posiciones médicas, antropológicas, políticas y de género, porque al ser la maternidad diferente punto central en los procesos de rehabilitación de las personas con discapacidad, el principio de integralidad debe extenderse a todos los/as sujetos cuya calidad de vida esta condicionada por las discapacidades.

Notas

1 Mayoritariamente son las madres las encargadas del cuidado, rehabilitación e incluso de la manutención de las personas con discapacidad, sin embargo hay casos en que son las hermanas, las esposas, las abuelas, las tías.

2 Las personas con discapacidad, dependiendo del tipo y grado de discapacidad y, de las condiciones económicas, deben diariamente cumplir con diferentes tipos de rehabilitación: a.- terapia física referida a ejercicios del cuerpo en casos de discapacidad física, terapia auditiva en casos de discapacidad auditiva, uso del bastón en casos de discapacidad visual, b.- terapia ocupacional orientada a mejorar la motricidad fina o manejo de las manos, c.- psicoreahilitación. Sin embargo requieren además de hipoterapia (terapia en caballo), hidroterapia (terapia en el agua), integración escolar, e integración laboral lo que supone procesos de capacitación continuos y permanentes.

3 Para más información remitirse a Género y discapacidad: más allá del sentido de la maternidad diferente, Soledad Torres D, Tesis, FLACSO, 2005

4 Este reglamento establece que al Instituto Nacional de la Niñez y la Familia le corresponde:
"Art. 16.- Ejecutar y apoyar programas de prevención de discapacidades a través de acciones de detección, diagnóstico, intervención temprana, rehabilitación funcional, capacitación, rehabilitación profesional e investigación, en coordinación con otras instancias corresponsables y Organizar el servicio de calificación de discapacidades conforme a las disposiciones del CONADIS".

5 Políticas de Desarrollo Infantil, Protección Especial y Atención Emergente.

Bibliografía

Banco Mundial
2005 *Breve análisis situacional del Acceso a Servicios Educativos de Jóvenes don Discapacidad en el Ecuador*, Quito.
Cazar Ramiro
2003 *Derechos y discapacidades*, Quito.
Consejo Nacional de Discapacidades
2005 *Ecuador, la discapacidad en cifras*, Quito.
Comas d´Argemir Dolor
1992 "Sobre el apoyo y el cuidado, división del trabajo, género y parentesco", Inglaterra.
Corporación de Estudios y Publicaciones
2003 *Legislación sobre Discapacidades,* Legislación Codificada Profesional, Quito. Documentos de trabajo del Centro de Rehabilitación Médica # 1 CRM #1 y Centro Auditivo Oral CAO del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia INNFA.
Instituto Interamericano de Derechos Humanos
2000 *Derechos Humanos de las Mujeres,* Costa Rica.
Lamas Marta
2002 *Para entender el concepto de Género*, Ediciones Abya Yala, Quito.
León, Guadalupe
1995 *Del encubrimiento a la Impunidad diagnóstico sobre violencia de Género,* Quito.
León, Magdalena
2000 *Derechos Sexuales y Reproductivos*, Fundación Ecuatoriana de Acción y Educación para la Promoción de la Salud FEDAEPS, Quito.
Monitoreo Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad
2004 *Informe Regional de las Américas*, Chicago.
Prenatal Ecuador y Casa Matilde
2004 *Violencia Intrafamiliar y discapacidad,* Quito.
Torres D. Soledad
2005 *Más allá del sentido de la Maternidad Diferente*, FLACSO, Quito.
Torres D. Soledad
2005 "Maternidad Diferente" Tribunal por los Derechos Económicos Sociales y Culturales de las Mujeres, Guayaquil.
Torres D. Soledad
2005 "Trabajo, mujeres y discapacidad", Vademécum Legal con Perspectiva de Género, CEIME, 2005.

Anexo N° 1

1.a Situación actual de las personas con discapacidad

- Del 1´608.334 de PCD a nivel nacional (Consejo Nacional de Discapacidades, 2005), el 18% (289.500) no tiene ningún nivel de instrucción, solo el 44% de PCD (707.666) acceden a trabajos remunerados, el 79% (1´270.583) de PCD no cuentan con cobertura de seguridad social, el 74% de PCD (1´190.167) no utiliza ayudas técnicas para ver, escuchar, hablar, movilizarse.

- El 50% (789.998) de PCD están ubicados en los quintiles 1 y 2 de acuerdo al nivel de ingresos, es decir en los niveles de menores ingresos en el país que oscila entre 0 y 30 dólares mensuales.

- Hay más mujeres y niñas con discapacidad (830.000). De un total de 716.274 PCD que acceden a algún nivel de instrucción, 368.859 son mujeres, sin embargo de un total de 98.880 PCD que acceden a un empleo, solo 42.073 son mujeres que se han empleado con ayuda de servicios y apoyos, cifras que ponen en evidencia desigualdades de género.

- La población con discapacidad se concentra más a nivel urbano (8%) que rural (4%). En la Sierra y en la Costa existe un 6% de PCD, mientras que en la Amazonía un1%. Las provincias en donde más se concentra la población con discapacidad son Pichincha (2.4%) y Guayas (2.7%), lo que indica que es en las grandes ciudades donde se concentra la población con discapacidad.

Las discapacidades también afectan a los respectivos entornos familiares, los datos del Consejo Nacional de Discapacidades establecen que 640.000 personas con discapacidad tienen limitaciones graves y que por tanto requieren cuidado permanente. Son mujeres casi invariablemente las madres (52%) las encargadas de cuidar a las personas con discapacidad.

1.b Situación de los/as niños, niñas y adolescentes con discapacidad en el Ecuador

- Aproximadamente 18 mil niños/as menores de 5 años tienen discapacidad. 5.048 niños/as no pueden ponerse de pie y caminar solos. 5.856 niños/as tienen dificultad para comunicarse. 3.867 niños/as tienen limitaciones para ver. 3.763 niños/as tienen limitaciones permanentes para escuchar. 2.216 niños/as tienen limitaciones permanentes para vestirse, asearse o comer solos.

- A nivel nacional existen 58.682 niños/as de entre cinco y diez años con discapacidad, 79.285 de adolescentes de entre 11 y 19 años con discapacidad.

- Los niños, niñas y adolescentes con discapacidad de entre 5 a 10 años y de entre 11 a 19 años acceden a beneficios de programas gubernamentales de

Protección Social (bono) en un 3,16% y 3,47% respectivamente. Alimentación gratuita en la población de 5 a 10 años el 2,62% y en la población de 11 a 19 años, el 1,61%.

- El 9% de niños, niñas y adolescentes en edad escolar (5 a 19 años) tienen estudios primarios.

- A nivel de salud, el 90% de los servicios utilizados son los de diagnóstico y tratamiento médico. El 10 % de las personas con discapacidad puede acceder a servicios especializados: terapia física, del lenguaje, ocupacional y estimulación temprana.

Anexo N° 2

Qué es la discapacidad

La palabra discapacidad está formada por la preposición Dis que indica negación, separación, anulación de una cosa, cualidad o función. La palabra capacidad hace referencia a un talento, suficiencia o inteligencia. Entonces discapacidad es carecer de una función o cualidad.

La persona con discapacidad es la persona que a consecuencia de una o más deficiencias físicas, mentales y/o sensoriales congénita o adquirida, previsiblemente de carácter permanente, se ve restringida en su capacidad en una o varias áreas, para realizar una actividad dentro del margen que se considera normal, en el desempeño de sus funciones o actividades habituales. Registro oficial # 374.

Las discapacidades según el Consejo Nacional de Discapacidades (CONADIS) se dividen en cuatro clases: (auditiva-oral) sordo mudos, (visión) ciegos, física y retardo intelectual. Las discapacidades se pueden presentar combinadas y en diferentes grados (leve, moderada, grave y profunda), por lo que va asociada a deficiencias (pérdida de una estructura o función) y minusvalías (situación de desventaja).

Dentro de las discapacidades físicas existen dos grandes grupos. Las de origen central que hacen referencia a daños en el cerebro, y las de origen periférico que hacen referencia a daños en los nervios y/o médula espinal (sección). Hay dos distinciones funcionales, el término plejía que se refiere a la parálisis de un miembro o parte del cuerpo humano es decir la falta de movimiento y la parécia que se refiere a la debilidad de los músculos. A su vez pueden ser espásticos (tono muscular elevado) e hipotónicos (tono muscular bajo). Las discapacidades físicas más conocidas son: paraplejía (no funcionan los miembros inferiores desde la cintura para abajo), hemiplejía (no funciona ya

sea el lado derecho o el lado izquierdo del cuerpo), cuadriplejía (sin función en los miembros superiores e inferiores) y monoplejía (cuando no funciona un miembro del cuerpo humano).

Hay niños/as que presentan una forma de discapacidad muy común Parálisis cerebral PC que puede manifestarse en sus miembros inferiores (motricidad gruesa) pero poseen miembros superiores (motricidad fina) aceptable. Esto en la práctica se traduce en niños /niñas que a pesar de no caminar, pueden desarrollar todas las actividades con sus brazos. Sus funciones intelectuales (asociación, abstracción, memoria, etc.) son iguales a la de los niñas-niños sin discapacidades.

También son muy frecuentes los casos de Distrofia muscular o deterioro paulatino y progresivo de los músculos. La Artogriposis es un síndrome (conjunto de síntomas) cuyas alteraciones más importantes consisten en rigidez articular con deformidad de los miembros lo que impide su normal juego de flexión (extensión y rotación), alteración del tejido subcutáneo y piel y atrofias musculares. Puede ser generalizado es decir que afecta a todos los miembros tanto superiores como inferiores o afecta a un solo miembro.

La Agenesia del cuerpo calloso es una anomalía del desarrollo (décima semana de gestación) y es la ausencia del conjunto de fibras nerviosas que conectan los dos hemisferios cerebrales: derecho (emociones, imaginación) y el izquierdo (lenguaje, razonamiento). Su función es la de transferir la información almacenada en la corteza cerebral de un hemisferio a otro, por tanto su ausencia se asocia con retardo mental.

La Microcefalia es el desarrollo limitado de la cabeza por tanto de la masa cerebral que generalmente desencadena niveles de retraso mental. También existen cuadros de autismo, espina bifida.

En cuanto a las discapacidades en el lenguaje y el habla están referidas a los siguientes trastornos: no habla, emite sonidos, articula lentamente las palabras, tono de voz bajo, repite palabras.

Las discapacidades auditivas hacen referencia a: sordo total, sordo grave, sordo unilateral, fallas en el equilibrio. Las deficiencias en la visión causan discapacidad cuando se presentan como ceguera unilateral, ceguera profunda.

De la misma manera al hablar de discapacidad por deficiencias viscerales, tenemos casos referidos a lesiones del corazón, pulmones, riñones. Las discapacidades por deficiencia intelectuales son: retardo mental leve, grave o moderado.

Las discapacidades psicológicas se refieren a epilepsia, problemas de conducta, hiperactividad y alcoholismo. Las discapacidades ocasionadas por problemas de conducta son: agresividad, drogadicción y depresión.

La problematización de la maternidad adolescente en el Ecuador

Soledad Varea*
solvarea@yahoo.es

En esta ponencia realizaré una trayectoria histórica de los discursos que se construyen alrededor de la maternidad desde inicios del siglo XX hasta la actualidad. De esta manera mostraré como la maternidad adolescente es un asunto que se convierte en un problema en donde interviene el estado, la cooperación internacional y los y las profesionales, cuando se construye una nueva concepción de ser mujer a causa del paso de la importancia que se da al cuidado de la vida a la importancia del control de la fecundidad.

A inicios del siglo XX, imperaban las políticas pro-natalistas que tenían como objetivo consolidar la nación y formar ciudadanos fuertes y sanos, era necesario entonces educar a las mujeres para que participen en la construcción de la nación a través de la maternidad y desde los espacios privados. La prioridad era poblar el país, tarea que estaba a cargo de las madres.

Para finales de la década de los sesenta, en cambio la obligación de las mujeres era crear un ambiente familiar propicio para que el niño o la niña nazcan, debían realizarse profesionalmente y controlar el número y esparcimiento de nacimientos. De esta manera ellas contribuirían con la construcción de la nación pues para esta época la prioridad en el Ecuador era el descenso de la fecundidad. Los especialistas comenzaban a mencionar la edad ideal para procrear. En esta etapa ya se hablaba de una maternidad responsable e ilustrada. Es decir que las madres que no tenían escolaridad no eran capaces de cuidar a sus hijos

* Maestra, Programa Estudios de Género, FLACSO, sede Ecuador.

tan bien como aquellas que habían logrado un nivel de instrucción alto. Por lo tanto aquellas mujeres que eran madres en edad de estudiar, según el discurso oficial, enfrentaban problemas. Sin embargo todavía no se creaban instituciones estatales dirigidas a tratar estos temas y al parecer las madres adolescentes de ese tiempo estaban conformes con su papel. En esta época también se implementaron políticas de anticoncepción y planificación familiar. Se relacionaba a la pro-creación con el deseo y la responsabilidad. El aborto era un problema que tenía que ser tratado desde el estado. Era necesario entonces educar a las mujeres para que planifiquen sus hijos. El nivel de instrucción de las mujeres también era un tema que se discutía pues estaba directamente relacionado con la lactancia, y la conducta procreativa de las parejas. Las relaciones sexuales premaritales estaban asociadas con la formación de la mujer. La mortalidad infantil, ocurría más en el caso de hijos de madres jóvenes, pobres y sin escolaridad. La familia nuclear heterosexual estaba inmersa en los discursos, al punto que las familias compuestas sólo por mujeres, solo por hombres u otra estructura, tampoco constituían un tema de discusión. Algunos informes del Ministerio de Salud, mencionaban la maternidad adolescente, pero todavía no existían políticas públicas concretas para tratar este problema, más bien las políticas eran pro - natalistas probablemente porque la familia nuclear y el matrimonio, todavía era la opción y la norma de vida que prevalecía en el país en las décadas de los 70 y 80, por lo tanto las madres jóvenes, en edades que estaban fuera del rango considerado normal no constituían un conflicto[1]. Como consecuencia de la obligación que tenían las mujeres de espaciar sus hijos, las políticas de planificación familiar, y la implementación de métodos anticonceptivos, a fines de la década de 1980, el periodo fértil se retrazó. El objetivo en esta época era educar a las mujeres para que tengan hijos a edades que- según el discurso hegemónico - eran maduras. Ligada a este proceso está la creación de la categoría adolescencia que se convierte en un nuevo "estatus legal" pues está protegida por una que serie de derechos. De manera que a partir de la década de los noventa, los profesionales y el Estado, establecieron una edad ideal para ser madre. Así el embarazo adolescente se convirtió en un problema de salud sexual y reproductiva. El Ministerio de Salud, los organismos internacionales, las universidades y el CEPAR (Centro De Estudio de Población y Desarrollo Social) intervinieron en esta problemática elaborando políticas públicas. Lo cual podemos ob-

servar en la nueva estructura de la ENDEMAIN (Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil). Dentro de la cual se incluye un cuestionario especial para "mujeres adultas jóvenes de 15 a 24 años de edad". La edad en que las mujeres inician su vida reproductiva, en los informes anteriores no era tan problemático como en el de 1994.

Los embarazos adolescentes, según estos informes, también estaban relacionados con el uso de métodos anticonceptivos, y el nivel de instrucción de las madres. Es así como el contenido del cuestionario especial para las mujeres "adultas jóvenes", tenía relación con la exploración de la actividad sexual de las mujeres. El cuerpo de las mujeres adolescentes se convirtió así en el blanco privilegiado de distintos espacios y disciplinas: los clubs de beneficencia, el estado y las personas profesionales.

En los discursos pronunciados por estos actores sociales podemos encontrar una nueva concepción de ser mujer. Si bien antes las mujeres estaban destinadas a "criar a los niños y realizar tareas reproductivas a causa del contexto histórico" (testimonio de un médico), el espacio en donde actuaban era el hogar, y no significaba un problema el hecho de tener hijos en edades en las que actualmente las mujeres estudian. Para la década del 2000 la situación cambió, pues la maternidad a edades que no se consideraban maduras, no estaba dentro de los parámetros de normalidad, y también era un indicador de subdesarrollo, tal como podemos observar en las reflexiones médicas de hospitales públicos, que manejaban la idea de que las mujeres en edades de 10 a 19 años que estaban embarazadas enfrentaban situaciones de riesgo y el estado debía intervenir. Lo que no se mencionaba en dichas reflexiones era que la sexualidad que ejercían las mujeres de inicios del siglo pasado estaba legitimada por el matrimonio y la familia nuclear heterosexual. Más tarde las mujeres no debían estar casadas para ejercer su sexualidad sin embargo cuando lo hacían, según el discurso médico también estaban en situaciones de riesgo[2]. Lo cual se refleja en el cuestionario que diseñó el CEPAR (Centro De Estudio de Población y Desarrollo Social) para la presente década, en el mismo se dio especial atención a la educación sexual que las mujeres habían recibido, la edad en la que habían recibido esta información y quién se las había proporcionado.

En estos resultados, se reflejaba por ejemplo una enorme preocupación por la pareja, si el embarazo era del compañero, la reacción

de los padres cuando se enteraban del embarazo y la composición de la familia, que en los ochentas no eran temas centrales. Se hablaba de la interrupción del estudio y el "proyecto de vida". En el año 2004, el cuestionario de la ENDEMAIN (Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil) también tiene un apartado para mujeres adultas jóvenes que se concentra en la actividad sexual y reproductiva, la educación sexual, además incorpora el tema de la violencia de la mujer.

Los conceptos que manejan: CEPAR (Centro De Estudio de Población y Desarrollo Social), el Ministerio de Salud Pública, la cooperación internacional, y algunos profesionales, según otros puntos de vista no toman en cuenta los proyectos de vida, los riesgos y los deseos de las y los jóvenes. La escolarización de las mujeres, que a inicios del siglo pasado estaba en debate porque el bando conservador advertía que era un camino hacia la prostitución, la libertad pecaminosa y la caída de la mujer (de la Parra Calderón, 2004), hoy en día es un asunto obligatorio, pues aquellas mujeres que no estudian según las concepciones adultas se enfrentan a riesgos. La idea de fracaso que maneja el estado impide concebir a las y los adolescentes como sujetos políticos autónomos y tomadores de decisiones. Al contrario de la muerte que mencionan permanentemente quienes diseñan las políticas públicas para adolescente, en testimonios de madres jóvenes, se expresa la maternidad como un deseo y un proyecto de vida, lo cual muestra que no siempre existe un acuerdo entre los discursos de dichos programas que interpretan las políticas públicas a su manera y las historias de vida de las adolescentes.

> Me siento bien, ayer me hicieron un eco, me dijeron que todo estaba bien, me hicieron la consulta. Tengo que venir acá. Es una emoción muy hermosa verle a tu bebito, ver una vida que tienes dentro de ti es hermoso. Ver sus movimientos, como se mueve, esa energía que tiene en dentro. (Entrevista a mujer adolescente, 2005).

A raíz de la problematización de la maternidad adolescente en el Ecuador en 1993 se creó el programa de atención a la adolescencia en la Maternidad Isidro Ayora con el apoyo de la cooperación internacional, el estado, los y las profesionales y los clubs de beneficencia. A dicho programa acuden las adolescentes de escasos recursos de nuestro país, dentro del mismo se ubica la SALA (Servicio y Atención a la

Adolescencia), en donde he realizado mi investigación y describiré a continuación:

La sala

A la Maternidad Isidro Ayora ubicada en la Av. 12 de Octubre frente al parque "La Alameda", en la zona central de la ciudad de Quito, junto al hospital Eugenio Espejo, acuden mujeres para recibir atención relacionada con la salud reproductiva: embarazo, parto, posparto y complicaciones relacionadas con el aborto. En este hospital, parecido a un laberinto, están ubicadas las salas grandes llamadas *b, c, d, f, g, h, i,* a donde van las mujeres luego de pasar por emergencias y por el quirófano. Se ubican en las camas blancas de fierro situadas una junto a la otra, tienen poco tiempo de descansar, pues a toda hora pasan por ahí enfermeras con medicamentos o vacunas, ginecólogas y ginecólogos realizando chequeos, pediatras revisando a los niños, trabajadoras sociales y psicólogas que hacen entrevistas y personal de la limpieza. El ambiente concurrido y lúgubre de las salas grandes cambia al cruzar la puerta del segundo piso ubicada bajo un cuadro de una madre que alimenta dulcemente a su hijo, en donde está pegado un letrero rosado que dice: *SALA*. Al abrir la puerta aparece otro laberinto, relativamente nuevo, cuya construcción fue pensado para atender a un grupo particular: las adolescentes. Dicha sala, es un lugar acogedor, con luz tenue, las paredes color crema y durazno, el olor particular que tienen los recién nacidos, las columnas blancas, los letreros rosados y amarillos con los nombres de las muchachas y los bebés pegados en las paredes, las puertas y muebles de pino, hacen que este espacio se parezca a un hogar, y es ahí donde se ubican las mujeres adolescentes después de pasar por la sala de emergencias, el quirófano, y las grandes habitaciones. En la *SALA*, creada por la Unidad de Adolescencia del Hospital Gineco – Obstétrico Isidro Ayora, las adolescentes, a diferencia de las mujeres que pasan la mayoría de edad, reciben especial atención por parte del personal de salud, servicios gratuitos no sólo relacionados con la medicina, además disponen de abogadas y abogados, psicólogas, ayuda para entrar a los colegios, para reintegrarse a sus familias y guarderías para sus niños y niñas. Es decir que el sistema de salud es un espacio en el cual las adolescentes ejercen sus derechos, por medio de las proteccio-

nes, el trato diferenciado al que están sujetas y la posibilidad de expresión en distintos escenarios como el consultorio psicológico o la oficina de trabajo social, los consultorios ginecológicos y pediátricos. En este edificio además existe un programa de educación permanente para usuarios internos y externos, pasantía en servicios, programa de becas y cursos anuales de adolescencia.

Hasta aquí he analizado como se problematizó la maternidad adolescente y cómo creó este espacio dedicado a madres pobres. Finalmente es importante mencionar que actualmente la maternidad en el Ecuador tiene varias caras. Existen casos en los que la maternidad si constituye un riesgo para la madre y el pequeño, más por las condiciones de pobreza a las que ella y su hijo se enfrentan en este país, que por el hecho de no estudiar y no vivir episodios *teenegers* que muchas veces las excluyen de las decisiones políticas, también es un riesgo cuando dicha maternidad es el resultado de un abuso sexual que no he profundizado en esta ponencia. Sin embargo la maternidad muchas veces es deseada por las adolescentes, forma parte de su proyecto de vida y a través de ella, aquellas mujeres que son nadie se convierten en alguien. Por otra parte, existen mujeres que decidieron no ser madres y reivindican la maternidad como un derecho. A pesar de ello, concuerdo con Marcela Lagarde (2003) cuando afirma que la maternidad se extiende a todos los espacios de la vida de las mujeres. Somos madres cuando trabajamos, cuando estudiamos, somos madres de nuestros hermanos, compañeros de trabajo e hijos. Quizás por eso las nuevas campañas que afirman que "ser madre joven te quita los sueños" son palabras que las mujeres adolescentes todavía no interiorizan y los índices de maternidad adolescente a partir de 1993 no han disminuido.

Notas

1 De hecho mi madre y mi abuela fueron madres a los 17 y 18 años, en ese tiempo no existía ninguna protección para ellas, más que su marido y su familia.

2 En Ecuador, la vida sexual de los y las adolescentes empieza a una edad cada vez más tempana. **En el país la edad promedio de inicio de la vida sexual es 15 años.** Una de cada cinco adolescentes de 15 a 19 años ha tenido al menos un embarazo. Estos embarazos son sancionados en los colegios con expulsiones y otras medidas discrinatorias. (Manifiesto de las y los adolescentes jóvenes frente a la resolución del Tribunal Constitucional que viola nuestro derecho a ejercer la anticoncepción de emergencia (2006).

Bibliografía

Centro de Estudios de Población y Paternidad Responsable –CEPAR (Ecuador)

1984a Encuesta sobre repercusiones de un nuevo nacimiento. Quito: CEPAR

1985b Ecuador, compendio Estadístico sobre la Mujer. Quito: CEPAR.

1986c Encuesta Demográfica y de Salud Familiar. Quito: CEPAR.

1987d Encuesta demográfica de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN). Quito: CEPAR

1989e Encuesta demográfica de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN). Quito: CEPAR

1994f Enuesta demográfica de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN). Quito: CEPAR

2000g Encuesta demográfica de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN). Quito: CEPAR

2004h Encuesta demográfica de Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN). Quito: CEPAR

Castro René y Marco Antonio de la Parra

2003 *Mujeres, espejos y fragmentos. Antropología del Género y salud en el Chile del siglo XXI*. Santiago: CIEG - Aconcagua.

Lagarde, Marcela

2002 *Los Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D.F: Universidad Autónoma de México.

COMUNICACIÓN Y CULTURA

Mauro Cerbino
Coordinador

El poder del Foro o un Foro al poder: beligerancia mediática y reconocimiento social[1]

Silvia G. Alvarez*
silvia.alvarez@uab.cat

1. "Que cosa esto de la comunicación virtual. Lo cercano es mas cercano porque lo lejano lo informa"

Sin lugar a dudas en el marco de la globalización, caracterizada por la intensificación del desarrollo tecnológico comunicativo, los medios escritos y visuales han pasado a competir con los flujos interactivos que permite Internet.

Como ya se lo advertía desde la antropología, una "nueva trinidad" (información/comunicación/técnica) se alía y se refuerza mutuamente, y aunque el lenguaje continua siendo un instrumento político, compite con otros modos de expresión. "Hoy en día, los lenguajes se multiplican, se interfieren, pugnan entre si e, incesantemente, se jerarquizan" (Balandier, 1992: 152-154).

La producción cultural circula más rápido, en muchas mas direcciones y en mayor diversidad de mensajes. Aunque esto signifique que el movimiento global de gentes, cosas, y producción cultural sea mas un discurso que una realidad, y se restrinja a un grupo relativamente pequeño de habitantes del planeta. Para algunos analistas menos del 2% de la población mundial se mueve internacionalmente, y la mayoría de los sedentarios carecen de acceso a Internet (Friedman, 2002). En el consumo de tecnologías avanzadas las desigualdades de acceso a la información e innovaciones se amplían. En el caso de Latinoamérica solo el 2% de la población accede a la Red, mientras que los "hots"

* Antropóloga, Universidad Autónoma de Barcelona.

sitios desde donde se difunde la información en español no llegan al 2% (García Canclini, 2000: 157).

Pero, lo cierto es que si bien minoritarios, estos sectores acceden a una nueva forma de poder comunicarse que reemplazo en escala al "capitalismo impreso" (Anderson, 1983). Si con la imprenta no se necesitaba la comunicación cara a cara para formar parte de una "comunidad imaginada" esta situación se incremento en el campo de las relaciones virtuales que promueve la nueva economía cultural global (Appadurai, 2002).

En estas nuevas condiciones de interacción para la diversidad del mundo, las "industrias culturales" además de un recurso para moldear los imaginarios proyectando discursos persuasivos a favor de la globalización, se han convertido en una de las actividades económicas mas redituables (García Canclini, 2000: 155). La industria de la tecnología de la información es un motor fundamental en el crecimiento económico de países como EEUU, que lideran el desarrollo de industrias potentes y poderosas sostenidas en una materia prima intelectual constantemente reproducida y actualizada. La industria del entretenimiento constituye parte de esta economía cultural que ha fortalecido de manera extraordinaria la vida urbana en ciudades como Miami. Esta se ha convertido en un centro global por las numerosas articulaciones multinacionales que la atraviesan, especialmente en el campo de la producción artística. Una producción que se difunde hacia los mercados latinoamericanos desde los 80 mediante discursos de multiculturalidad e inclusión social. (Yudice, 2002: 239 y ss)

Sin embargo los productos culturales no solo circulan desde los tradicionales centros hegemónicos hacia las periferias, sino dentro mismo de los centros habitualmente receptores, desde la periferia hacia otras periferias, e incluso desde la periferia interna de los centros de poder (Inda y Rosaldo, 2002).

Aunque existe una asimetría en el flujo de significados, ya que se acepta que "el centro habla casi todo el rato, mientras que la periferia escucha" (Hannerz, 1992:219 en: Inda y Rosaldo, 2002), las nuevas tecnologías de interacción (Internet y sus Redes) posibilitan que la polifonía de mensajes globalizados no solo se mezcle sino que otras voces participen y consigan ser escuchadas directamente.

En este contexto, los medios audiovisuales constituyen una herramienta en disputa que ofrecen posibilidades tanto a creativos

como receptores para apropiarse de procesos de representación de la realidad.

Un tipo de producción de consumo mediático que tiene estas características son las telenovelas. Estas no solo compiten como productos locales por ganar espacios de audiencias dentro de sus propias fronteras (tal como pasa en los casos latinoamericanos) sino que consiguen circular y propagar su influencia fuera de su propio marco cultural y regional (las telenovelas brasileñas que se emiten no solo a otros países de habla castellana en Sudamérica, sino a zonas de Europa o Norteamérica) (Kottak, 2001; Inda y Rosaldo, 2002). Una parte del público televidente y mediático de EEUU y Canadá consume productos culturales de origen sudamericano a través de las telenovelas que se difunden en ciertos canales locales que responden a una población de origen emigrante de habla castellana (o hispana) o de sus descendientes. Un ejemplo de lo que ha dado en llamarse "trafico periférico de la cultura", un itinerario que enlaza a países de la periferia entre ellos (Inda y Rosaldo, 2002) y crea también, dentro del "Primer Mundo", circuitos internos de mensajes compartidos por segmentos espectadores de la población.

En el contexto de las relaciones de poder que continuamente disputan y reordenan el acceso a recursos, incluidos los culturales, la apropiación de los medios tecnológicos (webs, blogs, chats, foros, etc.) así como de las imágenes, la interpretación de sus contenidos y significados, han pasado a formar parte del campo de la acción política de los actores involucrados. Aunque a veces se los concibe como productos que automáticamente imponen sus contenidos ideológicos sobre los receptores, los ejemplos demuestran que estos no son consumidores pasivos. Por el contrario, se demuestra que son capaces de personalizarlos, descifrándolos según sus propios códigos culturales, e incluso emplearlos para darles un uso político (Inda y Rosaldo, 2002; Kotak, 2001).

Un mundo aparentemente efímero como el de las imágenes puede pasar a ser apropiado por los receptores-consumidores, y ser interpretado de modos muy distintos a los calculados originalmente por sus productores y creadores.

Coincidiendo con la idea de que todos formamos parte de las relaciones de poder (Deleuze y Foucault, 1984; Foucault, 1991) y que la diferencia radicaría en la posición, siempre en transito, que ocupamos en el campo de fuerzas en confrontación (hegemónia/contrahegemo-

nia) se trataría de analizar como opera y se desenvuelve una protesta desde la Red en torno a la producción de una telenovela retransmitida por Internet. De cómo un conjunto heterogéneo, fragmentado, y disperso de personas consigue convertir a la Red en un medio de organización, de critica, y de actuación colectiva. Quienes disputan el poder de tomar decisiones habitualmente se localizan en los márgenes del sistema, y son clasificados como sectores amenazantes. Esta cualidad de peligrosidad se les atribuye justamente por la capacidad potencial que tendrían de transformar una realidad que con su sola existencia cuestionan (Douglas, 1991; Juliano, 1986).

De aquí que cualquier debate o reclamo de los receptores culturales, que vaya mas allá de los intereses coyunturales o establecidos, puede ser calificado como una forma beligerante que pone en peligro el desenvolvimiento o la estabilidad de una determinada oferta mediática.

Si el poder se disputa en todos los ámbitos públicos y privados, y en todos los campos de la interacción social, los medios de comunicación y sus producciones desterritorializadas, sueltas y ubicuas, pueden constituir para las nuevas generaciones globalizadas, y sus comunidades mediáticas, un ámbito de lucha por conseguir espacios propios de autoafirmación, reivindicación, y representación (Gledhill, 2000; Handelsman, 2005)

La etnográfica habitualmente se ha ajustado a un espacio concreto en el que se realiza el trabajo de campo, y a una relación cara a cara con los informantes, sin embargo en el marco de las interacciones mediáticas es necesario contemplar otro tipo de formas de relación que en su reflexividad permiten acceder al análisis de estas nuevas situaciones sociales. La idea de una etnografía presencial, asumida en la participación directa en un foro, se correspondería en estas situaciones al "estar allí". Para, parafraseando a Geertz (1987) reflexionar en estas nuevas "aldeas globales", sobre el desenvolvimiento de formas originales de protesta social en el marco de relaciones de poder mediático. Sobre todo si es en la Red, como zona ambigua y sin fronteras, donde se concibe que se ubica no solo el poder sino los "espacios de resistencia" (Sarramea, 1999:91).

Si la etnografía continua siendo la clave diferencial del trabajo antropológico, coincidiríamos en la necesidad de adecuarla a la etapa de globalización en que nos desenvolvemos, reconociendo que, "los

problemas residen ahora en como combinar la información empírica sobre el terreno con los mensajes mediáticos y virtuales, la residencia con los viajes, los relatos microcotidianos con las estadísticas macrosociales" (García Canclini, 2002:46)

Mi interés teórico reside aquí en prestar atención a las motivaciones y formas en que se desenvuelve la protesta social en el campo de las producciones culturales mediáticas. ¿De que manera una sublevación en Red de consumidores, organizada en torno a objetivos comunes y coyunturales, termina transformando los mecanismos convencionales de participación ciudadana, y como para ello se vale de la conexión que ofrecen las nuevas tecnologías de comunicación social?[3]

El "estar allí" en este caso incluye no solo formas de relación reflexiva sino posibilidades de percibir, participando, reacciones de parte de los actores sociales, observar los mecanismos que dan origen a una protesta especifica, acceder a las emociones involucradas, e incluso a cierta parte de las historias personales de los protagonistas. Esta forma de "trabajo de campo" me permitió medir la dimensión espacial y global que alcanzo esta protesta concreta, y percibir como salto del campo exclusivo y monotemático de un Foro virtual a los medios de comunicación, para, sorprendentemente, alcanzar niveles de trascendencia insospechados por los mismos sectores en conflicto.

El poder compartir estos procesos, a lo largo varios meses, facilito valorar el carácter colectivo de la disputa en torno a los derechos que se tienen como publico involucrado, a su reconocimiento existencial, y al deseo explicito de participar en el diseño final del producto cultural ofertado. En el caso que presentamos, el público mediático se rebelo contra directivos, productores, y guionistas, por la mala solución que dieron al producto original que ofrecían en venta, una telenovela. Añadido a esto se pronunciaron contra el marco de especulación económica que rodeo la decisión empresarial.

2. "No me va a pasar nada, yo ahora ando por la vida protegido por su amor"

Las telenovelas, y su particular estética melodramática, reúnen en torno a si a un gran y variado número de espectadores que no solo siguen las tramas a través de las emisiones televisadas ya desde hace dé-

cadas, sino que actualmente lo hacen en foros y vertiginosas discusiones por Internet.

Reconocidísimos escritores colombianos han hecho referencia al poder de expresión que contienen los melodramas llevados a la televisión, y la oportunidad de apropiar estos formatos audiovisuales con ofertas alternativas que respondan a las demandas de los nuevos contextos sociopolíticos locales e internacionales.

García Márquez (2000) en una entrevista declaraba sobre telenovelas y melodramas:

> "A mí me fascinan los folletines y las telenovelas. Lo malo del folletín y de la telenovela es el tratamiento literario, el melódramatismo demagógico, digamos. Pero esos autores trabajan con elementos de la vida real que son útiles para un escritor. A mí no me preocupa manejar esos elementos, siempre que pueda darles un valor literario, porque al fin y al cabo son cosas que le suceden a la gente. Estuve a punto de publicar la novela (El amor en los tiempos del cólera) como un folletín, por entregas, como se hacía antes. La telenovela influye sobre las costumbres domésticas; hay casas donde se cambia el horario de las comidas para que puedan ver la telenovela las señoras y criadas. Es la fascinación de los hechos de la vida real. Poder hacer eso, con valor y calidad literaria, sería una maravilla. Poderlos atrapar en esa forma, hacerlos cambiar de costumbres para que se interesen por las fábulas de uno, tiene que ser la aspiración de cualquier escritor".

Mientras que Jorge Franco enfatizaba la influencia del melodrama televisivo en Latinoamérica y en Colombia, cuestionando que estos espacios mediáticos no actualizan sus contenidos, y los productores subestiman en su imaginario a un público que reclama otros niveles de creatividad y atención.

> "En "Betty la fea", por ejemplo, las calles estaban vacías en su último capítulo. El melodrama es nuestro. Está en la cultura y la sociedad. Pero, al mismo tiempo, en los últimos años me he vuelto crítico con él. Creo que se ha hecho un mal uso del género y se ha vuelto perjudicial. Colombia llevaba una línea de telenovelas bastante interesantes donde se utilizaba el humor, la ironía, con historias muy nuestras. De pronto, hay un regreso al esquema del culebrón mexicano y venezolano. En un país con tanta violencia, de pronto llegar por la noche a divertirte frente a la televisión era delicioso. Pero hoy el melodrama desperdicia un

> público de millones de habitantes en Latinoamérica que piden un poco más de respeto. Hoy el melodrama trata al espectador como un subnormal". (http://www.elcomercioperu.com.pe/EdicionImpresa/Html/2006-07-31/impLuces0550176.html).

La capacidad de emitir opiniones ha aumentado, al mismo tiempo que el desarrollo de las nuevas tecnologías ha facilitado a millones de seres humanos una oferta casi infinita de contenidos y de información instantánea. Desde la aparición de la televisión en adelante ha crecido la oferta, el consumo, y la segmentación de los públicos masivos, y con ello el desarrollo de la opinión pública (Mora y Araujo, 2005: 30-31). Los receptores han encontrado nuevos canales de interacción y quizás este aspecto ha pasado desapercibido para quienes todavía ofertan la producción de telenovelas, imaginando un publico aislado en sus hogares, que no solo no se comunica entre si, sino que es visto como pasivo e incapaz de constituir un grupo critico de opinión.

Telemundo (TM) es una cadena que se jacta en sus anuncios de una programación original y relevante para su audiencia en idioma español. Al igual que la mayoría de las corporaciones multinacionales de entretenimiento para "América Latina"[4], traslado sus oficinas a Miami para aprovechar los costos más bajos de producción y de servicio, y beneficiarse de una población más latinoamericana en contraste con la predominantemente mexicano-americana de su sede original en Los Ángeles. Junto con Univisión estas redes llegan a más de cien millones de espectadores en EEUU y América Latina (Yudice, 2002:244).

La empresa TM promociona y difunde sus telenovelas a través de foros creados en Internet. Estos cuentan con un/a moderador/a y un publico al que se invita a "decir lo que quiera" mediante un simple registro de datos personales, previa aprobación de su administración. Sin embargo no todos los foros presentan el mismo grado de actividad, el mismo número de participantes, ni la diversidad cultural de miembros.

Entre las telenovelas que poseen un espacio en la Web de TM se encuentra La Tormenta (LT) una producción multicultural en tanto que su libreto desarrolla la vida de los llanos venezolanos y colombianos[5], el grupo de actores, productores, y técnicos tiene distintos orígenes nacionales (Perú, Venezuela, Colombia, Ecuador, Uruguay, EEUU), se graba en Colombia, se distribuye a varios continentes, y llega a un publico cosmopolita.

Aunque su argumento gira alrededor de una tópica historia de amor interclasista, la trama se dedica a revisar, utilizando grandes dosis de humor, escenarios naturales, mucha acción, fantasía, y controversias, una serie de fenómenos socioculturales de máxima actualidad en el continente. Con evidentes licencias artísticas, sin embargo los llanos subtropicalesno terminan siendo un sucedáneo televisivo del "fart west norteamericano", y para variar son "ellos" los que mas sufren penas de amor.

Promocionada como un romance entre una exitosa mujer de negocios urbana (Maria Teresa Montilla) y el capataz de la Hacienda La Tormenta (Santos Torrealba o Santiago Guanipa) varios guionistas y asesores idearon proyectar una imagen compleja y actual de los intrincados vínculos del campo y la ciudad en el marco de una sociedad multiétnica (indígenas, mestizos y blancos). Con un trasfondo de disputas sociales de poder y cosmovisiones en pugna, la trama se extiende al fenómeno del contrabando, el trafico de mujeres, la catástrofe ambiental petrolera, el transexualismo, el arbitrario manejo de la justicia en regiones fuera del control nacional, la evidencia de un funcionariado deshonesto al servicio de los poderes locales, los pleitos de tierras, y la corrupción generalizada de miembros de las principales instituciones gubernamentales. Todos fenómenos que hacen parte de la vida cotidiana de nuestros continentes, y que aunque "quitaron tiempo" a la relación amorosa de los protagonistas distinguieron a la telenovela como un producto nada convencional.[6]

El Foro de la telenovela LT solía alcanzar un promedio diario de cientos de participantes entre usuarios registrados e invitados (estos últimos no pueden contestar sino solo leer los temas de debate). Los miembros del foro son principalmente mujeres cuyas edades oscilan entre los 15 a 63 años, con muy diversas actividades entre las que predominan estudiantes y profesionales universitarias. Siguen la telenovela en distintos países de América, Europa y Oriente Próximo, "a uno y otro lado del charco" como suelen decir las foristas. Los tele y video-espectadores abarcan gente desde Finlandia, España, Polonia, Hungría, El Líbano, Israel o Rumania. El publico ve la telenovela a través de la TV (en el caso de Rumania parece que una voz en off traduce los diálogos de cada uno de los personajes, lo cual les permitió en algunos casos aprender el castellano) o mediante Internet (por ejemplo el caso en un campamento Saharaui donde todas las noches se reunían en torno al

PC de una cooperante que iba traduciendo). Aunque el idioma "oficial" es el castellano los diálogos mezclan alegremente formas de "spanglish", ingles, y hasta ocasionalmente polaco[7]. Un foro multicultural, multiétnico, multilingüe, multi- religioso, que manifestaba la diversidad social de público que "consumía" la novela.

Pocas "foristas" recuerdan con precisión como surgió la idea de retrasmitir los capítulos de la novela que se seguían en EEUU donde iba mas adelantada. Lo que dio en llamarse cada día: "abrir la Barraca" a las 7pm hora este de EEUU congregaba a cientos de usuarios. Varias personas desde distintos lugares de EEUU "transcribían" el desarrollo de los episodios del día, que veían en sus TV, mientras los demás, al mismo tiempo que leían, emitían comentarios e intercambiaban opiniones e impresiones, y disfrutaban de una "fiesta virtual" cargada de diversión y emociones compartidas. Habitualmente la moderadora y un colaborador del foro subían los videos del capitulo a las pocas horas de su finalización, mientras que otras personas publicaban un resumen para quienes no podían bajarse los videos. Las denominadas "pct" (Pc trasmisiones) promovieron la creación de una red de usuarios fijos que cada día se incrementaba agradeciendo el servicio.

> "Te admiraré siempre por todo lo que pudiste hacer, por todos los sacrificios que hiciste por poder darnos el lujo de ver una novela que en el principio solo pudo ver en los Estados Unidos.
>
> Pero gracias a ti la vieron hasta en China, en Malasia, en Japón, ni hablar de todos los países en Europa, etc. También en África" (Mensaje a la moderadora)

Las "pct" se convirtieron en el "lugar" fijo de encuentro a una hora determinada, aumentando no solo la comunicación interactiva y la diversión, sino la relación personal fuera del foro de los participantes. Esto puso en evidencia la idea de Manuel Castells "que Internet no es una tecnología, sino una forma organizacional que fomenta las relaciones en red" (en: Yudice, 2002:237). La mayor confianza, la distensión en las "conversaciones" y los largos debates posteriores consiguieron acrecentar los vínculos, que se crearan compromisos, lealtades, y se estimularan acciones cada vez mas planificadas.

Esto derivo en la producción de una serie infinita de creaciones de todo tipo (desde decenas de videos-musicales, juegos interactivos,

fotos, chistes, festejos de cumpleaños, poemas, diseños de "banners" (una sola usuaria diseñó mas de 200) y "avatares", hasta la elaboración de ficciones ("fics") o relatos paralelos sobre los personajes (humanos y animales) que consiguieron su propio y particular publico internauta. De aquí que el Foro mantuviera una actividad continua prácticamente las 24hs ya que se nutria de personas de todas partes del mundo. "este Foro es como un lugar mágico".

Beatriz Sarlo (1996) en sus reflexiones sobre lo cotidiano advierte que "sin duda, la postmodernidad es la etapa de la alfabetización mediática, por encima de la alfabetización de la letra" y no solo los políticos parece que tratan de aprobar sus cursos, sino que lejos de la política y de la profesión mediática esas destrezas del futuro "pueden estar en manos de otros actores que no salen de la televisión sino que van a ella". Recuperando sus planteos (Sarlo, 1994:62-63) podríamos decir que el poder simbólico del zapping se detuvo, anclando la audiencia en la telenovela para deleitarse en capturar imágenes más allá de la velocidad y el contenido con que por la primera ley de la televisión se les entregaba. El Foro logro extraer las múltiples lecturas del discurso visual y sonoro que por la segunda ley de la televisión les era enseñado a una velocidad enloquecida. Con esto evitaron la tercera ley televisiva, y fueron capaces de dar una atención más adecuada a la estética "massmediatica" en su repetición sin pausa de imágenes y sonidos. Consiguieron así vencer la cuarta ley y construir sus montajes ideales para llenar de imágenes a su medida las pantallas alternativas en que se convirtieron los PC de cada usuario.[8]

Seria bastante largo de describir, y no es el objetivo aquí, las redes que se fueron creando o fortaleciendo tomando como punto de contacto el Foro, baste decir que derivo en el diseño y creación de nuevas paginas Web, incremento la transferencia de contactos entre páginas similares o "amigas", y atrajo a usuarios de muy diversa procedencia de la Red. Se realizaron "chats" con varios actores de la novela, y se mantuvieron hasta el mes de agosto (2006) más de 20.600 discusiones, y más de 326.800 entradas o "posts". Uno de los foros del galán protagonista, durante este proceso, reconoció su sorpresa al haber extendido su influencia a 90 países, y haber ampliado la participación a 300mil "posts" registrados, batiendo todos sus records[9].

Durante un largo tiempo las discusiones y debates giraban libre y alegremente en torno a la toma de posición con respecto a los perso-

najes centrales o más o menos secundarios de la novela. Así se formaron grupos de apoyo o reproche a las conductas que los actores interpretaban siguiendo el guión (las dark, red, green, pink, grey, o rainbow). Un elemento parecía unificar los criterios del publico con respecto a la novela: la originalidad en el tratamiento del tema, en relación a otras conocidas (la región rural sudamericana), y "la química" que trasmitía la pareja protagónica, con especial énfasis en el actor masculino.

De los comentarios y respuestas que aparecen en los "post" del Foro una de las motivaciones con que mas se justificaba la participación, era el de "compartir en la vida cotidiana" con otras personas, ideas, opiniones, sentimientos, y el recibir estímulos positivos de afecto, respeto, compañía, solidaridad, comprensión, atención, apoyo, gratitud, amistad y generosidad. Lo que simbólicamente se daba y recibía eran relaciones sociales de comunicación que se traducían en satisfacción y un mayor bienestar personal. "gracias por existir en mi vida me han hecho muy feliz"

Descubrieron que no estaban aislad@s, sol@s, viendo la telenovela en sus casas, ya que habían encontrado una nueva forma de interacción social, de apoyo, y diálogos de personas con quienes no se habían visto jamás y seguramente jamás se conocerían personalmente.

> "…yo la verdad de foros no se mucho por curiosidad llegue aquí y bueno dije hay que compartir, yo no se si vuelva a seguir otra novela porque mi trabajo no me lo permite pero si lo he disfrutado y es una nueva experiencia el entrar en la vida de otros a través del Internet" (Samar)

> "solo quiero decirles… que son buena gente, en la que uno puede apoyarse cuando se siente mal y que a pesar de las grandes distancias que nos separan hemos podido resolver las formas de poder comunicarnos ya sea por chat, msn, foro, mail, carta, teléfono hemos hecho una amistad increíble a pesar de estar en España, Argentina, Colombia y Perú-"(Carlaplata)

> "Y como lo dije en otro post; esta era para mí una rutina hermosaaaaaaaaaa!!!Esas de las cuales uno no se queja, no lo hace de mala gana. Mi rutina al igual que otras camaritas; correr con la cena el marido arreglar todo para poder leer una pct o acostar a los niños rápido y al tiro venir a ver como anda todo por acá; que espíritu el de todas ¿cuantas discusiones; noches largasssssssss!reirnos con todo lo que po-

> nen; pero lo bueno es compartir seres diferentes culturas; pensamientos y demás diferentes que tienen algo en común!!!Este atormentado amor""que es un gusto para quienes lo ejercitamos, yo particularmente agradezco a todosssssssssssssss!!!!Por la endereza que unos a otros nos ayudemos acá hubo mucho corazón!!!!!!!!!!!Amigas/os gracias!!! Fui feliz y este recuerdo lo guardare en un lugarcito en donde cuando este mal recurra a el y alivie mi aburrimiento; tristeza; bronca etc. como lo hizo este foro!!!!" (LujanVeronica).

Algunas personas llegaron a sintetizar en una frase irónica el peso que logro tener el Foro en su existencia: " *no tengo vida, mi vida es LT*" o a ponderar el lugar y el tiempo que el Foro ocupaba en su cotidianeidad*: "aquí he pasado todo mi tiempo libre desde que os encontré y mira que he tenido tiempo libre… jeje, aquí he estado todas las noches que no podía dormir como hoy, aquí he reído, he llorado, me enfadado, todo, nunca pensé que a través de un ordenador sintiera tantas emociones y esto es todo gracias a todas las que formaron este foro y por supuesto a estos dos maravillosos protagonista que hicieron que esta novela la recuerde para siempre"(Sakara)*

Hablaran o no hablaran, las personas estaban ahí: "*yo soy una de las calladas, que no escribe casi nunca o nunca, pero que se pasa todos los días, y disfruta de cada una de las cosas que hacéis!!! Ha sido fantástico encontrar este foro y a su gente. Gracias por hacerme feliz cada día viendo los capítulos, y todo lo que los rodea !!!. ".(IRE40.)*

La novela o el Foro ayudaba a la gente, o la gente sentía que los ayudaba. El "principio del don" (dar-recibir-devolver) en el ciberespacio seguía funcionando. (Mauss, 1971)

3. "El poder es de quien lo toma" o, como un Foro moviliza un Ejército

"El poder es de quien lo toma" en boca de una de las protagonistas de la novela anunciaba la capacidad de rebelión que iba a demostrar este colectivo mayoritariamente femenino, con conductas aparentemente domesticas y normalizadas (fanáticas de la novela como las denomino la Administración de TM).

Elvira Lindo en un agudo y sarcástico artículo periodístico precisamente aludía al ejercicio de poder de los directivos de empresas te-

levisivas para decidir, al margen de los espectadores, sobre la factibilidad de éxito popular de un producto. Frente al fracaso de sus predicciones, ella hacia "la pregunta del millón": "*y si con Internet los directivos de televisión se convirtieran en una especie en extinción? Peor aun, y si con Internet los directivos de televisión se vieran forzados a ser seres humanos?*".(El País, Suplemento del domingo 9 de julio, 2006:15)

La escritora apuntaba precisamente a la confrontación de intereses en la disputa por los derechos a tomar decisiones. Esta situación se hizo patente, en este caso, desde el momento en que la comunidad mediática comenzó a cuestionar no solo los contenidos de los guiones, las actuaciones, los tiempos adjudicados a los personajes, sino la decisión, aparentemente basada en intereses económicos y de audiencia, de alargar en una decena de capítulos la telenovela sin su protagonista femenina.

El hecho de que la participación en el Foro sea mayoritariamente femenina permite distinguir a las mujeres como agentes dinámicos, y recuperar este caso de beligerancia mediática como otra forma de reclamo en la disputa de poderes en el contexto de una cultura de hegemonía masculina. Las mujeres tradicionalmente han apropiado recursos de la cultura popular en sus estrategias de visibilizacion publica, intentando ser oídas, y cuestionando su exclusión de las posiciones dominantes. Siendo uno de los grupos con menos posibilidades autorizadas de expresión social, sus estrategias han consistido en la emisión de mensajes encubiertos o codificados con contenidos impugnadores de los roles tradicionales a que se las ha restringido (ser madres o amas de casa). Un campo significativo del que han sido desplazadas es el del conocimiento y el saber en tanto estructura de poder (Juliano, 1992).

Las telenovelas, igual que antes los cuentos infantiles, son espacios asignados a las mujeres como productoras o consumidoras preferentes. Aunque absorbidos por los medios de comunicación, en su rol de nuevos trasmisores de valores y concepciones dominantes, es significativo destacar que son las mujeres las que encuentran en los foros mediáticos otro medio para expresarse y ampliar sus interacciones a nivel global. En el campo del saber y la creación cultural, de forma ingeniosa y sutil, especialmente ellas, pueden volcar en los foros de las telenovelas discursos simbólicos que cuestionen tanto el contenido ideológico de los productos que se les entregan, como la capacidad de sus productores. Como receptoras son capaces, desde sus experiencias, y su

visión del mundo, de elaborar lecturas alternativas y personalizadas en términos de sus propios códigos y significados (Inda y Rosaldo, 2002).

Sin embargo aquí no nos detendremos en la emisión y análisis de contenido de discursos, como campo de confrontación social, sino en la capacidad de apropiación de la Red para organizar una protesta mediática contra el arbitrario abuso de poder reclamado a directivos y empresarios de los medios de comunicación.

3.1. Señorita "Detrás de todo esto esta el peor de los pecados, la codicia"

Quizás esta frase del protagonista condensa simbólicamente la sensación que se circulo por todo el Foro cuando se conoció la noticia de que la telenovela se extendía. Trataremos entonces de describir como las foristas pasaron de discutir y apropiar el guión tele dramático, a cuestionar las conductas de los directivos empresariales. Ellas identificaron como codicia las razones económicas, y la falta de ética de la empresa productora al modificar el desarrollo de la telenovela, desconociendo así los deseos y derechos que el público reclamaba. Las decisiones empresariales fueron reprobadas en tanto que perjudicaban no solo las aspiraciones de los espectadores-consumidores con respecto al producto que se les había ofertado (un numero inicial de capítulos, un contenido original, y una pareja protagónica) sino que ponía en evidencia una forma de relación laboral que colocaba en situación de indefensión física a la protagonista femenina contratada.

Implícitas en las demandas que hacían estaba el anhelo a que se reconozca el peso que tiene el criterio del público en el éxito o fracaso de un producto cultural, y como añadido la disputa simbólica por participar en el diseño del contenido de la telenovela. El argumento final, que justifico las acciones publicas del Foro, incluía un cuestionamiento a las formas éticas de proceder de quienes detentaban el poder, en tanto no fueron capaces de hacer concesiones a un público comprometido y leal, que se sintió silenciado y desconocido.

Protestar por el reconocimiento social del público, su derecho a una participación más interactiva en la elaboración de un producto cultural mediático, y la defensa laboral de la actriz, se constituyeron finalmente en los vértices de la beligerancia mediática desatada. La cone-

xión en Red cumplió en todo este proceso el objetivo de dar forma organizada a la crítica latente, para dar paso a la acción colectiva.

3.2. "Menos palabras y mas acción"

Dos momentos parecen reflejar los mecanismos y procesos de evolución de la protesta: el primero de orden virtual y el segundo de origen real.

El primer momento esta marcado por reclamos diversos de las foristas, insistiendo a la Administración para que fotos de los protagonistas estén en la portada de la página oficial de la novela, o críticas contra ciertos personajes secundarios, o sobre el contenido del argumento, o contra sus guionistas, etc. Estas protestas habitualmente asumían formas de parodia, ironía, sátira, y hasta insultos divertidamente camuflados ("TM váyanse al guaniinfierno").

En todo esto la Administración del Foro mantenía una discreta presencia de observación, auque a veces irrumpía en alguna conversación, con alguna pregunta: "*a que se refieren*?".

La Administración del Foro aunque asistía invisible a todo el proceso nunca respondió explícitamente a "las provocaciones" de las foristas contra guionistas, productores y directivos, aunque si comenzaron a pedir opiniones, y que se rebajara el tono de las quejas. Se intentaba frenar el descontento mediante indagaciones ocasionales sobre algunos de los personajes secundarios que estaban siendo fuertemente cuestionados *("Te invitamos a que opines sobre la actitud de Valentina", Telemundo Network)*

Aunque podría leerse como un monologo cerrado, el publico estaba participando activamente y forzando a que la empresa TM "posteara" temas de testeo sobre personajes y actores de la novela. Lo pretendieran o no, el monologo paso a ser un dialogo interactivo aunque circunscrito a la Web. Pero lo que comenzó como un juego virtual pronto adquirió capacidad y poder de cuestionamiento real.

Cuando en el argumento de la telenovela se produce la reconciliación de los personajes centrales "la pct" tele-trasmitida en directo consiguió una cuota presencial de cientos de usuarios, algo inusual hasta entonces en ninguno de los otros foros paralelos que mantiene TM. Este éxito no solo fue notado sino destacado al interior del Foro mis-

mo, y se concibió como resultado de la lealtad del público a la novela, el ambiente de convivencia, y la "química" de la pareja protagonista. Descubierta por el público una trama conspiratoria que amenazaba a la pareja central, se decidió acudir en su ayuda y proteger a "los patrones de LT" y a la "guanibebe" que estaba por nacer.

En unos pocos días la capacidad de reacción y organización frente a una convocatoria, surgida de manera ingenua, se tradujo en una cadena operativa que simulando una estructura militar se divertía y se recreaba en acciones imaginarias dentro de la pantalla. En esto participaban decenas de usuarios y otros se deleitaban leyendo y observando. Bajo el apodo de "llaneras", "camaritas", "loketas" o "atormentadas", las seguidoras habituales, y nuevos miembros, se nuclearon espontánea y aceleradamente alrededor de lo que termino denominándose "*Ejercito Atormentado. Liga de defensa de los llaneros*".

Esto fortalece la idea de que a pesar de que el soporte lógico de la red se basa en el discurso racional impuesto por el código del programa, el comportamiento de los usuarios, y por ende parte del propio comportamiento de la red, excede el código y se sitúa en muchos casos fuera de la razón (Sarramea, 1999:11-12).

El Ejercito pasaba a luchar, en palabras de la protagonista de la telenovela, contra un mundo de "crímenes, engaños y venganzas" superables solo por el poder del amor. Un amor que se anunciaba como la única garantía de triunfo contra la traición de la misma familia y allegados (Issabella la prima, Ricardo el padrino, Enrique el amigo fiel) o de los enemigos declarados (Cipriano el alcalde, Edelmira y Simón los hacendados rivales, Tajuil el juez corrupto). Todos ellos dispuestos a cualquier cosa con tal de adueñarse de lo que los "*indios llaman, la sangre negra del diablo*" el petróleo del subsuelo de La Tormenta. El amor, como tema central, pareció desvanecerse en el laberíntico guión de 216 capítulos, dejando tras de si a 65 muertos humanos contabilizados al final de la novela. Un Ejército virtual sin embargo estaba dispuesto a todo por participar con pasión e ingeniosa jocosidad en esta épica cruzada.

En el "estatuto" de fundación del "Ejercito de Atormentadas" se aclaraba que los miembros provenían "*de distintas nacionalidades tanto Europeas como Americanas y se encuentran organizadas bajo distintas divisiones, que presentan sedes centrales en cada país constituyente*".

Esto era:

> "Liga de Europa Oriental: con Regimientos en Polonia, Rumania, Bulgaria, República Checa.
> Liga de Europa Occidental: con Regimientos en España, Francia, Italia.
> Liga de América del Nort: con Regimientos en EEUU, México.
> Liga de América Central e Islas del Caribe: con Regimientos en Puerto Rico, Cuba, Panamá
> Liga de América del Sur: con Regimientos en Argentina, Chile, Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela"

Parafraseando la jerga militarista se hablaba de regimientos, divisiones, escuadrones, comandos, pero el sentido original de los vocablos quedaba ridiculizado por las "misiones" encomendadas (controlar que hayan suficientes pañales para el bebe por nacer, escribir relatos "hots" para mantener entretenida a la tropa, aprovisionar de "traguitos" a las llaneras, mantener el "gallinero" de cada país tranquilo, o prestar servicios en la caballeriza cuidando a Domino el mejor amigo y caballo del llanero).

Paralelamente en el mundo virtual de Puerto Bravo (localización de la novela) se creo un Banco que emitió billetes, una Farmacia, un Diccionario llanero, un Periódico semanal, un Cine, y se desarrollaron miles de discusiones que desvelaron gente a "ambos lados del charco". Desde Rumania llegaron los "banners" diseñados para la "guerra de palabras" que se avecinaba, se elaboraron encuestas de apoyo, se convoco a reclutamiento masivo, y hasta fuera del Foro el Ejército de Atormentadas comenzó a tener una popularidad merecida entre familiares y amigos: "*No me creen que tenemos un ejército*" informaba una de las "camaritas" y pedía evidencias para demostrarlo. Inmediatamente se le enviaron videos, "banners", "fics" y hasta directivas. En la primera convocatoria solo del regimiento de España tomaron juramento 20 llaneras.

Las misiones encomendadas, las estrategias planificadas y las acciones concluidas con mayor o menor éxito en el mundo virtual de la telenovela se fueron sucediendo a lo largo de varios capítulos hasta que se produjo la ansiada"fuga de los llaneros". En la cual por cierto también "intervino" el Ejercito Atormentado:

> "…LA DIVISION DE DEFENSA DE LA LLANERA: debe cubrir las puertas de la alcaldía, asegurarse que nadie ingrese mas que Ciro, Pen-

> sacola y las felicias. Como ellas ya no están de nuestro lado, se precisa de 4 guardias que se hagan las MUERTAS (cualquier excusa es valedera) y mantengan así ocupadas a las felicias. Otras dos guardias deben ir a hablar con Ciro y pensacola e informarles de la fuga, para que ellos estén al tanto (total ellos nos apoyan) y se vayan a entretener a Cipriano y Remedios con algún problema que se les ocurra!!! Dos camaritas que estén de guardia, deben ir donde MT, y estar preparadas por si los genes de TOUUNNNTA se le activan de repente: deben hacerle la psicológica para que acepte fugarse con el llanerooo!! El resto de las camaritas de la liga de defensa de la llanera, preparar machete!!! Y cubrir el perímetro de km alrededor de la alcaldía!"

De todo lo que iba sucediendo daba cuenta el reportero oficial que seguía y difundía las principales noticias de cada jornada para quienes no hubieran estado presentes:

> "Hola, como siempre les traigo el resumen de noticias del tercer día del ejercito atormentado: Esta tarde a las 1530 hora argentina se realizo la entrega de premios machete de oro, bronce y plata: los premiados fueron los siguientes…Por otro lado la general Nati.Cba decidió postergar la persecución de la izzy pero la tendrán bien vigilada para que no salga del país, después del acto de entrega de premios, hicieron guardia pero mientras dejaron que los llaneros paseen de mano de domino y diablo. Mientras tanto en la división de estrategias internacionales en España se ha trazado un plan de vigilancia para el lunes 17 donde se vigilara la alcaldía, la casa de los guerrero, la tormenta y la casa de la TATACOA.Y Se vigilaran las 24 horas a la innombrable a la izzy y a Ricardo para poder atacarlos cuanto menos se lo esperen. Termino el resumen de noticias Atte. Randaki Reportero oficial del ejercito atormentado".

4. "Tener poder no es tan importante como saber que hacer con el" o pasar del mundo virtual al mundo real

El segundo momento importante en este proceso se da cuando las "foristas" descubrieron, gracias a una serie de indagaciones en el mundo real, que su telenovela favorita iba a ser extendida, aun más de lo conocido[10].

Esto no debería constituir ningún problema, y podría leerse como un placer agregado sino fuera por el hecho de que la actriz prota-

gonista iba a desaparecer de las pantallas, y peor cuando descubrieron el riesgo de que el final previsto pudiera ser alterado. La actriz no podría participar en "el alargue" pues tras finalizar su contrato estaba previsto que se sometería a una operación quirúrgica y a su posterior convalecencia.

Es aquí cuando la sublevación se generaliza, los ánimos se alteran, se convoca a un nuevo reclutamiento y las acciones se trasladan fuera del Foro.

¿Por que unas "mujeres atormentadas" que se dicen seguidoras de la novela se oponen justamente a disfrutar un alargue? Que les importa el alargue si el protagonista masculino, supuesto objeto de sus desvelos, continuara todo el tiempo, y solo cambiara la mujer que lo acompaña? Que mas quieren estas mujeres?

Esto es lo que no terminan de entender quienes reciben las quejas.

Las foristas se defienden diciendo que la que podría haberse convertido en una novela excepcional, con un final recordado por todos se convertirá en un producto habitual y ordinario. Consideran que esto es una falta de respeto hacia los televidentes, hacia la novela, hacia los protagonistas, hacia los usuarios del Foro, y un desconocimiento del peso que ha tenido el Foro en la subida del ranking para TM.

En palabras posteriores de la propia actriz hablándolo con las foristas todos coincidian: *"Como buena Virgo soy muy exigente y me encanta verme para poder criticarme y arreglar lo que esta mal, pero casi nunca tengo tiempo así que debo confiar en mi director, y amigos, que si pueden verlos, y darme opiniones al respecto… y prefiero mil veces hacer una novela que ya este diagramada de principio a fin, pues así uno sabe exactamente por todas las situaciones que va a pasar un personaje y se puede programar mejor el trabajo… y creo que el publico si uno hace las cosas mejor y mas cuidadas ellos lo aprecian mas …Tener el guión de una novela así como las películas, diagramada con historia y desenlace puede hacer el trabajo del actor mas rico, mas fácil y mejor hecho…"(Natalia Streignard)*

Bajo el lema *"No al alargue sin Natalia Streignard*" seguidores y seguidoras comienzan a movilizarse pidiendo mediante mails una confirmación y razones del alargue a empresas como Telemundo, Tepuy y RTI. Enseguida acuden a los medios de información (periódicos, revis-

tas, TV) denunciando la injusticia que se estaba cometiendo contra la actriz principal. Es aquí cuando la Red funciono hábilmente para llegar de forma acelerada a un mayor número de gente en un momento preciso, y facilito canales de comunicación donde poder pronunciarse y manifestarse, fuera y dentro del Foro.

Aunque todo ocurría en la dimensión del ciberespacio, la protesta se sale de esta geografía imaginada para trasladarse al campo de los medios de comunicación y tomar contacto con otras realidades paralelas. Va a ser finalmente la intención de los usuarios la que hizo posible que ambos mundos se relacionaran. Los acuerdos sociales constituyeron la interfase ente el mundo real y el ciberespacio (Picciuolo Valls, 1999:15) y así la información del Foro paso a ser visualizada hasta por quienes no tienen Internet.

El hecho de que consiguieran ser tomadas en cuenta, y que TM las consultara reforzó la autoestima general y fortaleció la confianza en las acciones del Ejército y en la organización mediática construida. Cientos de usuarios avalaban el poder de influencia y convocatoria que se tenía, al tiempo que las relaciones personales crecían fuera del Foro. Relaciones personales que se constituyeron en la plataforma social de sostén del Foro y el "Ejercito Atormentado" y posibilitaron su proyección al mundo real.

4.1. "Aquellas personas que fuimos una vez ya no existen"

La Red es rápida, mas rápida que el cambio de vida de los artistas, todo sucedió en poco tiempo: protestar, buscar respuestas, investigar por si mismas y descubrir, volver a protestar, pero ahora si actuar con la rapidez y la experiencia de la Red. De forma acelerada pero muy eficaz.

El conflicto desencadenado no solo que no se atenuó sino que se hizo más patente cuando varios temas marcados como importantes por la moderadora, así como una veintena de "post" de las "llaneras", desaparecieron precipitadamente. Aunque se pidieron y exigieron responsabilidades y finalmente se detecto a la persona responsable, la información quitada nunca regreso al Foro.

En la medida que la protesta se extendía y se consolidaba, los intentos de ciertos miembros de la Administración de foros por censurar

opiniones y personas, exacerbaron los ánimos y aceleraron la radicalización de la revuelta.

Tres usuarias se sintieron censuradas al encontrar problemas para ingresar al Foro, al ser deshabilitadas sus firmas identificatorias, o algunos de sus escritos. Aunque todo esto fue finalmente aclarado, y la Administración quedo exculpada, la sensación de que alguien se estaba tomando la molestia de acallar la protesta se impuso. Se había abierto una confrontación directa y la perdida de confianza fue inevitable.

> "Hola y saludos, Se que muchos no aceptan la manera en que actué, pero el anuncio salio hace ya días para los moderadores y me percate que en este foro aun seguía con 4 mensajes importantes, Creo que para los demás moderadores que ya pusieron sus foros con solo un mensaje importante, se pudieran sentir un poco confundido de el por que ellos solamente se le permitía un tema importante y otros moderadores no., Sea la que sea la confusión creada por esto, lo importante es que ya esta claro y ustedes los foristas podrán seguir disfrutando de esta su novela y de los foros de telemundo Buenas noches" (Leo21 supermoderador).

La primer reacción fue criticar la falta de libertad de expresión, y la segunda ser concientes que esta libertad en la practica estaba restringida. También descubrieron que existía una estructura piramidal en la que convivían moderadores, súper moderadores, foro de moderadores, y Telemundo (o "Estafamundo" como sarcásticamente comenzó a denominarse desde entonces).[11]

Ante la repetida insistencia de obtener respuestas sobre "el alargue" y sus consecuencias, y amenazar con retirarse del Foro, la Administración se vio impulsada a demostrar que si escuchaban a los usuarios, y que estaban dispuestos a recibir opiniones. Pero aunque se comprometieron a dar alguna respuesta, esta nunca llego.

Las llaneras tomaron conciencia de que la imagen publicitada del Foro ("*di lo que quieras*") como un supuesto espacio de interacción virtual, en términos de libertad de expresión horizontal, tenía sus límites. También quedo claro que el supuesto equilibrio de convivencia entre la Administración y los usuarios, disimulaba la supremacía de poderes que se ejercía en un momento de crisis y antagonismos.

> "lamentablemente, no me gusta lo que acaba de hacer el supermoderador Leo… el haber borrado 20 paginas de este foro, una encuesta… y dos temas importantes… es una falta de respeto, hacia mi como mode-

> radora de este foro y a cada uno de ustedes que tanto han trabajado en este foro. Todo estaba tranquilo hasta que sucedió esto, pero se lo haré llegar a administración… si en algún momento ellos creen que como moderadora he actuada mal al permitirles tener libertad de expresión, pues lamentablemente renuncio del foro… porque, creo que a nadie se le ha ofendido… en estados unidos hubo una marcha de miles de inmigrantes protestando una nueva ley anti-inmigrante… acaso el presidente de la nación americana les dijo que se tenían que callar que no podían hacer eso en este país… "no" se les permitió… a nadie ofendieron pero hicieron una protesta en apoyo a lo que ellos veían correcto pues aquí también estamos apoyando a Natalia, esta gran producción y al televidente… el que el supermoderador lo vea incorrecto y nos haya borrado tantos temas… lo veo como una falta de respeto. Pero le dejaremos a administración esa decisión… si ellos lo ven incorrecto de mi parte, mi gente… renuncio desde que mi lo digan, nada en contra de administración, ellos conmigo siempre han sido muy buenos, pero respetare su decisión… pero a mi me gusta apoyar lo que veo justo… y tener libertad de expresarlo sin ofensas". (Jannessa, moderadora LT)

El argumento usado desde la Administración para borrar o quitar temas fue que: "*Telemundo, les permitió poner las firmas que van en contra de la cadena y de los foros y al mismo tiempo telemundo respecto sus imágenes, el poner temas repetidos de el movimiento, están logrando un descontrol en los foros de yahoo telemundo lo cual no es permitido*" *(Leo21)*

La frase en el avatar de de una "forista" condensaba simbólicamente el sentimiento generalizado "*desapruebo lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo: Voltaire, filosofo y defensor de la libre expresión*" *(MSAlma*).

Desde una copia del texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos con especial énfasis en sus artículos 2 y 10, exaltando las libertades proclamadas y la plena igualdad para ser oídos públicamente, hasta comparaciones entre sistemas políticos mundiales, todo fue esgrimido para criticar la actitud de Telemundo contra las foristas.

A pesar de todas las presiones que se sentían el Ejército mantenía su imparable entrenamiento en divertirse y pasárselo bien, sin abandonar las protestas.

Liga de defensa de los llaneros
solicitamos a todas las camaritas del ejercito atormentado como misión principal de aquí en adelante:
1- mantener por encima de todo… Unido al foro… Echándole para adelante…
2- mantener el machete bien en alto y practicar como los samuráis todos lo días, mantenerlo bien afilao, y practicar puntería: dicese… Cuello del padrino… Estomago e intestino de petarda (sabemos que no tiene cerebro ni corazón) y cuello de los demás villanos…
3- mantener este post en alto siempre… Ya que a Telemundo les molesta… (Pero prefieren poner un post permanente de boludeces de la petarda)
5- ingeniarse juegos para mantener activo el foro (bravo Rakel por tus juegos están súper chulos y entretenidos)
6-ingeniarse estrategias para proteger a nuestro llaneros (vamos escuadrón de defensa de los llaneros carajuuu)
7- practicar las de la división de torturas …Muchoooo
8- encomendamos a la division de proteccion del guanibb: comprar ropita, pañales, bata para la madre, leche por las dudas que el llanero le quite toda la leche a mt jejejejej.
9-división de multimedia: seguir estimulando a sus camaritas para que nos entretengan con sus videos montajes bárbaros (mas vale capitana Gral. Nati.cba que cumplas jeje)
10- división de estrategias jurídicas: están medio al pedo ahora porque el juicio de frustro jejej… Pero busquen pruebas (fotos, videos, hechos) que incriminen a los villanos… Los llaneros deben recuperar las tierras…
11- división de telecomunicaciones internacionales: se les ha unido dos nuevos integrantes que han salvado y ayudado e sus últimas pct… Sofico y Randaki felicitaciones… Debéis seguir así de buenos!!!
12-división de entretenimiento: querida tía… Mihija muévase… Y mantenga sus chistes en alto… Jeje pídale ayuda a sus camaritas generala Rosazul de la división de estrategias internacionales y a la general nadiavalentina
13- division de municiones: deberais… Buscar los armamentos mas pesados para matar ala petarda se lo que sea… desde poemas que la torturen para siempre, fic, bombas, armas(larotormenta)
14-division de comida y bebidas: a moverse chicas mucho tequila, vodka (las rumanas, checas que provean), juguitos etc y mucha comida para nuestros llaneros y nosotras jejejej que tenemos hambre con esta angustiaaaa

> 15-division de proteccion del pozo y otros lugares sagrados de la tormenta… Atentas chicas… Que la perra de izzy se queda solita en la tormenta… Descontaminar y proteger…
> Sin nada mas por decirles… Las saluda la aun capitana gral Ceci

4.2. "Un llanero es del tamaño del compromiso que se le presenta"

El Ejercito de Atormentadas para enfrentarse con el alargue y sus posibles consecuencias convoco inmediatamente a un nuevo reclutamiento, y a la creación de mas juegos y entretenimientos. Esto tuvo una respuesta veloz y mas amplia de lo imaginada, 50 personas solicitaron ingresan al Foro en las siguientes 10hs y mas gente estaba dispuesta a colaborar.

> "Estoy adicta a este foro desde hace muchos meses, pero sólo con el tema del alargue me animé a inscribirme y todo esto, porque no estoy dispuesta a soportar pasivamente que pisoteen nuestra fidelidad para con esta novela. Que el día de mañana, no nos borren un sólo mensaje, Saludos, Caco"

La fundadora del Ejército se mostraba asombrada frente a la avalancha de nuevos reclutas que se sumaron, ahora si, a una lucha publica y abierta con un motivo real y concreto. *"Hay miren la cosa linda que paso anoche camaritas… Hubieron nuevas reclutas en nuestro ejercito y eso me hico emocionar… Nuestra llama que alguna vez empezó como un juego miren en lo que se ha convertido en toda una batalla!!!!! Este foro es…impresionannate!!!" (Ceciargentina)*

Tremendamente emocionadas y comprometidas con sus nuevas obligaciones decenas de "camaritas" de todo el mundo juraron frente a sus PC, sin dejar de lado nunca el humor, la diversión, y el placer. Se les advertía que antes de jurar, y destacar sus habilidades guerreras, sean concientes de las consecuencias que les podía traer ser parte de este equipo: *"salir mas atormentadas de lo que ya son…!!! Pero también reírse mucho, divertirse, tener, porque no, algún encuentro cercano con el llanero, etc..je je".*

4.3. "¿De que sirven los recuerdos cuando no se saben interpretar?"

Las foristas sabían lo que querían, volver a su novela original con los protagonistas ofrecidos, y mientras tanto se refugiaron en los re-

cuerdos: su maratón de capítulos viejos. Pero esta y tantas otras formulas que se organizaron para contrarrestar el alargue (concursos, juegos, fics, videos, música, pases de fotos, y mil discusiones.) servían para sostener su contacto con la realidad.

El ejemplo del Ejército contagio también a otros foros, a los que se acudió para explicar la protesta, y que en algunos casos se sumaron, y en otros imitaron lo que se estaba haciendo[12].

Primero se elaboraron manifiestos, y múltiples propuestas de acción que, como de costumbre pasaron a ser discutidas, deliberadas, y votadas antes de llevarse a cabo. Se enviaron cientos de mensajes por mails a todas las direcciones localizadas de administradores del foro, productores de la telenovela, y medios de comunicación de todos los lugares del mundo donde se estaba trasmitiendo.

Se inicio una investigación pormenorizada sobre el tema alargue que incluyo como informantes a miembros del equipo técnico y artístico, y se tomo contacto directo con la actriz afectada por un quiste en un pulmón. Para ella se abrió un post especialmente destinado a dejarle mensajes de apoyo y comprensión por su problema medico. Se la mantuvo permanentemente informada de todo lo que estaba ocurriendo y se le dedicaron cientos de escritos, "banners", y "avatars"de admiración. La situación condujo a que todo el esfuerzo se concentrara en resaltar la imagen de la protagonista. De aquí que el papel de lo femenino cobro fuerza y desplazo momentáneamente el rango de atención privilegiada que recibía el galán de la telenovela.

> "…El final no estaba grabado??????? Yo les juro que si no llegan a dejar a la llanera, me voy (….) y no veo más nada esta telenovela. Chris me parece un bombonazo pero como dijo Nati: a mi me vendieron una historia de amor! Y yo a esta pareja la banco a morir!!!!!!Ya dije que para mí no hay pareja más perfecta, así que si llega a ser verdad el rumor, veré a Chris en fotos porque la novela muere para mí sin los dos llaneros!" (Letys una llanera red intensa)

Cuando los primeros periódicos, electrónicos e impresos, hicieron trascender la protesta del Ejercito Atormentado fue toda una celebración y una fiesta de triunfo y satisfacción. Puerto Rico fue el primer país que informo que existían "*Quejas por decisión sobre La Tormenta*" y "El Vocero" publicaba parte del comunicado general del Ejercito.

> "La decisión tomada de hacer un alargue de entre 20 y 40 capítulos (a punto de ser grabados) sin su protagonista Natalia Streignard, es un atropello y una falta de respeto para con el público y para con esta actriz que no puede seguir con las grabaciones de este alargue innecesario debido a que tuvo que someterse a una intervención quirúrgica impostergable y requiere reposo absoluto por los próximos dos meses. La propia Natalia agradeció a sus fans en un comunicado y explicó la razón y la tristeza por la decisión tomada por Telemundo. 'La tormenta' es Christian y Natalia y el éxito de esta telenovela se debe a la química que existe entre estos protagonistas. Nadie está de acuerdo con este alargue sin alguno de los protagonistas", lee una de las misivas. Los televidentes hicieron hincapié en que ven "La Tormenta" por la interacción de la pareja protagónica y que exigen respuesta de Telemundo. ESCENARIO intentó comunicarse con el departamento de relaciones públicas de Telemundo PR, pero los intentos resultaron infructuosos".

Las foristas sentían que sus quejas estaban llegando al mundo real, que no se habían quedado circulando por el ciberespacio o enviadas al "trash" de los ordenadores.

Las acciones en el mundo real de la publicidad mediática se convertían en un fuerte elemento de presión sobre los responsables de tomar la decisión de alargar la novela. Las "camaritas" por lo menos sentían que las protestas "no habían caído en saco roto". Esto significaba que había que seguir luchando y levantar el ánimo frente a lo que se consideraba una insensibilidad, por pura codicia comercial, de parte de TM y los productores de la novela.

La Redaccion de Escenario (Vocero de Puerto Rico) siguió informando: *A la Redacción de ESCENARIO han seguido llegando comunicaciones de diversas partes de Latinoamérica y España quejándose de que la cadena Telemundo, productora de la novela, no les responde a sus preguntas del por qué de esta decisión.*

También se produjeron sorpresas cuando se logro la primera nota de prensa que se publico en el Miami Herald del estado de Florida (EEUU) enviada de forma espontánea y personal por una seguidora del Foro desde El Paso (Texas).

> ¡TELENOVELEROS UNIDOS, Jamás Serán VENCIDOS! (…) "Tenían en la mano una historia tan bonita, con una química de los protagonistas que sobrepasaba la pantalla, que enamoró a toda la audiencia, y durante ocho meses no han hecho más que desperdiciarla:

> Por eso ahora no queremos relleno sin Natalia. ¡No aceptamos esta falta de respeto para con ella y para con nosotros! ¡No aguantamos más los capítulos sin sentido, con puro relleno! ¡Exigimos respeto para con Natalia y para con nosotros! Sabrina"

El orgullo creció cuando el nombre del Ejército trascendió a las planas de los periódicos y El Nuevo Herald de Miami en un especial, le reconocía su hazaña. Se hacia eco de las cientos de cartas de los cinco continentes que había recibido, e incluso transcribía frases tomadas directamente de los post del Foro que habían entrado a visitar.

> "'La Tormenta' genera vientos huracanados entre sus fans. Fans del mundo entero se han unido para defender a la protagonista Natalia Streignard, con el fin de proteger a su personaje, María Teresa Montilla, en la novela La Tormenta. ''Somos los integrantes del Ejército Atormentado, que la adora y que siempre la defenderá", escriben los foristas, quienes enardecidos por los cambios en la trama han desencadenado un fenómeno mundial nunca antes visto en la industria de la telelágrima… Los fans de los cinco continentes pusieron el grito en el cielo e inundaron los foros de Telemundo con sus quejas. También han mandado cartas a revistas, periódicos y sitios de Internet clamando ¡Justicia!… Al pedir un comentario en Telemundo nos dijeron: ``Las novelas tienen como promedio cierta cantidad de capítulos, y unas duran más que otras, dependiendo del éxito que tengan. La Tormenta ha tenido una gran aceptación de la audiencia y se la ha extendido por esa razón". Se podría agregar: si una telelágrima genera en tantos países tal cantidad de amor, pasión y llanto por un personaje, es que Telemundo le está dando la patada a la lata".

En algunos medios de comunicación se destacaba el fenómeno de Internet como condicionante novedoso al trabajo de las producciones televisivas.

> "Ejecutivos y libretistas se inspiran en los foros de los fans. Los televidentes, en los últimos tiempos, se transformaron en lobbistas. Pujan y presionan, en el ciberespacio, a los guionistas para que las historias y los personajes de sus telenovelas preferidas les correspondan el destino que ellos sueñan".

En la medida en que mas artículos y nuevos periódicos le dedicaron atención a los reproches que se les hacia a TM, el asombro y la

admiración se apodero de todos los involucrados. Tanto el Ejército, como la protagonista y TM descubrieron que el conflicto había traspasado las puertas del Foro con mayor intensidad de la que nadie se imaginaba.[13]

Inicialmente, frente a los rumores de que la historia tomaría un nuevo giro,

> "y que el final grabado por Natalia quedaría, en el tacho de basura" la actriz había aclarado en los medio de comunicación que: "no creo que sea cierto, pues el propio productor me aseguró que el final sería el grabado y el alargue sólo sería una historia paralela. Espero que sea así, pues La Tormenta significó mucho para mí y luché por ella hasta el final. Sería muy injusto conmigo que no se respetara dicho final". Y aunque asegura que de suceder sería un golpe muy duro, también deja en claro que "de ninguna manera demandaré a Telemundo"
> (7-6-2006 Revista Semanario, Argentina, y http://telemundo-foros.kcl-.net/forum… d.php?t=403368).

Esta situación pareció dar un giro con el apoyo de la prensa, alcanzado gracias al esfuerzo del Ejército Atormentado. Natalia les hizo llegar un mensaje en el que podía leerse, entre líneas, que paso de una actitud cautelosa, defensiva, y de sentirse triste, a una relación de cordial negociación, en la que es probable que haya podido acordar mejores términos que los iniciales con la empresa.

> "Imagínate que el Impacto que han causado ustedes con sus protestas si ha preocupado muchísimo a los Productores, tanto que se me pidió que fuera a Colombia a grabar algunas escenas, pero dada mi condición obviamente no pude así que les sugerí el hecho de que ellos se trasladaran hasta aquí para ayudarles a enlazar el alargue con mi final, felices con mi decisión de colaborar, realizamos una sola escena de reencuentro entre Santos y Maria Teresa, por lo que el alargue queda igualito, estaré creo que alrededor de un mes con vendas y secuestrada, pero cuando llegue el momento de retomar la novela donde estaba, habrá una escena donde si es cierto que yo participe y donde nos reencontramos el galán y MT… por eso les comente que ustedes son lo máximo, en fin no estoy contenta con la decisión que asumieron de no respetarme, pero, igual quise ayudarlos a terminar la historia como debe ser, por ustedes, porque al final son los únicos que no la disfrutaran como originalmente era… y porque uno no debe ser rencoroso, la gente se equi-

> voca y ustedes hicieron que se dieran cuenta del error y aunque ya era muy tarde para repararlo por lo menos queda plasmado que el publico también tiene derechos y hay que respetarlos… Las quiero con el alma, son lo máximo, Naty"

Nadie, y menos la protagonista, estaban preparados para la atención publicitaria que recibió el caso en numerosos medios de comunicación. La actriz no solo contesto, a través de una amiga del Foro, y personalmente, los mensajes enviados, sino que acepto participar en un Chat con sus fans. El encuentro directo con Natalia Streignard en el Foro volvió a romper todos los índices de participación, y reunió a 441 personas (134 registrados y 307 invitados).

El centro de todas las criticas, "Koko" (apodo forista del guionista y creador de la idea original de la telenovela) paso a se defendido por Natalia, en desmedro del poder empresarial que impuso sus pautas a la creación artística en función de sus intereses de audiencia.

> "Entre Kiko y yo jamás hubo ningún problema. Al contrario el es un escritor maravilloso!!!! Y yo lo quiero y respeto con el alma, el entendió que yo tenia un problema y no podía hacer el alargue y yo entendí que era su deber con la empresa hacerlo, yo me siento muy orgullosa de el pues logro durante un mes mantener una novela sin su protagonista, y eso habla maravillas de su creatividad… A mí me parece que es una novela escrita maravillosamente, con humor, originalidad hasta en los nombres. Se pierde un poco por los alargues que se han hecho, pero está muy bien planteada".

Las foristas también eran respaldadas, entendidas y valoradas en su apoyo y en su critica a la codicia empresarial:

> ME ENCANTAN !!!!! mis intensísimas fans!!!!!! y para nada lejísimo de perjudicarme, al contrario, me alegraron la vida !!!!! Me hicieron darme cuenta de lo mucho que me quieren, con su protesta, entendí que hay gente que me aprecia, y eso me hace sentir MUY BIEN… además que hicieron reflexionar a una empresa ya que entienden que deben tomarlos mucho en cuenta, es por ello que las adoro!!! Y por ello que estoy haciendo esto, ya que me parece que de alguna forma debo retribuir tanto cariño y para que vean que LAS AMO…y aja…DESCONTROLENSE si quieren!!!!ME ENCANTAN!!!!

> Supongo que la Tormenta, así como otras novelas que últimamente se han hecho, significa la apertura a una mejor televisión, mejor hecha, mejor pensada, mas cuidada, y ello obviamente le va a gustar a un numero mucho mayor de espectadores".

Era tan claro que la opinión publica de los televidentes contaba, cuando esta se hacia sentir, que Natalia termino buscando la complicidad del Ejercito, no solo para elegir el tatuaje que se quería hacer, sino para proponer un nuevo papel protagónico en otra novela.

El Ejército no pudo menos que adjudicarse como premio "un machete de oro" por la hazaña alcanzada, y una de sus genéralas fundadoras resumía la alegría y el orgullo por lo conseguido y lo que aun se podía conseguir:

> "¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡¡Esto es increíble!!!!!!!!!!!!!!La unión hace la fuerza!!! Y éste es el mejor ejemplo!! No puedo creer todavía, creo que estoy soñando!! Es increíble todo lo que logramos con nuestras protestas… No puedo creer que realmente nos hayamos hecho escuchar! Cuando leí la primer nota de prensa hace como un mes, respecto a nuestras protestas, pensé que se quedaría en eso. Luego, cuando nos pusimos en contacto con naty y ella nos respondió tan divina, pensé que el mayor premio a lo que estábamos haciendo era sacarle una sonrisa a ella! Luego se vino el movimiento "0" viendo… Luego el Chat con naty!!Luego esa nota maravillosa que salió ayer en nuevo Heráld., de Miami! Y ahora estooooooooooooooooo!!!!Los productores llamaron a naty para pedirle que volviera a grabar y esta maravillosa persona a pesar de su estado les dijo "en Colombia no, pero si ustedes vienen hasta acá siii" ahiiiissssssssss que no puedo de la emoción!! Estoy que salto en cuatro patas!!Felicitaciones a toodassss!! Y a todoooooss!! Esto lo logramos nosotros! Con nuestras quejas, nuestras protestas, nuestros reclamos!!! No bajamos nunca los brazos, confiamos en nosotras, y esto es lo que conseguimos!!
>
> Este foro es lo máximo, todas las camaritas de aquí son lo máximo!! Es increíble esto gente!!!! Estoy felizzz!! Y todas debemos estarloo!! Ahora este alargue se pasará volando, nos quedaremos esperando esa escena del reencuentro y los capítulos finales!!
>
> Las adoro gente! Gracias a todas las que apoyaron la causa!! Ahora tenemos que ir por más!! Otro protagónico de naty y chris! Si logramos todo esto, porque no otra novela con naty y chris??????"(NatiCba).

4.4. "Usted da su vida por mi y yo doy mi vida por usted, esa es la ley del llano"

Finalmente no fueron 40 capítulos mas, pero si 30 y el alargue se mantuvo a pesar de la repercusión publica que tuvo la protesta. Sin embargo perdida una batalla el Ejercito no estaba dispuesto a perder la guerra, y se planteo su acción mas audaz y arriesgada: paralizar el foro durante 24hs como medida de rechazo y resistencia al alargue. Después de prolongados debates sobre si se renunciaba a ver la novela, se apagaban los televisores, se dejaban de subir los videos, se mudaban a otro foro o defendían el terreno ganado en Telemundo, surge el MOVIMIENTO 0 VIENDO.

La decisión final significo que mas que prevalecer el sentimentalismo predominó el sentido estratégico: todos nos quedamos pero, hay "huelga general el primer día del primer capitulo del alargue". "*Nos tenemos que quedar con Janessa en el lugar donde empezó todo! Acá empezó, acá se tiene que terminar!"(Letys una llanera red intensa)*

Mientras las "atormentadas" están preparando esta acción la Administración contra ataca borrando información, la encuesta que sondeaba el apoyo, y el "súper moderador" trata de convencer que el "*alargue no es tan malo como parece*" y que "*el guionista principal no tiene la culpa*".

Más de 40 personas repitieron la encuesta borrada, a favor o en contra del "Movimiento 0 Viendo", ofreciendo sus argumentos, y votando llevarlo a cabo a pesar de todos los obstáculos:

> "Apoyo al movimiento, por varios motivos:
> • Por apoyo a Naty S. La verdad que ver al primo feo de La Momia haciendo las veces de ella, no sólo ofende mi inteligencia, también ofende mi ignorancia.
> • Por respeto a los que seguimos la novela. Creo que no hay necesidad de alargar la trama (y menos sin Naty S.), de una manera artificial y artificiosa.
> • Porque aunque la productora sea una empresa, y por lo tanto una sociedad mercantil con ánimo de lucro, con el lícito propósito de ganar dinero; no se deben sobrepasar los límites de la decencia y la ética.
> • Porque por encima de todo, está el trabajo de una persona a la que se pretende ningunear.Si ofendo a alguien lo siento, no es mi intención; pero me he quedado más ancho que un frontón vizcaíno" (QUILE).

"Pues claro que sí, porque estamos en una democracia, porque tenemos derecho a la libertad de expresión, porque tenemos derecho a manifestar nuestra disconformidad, porque no estamos de acuerdo con el alargue que se ha hecho, porque es una falta de respeto para los seguidores, porque no hemos ofendido a nadie, porque no hay ninguna opinión que valga más que otra, porque somos libres, porque Natalia Streignard no se merece que hagan esto con su trabajo de un año, porque La Tormenta, vale lo que valen sus protagonistas, porque llevamos 8 meses apoyando esta novela, porque sí, y porque sí, y porque por qué no??? Acaso Leo 21, me vas a venir a decir tú qué es lo que tengo que opinar??? Soy mayor de edad y puedo pensar lo que venga en gana. Y porque la protesta es legal, así lo hago"(Supernaxita esp)

"Respeto tu medida de protesta, Janessa, pero… Otra pregunta, ¿Crees en serio que esta protesta servirá para algo? Porque me da la impresión de que Telemundo ya tiene hechas sus previsiones de contrataciones de equipo, ventas anticipadas de la serie a otras televisiones,… etc, vamos, en una palabra, que somos una hormiguita frente al elefante de Telemundo y sus intereses. Una huelga de foristas ¿servirá para algo? Puede ser que esté todavía afectada por la noticia y eso me haga ser pesimista ante esta movilización" (Sakara).

Muchas me preguntabais por qué desaparecí del foro de TM… y os comenté que era porque estaba siguiendo la telenovela por TVE1, y eso es verdad. Pero una de las razones que me impulsaron a ello fue las CONTINUAS y CANSINAS referencias al alargue y derivados… Las noticias pueden ser verídicas o no, contrasatadas o no… Pero tan pronto sale una nueva sobre el particular os alzais todas en pie de guerra y llenais el foro de posts de NO al alargue con sus correspondientes banners. Evidentemente YO RESPETO LA OPNIÓN DE CADA CUAL, no me voy a meter con nadie por las historietas que os montais alrededor de la novela y las continuas historietas que se montan cada vez que sale un comentario distinto sobre el alargue. Eso si, yo como mucha gente echa en falta las discusiones que había sobre el fondo de la novela y realmente ME ABURRE entrar al foro y encontrar los continuos gritos de guerra en contra de TM.Por ello, y haciendo uso de mi SOBERANA LIBERTAD DE OPINAR, os digo que telemundo no va a hacer caso a nadie y que hará lo que le de la gana. Esa es mi opinión y no pienso gastar más saliva al respecto.Vosotras podeis seguir haciendo lo que creais oportuno A partir de ahora me dedicaré a disfrutar de la novela y DE LA ACTUACIÓN DE mi actor favorito CHRISTIAN MEIER y que la novela tire por donde tenga que tirar. Total sólo es una novela y sabemos de antemano que debe tener un final feliz. ASí que AUPA

> CHRISTIAN MEIER Y SU PEDAZO ACTUACIÓN! BEsos para todas las que esteis a favor o radicalmente en contra de mi opinión. Y viva la libertad de expresión. C.A.R.A.J.O. Saludos. Pilar".
> "a mí tampoco me gusta que tenemos que hacer estas cosas… como luchar contra el alarque… pero no es culpa de nosotros sino culpa de Telemundo y RTI… a mí también me gustaría más hablar sobre la historia, sobre la boda de Santos y MT… sobre la muerte rara de Cipriano etc… Pero como soy una luchadora no puedo quedar tranquilla con todo esto… la rozón es ese… que todos nosotros seguimos casi un año con esta novela… y esto significa muchisimo tiempo… bueno y por muchas de nosotros tambien TRABAJO… y lo hacemos porque pensábamos que vale la pena… que la novela es muy buena con actores geniales… y ahora que?? que tenemos ahora?? una historia sin fin?? yo personalmente te quiero decir que como no hago mucho en este foro porque español no es mi idioma nativa. Hago muchísimas cosas en el foro de las telenovelas para la Rep. Checa y Eslovaquia… en nuestros dos países la gente no pueden ver la novela pero gracias a Janessa y las otras chicas puedo dar a los fans de Christian y de Natalia..los videos, los videos musicales… y yo misma traduzco los resúmenes al checo..y eso cuesta mucho trabajo, esfuerzo y tiempo… eso te quería decir que para mí La Tormenta es algo que ahora es parte de mi vida… aunque lo sone un poco patético..eso es verdad… (Lucie, estudiando en la uni llaneril.
> "Faby, respeto tu opinion pero no la comparto.Si el foro se llena de post de protesta y se mantienen en las primeras paginas, es porque somos muchas las que estamos en desacuerdo con el alargue, y yo sigo disfrutando las escenas de los llaneros y las seguire disfrutando, y cuando comience el alargue dejare de ver la novela hasta que vuelva a aparecer Naty S Lo más seguro es que a Telemundo ahora no le interese lo que sucede en el foro, pero que la noticia se haya difundido y aparezca en revistas, diarios y programas de TV si ayudara a bajar el rating, y ahi si Telemundo le tomará el peso a los televidentes ya que sin rating no hay auspiciadores y sin auspiciadores no hay dinero" (Aleparg desde Chile apoyando a naty)

No solamente que nada detuvo la propuesta de paralizar el Foro 24hs, sino que esta medida trascendió nuevamente en los medios de comunicación.

> "HOY NO HAY QUE VER TELE: La gente que está indignada con la intención de agregar capítulos a la telenovela "La tormenta" sin su pro-

> tagonista, Natalia Streignard, organizó para hoy una movida por Internet para ponerse de acuerdo y no ver tele (…) Se autotitularon "Movimiento 0Viendo" y tiene sus interesantes características, ya que no participarán hoy de los foros de Telemundo, responsable de la telenovela, y coordinaron no ver televisión, en nuestro país, por ejemplo, a la 1 del mediodía".posted by Laura Ubfal @ 9:04 AM (para ver la nota completa http://www.lauratv.com.ar)

> POLEMICA POR UN POST Cuando publiqué hoy el post anterior no imaginé la cantidad de mails que recibiría de toda América Latina comentando el movimiento que se originó en los foros de Telemundo y que luego se prolongó entre televidentes de muchos países, incluido el nuestro, por el alargue de la historia de la telenovela "La tormenta" grabando unos veinte capítulos sin su actriz protagónica, Natalia Streignard. De hecho, comenté el tema porque la idea me pareció descabellada y de una falta de respeto total a quienes siguen una tira, pero como la televisión todo lo permite, me sorprendió hasta ahí. Ahora, leyendo la movida general por esta decisión de la producción, veo que la gente pide por favor a los públicos que siguen "La tormenta" que no sintonicen esta prolongación y que sólo sigan el final, final, donde aparece la pobre Streignard, precirugìa. Además, le piden a todos los canales que compraron la telenovela, incluyendo Telefé, que no emita esos capítulos agregados. De sueños también se vive. Como en la ficción. (posted by Laura Ubfal @ 1:16 PM http://www.lauratv.com.ar/)

La protesta virtual también se traslado al mundo real a través de las acciones espontáneas de algunas seguidoras. Emergió en las calles de una gran ciudad como Buenos Aires cuando Normis, una "llanera", se presento "*viajando en atormentado por el mundo*", su automóvil, al que decoro con un "banner" gigante sobre el "Movimiento O Viendo". Fue otra forma de llamar la atención sobre la protesta y extenderla en la vía publica a quienes no participaban en los foros. Todos la felicitaron con admiración por traspasar los límites de la vergüenza y hasta la propusieron para una condecoración:

> "Eso de ir protestando en la calles contra el alargue es muy original-"(Randaki)

> "¡Si hay más locas afuera que adentro! Me has matado de la risa me quito el sombrero… Esto es lo más brutal que he visto… Te ganaste el

> machete de oro por la defensa de Naty en las vías públicas jejeeejejee te felicito!!!!!! A poner todas carteles en los autos (Tia AndreaSofia!"[14]

Por fin llego el capitulo 185 que marcaba el punto cero del inicio del alargue el día 12 de junio del 2006. De todos los países, las foristas participantes entraron ese día al Foro y colgaron su "yerro llanero": "MOVIMIENTO "0" VIENDO: PORQUE NO QUEREMOS NI 1 CAPITULO SIN NATALIA STREIGNARD". El "post" contenía todas las explicaciones y argumentos de porque se había tomado semejante medida. Más de 50 páginas fueron mantenidas durante las 24hs en que duro la medida como único tema del Foro, y muy pocas personas, no informadas, entraron durante ese lapso. Mientras tanto mas de 300 usuarios se trasladaron al "Ranchito de Demetrio", ubicado en otro Foro amigo, a seguir la habitual "pct" y comentar lo que estaba pasando[15]

> "…Este movimiento 0 viendo, lo que busca es llamar la atención sobre lo que entendemos está mal y ese alargue injustificado que ha tergiversado completamente la historia, sacando a la protagonista que, junto a Meier, eran los motores de la producción. Y como dijera, disfrutamos con las otras historias, con los personajes, pero LOS PROTAGONISTAS son Christian y Natalia, y esa magia que habían desarrollado Santos y María Teresa no la tendremos por 30 capítulos; y por eso que no tendremos por 30 capítulos, nosotros nos sacrificamos 24 horas sin entrar al foro. Ese es el mensaje, esa ausencia nuestra al foro será por la ausencia de 30 capítulos de Natalia y de nuestros queridísimos Santos y Marité, porque ellos son La Tormenta… porque como Santos muy bien dice, los amigos son los amigos y hay que estar con ellos en las buenas y en las malas… y estas que estamos pasando no son muy buenas…Y recuerden, nos volvemos a ver por estos lares, el martes a la 0 horas" (Tía Andrea)

La resistencia al "alargue-relleno" (como paso a denominarse) no termino ahí sino que derivo en una serie de pasatiempos y concursos ingeniosos y divertidos que se sintetizaron en la frase "*Contra un alargue sin imaginación, un derroche de creatividad*". Esto dio lugar a reproducir de los videos diarios del alargue, solo las escenas en las que aparecían el protagonista y "Momite" (apodo del personaje vendado que sustituyo a la actriz). Lo que a su vez motivo la idea de realizar un trabajo complejo y extenso, que solo alcanzo el éxito gracias al entusiasmo y esfuerzo compartido de muchas personas: la edición de las esce-

nas donde aparecían los "llaneros", de los 216 capítulos de la telenovela!!, para subirlos a distintos servidores y recrearla a la medida del deleite de las "atormentadas"[16].

El público mostraba como era capaz de desmontar un producto cultural que no lo satisfacía, para personalizarlo en un acto de autoafirmación y estimulo a la creatividad.

5. El final de la novela: ¿el fin del Ejercito Atormentado? o "Tajuil, los milagros no ocurren dos veces"

A pesar de que la telenovela termino en EEUU el 24 de julio, aun continua trasmitiéndose en muchos países del mundo, y todavía no se sabe si todas las empresas de televisión compraron el alargue. El foro bajo "amenaza" de cierre inmediato, por el momento continua abierto. Aunque disminuyo drásticamente el número de visitantes y usuarios, se ha mantenido como el más visitado de todos los foros. En agosto del 2006 todavía asistían cientos de personas a copiar videos, seguir conversando, pasarse datos e inventarse nuevos entretenimientos.

Para cuando llegue el día del cierre el Ejercito ya esta preparado, se ha creado un nuevo Foro en honor de Christian Meier y Natalia Streignard al que se han trasladado la mayoría de los temas y materiales elaborados con los que fue construido el Foro de Telemundo durante mas de un año. En este momento se han registrado 334 usuarios[17]

El "Ejército de atormentadas", antes de bajar la guardia, emitió una carta exponiendo sus valoraciones al finalizar la novela, y la envió además a directivos, y medios de comunicación, y por supuesto volvió a tener espacio en la prensa, y fue divulgada:

> "TERMINO "LA TORMENTA" CON POLEMICA La gente que siguió la telenovela "La tormenta", que todavía se da por Telefé, me mandó la carta que enviaron a Telemundo (productora de la tira) por el final alargado y sin la presencia de su protagonista, Natalia Streignard, tema del que ya nos habíamos ocupado. Es bueno leer como los televidentes se comprometen con una ficción.(http://www.lauratv.com.ar)

La historia no acabo con eso ya que el Ejercito hizo suyo el reto de volver a reunir a los protagonistas en una nueva producción, y, que mejor que aprovechar la ocasión de una nueva telenovela en marcha.

Telemundo, Sony y otras empresas anunciaron la adaptación de la novela de Isabel Allende, "El Zorro, la rosa y la espada" con Christian Meier como protagonista.

¿Será posible que un milagro se repita dos veces, y se consiga el protagónico femenino para Natalia Streignard?[18]

6. "Si el precio de uno de sus besos es la muerte,..pues con gusto la recibo y me muero pero en sus labios"

Si el protagónico no se consigue tampoco significa la muerte del Ejercito en brazos de una telenovela, sino la seguridad de haber construido un camino de afectos personales, confianza, y seguridad en la capacidad de acción que es también posible desplegar desde Internet, y otras muchas tecnologías de la comunicación global.

Los medios de comunicación virtual sin duda a alguien relacionan, pero el contenido de lo que comunican, y la circulación del contenido denotan una gran diversidad de posibilidades en el nuevo terreno político en que se han convertido.

Los lenguajes de la comunicación no son un patrimonio exclusivo y acotado, y tienen la virtud de poder convertirse en herramientas de interpelación y debate de muy diversos segmentos de usuarios.

Se puede participar en infinitos grupos de discusión, contenidos en esta particular geografía social que encabeza Internet, sin embargo su visibilidad e impacto solo es posible medirlo en la medida que el mundo virtual y el real se conectan y complementan. Para trascender de un campo al otro debe existir la voluntad de querer hacerlo, y detrás de esto la organización de una comunidad mediática unida por intereses mas o menos coyunturales o afines. En este espacio social sin fronteras, y con usuarios en apariencia ubicuos, la Antropología también tiene un rol que cumplir, y puede participar buscando respuestas a las nuevas preguntas que nos plantea el conflictivo mundo en que vivimos. Esto porque, más allá de la globalización, y la supuesta horizontalidad que ofrece la realidad cibernética, el mundo permanece diverso y atravesado por desigualdades sociales y jerarquías múltiples. En este contexto cualquier ámbito es propicio para disputar cuotas de poder, mejorar posiciones, o intentar transformaciones estructurales.

Los recursos y productos culturales forman parte de este campo de la acción política, y los medios tecnológicos de comunicación (webs,

blogs, chats, foros) se convierten en hábiles instrumentos de trasmisión de propuestas y contrapropuestas. Imágenes, contenidos, y significados dominantes se trasgreden para dar paso a proyectos alternativos que los cuestionan, superan o coexisten.

En el caso de la industria cultural, los actores involucrados no resultan meros receptores pasivos que consumen todo aquello que se intenta imponerles. Por el contrario, demuestran su capacidad para apropiar el mundo audiovisual y reconvertirlo en contenidos, significados, y hasta formas, yendo más allá de lo imaginado por sus creadores o productores originales.

Las telenovelas han sido incluidas como parte de los productos culturales de consumo que estimula el mercado globalizado de las industrias audiovisuales. Su apropiación y negociación es por tanto un campo de disputas, competencias y negociaciones.

Aunque el ambiente de las telenovelas puede parecer frívolo e insignificante a las luchas sociales, y hasta puede pasar desapercibido de los análisis de poder, hemos querido resaltar de que manera las tecnologías interactivas de comunicación pueden ser aprovechadas desde cualquier sector con acceso a ellas, para conseguir participación y reconocimiento en contextos de confrontación.

Los receptores de estos populares productos culturales han sabido ser capaces de aprovechar los nuevos canales de interacción para conformar grupos críticos de opinión, y emitir mensajes que consiguen ser escuchados a nivel global.

La telenovela "La Tormenta" a través de su Foro en Telemundo relaciono a cientos de personas de decenas de países de todo el mundo, conecto a gente de muy diversos orígenes y culturas, permitió la creación de redes personales y colectivas, y confirmo la capacidad de esta comunidad mediática de construir un espacio sociocultural propio.

Las foristas no pretendían cambiar el mundo, pero en el proceso de beligerancia mediática aprendieron que podían usar las herramientas a su alcance, y sus vínculos personales, para reivindicar derechos y expresar deseos. Luchar por ello fue su elección y su contribución.

El proceso de desenvolvimiento de la protesta, las acciones de las foristas en la Red y en los medios de comunicación, muestra como un conjunto heterogéneo de usuarios, alcanza coherencia y cohesión hasta convertirse en un grupo organizado, capaz de asumir objetivos críticos, tomar decisiones colectivas, y emprender acciones reales que las

expresen y representen. El debate y reclamos producidos por los consumidores culturales se convirtió en un cuestionamiento tanto mediático como real, a la incapacidad creativa de resolver de otra manera un producto cultural. Pero también la crítica se extendió a una forma de proceder empresarial, egoísta y calculadora, que dejaba de lado y manipulaba a un sector que, aunque minorizado por el sistema, es un eslabón inteligente e imprescindible: el público receptor.

La Red puede convertirse, para cualquier fragmento usuario, en un medio de organización y de actuación. Una unidad de comunicación cada vez más habitual que ha dejado de ser excepcional y puede facilitar coordinar un movimiento espontáneo y beligerante capaz de concretar acciones que trasciendan al mundo real. Pero desarrollar la posibilidad organizativa que en este caso concreto alcanzo el "Ejercito Atormentado", y obtener poder de influencia y convocatoria sobre cientos de usuarios, fue posible gracias a las relaciones intensificadas fuera del Foro. Creemos que son estas relaciones personales, directas y emocionales, las que parecen constituir las verdaderas bases de sostén para que una organización de este tipo haya obtenido la capacidad de trascender del mundo virtual al mundo real, y haya sido capaz de ejecutar acciones coherentes y sistemáticas que provocaron la desestabilidad del sistema mediático. De aquí que se les respondiera, desde el orden establecido, con intentos de censura y subestimación calculada, al uso de la critica irónica y opiniones esmeradas que supieron construir.

Las foristas consiguieron hacerse dueñas de las imágenes y contenidos ideológicos de la telenovela que se les entregaba, para personalizarla de acuerdo a sus propios códigos particulares, hasta convertirla en el producto que ambicionaban recibir. Su reelaboración, ingeniosa y creativa, a través de los múltiples canales artísticos que utilizaron (fics, audiovisuales, reediciones de capítulos, banners, etc.) demostraron de que manera los consumidores-receptores pueden apropiar el producto aparentemente terminado, y deleitarse reelaborándolo en su discurso visual y de contenido, para jerarquizar en su particular montaje, solo las imágenes ideales para un sector de la audiencia de la telenovela. En el contexto de la disputa mediática, esta acción simbolizo un aspecto de la lucha por reivindicar ser reconocidos en sus demandas, demostrar su capacidad de personalización, y conseguir un espacio propio de autoafirmación.

La gente disputa sus derechos y elabora proyectos de vida en todos los terrenos o arenas de la política. Si la excusa es una telenovela trasmitida por Internet, esta disputa puede convertirse en un entrenamiento que crea habilidades para manejarse en el ciberespacio frente a otros problemas que puedan preocuparles. Los usuarios salen con una experiencia que puede luego aplicarse en otros ámbitos políticos, públicos o privados. Esta es la lección de las foristas. Sus efectos pueden ser limitados, acotados, específicos, pero los tiene.

Notas

1 Dedicado a mis camaritas del Foro La Tormenta, que con su acido sentido del humor y sus creaciones estimularon este intento de análisis; a "Koko" por el espléndido cuadro sociocultural en el que se reflejan las tradicionales relaciones de poder y confrontación en contextos fundados en el colonialismo. A tod@s mis estudiantes de Antropología Política por lo mucho que aprendí tratando de iniciarlos.

2 Profesora titular, Departamento de Antropología Social y Cultural, UAB, Barcelona.

3 Este análisis bien podría servir de comparación con otras formas de protesta como el uso de mensajes SMS de móvil, Internet o correo electrónico para la difusión de convocatorias espontáneas con reclamos sociales contra la Guerra de Irak, contra la catástrofe del Prestige, contra la falta de viviendas para jóvenes, por el botellón masivo, etc. que se han venido sucediendo, en el caso de España, en estos últimos años. La primera vez que se produce una acción contestataria en el mundo real que proviene del espacio virtual se atribuye a la huelga de internautas a ambos lados del Atlántico contra Telefónica para pedir tarifa plana (Picciuolo Valls, 1999:10).

4 El nombre de Latinoamérica o América Latina excluye la población no latina, como la indígena o la afro americana.

5 Ver http.www.llanera.com y http.www.casanare.gob.com.

6 Resúmenes publicitarios del argumento, que prescinden de estos matices, pueden leerse en Internet. La idea original de la telenovela es de Humberto "Kiko" Olivieri apodado "Koko" por las foristas de TM.

7 Inventar, renovar y recrear palabras derivo en un argot común y generalizado que circulo por el mundo ("guarandinga", malhaya, caraju, guanipatan, guanibebe, etc. etc.)

8 Para recrearse con la producción artística de las foristas visitar http://www.takeforum.com/chrisynaty/index.php?mforum=chrisynaty

9 Foros de Christian Meier: http://www.network54.com/Forum/352340/ http-://s15.invisionfree.com/Christian_Meier/index.php?act=SF&s=&f=29 http://www.network54.com/Forum/200707/

10 Originalmente estaban anunciados 120 capítulos que luego se transformaron en 190, y finalmente llegaron a 216.

11 En el foro de Natasha Klaus, al mismo tiempo, se buscaba solidaridad por la falta de libertad de expresión que sufrían sus usuarios. Su moderadora les había borrado 9 temas en un día, sin ninguna explicación, atribuyéndose a la Administración el derecho a controlar la información controvertida que circulaba. Finalmente parece que las protestas consiguieron imponerse, se retiro la moderadora, y se permitieron los temas "censurados".

12 Mails de quejas desde el Foro de C. Meier, contra el trato que recibía LT en TV española fueron, aunque escuetamente, respondidos. Ver http://www.network-54.com/Forum/20070… G+%28entrad%29 y http://www.network54.com/Forum/20070… EL+MUNDO%21%21. otros foros de TM (Natasha Klauss) también protestaron contra la censura que estaban recibiendo.

13 Para un seguimiento de las principales noticias publicadas sobre el Ejercito Atormentado y sus acciones, ver el Anexo IX.

14 Para detalles de la reacción publica conseguida ver http://telemundo-foros.kcl.net/forum/showthread.php?t=419675

15 Ver en el Anexo 2 los datos sobre el "Movimiento 0 Viendo" y sus resultados, facilitado por la camarita Supernaxita..

16 Para acceder y conocer la cantidad de personas involucradas ir a: http://s15.invisionfree.com/Christian_Meier/index.php?showtopic=1378

17 Visitarlo en: http://www.takeforum.com/chrisynaty/index.php?mforum=chrisynaty

18 Para visualizar la campaña y video a favor de Natalia Streignard visitar http://www.youtube.com/watch?v=tIee-1H2AcA, y http://telemundo-foros.kcl.net/forum/showthread.php?t=457124 http://img74.imageshack.us/img74/7159/bbly6.jpg http://vocero.com/noticias.asp?s=Escenario&n=78645

Anexos

Anexo 1

En el estatuto del Ejército se detallaban los rangos "*que permiten mantener la organización y la unión de los ejércitos situados en cada país*". Y a diferencia de ejércitos convencionales en este se compartían las jerarquías y rangos máximos, aunque se distribuían responsabilidades y funciones especificas:

Capitán general del ejercito Nati.Cba y Ceciargentina (sede Argentina) "*Sus objetivos son la coordinación y organización de todo el ejército, así como también el reclutamiento de nuevos soldados (llaneras alokadas).*

General División de estrategias internacionales Rosazul (sede España), *"cuyos objetivos son la logística del ejército. Diseñadora de los Banners y Avatar emblemáticos del Ejército, pionera del nombre de este ejercito.*"

General División de Moderaciones Internacionales Janessa (sede EEUU), " *cuyos objetivos son lograr controlar los tormentos, desmanes y locuras de este grupo de mujeres*".

Generales División de telecomunicaciones y trasmisiones internacionales Aeryn y Quiqui7 (sede EEUU, origen Perú y Ecuador), "*cuyos objetivos son mantener las comunicaciones fluidas, pasionales, candentes, subjetivas y eliminativas (zzzz) de las PC transmisiones; soportar a las llaneras alocadas durante dicha transmisión y sufrir los diálogos pesados y cansadores entre los personajes secundarios de koko*" (apodo con el que se identifico a partir de ese momento a un guionista y autor de la idea original de la novela).

General División de comandos multimedia Boricua111 (sede Puerto Rico), "*cuyos objetivos son: mantener actualizado el stock de la videoteca del regimiento a través de la producción periódicamente de nuevos montajes para mantener ocupada la mentes de las llaneras alocadas durante la guerra sangrienta; estimular y organizar la producción de montajes por las otras camaritas (solo de nuestro llaneros).*

General División de Hot Moments Letys (sede Argentina), "*Sus objetivos principales son mantener las altas temperaturas dentro del ejercito a través de sus escritos paralelos basados en los argumentos faltantes del guión de KOKO. En síntesis mantenernos en llamas con sus RELATOS PARALELOS HOT!!!*"

General División de Municiones NadiaValentina (sede Chile), "*cuyos objetivos principales son proveer de armas para descuartizar, reventar y destruir en definitiva a todos enemigos de los llaneros. Tiene a su cargo como División Literaria: a cargo de todas las escritoras del foro… La misión de esta división es escribir relatos alternativos al guión de KOKO para mantener ocupada las mentes atormentadas de nuestros llaneros*".

General División de Economía Grazyna y Teniente Andreasofía (sede Polonia y Puerto Rico), "*Sus objetivos son mantener siempre las arcas del banco de puerto bravo llenas de Guanibilletes para poder subsidiar el movimiento de tropas, la compra de municiones, el subsidio de coimas a jueces y el esparcimiento social (dígase juguitos, tequilas, rones, vinos) de las llaneras*".

En las divisiones de España y Argentina se conformaran los escuadrones especiales (solo caballeriza) para defender al llanero y la llanera.

¿Como se podía formar parte de este Ejercito de Atormentadas? Según el mismo estatuto:

"Para formar parte de este ejército debes cumplir ciertos requisitos:

1. *Ser una mujer total y absolutamente atormentada por defender a machetazos, con las uñas, dientes y con lo que sea… el HONOR, la PASIÓN y el AMOR entre los patrones de la tormenta.*
2. *Proteger SIEMPRE Y POR SIEMPRE AL GUANIBB el unico herdero dela región!!! carajuu*

3. *Presentar un grado alto de locura y atormentamiento.*
4. *Ser una luchadora incansable contra los enemigos de ST y MT: Petardas mayor, medio y menor, Izzybich, padrino, juez Tajuil, familia guerrero, tatacoa, doctor Rangel y amigo, doctora….*
5. *Ser hábil con el machete y otras municiones.*
6. *Leales a nuestros objetivos y nuestro juramento.*

Si crees cumplir con los requisitos anteriormente estipulados, deberán reportarse a las Capitanas Generalas del ejército: para elegir el regimiento y el área al que quieren permanecer. El rango que se le será otorgado será dependiendo de los méritos acumulados en la lucha por defender a los llaneros".

Y como todo buen Ejercito también se reclamaba prometer lealtad a los llaneros mediante un juramento:

"Debe ser realizado de pie, frente a la PC, con la mano derecha en el corazón y la izquierda con el machete en alto. JURAIS… POR EL PATRON SANTOS TORREALBA Y LA PATRONA MARIA TERESA MONTILLA: 1.Defenderlos hasta con la muerte… así como al fruto de su amor el GUANIBB… carajuuu!!!!!

2. *No tener piedad jamásssss con la innombrable… Jamás.. ¡luchar hasta ver corre sangre!!!!!!!!…carajuu.*
3. *Destruir a machetazos todo aquel que se interponga en la vida de nuestros llaneros…(Petardas, padrino, izzy, tatacoa, doctor rangel etc,).. carajuu!!!*
4. *Fumigar la plaga de los guerreros de puerto bravo…. Carajuu!!!*
5. *Desenmascarar al zorro del padrino hasta que pague cada minuto de desgracia que le hizo pasar a los dos…. Carajuu!!!!!*
6. *Mantener firme el machete y clavarlo en profundidad sin importar el dolor… Carajuu!!!!!!!!*

Vivan los patrones de la tormenta… viva Santos torrealba…. Viva la señorita MT Montilla. AL FREEEEEEEEENTEEEEEEEEE, MARCHEEENNNNNNNN, APUNTEEEEEEEEEENNNNN CLAVENNNNNNNNNNNNNNN BIEN PROFUUUUUUUUUUUNDOOOOOOOOOOO HASTA VER EN LA ESPALADA EL MACHETEEEEEEEEEEE"

También existía un régimen de reconocimiento por las acciones y el valor demostrado, y tal como consta en el régimen de entrega de premios:

"Los premios se entregarán cada vez que una o más integrantes del ejército (cualquiera sea su rango) hagan un importante aporte al mismo, ya sea: intelectual (ideando alguna nueva estrategia, división, etc) o físico (defendiendo con valentía a nuestros protegidos). Si bien se quiere premiar a todas las camaritas, ya que se lo merecen por el simple hecho de formar parte del ejército y defender a

nuestros llaneros, esto no es posible y es bastante difícil la elección. Se harán entregas todas las veces que sea necesario, cada vez que se observen participaciones destacables. Esperamos que la entrega de premios no cree rivalidades, competencia, celos, ni nada por el estilo….Los galardonados podrán ser propuestos por cualquier miembro del ejército (obviamente no vale auto postularse), detallando las razones por las cuales crean que esa persona se merece un reconocimiento especial.".

En el primer parte general de entrega de machetes de oro, plata y bronce se determino que:

"En esta primer entrega de premios, me tomé el atrevimiento de tomar la decisión de los cinco premios entregados (con el permiso de la otra capitana general y con el derecho que me otorga ser la fundadora del ejército). Fue complicado elegir solo a cinco personas a quienes premiar ya que todas han estado muy entusiasmadas con la formación del ejército y han aportado su granito de arena para que creciera y se organizara de la manera que Ceci lo ha logrado organizar. Sin embargo, aquí van los cinco premios a las cinco personas cuya labor me parece que ha sido la más destacada del fin de semana: Capitana General

Comandante General Ceciargentina: Por haber escrito el estatuto, por haberse hecho cargo de distribuir la mayoría de los rangos, por leer cada uno de los posts del ejército y tener en cuenta cada idea y ponerla en marcha. Por su gran capacidad de reclutamiento de soldados nuevos constantemente, por ponerle tanta pila al ejército. Y en resumen, POR SER UNA EXCELENTE LIDER DE GRUPOO!

General Rosazul: Por ser la creadora del nombre del ejército; por poner tanto empeño en la creación de banners, avatars, y todo aquello que requería el manejo de programas de diseño gráfico. Por estar pendiente de todo lo que necesitaba el ejército. Por aportar nuevas ideas y crear nuevas divisiones. Por su excelente capacidad de diseñadora de nuevas estrategias.

General Sakara: Por ser la mano derecha de Ceciargentina, al corregir los errores en la primer repartición de rangos y brindar la información exacta sobre la distribución de los mismos en el ejército español. Por su extraordinaria capacidad de reclutamiento de camaritas españolas, quienes en este momento forman la división más numerosa

Capitán Letys: Por ser la pionera de los fics donde somos partícipes las atormentadas miembras del ejército llanero. Por idear en su fic un excelente plan de fuga y rescate de la llanera y por ser la realizadora de la primera misión de este ejército: el reencuentro de los llaneros.

General LauraArgentina: Por haber cumplido su primer misión al pie de la letra y en tiempo recórd desde el momento en el que se le fue encomendada: continuar el fic de Letys con un hot moment incluído. Por mezclar la dosis perfecta de humor y de hot moments en un mismo fic, de forma de mantenernos en llamas y al mismo tiempo muertas de la risa a todas las camaritas del ejército.

A todas las galardonadas, mis más sinceras felicitaciones. Espero sepan va-

lorar el premio que están recibiendo, colgándolo en el lado izquierdo de su uniforme, sobre su corazón…. Deben sentirse muy orgullosas de los mismos, debido a que son un premio por haber hecho un gran aporte al ejército. Espero que reciban muchos más, no solo para llenar su traje de medallas, sino que también porque eso significará haber hecho un gran aporte para asegurarse el bien estar de nuestros amados llaneros y su futuro guanibebé. Mis más cordiales saludos. Su capitana general"

Anexo 2

"Yo en mi trabajo cuando algún paciente tiene alguna queja, se le manda a Atención al Paciente, y se intenta solucionar o por lo menos se le escucha. ¿Qué están haciendo ustedes? Creo que nada. No les importa lo que opina la audiencia en absoluto, porque una de dos, o bien, ya tienen su decisión tomada y no les importa lo que opinemos, o bien simplemente les encanta que haya polémica porque así creen que subirá la audiencia. Si son ustedes una empresa tan profesional, y no lo olviden se deben al público, no cometan un gran error que les pasará factura más adelante. A mí me encanta la novela, y creo que es una de las mejores que han hecho en los últimos años, pero no lo estropeen, o nos acordaremos de ella no por esa historia de amor entre el capataz y la señorita de ciudad, sino por su afán de mantener la audiencia a cómo de lugar. Sean profesionales (que personalmente no lo pongo en duda), y hagan mas caso a las opiniones vertidas en este foro, que para eso nos lo han puesto a nuestra disposición. Un saludo Estas palabras, en ningún momento son una ofensa, pero creo que resumen el sentimiento de muchos telespectadores. Por favor, ofrezcan una respuesta en el menor tiempo posible. Gracias" (Vanmadrid).

Sobre el "alargue"… *Por este medio les queremos hacer una aclaración… la administración de los foros (o sea, esta persona que escribe) no tiene información ninguna de que esto esté o vaya a suceder, eso NO significa que La Administración de Los Foros esté dando una respuesta ROTUNDA o DEFINITIVA, Estos foros son su única voz, y mi trabajo aquí es asegurarme de que se les escuche su voz, y así lo he estado haciendo y lo haré, especialmente en este caso. La Tormenta es un éxito a nivel mundial gracias a fanáticos como ustedes, y lo menos que podemos hacer por ustedes es transmitir sus mensajes… Yo personalmente me encargaré de traerles una respuesta DEFINITIVA y CERTERA, tan pronto la pueda conseguir… Los foros son la mejor manera de expresarse, y en Yahoo!Telemundo los escuchamos… Sinceramente, Yahoo!Telemundo Administración"*

"Eso digo yo. ¿Dónde ha ido este hombre a preguntar? Ni que hubiera ido andando en limo (en burro).Por otra parte, yo creo que eso lo saben y requetesaben pero nos están dando largas a ver si nos calmamos. Pues lo tienen claro porque vamos a seguir pidiendo una explicación" (Sakara).

Anexo 3

"Además que no permite ni la réplica, dice que nos permitieron las firmas, y los avatares y precisamente el tema que hemos puesto no es ni ofensivo, ni insultante, y las firmas son completamente inofensivas… No sé qué es lo que le molesta tanto, es que no tenemos derecho a protestar??? No protestaban cuando decíamos que los de Telemundo no nos respetaban, y ahora que le colocamos un post con argumentos se dedican a borrarlos… ??? Yo pienso enviar un mensaje a la administración ahora mismo. ESTO SE LLAMA ABUSO DE PODER"(Supernaxita esp))

"¿En contra de la cadena? ¿Y éste Leo quién se cree que es? ESTE FORO LO MODERA JANESSAAAAAAAAAAA Sólo estamos diciendo lo que pensamos, ¿qué tampoco se puede? Bueno, pensé que la administración estaba en Estados Unidos, no en Cuba, digo por la actitud dictatorial y la censura; pero parece que me equivoqué… Que nos dejen en paz, que nada malo estamos haciendo. Vuelvo y repito, ¿cómo se atreve Leo a borrarlo todo porque sí? JANESSAAAAAAAAAA es nuestra moderadora, y él podrá ser todo lo "super" que sea, pero nos tiene que respetar"(Andrea Sofia)

"Chicas, esto se lo haré llegar a administración… creo en la libertad de palabra.… acaso todos los días en Estados Unidos no se lleva acabo una protesta en contra de lo que no ve correcto… le callan las bocas a estas personas? no lo hacen… mi gente aun en las universidades cuantas protestas no hay diariamente en contra de los cambios… es una falta de respeto hacer una protesta en contra de lo que no apoyas? Pues, lamentablemente hasta no hablar con administración sigamos en nuestro apoyo hacia Natalia, los televidentes y esta gran producción… y si me botan del foro, es su opinión yo sigo apoyando lo que veo correcto"(Janessa)

"pues parece que aquí las constituciones nada mas se acatan si a ellos les da la gana y por supuesto a su conveniencia… de otra manera hacen lo que se les da la regalada gana… claro hasta que se tropiezan con un ejercito como el nuestro… porque no nos gustan las injusticias…"(Lissette)

"No pensé que eso puede pasar en el país democrático… en Polonia tuvimos el régimen totalitario por 45 años y la censura nos acompañaba en cada parte de nuestras vidas… Mi padre ha luchado por mis hermanos y yo tenemos ahora la libertad de expresión!!!!!! Estoy tan harta de esos medios tan brutales!!!!!!!!!!!" (Grazyna)

Con esta reacción de Leo (o de sus jefes) queda claro que estamos molestando, así que no hay que bajar la guardia. Sigamos dejando los mensajes de protesta por el alargue. Utilicemos positivamente y para nuestra causa el enojo que esto nos produce (Caco).

Anexo 4

"yo, Daniela, cuyo seudónimo obedece al de dail_255, representante de la nación argentina, prometo respetar y cumplir el estatuto, así como cual soldado heroico (como Cabral arriesgo su vida para salvar al Gral. José de San Martín) arrojar mi vida para llevar a cabo esta noble causa. Como hice saber en otro post, mis habilidades son: andar en bici… sin rueditas, arrojar objetos contundentes con gran precisión, y como estudiante de arquitectura, poder diseñar un refugio para contrarrestar el ataque enemigo!!!!. Desde buenos aires, me reporto… A-TORMENTADA 100%"

"Yo Conocida como CHIO-FAN juro por El Patrón Santos Torrealba, por la Patrona MARÍA TERESA MONTILLA y por el amor más bonito y tormentoso que no haya visto nunca jamássss en las pantallas de tv cumplir con todas las reglas dadas hasta mi MUERTE… Además a las CG Naty, ceci y en general a todo el cyber ejercito atormentado..Les manifiesto que:

1-Desde el 19 de septiembre 2005 soy fiel atormentada partidaria de diferentes bancadas (sides) y más en la oposición a las dark… (Lo pueden decir las que me conocen) 2-Fui maestra de MT con la escopeta y alumna de ST con el machete. Por la Tanto digo que mis habilidades aparte del machete… Están en la ESCOPETA Y LA PISTOLA… Por lo cual pido permiso para usar las armas en cualquier caso de peligro. Todo los que he escrito son producto de más de 100 horas pegada a la pc gracias a los videos de la tormenta y las trasnochadas en vacionesss..País de Origen: Perú Residencia: Perú"

"Yo maruli residente en España, juro solemnemente proteger con mi vida a nuestros patrones llaneritos y al pequeño llanero que viene en camino, con la fuerza de mi machete o con la de mis puños si hace falta, para que nada ni nadie puede contrarrestar la felicidad de nuestros patronees yo soy muy buena merodeando sigilosamente, por eso solicito el puesto de patrullar a caballo la finca, especialmente los limites con La Guanipera, para que los Guerrero no se atrevan ni a respirar el aire de La Tormenta, no sea que tenga que sacar el machete y hacer "Guerreritos a la brasa" Por otro lado, me gustaría ayudar a limpiar y a cuidar los animales a mi comadritas".

Soy NiKole, del país mas aperrado Chile, con la edad de 19 juro dar mi vida en esta lucha contra el enemigo, defender a la patrona Maria Teresa Montilla y a mi patrón Santos Torrealba… estar a su entera disposición cuando fuese necesario… al momento y a la hora en que el enemigo atake, defender con sangre a este amor tormentoso y maravilloso, cuidar al gurindingabebe, ante todos y todos, además si hay que peliar peleamos, si hay que mata matamos, si hay que agarrarse a machetazos nos agarramos, todo sea por esta tormenta… También debo decir que una de mis habilidades es introducir mis dedos en los ojos del enemigo, hacer cosquillas para humillar al enemigo que con tanta risa se orine, también las

armas son mi facilidad machete, cuchillos, sables, escopetas, pistolas, pistolas hechizas, a todo. Por ultima estoy dispuesta cuando mi ejercito me necesita socorrer a mi camarada mas débil, luchar hasta morir… POR LA TORMENTA".

"*Blanchi, Nacida y afincada en España, me ofrezco al ejercito para lo que haga falta. Ahora que POR FIN termine el último y agotador año de carrera me ofrezco para hacer lo que mejor se me da (ya me vale después de cinco años): hacer vídeos. Estoy completamente atormentada, pienso en los llaneros cuando me despierto y los sueño cuando me voy a dormir. Así que con mi vida y hasta el fin me ofrezco a defender a los llaneros y a la guanibb*"

"*Bich, Argentina, habilidades: varias y las que hagan falta, mi profesión es óptico técnico, me parece que podría integrar la división de enfermería y medicina ya que podría hacerles los anteojos a los llaneros cuando no ven donde esta el peligro. Igual no me importaría ser solo soldado*".

Citas bibliográficas

Anderson, B.,
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, London.

Appadurai, Arjun
2002 Disyuncion y diferencia en la economia cultural global, en: J.X. Inda y R. Rosaldo (eds), The Anthropology of globalization. A reader, Blackwell Publishers, Massachussets (USA), Oxford (UK). (Traducción Elena Paz Torres).

Balandier, George
1992 El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación, Paidos, buenos aires.

Deleuze, Gilles. y Foucault, M.
1984 Un dialogo sobre el poder, Alianza Editorial, 2da. Edición.

Douglas, Mary
1991 Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, ed. Siglo XXI, Madrid.

Foucault, Michel
1992 Microfísica del poder, Las ediciones de La Piqueta, Colección Genealogía del poder, Madrid, tercera edición

Garcia Canclini, Nestor
2000 La globalización imaginada, Paidos, Buenos Aires.

Garcia Canclini, Nestor
2002 Malentendidos interculturales en la frontera Mexico-EEUU, en: Culturas en contacto, encuentros y desencuentros, Museo Nacional

de Antropología, Departamento de Antropología Social Universidad Complutense, Madrid, 31 de mayo, 1 y 2 de junio.

García Márquez, Gabriel
2000 Periodismo, telenovela y computadoras, entrevista de Carlos Gabetta, en: Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación 71, (on line).

Geertz, Clifford
1987 La interpretación de las culturas, Gedisa, México.

Gledhill, John
2000 El poder y sus disfraces,. Perspectivas antropologicas de la politica, ed. Bellaterra, Barcelona.

Handelsman, Michael
2005 Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador, Ed. El Conejo, Quito.

Inda, Jonathan Xavier y Renato Rosaldo
2002 Un mundo en movimiento, Introducción, en: J.X. Inda y R. Rosaldo (eds), The Anthropology of globalization. A reader, Blackwell Publishers, Massachussets (USA), Oxford (UK). (traducción Elena Paz Torres).

Juliano, Dolores
1986 Cultura popular, Cuadernos de Antropología, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona.

Kottak, Conrad Philli
2001 Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana, McGraw Hill, Sexta edición.

Lindo, Elvira
2006 "La tía Maria", en: Don de Gentes, Suplemento El País, domingo 9 de julio: 15.

Mauss, Marcel
1971 "Ensayo sobre los dones. Motivos y forma del cambio en las sociedades primitivas", en: Sociología y antropología, Tecnos, Madrid.

Manuel Mora y Araujo
2005 El poder de la conversación. Elementos para una teoria de la opinión publica, La Crujía ediciones, Buenos Aires.

Picciuolo Valls, José Luís
1999 Dentro y fuera de la pantalla. Apuntes para una etnografía del ciberespacio, en: Leonella Cucurella (comp.) Antropología del ciberespacio, Eds. Abya-Yala, Quito.

Sarlo, Beatriz
1994 Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina, Ariel, buenos Aires, 1994. Cáp. El sueño insomne.

Sarlo, Beatriz
1996 Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo, Ariel, Buenos Aires.
Sarramea, Adriana
1999 Antropología de lo politico: sociedad virtual y movilizaciones sociales, en: Leonella Cucurella (comp.) Antropología del ciberespacio, Eds. Abya-Yala, Quito.
Wolf, Eric
2002 Frente al poder -viejas percepciones- nuevas preguntas, en: J. Vincent (ed) The Anthropology of Politics. A reader in etnography, theory and critique, Blackwell Publishers, Oxford, (traducción Asun Martin Moreno).
Yudice, George
2002 El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global, Gedisa ed. Serie Culturas, Barcelona.

Páginas de internet

Siempre nos quedara Paris, Entrevista a Jorge Franco de Enrique Planas, en: El comercioperu.com, 31/7/2006 en: (http://www.elcomercioperu.com.pe/EdicionImpresa/Html/2006-07-31/impLuces0550176.html)
Foros de Christian Meier:
http://www.network54.com/Forum/352340/ http://s15.invisionfree.com/Christian_Meier/index.php?act=SF&s=&f=29 http://www.network54.com/Forum/200707/
Foro de Christian y Naty
http://www.takeforum.com/chrisynaty/index.php?mforum=chrisynaty
Sobre el Movimiento 0 Viendo:
Sondeo de participación en el movimiento:
http://telemundo-foros.kcl.net/forum/showthread.php?t=408898
Directrices del movimiento '0 viendo':
http://telemundo-foros.kcl.net/forum/showthread.php?t=408887
Logo: http://img147.imageshack.us/img147/9646/movimiento0viendo8sw.jpg

CULTURA Y RELIGIOSIDAD

Segundo Moreno y Juan Bottasso
Coordinadores

Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador

Susana Andrade*
andradesm@puntonet.ec

Clifford Geertz nos introduce al concepto de ethos y visión del mundo para explicarnos que ethos se refiere a los valores, estilo de vida, aspectos morales de una cultura dada, es decir al tono, el carácter, la calidad de vida, el modo estético, la actitud básica hacia si misma y hacia el mundo. Mientras que Visión del mundo es el aspecto existencial, cognitivo, es la imagen que tienen de la manera cómo son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de si mismo. El ethos y la VM se complementan, se dan significado mutuamente, se amoldan.[1] Joseph Comblin profundiza la noción de ethos al explicar que constituye el elemento básico de la cultura, el fondo de donde proceden las normas y los valores.

"Es todo lo que se observa inconscientemente, el conjunto de modos de actuar que no se discute y se transmite espontáneamente. Se expresa en dichos, proverbios, símbolos, mitos, sentencias de sabiduría popular, es lo evidente en la conducta social, es lo que hace la unidad de una cultura, es lo que mantiene unida a una sociedad porque integra a todos los miembros en el conjunto. El ethos es la base de toda ética".[2]

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. Si bien los sectores católicos también sufren la transformación del ethos, en el sector evangélico el proceso se encuentra más avanzado debido a la influencia temprana de la cultura norteamericana, y a la consiguiente descomposición de los antiguos valores cul-

* Doctora en Antropología

turales indígenas. Pero porque hablamos de ruptura del ethos? Porque como observamos el ethos cohesiona una cultura, la mantiene unida, y la sociedad indígena ecuatoriana se halla dividida, la división es religiosa. A pesar de múltiples intentos por reconciliarse, católicos y evangélicos desconocen conductas y lealtades básicas que impiden la unión.

Analizaremos en este artículo la desarticulación del ethos indígena y su substitución por un ethos evangélico que se expresa, con todo su apogeo, en el comportamiento político También examinaremos el papel de la radio en el proceso de división y reconciliación religiosa a través de programas de evangelización y de propuestas de formación y gestión política y social.

Antecedentes

Los misioneros protestantes norteamericanos llegaron a evangelizar a Ecuador en 1896, provenientes de iglesias denominacionales que se juntaron para formar la Unión Misionera Evangélica (UME) y la Alianza Cristiana Misionera (ACM)[3]. Llegaron a las regiones mayoritariamente indígenas de la sierra y de la selva del Ecuador. La iglesia Alianza Cristiana, llegó en 1934 a la provincia de Chimborazo, y estableció una escuela cristiana; en 1953 vendió sus instalaciones a la UME. Esta provincia tiene un 80% de población indígena y sigue siendo una de las regiones más pobres del Ecuador con un índice de pobreza del 77%.

Las condiciones de pobreza y abuso de las poblaciones indígenas se iniciaron con la conquista y colonización española de América y continuaron, en descenso, hasta el siglo XXI debido a la incesante resistencia y lucha del sector indígena por el reclamo de derechos y justicia. Desde el siglo XIX hasta el siglo XX, la tenencia de la tierra estuvo repartida en grandes haciendas con un promedio de 7000 hectáreas cada una. La Iglesia Católica fue una de las grandes propietarias de la tierra. Las comunidades indígenas fueron incorporadas a las haciendas con sus tierras y gente, adquiriendo obligaciones de trabajo y deudas durante varias generaciones. Los procesos de reforma agraria de los años 1970 y las luchas por la tierra lograron abolir las formas de trabajo servil, repartir la tierra a los indígenas y disolver la gran propiedad (hacienda).

En este contexto las relaciones entre blancos e indígenas fueron relaciones de segregación. Los indígenas fueron considerados inferiores frente al blanco superior; creencias que fueron justificadas por la Iglesia Católica con base a la existencia de un orden natural divino que legitimaba dicha situación. Esto permitió que los indígenas acepten ideológicamente la explotación y el abuso, al considerarse subordinado al poder del hombre blanco. Este aprovechamiento ideológico se expresó de diversas formas, a nivel gestual ellos debían besar la mano de los patrones y sacerdotes, a nivel económico debían entregar regalos al hacendado en forma de animales y productos, a nivel social se estableció una relación de parentesco ritual conocida como compadrazgo que consistió en un intercambio desigual de bienes y servicios entre blancos e indígenas.

La radio un instrumento de evangelización

En medio de este escenario los misioneros norteamericanos se propusieron evangelizar a los indígenas en los primeros años del siglo XX, en medio del rechazo de la Iglesia Católica que los acusó de demonios e instigó, a los indios, a expulsarlos de las comunidades. Las ideas que se formaron, los indios, de los misioneros eran de personas que comían gente, enterraban parados a sus muertos, robaban a las mujeres, etc. La escuela, la clínica, la radio, importantes instrumentos de evangelización fueron rechazados en los primeros 50 años de evangelización.

La estrategia misionera fue evangelizar uno por uno; aprovechando que alguien enfermaba y era desahuciado por los curanderos tradicionales, lo sanaban y evangelizaban en la clínica misionera, lo cual constituyó un triunfo pues se convertía en un emisario que podía desmentir las falsas creencias sobre los misioneros. "A las personas que llegaron al hospital, yo les hacía oír la vitrola y así la gente se motivaba", explica un locutor.

Con la radio sucedió algo similar, los primeros locutores cuentan que comenzaron a evangelizar con una vitrola con discos en quichua que contenía historias bíblicas, tales como "la oveja perdida", "el hijo pródigo", etc. El aparato se pensó era un objeto mágico, el cual podía adivinar, de allí que la gente consultaba sobre asuntos de robo y pérdi-

da de animales, casas, etc. En 1965, los misioneros establecieron la radio Colta. En el primer año vendieron 250 aparatos de radio de 2, 3 y 5 transistores, los cuales consistieron en pequeños cajones con batería que permitieron por primera vez, en sus vidas, escuchar una emisión radial; además que poseer un transmisor se convirtió en un signo de prestigio. A través del aparato pudieron sintonizar otras emisoras de Colombia y Ecuador. Los locutores indígenas pronto tuvieron acceso a grabadores, consolas e incluso al aprendizaje del idioma inglés como parte de los cursos de capacitación impartidos para manejar estos equipos. La gente continuó confiriéndole a la radio una naturaleza clarividente (mágico), cualidad que terminó por imponerse al descifrarse robos y extravíos.

"La gente llegaba a la radio para preguntar de sus animales perdidos, de los robos. Yo les he dicho que en la Biblia había borregos perdidos, entonces había que cuidar bien para que no roben, otros venían preguntando sobre robos de la casa, de ganado. En ese momento aproveché explicando de la Biblia", relata un locutor indígena

De igual manera, la narración de la vida cotidiana en programas como "música con café" transmitido las 4:00 a.m, inquietó a los oyentes sobre la virtud clarividente de los locutores.

"Venían a decir: usted cómo sabe que estamos comiendo máchica, quien viene avisar lo que estamos haciendo, les decía yo soy del campo mismo, acaso no se trabajar, yo levanto de mañana a preparar el terreno, antes tenemos la costumbre de tomar máchica, el arroz de cebada. En cada tiempo comimos diferente producto, en tiempo de los granos, cogemos habas tiernas, papas tiernas. Entonces se acoplaba las costumbres con lo que estaba locutando". (locutor)

El primer locutor, evoca la fascinación que le provocó escuchar mitos relatados por sus padres y su afán, desde niño, por aprender más acerca de estas historias sagradas y poder contarlas, ideal que se hizo realidad con el estudio de la Biblia y con la viabilidad de evangelizar. Escuchemos su relato:

"Mi tema era conversar como las muchas historias que han tenido nuestros padres, como Cristo andaba en el mundo, haciendo milagros en los sembríos, todo eso. Por esta causa yo me interesé de avisar, de hablar la palabra de Dios. Siento que Dios me tenía llamado desde esa edad, nadie me guiaba pero Dios me tenía preparado para el." (Pastor Manuel Bueno)

La radio además sirvió para auxiliar a los primeros conversos que se encontraron en apuros, pues el primer ciclo de evangelización fue violento. Los primeros conversos fueron expulsados de sus comunidades, agredidos, quemados sus viviendas e incluso muertos. "Por medio de la radio, hemos llegado a organizarnos, comunicábamos donde había problema, persecución para ir a apoyar," recuerda el pastor Basilio Malán, primer traductor de la Biblia al idioma quichua. Este pastor, recuerda que se preocupó mucho por instruir, a través de la radio, sobre los derechos legales que les amparaban a los evangélicos,, explicando la existencia de la ley de libertad de cultos emitida en 1906.

Pero el papel más importante de la radio fue el de evangelizar, "no se podía evangelizar caminando", explica el pastor para expresar el alcance geográfico que tuvo la radio en la conversión evangélica de la provincia de Chimborazo. La población evangélica en esta región representa actualmente, el 70% de la población total.[4]

El traspaso de la radio Colta a manos indígenas ocurrió en 1975, como producto de las demandas indígenas y de la estrategia misionera, tuvo un efecto vertiginoso en la evangelización de la región y de las provincias vecinas pues permitió imponer un sello (distinción) indígena a la programación radial, la cual se expresó en la realización de programas en vivo desde las iglesias evangélicas, en los populares saludos; en la introducción de la música nacional, la cual había sido proscrita por los misioneros como música mundana, "por temor a que regresemos al pasado de superstición y bebida", afirma un creyente. La radio dirigida por la organización indígena convirtió los ritmos paganos en canciones cristianas. Los programas variados de salud, educación, noticias constituyó un acceso al mundo moderno, al cual, la población indígena, estuvo excluida. Los programas de historia y geografía los maravilló, así como la información sobre prevención de enfermedades, higiene y demás costumbres foráneas. En definitiva la radio difundió el modo de vivir americano, como un modo de vida cristiano. La gente se acercó a la estación de radio con curiosidad por encontrar a los locutores gringos que hablaban el quichua y se encontraron con indígenas dirigiendo la emisora.

A partir de los años 70 la conversión al evangelismo se multiplicó y la radio no fue el único el medio de evangelización, lo siguieron las grandes campañas evangélicas, que tenían por función reemplazar a las

amenazantes fiestas tradicionales y se celebraron en las fechas de Carnaval, en el aniversario de la Virgen de Balbaneda, de San Pedro, etc.

Actualmente la radio Colta ha perdido el realce de los primeros años, la gente se queja de la mala organización, la repetición de programas, la incompetencia de los locutores, la mercantilización de los saludos, y la somnolencia de las iglesias que ya no producen programas ni aportan económicamente, en definitiva de la falta de pasión reinante en la evangelización radial. Este deterioro de la radio se puede quizás explicar por varias razones como el trasladado de la emisora del campo a la ciudad. A pesar de que aún mantienen oficinas en la comunidad de Colta, la conducción y programación se realiza en la ciudad de Riobamba, capital de la provincia. Otra razón es el giro político que ha tomado la organización evangélica. Un antiguo locutor evalúa el estado actual al decir que "no hay orden, hay muchos locutores, solo hay saludos, no hay programas educativos, se elogian entre ellos". Entre otras causas del desgaste de la radio evangélica cabe mencionar el acceso a la televisión, la utilización de aparatos de música, las ofertas radiales y otras formas de diversión. Esta situación ha llevado a muchos a sintonizar otras emisoras como Radiofónicas de origen diocesano, la cual, recuerdan estuvo rotundamente prohibida en los años 70.

Fuera de radio Colta, existen 6 emisoras evangélicas mas en la provincia de Chimborazo, dos en quichuas y 4 en castellano, en la ciudad. La radio el Buen Sembrador, es una pequeña radio local quichua (250 kv), creada hace cuatro años por una familia apasionada por difundir el evangelio (servir a Dios); está ubicada en el campo, y el 80% de la programación es religiosa. Lo atrayente de esta emisora son las transmisiones en vivo, las visitas a las iglesias locales y campañas, la predicación en vivo. Los animadores salen a las comunidades a conversar con los niños, las mujeres, los jóvenes, los padres por sus aniversarios y demás conmemoraciones. Está emisora se enlaza diariamente, vía satélite, con la emisora HCJB. Hace un mes llegó la señal de telefonía celular y hoy reciben un promedio de 30 llamadas y 70 mensajes escritos por día, además de muchas visitas. Los radio escuchas piden alabanza, saludos, concejos. La gente compara esta nueva emisora con radio Colta en sus inicios, cuando le caracterizaba un gran espíritu evangelizador. Los programas seculares están orientados a la capacitación agrícola, información de precios de mercado de productos agrícolas y a de-

nunciar maltratos que aun sufre la gente indígena en los mercados, buses y ciudades.

Desde la primera etapa de la radio evangélica hasta hoy, la emisora HCJB ha jugado un papel muy importante en la capacitación de los indígenas y en el suministro de programas radiales a emisoras locales. HCJB World radio es una estación de radio evangélica que funciona a nivel mundial.[5] En idioma quichua tienen dos frecuencias de onda corta, a.m y f.m, con alcance a Colombia y Venezuela, su transmisión diaria es de 11 horas; también trasmiten 4 horas, en dialecto quechua para Perú y Bolivia y en otras lenguas indígenas del Ecuador: cofán y huaorani. Esta radio llegó al Ecuador en 1931 como una herramienta de evangelización protestante y ha estado al servicio de las iglesias, organizaciones e instituciones evangélicas del país y del mundo. Los 7 integrantes del equipo quichua de HCJB nos comentan que "la gente ve a la HCJB como una iglesia, su segunda iglesia, pues por medio de la radio aprenden canciones, estudian la Biblia, y mejoran la calidad de vida". Este último punto está relacionado con los programas seculares o de orientación, complementando la programación religiosa compuesta de alabanzas y estudio bíblico. Los programas seculares están dirigidos a jóvenes, mujeres, pastores, familias y los temas se centran en salud, educación, política, noticias, música, liderazgo y organización. El director de lenguas indígenas de HCJB, explica: "Estamos animando para que los padres de familia hagan un sacrificio para que sus hijos se capaciten, se preparen y tengan algún título, de esa manera podemos mejorar nuestra calidad de vida".

Después de 75 años en el país, la sede –Quito- de la emisora HCJB, va a trasladarse a un destino africano. Sin embargo continuarán funcionando los ministerios de salud, educación, radio y desarrollo comunitario.

Como en todo proceso de evangelización la aculturación ha sido parte. Enseñar la palabra de Dios y enseñar las costumbres de los americanos se entreveraron. El poder del Dios único, representó el poder económico, tecnológico, social y cultural de los americanos, el cual fue ofrecido a los indios como una herramienta para transformar sus vidas. Los indios, recordemos, habían sido tratados como animales, como seres inferiores, por lo tanto aplastados, humillados, discriminados. Los americanos vinieron a "darles la mano" como ellos expresan, a tratarlos como seres humanos y a entregarles el mensaje más impactante

que fue que todos los seres humanos somos iguales. El tema de mejorar la calidad de vida implicó desechar elementos culturales no acordes con el evangelio, o en palabras de un pastor indígena: "perfeccionar la cultura, la cultura no es perfecta, hay errores que tenemos que mejorar", lo cual significó introducir valores culturales nuevos que tenían el objetivo de "ayudar a los indígenas, a entrar en el siglo XXI" como lo expresó un misionero americano. Es decir que junto a la palabra de Dios, se inculcó ideas de cambio, modernización, educación, ahorro, éxito, progreso, desarrollo, dando prioridad absoluta a lo económico y a lo individual. Para "corregir" la cultura se utilizaron la programación radial, las predicas, la capacitación de líderes, la presentación de películas, medios que exaltaron el estilo de vida, la moral, las normas y valores americanos y rechazaron los principios, valores y ética andinos que obstaculizaban los proyectos de cambio. Los conversos empezaron a cambiar sus costumbres: las mujeres se casaron de blanco y con velo, dieron a luz en el hospital, se abandonó la bebida y el baile, la agricultura se menoscabó y en su lugar sobresalió la migración y el comercio que incorporaron la misión de evangelizar nuevos territorios.

Rememoremos que en el pasado los indígenas se endeudaron con tal de cumplir sus obligaciones rituales que eran exigencias de los santos y vírgenes y del grupo social por los favores recibidos. El principio de reciprocidad fue la base de toda relación humana y divina. La definición de "persona" estuvo relacionada con el paso de cargos religiosos y políticos durante la vida adulta. De allí que organizar una fiesta decía mucho sobre la red de apoyo y solidaridades con que contaba una persona, pues nadie podía "pasar" una fiesta sin ayuda. El ahorro por lo tanto tenía una connotación social, era de capital humano y no financiero. Los valores indígenas giraron en torno a la unidad, la colectividad, la reciprocidad, las lealtades y las solidaridades, como principios básicos para asegurar la reproducción social y cultural del grupo, valores que con la conversión religiosa caerían en desuso o serían reinterpretados.

La radio un instrumento de cambio

La radio en Chimborazo no solo ha sido un instrumento de evangelización, también ha sido un instrumento de concientización. Desde que el obispo Proaño, uno de los principales representantes de la Teología de la Liberación en Ecuador en los años 70-80 empezó la

evangelización liberadora, la radio se convirtió en un instrumento de apoyo a la alfabetización y la educación agrícola y técnica, pero sobre todo en un espacio de reflexión y análisis de la situación social e histórica de pobreza e injusticia. A esta radio se la llamó Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) o Radiofónicas; actualmente es la radio de mayor audiencia en la provincia.

En 1974, el obispo Proaño temiendo represalias por una anunciada visita apostólica que venía a inspeccionar su conducta liberal, decidió desligar legalmente a Radiofónicas de la diócesis como medida precautelar, desde entonces la conducción de la radio agarró viada hacia posturas menos religiosas y más sociales. La ruptura definitiva con la Diócesis ocurrió en 1986, convirtiéndose en el resultado de aquel pensamiento profético de la Iglesia Viva de los años 70: denunciar y anunciar, denunciar las injusticias y luchar por la justicia, denunciar el odio y la muerte para anunciar el amor y la vida, empresa que para la Iglesia resultó más teórica que práctica, pero para la emisora una meta a alcanzar[6]. De allí se ha creado una especie de radio – organización, que trabaja en proyectos de salud, bancos comunales, transferencia de tecnología, producción y exportación de quinua, proyectos que interesan tanto a católicos como evangélicos.[7]

"Pensamos que está bien hacer una linda radio popular pero en el campo tenemos un 74% de desnutrición, eso influye en el desarrollo humano, por eso trabajamos en producción orgánica para mejorar la alimentación ", concluye el director de la radio.

La consigna ha sido trabajar por la unidad de todos los grupos religiosos y políticos. Esta propuesta nace de la experiencia dolorosa, ya mencionada, de división y conflicto entre familias, y comunidades religiosas.

En este momento son tres las prioridades de Radiofónicas: 1) dar información 2) transmitir conocimientos: tradicionales y modernos en relación a la cultura, la agricultura, etc. y 3) acompañar con música, programas de opinión, vida diaria, etc. En estos objetivos no esta presente el tema religioso. "Vemos a la religión como un elemento que ha provocado una serie de reacciones en la gente, que no apunta a mejorar la vida sino más bien a volverla conformista". De allí que eliminaron los programas que les llegaban de radio Vaticano, los "mensajes a la conciencia" del hermano Pablo, y la misa. Esto desató la ira del obispo que los acusó de ladrones de una obra de la Iglesia.

"Cuando preguntamos en los sondeos semestrales que les gustaría escuchar, el tema religioso no aparece como fundamental. La gente busca más respuestas a sus problemas vitales: comida, ingresos, hospitales. La gente esta más preocupada por resolver sus problemas vitales, con todo el crecimiento de la pobreza. A veces las familias priorizan la compra de una inyección o una pastilla para el chancho en vez de para el niño, porque el chancho les da de comer, la muerte infantil es un tema casi normal, la gente ya no se espanta con eso". (Juan Pérez, director de Radiofónicas)

Tanto Radiofónicas como radio Guamote, una pequeña radio local en el cantón Guamote, se caracterizan por decir la verdad, denunciar la pobreza, la desnutrición, la corrupción de los partidos políticos, la mala gestión municipal, etc.

"Cuando cayó Lucio (el presidente de la república anterior) hicimos unos programas y cuestionamos porque los alcaldes de Guamote y Colta respaldaron las marchas gobiernistas con los carros oficiales de los municipios, entonces se organizaron los evangélicos y nos invadieron la radio, llegaron 500 personas", (director de Radiofónicas)

Su estrategia ha sido convertirse en una radio popular, trabajar muy de cerca con la gente, con mucha participación ciudadana. Para ello, explican, necesitaran reducirse y convertirse en una radio local. En los sondeos realizados observan que las radios nacionales tienen muy poca recepción. "Radios en la Argentina que tenían repetidoras fueron cerrando, la gente va más por la radio local " anota un locutor.

La Radio La Voz de Guamote, es una radio local y alternativa nacida en el año 2003, Siguiendo el modelo de Radiofónicas se creó como un mecanismo de participación y cambio [8]. Es otro fruto de la reforma de la Iglesia Católica y del proceso organizativo indígena que en sus inicios, estuvo centrado en la recuperación de la tierra.

Constituye un proyecto rival a la radio evangélica, con un retraso de 40 años, en cuanto al manejo autónomo de la emisora por parte de los propios indígenas,

El objetivo, explican es hacer teología de la comunicación, democratizar la palabra ya no emplean la frase "dar la voz a los que no tienen voz" como en otro tiempo. Pretenden establecer otro nivel de comunicación en la sociedad que no sea el comercial.

"No solo las grandes cadenas pueden cambiar la sociedad, hay otras razones para cambiarla, se ha logrado a través de la radio. En las

radios comerciales el target es el que marca el nivel de sintonía, esto es el nivel de números en las cuentas bancarias. En las radios populares lo que marcamos es la transformación que se pueda lograr en una comunidad". (Director de la radio, José Venegas).

Los sondeos de audiencia han sido halagadores para esta pequeña emisora, la gente expresó su preferencia por los programas educativos, los temas sobre migración (derechos de los migrantes, leyes migratorias, ley de régimen municipal, etc), la información electoral y sugirió mayor programación religiosa, dado que solo el 6% estaba dedicada a ello. Esta demanda se puede entender dada la alta influencia del evangelismo en el cantón y la presencia de la radio local evangélica el Buen Sembrador, referida anteriormente.

A la gente le preocupa el riesgo que corre la radio al decir la verdad, pues escuchan impugnar a los dirigentes locales y denunciar actos de corrupción. Esto le llena de orgullo y valentía a la emisora para continuar con su meta de justicia y cambio.

Al igual que Radiofónicas, radio Guamote gestiona programas de educación y desarrollo: colegio a distancia, proyectos de agro-ecología, salud, créditos, cooperativas, proyectos que se difunden por la radio. En el proyecto de salud optaron por la medicina tradicional, debido a los altos costos que significa la medicina moderna para las economías de pobreza del cantón.

Las metas básicas de la radio, explica el padre Julio Gortaire son: 1) recuperar la organización indígena; 2) Impulsar la toma de conciencia a nivel político, religioso, educativo, etc; 3) construir sueños expresados en proyectos y establecer los pasos para alcanzarlos.

El tema de recuperación de la organización está relacionado con los malos gobiernos locales y la gestión de organizaciones no gubernamentales nacionales y extranjeras (ONG's), que a través de proyectos de desarrollo y capital han logrado desarticular los sistemas de autoridad tradicionales y los consiguientes mecanismos de toma de decisiones.

La mala y la buena política

Así como la música nacional y otros elementos culturales fueron prohibidas por los misioneros americanos, la practica política también

se ubicó entre las cosas mundanas, por lo tanto proscritas. Si bien la música logró liberarse tempranamente, la política se desatanizó recién en los años 2000, por la presión social de grandes levantamientos de los años 90 y 2000 que lograron la salida de tres presidentes corruptos, la reivindicación de derechos indígenas y la oposición a las políticas neoliberales. La "neutralidad" política de las iglesias y los medios de comunicación evangélicos no pudieron aplacar el espíritu luchador del pueblo indígena.

Mientras los evangélicos buscaron los cambios por la vía religiosa y la modernización; los sectores católicos apostaron por la organización política para transformar las estructuras sociales injustas, apoyados por un clero liberal que entendía el cristianismo como una forma de liberación social y económica. Desde los años 70, el principal motor de lucha fue la recuperación de la tierra y el acceso a los recursos naturales monopolizados por las haciendas. Luego vendrían las reivindicaciones por proyectos de desarrollo (infraestructura, luz, puentes, caminos, etc) y finalmente la lucha por el acceso al poder local como medio para cambiar la sociedad. Cada objetivo fue alcanzado con dolor y sacrificio, por medio de levantamientos que paralizaron ciudades, bloquearon caminos y apresaron a los dirigentes. El proceso organizativo se fortaleció hasta el punto que los gobiernos locales fueron conquistados, por primera vez en la historia, por autoridades indígenas. Otras consecuencias del movimiento indígena, articulado en la CONAIE, (concejo nacional de indígenas ecuatorianos) fue exigir al Estado ecuatoriano la creación de instituciones públicas manejadas por indígenas y dedicadas a atender los necesidades de las poblaciones indígenas en el campo de la salud, la educación, y el manejo de proyectos y recursos. El CODENPE, (concejo de nacionalidades y pueblos de Ecuador) se constituyo en un ente ejecutor con representación de trece nacionalidades indígenas que habitan en el Ecuador para diseñar y gestionar proyectos de desarrollo.

En este escenario político los sectores evangélicos no participaron abiertamente como consecuencia de la inoculación apolítica propagada por los misioneros americanos durante 40 años. Digo abiertamente, porque si bien los pastores y líderes religiosos fueron obedientes a los misioneros, las bases o el común del pueblo se fue sumando a las rebeliones y reclamos. Fueron, entonces dos causas las que llevaron

a la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), a entrar en la arena política:

1. La insubordinación de las bases y la amenaza de fragmentación religiosa
2. la repartición del poder político como fuente de recursos económicos, cargos y estatus.

La consigna de "recuperar el tiempo perdido" significó disputar recursos y representatividades de las instituciones indígenas de gobierno. Para el movimiento indígena los reclamos de los evangélicos estuvieron fuera de lugar, se los acusó de audaces e insensatos, pues en todo el tiempo de lucha, no habían demostrado solidaridad ni apoyo, por el contrario, habían siempre caído en el juego político de los gobernantes cuya estrategia fue dividir al movimiento indígena. Mientras el país estuvo paralizado por los levantamientos indígenas, los evangélicos aparecieron en ceremonias públicas, recibiendo dinero e inaugurando obras. Fueron aliados incondicionales de los gobiernos de turno, rompiendo la unidad y solidaridad del movimiento indígena. Durante el gobierno anterior de Lucio Gutiérrez (2002-2004) el cual fue derrocado por corrupción, el presidente de la FEINE, alardeaba sobre el botín conseguido. "De agosto a septiembre conseguimos 200 proyectos, las iglesias funcionaron como centros de desarrollo humano, los pastores estuvieron involucrados". La estrategia del gobierno de Gutiérrez para enfrentar la oposición fue organizar contramarchas a las marchas de protesta. Este manejo clientelar de los evangélicos disgustó a la opinión ciudadana y no pasó desapercibido por el poder de convocatoria que tiene la FEINE, sobre todo en la provincia de Chimborazo donde el 70% de la población de 300.000 habitantes es evangélica.

"Lo que ellos (evangélicos) buscan desde los años 90 de los gobiernos son obras y cargos para sus dirigentes y para lograrlo se acomodan y no les importa con quien, si es Lucio, Borja, Palacio. Si se quiere hacer un proceso de construcción es difícil con ellos porque se desvían siempre a su objetivo principal que es conseguir recursos, posesionarse de cargos."(dirigente indígena)

Pero cual es la justificación ideológica de esta actitud marcadamente oportunista? Primero se consideran doblemente discriminados por ser indígenas y evangélicos y luego refieren a la misión divina que

tienen de moralizar y manejar éticamente el poder político, argumentó que se ha debilitado con el manejo del poder municipal por parte de los Alcaldes evangélicos. Una reconsideración al ímpetu inicial sobre el tema de moralizar el poder lo expresa la siguiente cita: "No se puede cambiar la politiquería de tarde a mañana, eso es un proceso paulatino. No podemos decir poniendo un evangélico ya todo va a cambiar, es imposible pero confiamos en el Señor con el proceso que estamos analizando" (secretario de la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo)

El análisis de la incursión en la política de los evangélicos es un tema complejo que deberá tomar en cuenta la herencia dejada por los misioneros. La falta de ideología política o mejor dicho la penetración de la ideología norteamericana de inmovilización política y de un conformismo apocalíptico (segunda venida de Cristo), tuvo como objetivo inculcar la salvación personal, el interés individual, y no los intereses de la comunidad. Lo comunitario, para los evangélicos pasó a ser ellos y nada más, no los católicos. Los cargos públicos ahora sirven al interés personal en contraste con los cargos civiles y religiosos de las comunidades tradicionales que servían al bien común.

Las enseñanzas sobre el temor a Dios y el respeto a las autoridades, justificado bíblicamente con la carta de Pablo a los romanos, fueron aspectos esenciales del apoliticismo y la obediencia ciega a los misioneros, pastores y líderes de las iglesias.

A pesar de que ha habido un proceso de autoreflexión y autocrítica sobre este cuestionable legado dejado por los misioneros, algunas conductas y valores inculcados sobresalen en momentos críticos, como fue en las revueltas contra la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos.

En contra de la globalización

El respaldo o rechazo al Tratado de Libre Comercio funcionó como un instrumento revelador del juego de fuerzas políticas en el país, en la provincia y en las iglesias evangélicas y católicas.

En la protesta de marzo del 2006, por parte de los movimientos sociales e indígenas del Ecuador, en contra de la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, las bases evangélicas apoyaron

la convocatoria nacional a paralizar la Provincia de Chimborazo, mientras que los dirigentes evangélicos se aliaron con los empresarios de las cámaras de producción y comercio para difundir en eventos y talleres las ventajas del TLC. Para sacar provecho de las circunstancias, los mismos dirigentes intentaron negociar con el gobierno la suspensión del paro, en Chimborazo a cambio de las consabidas prebendas. Como la negociación fracasó, amenazaron con radicalizar el paro. El efecto de las movilizaciones influyó en la decisión del gobierno ecuatoriano de no firmar del TLC, resultado que los dirigentes evangélicos atribuyeron a su autoría!. En todo el transcurso de estos acontecimientos se evidenció una vez más que las bases evangélicas no eran sólidas, estaban divididas y actuaron por su propia cuenta, sin demostrar la lealtad de antaño a sus líderes. El Movimiento Indígena de Chimborazo, filial de la CONAIE, salió fortalecido por exhibir su integridad, frente a un liderazgo evangélico ambiguo y oportunista.

Durante el desarrollo de estos sucesos las radios evangélicas calificaron de ignorantes a los participantes del paro por no tener información "técnica" sobre el TLC. Cabe aclarar que desde los primeros contactos con los misioneros americanos y con el aprendizaje del estilo de vida y ética americana, los evangélicos se vanagloriaron de ser más avanzados, instruidos y prósperos que los católicos quienes fueron tildados de borrachos y primitivos. En el debate sobre el TLC, esta antigua querella (segregación) se reactivó argumentando el analfabetismo y la nula información técnica que manejan los católicos. La identidad evangélica se ha definido en oposición a la católica y ello se ha trasladado ahora al campo político. Al averiguar sobre las alianzas políticas que establecerá el movimiento evangélico Amauta Jatari en las próximas elecciones presidenciales (octubre 2006) me respondieron que primero necesitan saber con quien irá el movimiento indígena Pachacutic, brazo político de la CONAIE para ellos decidir por el candidato opuesto.

Por su parte las ONG's evangélicas que trabajan en la región - Plan Internacional y la radio HCJB- condicionaron el apoyo económico que entregan a los municipios al respaldo del TLC.

Dentro de la Iglesia Católica de Riobamba, el debate sobre el TLC también reveló posiciones políticas divergentes. En los años 70-80 la Diócesis de Riobamba fue una de las más liberales del país, con el obispo Proaño a la cabeza intentando aplicar las resolución del Conci-

lio Vaticano II y de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla para favorecer a los más pobres –los indígenas-. El concepto de descubrir las semillas de Dios ocultas en los pueblos, declarado en el concilio, revolucionó la actitud hacia los pueblos indígenas. De imponer la religión pasaron a descubrir, respetar la religiosidad indígena. De extirpar idolatrías pasaron a fomentar las fiestas paganas y creencias en los cerros. De exigir pasaron a obedecer la voz del pueblo. El obispo Proaño y su fieles ministros intentaron limpiar las manchas de abusos e injusticias que habían dejado sus antecesores durante 500 años. Sin embargo el proyecto quedó trunco, las luchas internas, la envidia, el miedo, y los prelados de Quito y Roma no permitieron avanzar este proyecto liberador.

Desde los años 90, la derechización de la iglesia Católica en el mundo se propagó hasta Riobamba y las cosas empezaron a cambiar. La opción por los indígenas como los más pobres se abandonó, y las riendas giraron hacia otros rumbos[9].

Este nuevo rumbo se hizo evidente en los debates sobre el TLC; la mayoría de los 36 sacerdotes negaron el apoyo a las marchas indígenas aduciendo falta de información. Pocos fueron los sacerdotes que respaldaron las marchas de protesta, uno de ellos por medio de la pequeña emisora de radio: radio la Voz de Guamote, mencionada anteriormente.

Los alcaldes evangélicos

A pesar del difícil proceso organizativo por el que ha atravesado el movimiento indígena de Chimborazo, desde la lucha por los derechos de tierra, agua, salarios y más tarde por ocupar los gobiernos locales; en las elecciones del 2004 ganaron los candidatos evangélicos neófitos en política. Cuales fueron las razones del triunfo electoral de tres alcaldes y varios concejales evangélicos? En primer lugar se ubican las ofertas electorales de los candidatos, que respondieron al discurso y la imagen modernizante que proyectar, ofrecieron equipar con tecnología moderna (INTERNET, computadoras) escuelas y colegios, embellecer las ciudades y pueblos con monumentos, parques, plazas y adoquines; una segunda razón fue la propaganda en contra del movimiento Pachacutic, el "no al continuismo", apeló al cansancio político a las

antiguas autoridades además de recurrir al principio indígena de rotación e intercambio de cargos políticos; en tercer lugar observamos que los candidatos evangélicos se apropiaron de algunos aciertos de los gobiernos locales anteriores como fue el presupuesto participativo, que funciona de manera tal que todas las comunidades reciben una parte de este dinero de acuerdo al número de habitantes. [10]

La gestión municipal en una año y medio de gobierno evangélico lo vamos a resumir así: desmantelaron el personal y los programas de desarrollo del anterior gobierno indígena a pesar de que los alcaldes habían formado parte de los procesos organizativos municipales en algunos cantones. Se recurrió al borrón y cuenta nueva, es decir todo lo anterior se descartó y con ello las conquistas sociales y políticas como el parlamento indígena de Guamote, la rendición de cuentas a los funcionarios públicos, el 'plan de vida" elaborado arduamente con amplia participación social.[11] Pero lo más grave ha sido la oposición de los alcaldes evangélicos a lo proyectos regionales de alfabetización y de rehabilitación del ferrocarril impulsados por el prefecto de la provincia, por ser un indígena católico del movimiento Pachacutic[12].

Un líder resume la gestión evangélica de la siguiente manera: "Antes se pensaba construir pensamientos en el pueblo de Chimborazo y ahora solo se quiere construir obras, pero que obras, repetidoras de celulares en los páramos, adoquinar calles, construir veredas."

Los dirigentes del movimiento Pachacutic hablan de venganza, de represalia de las autoridades evangélicas, al ver que ahora los alcaldes trabajan solo para su agrupación religiosa, el ejemplo más evidentes han sido los más de 100 templos evangélicos construidos por los alcaldes y que ahora fueron prohibidos por la Contraloría General del Estado. Otra prueba han sido los múltiples despidos a empleados de los anteriores gobiernos municipales de Colta, Guamote y Alausí.[13]

El clientelismo político se ha convertido en una práctica corriente tanto a nivel local como nacional. Como mencioné anteriormente el expresidente Gutiérrez utilizó a los alcaldes de Chimborazo para traer gente del campo a la ciudad y exhibir el respaldo indígena que le faltaba. La FEINE recibió dinero, proyectos y cargos a cambio de estos favores. A nivel interno los alcaldes sofocaron los reclamos y protestas entregando obras y regalos. "Es una dictadura completa, nadie pide cuentas porque la gente esta acostumbrada a seguir recibiendo cosas, cosas y cosas" comenta un informante.

Para el movimiento Pachacutic lo más triste ha sido ver que sus propios cuadros han sucumbido al estilo clientelar de los evangélicos. Estos acontecimientos los ha llevado a reflexionar sobre la consistencia del movimiento indígena de Chimborazo y las autocríticas expresan problemas de bases no bien formadas, un trabajo político solo a nivel de la dirigencia, un movimiento que en ocasiones funciona como agencia de empleo, una compra y venta de conciencias, una caída en los vicios políticos del sector mestizo urbano y evangélico, etc.

Las diferencias religiosas e ideológicas entre católicos y evangélicos lo resume a continuación un dirigente del MICH: "Ellos apoyan al régimen nacional e internacional a la política norteamericana, nosotros defendemos la pobreza, el hambre, la mala organización y la administración de recursos, entonces no hay como unir" (Delfín Tenesaca, presidente del Mich)

Conclusiones

Hemos analizado algunas aberturas por donde irrumpió la ideología religiosa norteamericana, que si bien ha sido una ideología impuesta también ha sido aceptada y transformada por los indígenas pues representó un contacto con el mundo moderno, con el mundo superior de los blancos.

Con la modernidad y la evangelización llegó la tecnología, la radio, el conocimiento de los derechos legales, la salud, la educación y las noticias, pero sobre todo el mensaje de igualdad entre todos los seres humanos. El medio de transmisión y aprendizaje fue, en sus inicios, la radio, la cual manejada autónomamente, se articuló perfectamente con la cultura oral andina.

En este proceso valores, estilo de vida, normas y ética que no fueron acordes con la finalidad cristiana fueron desaprobados y en su lugar se forjó una imagen de persona avanzada, mejorada en el plano material y "salvada" en el plano espiritual. Esta actitud segregadora rompió con antiguos lazos de unión, solidaridad y reciprocidad. Si a eso añadimos los sucesos violentos del ciclo inicial de evangelización encontramos una profunda huella de amargura, desconfianza, y resentimiento entre la primera generación de creyentes que ahora aflora en el campo político local a través de represalias y desafíos hacia los sectores católicos.

El clima de división encontramos presente en todos los sectores, no solo a nivel religioso. Dentro de los grupos evangélicos y católicos hemos observando las diferencias existentes entre líderes y bases. Se ha formado una elite dirigente apartada de los verdaderos problemas sociales y económicos que castigan a la población, pues en sus rivalidades y ofensas han perdido el objetivo de su lucha contra la pobreza. Tanto los dirigentes católicos como evangélicos se encuentran disputando recursos, cargos y popularidad en un ambiente político dominado por episodios de corrupción. Las comunidades indígenas han cuestionado a su líderes incluso han prohibido a los pastores intervenir en política por su desacertada gestión, preocupadas además por la desatención espiritual.

Dentro de la iglesia de Riobamba, la división no es nueva, lo sorprendente es la medición de fuerzas, los teólogos de la liberación se encuentran en peligro de extinción.

En cuanto a la radio observamos que es el sector más preocupado por el crecimiento de la pobreza, el analfabetismo, la desnutrición, la discriminación y la violencia. Incluso las radios evangélicas han optado por un trabajo de denuncia.

Son radios que se han cansado de seguir el juego a la división religiosa y han optado por convertirse en una especie de agencias de desarrollo para mitigar los problemas de salud, educación, crédito y sobre todo de corrupción informando la verdad.

Notas

1 Clifford Geertz,, 1973

2 Joseph Comblin, 2005, pp.22.

3 Iglesia denominacional se entiende cuando los miembros que la componen provienen de distinta filiación u origen religioso, como por ejemplo: bautistas, congregacionalistas, episcopales, etc.

4 Andrade, S, 2004, pp. 155

5 HCJB World Radio es una radiodifusora evangélica transnacional que cuenta con 25 frecuencias internacionales de onda corta en 13 idiomas y con 150 horas de transmisión diaria. Cubre el 70% del globo terrestre: América, Europa, Australia, Japón, Rusia y África con una potencia de 1'200.000 watts. Cuenta con ministerios de salud, educación, desarrollo comunitario, televisión en más de 100 países y transmite en 120 idiomas y dialectos. En Ecuador tiene frecuencias am, fm en Quito y mhz en Guayaquil con 6 repetidoras en otras provincias del Ecuador. Ver: www.hcjb.com

6 Ver Susana Andrade, 2004, pp.130

7 Radiofónicas transmite 9 horas en español y 9 horas en quichua, es una radio regional, cubre la provincia de Chimborazo y parte de las provincias de Bolívar y Tungurahua. Tiene dos frecuencias: am y fm. Afiliada a la Asociación Latinoamericana. de educación radiofónica, ((ALER)con 120 emisoras en América Latina, y a la coordinadora de radios populares del Ecuador, (CORAPE) con 35 emisoras nacionales.

8 Radio la voz de Guamote, es am, tiene transmisión bilingüe, es una radio con alcance cantonal, para aproximadamente 35.000 habitantes. Es afiliada y está conectada al servicio satelital de ALER, y CORAPE

9 Ver Susana Andrade, 2004, pp. 121

10 El cantón Colta comprende 270 comunidades, mientras que el cantón Guamote 144 comunidades, la repartición del presupuesto para tantas comunidades solo ha permitido acciones insubstanciales.

11 Ver Andrade, S, 2003.

12 El movimiento indígena Pachacutic es el brazo político de la CONAIE.

13 Solo en el cantón Guamote existen 72 juicios por despido de los funcionarios anteriores.

Bibliografía

Andrade, Susana,

2004 *Protestantismo Indígena*, editorial Abya-Yala, 2004

2003 "Gobiernos locales indígenas en Ecuador", en *Revista Andina,* # 37, Cuzco, Perú

2002 "Le reveil politique des indiens protestants de l'Equateur, in Social Compass, 49 (1), 2002, p.13-27

Banco Mundial,

1996 *Ecuador Poverty Report*, Washington, DC: World Bank,

Bastian, Jean Pierre

2001 "La recomposition religieuse del l'Amerique Latine dans la modernité tardive" en *La modernité religieuse en perspetive comparée* pp.181-198. Paris: Khartala.

Comblin, Joseph

2005 La sociedad del saber, en revista *Signos de Vida*, CLAI, # 38, Diciembre del Quito, Ecuador.

Firth, Raymond

1996 *Religion*, London, CUP

Geertz, Clifford,

1973 *The interpretation of cultures,* Basic books

Ley de elecciones y partidos políticos
2002 *Ley de elecciones y partidos políticos, reglamentos.* Quito: Corporación de estudios y publicaciones.
Saint-Upéry, Marc
2001 "El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento, *Revista Iconos* #10, FLACSO, Quito.
Secretaria Técnica del frente social
1996 *Geografía de la pobreza en el Ecuador.* Junio.

Ofrenda sacrificial al Guagualzuma

Segundo E. Moreno Yánez*
smoreno@puce.edu.ec

En las religiones andinas la "huaca", como manifestación de la "Pachamama", estaba asociada preferentemente a las montañas, las que, circundadas de nubes, daban nacimiento a las destructivas tormentas y también a las lluvias benéficas. En la Sierra el "Urcuyaya" (padre cerro) era el más dinámico de todas las huacas masculinas, y en las tormentas manifestaba su unidad con el relampagueante "Illapa" (el trueno): figura heroica que portaba la honda dorada del relámpago y que estaba armada de lluvia, granizo y truenos. Después de la conquista española y entreverado con el santo patrono de España, Illapa se trasmutó en el armígero "Santiago", guerrero a caballo, cuyas pisadas retumbaban con el trueno, mientras su relámpago se confundía con la destellante espada de acero de los conquistadores. Los espíritus tutelares de las montañas o "apus", como dioses protectores, no solo eran los proveedores de las lluvias fertilizantes, sino también decidían sobre la vida y la muerte y eran generosos donadores de riquezas, pues en sus entrañas se laboraba el oro y otros metales preciosos. A cambio, los eventuales favorecidos debían ofrecer a los "apus" ofrendas sacrificiales.

El "Supay-Urcu" o cerro del diablo

Juan de Velasco, en su **"Historia Natural"** del Reino de Quito en la América Meridional, escrita en 1789, se refiere a los montes más

* Director Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

notables de los Andes quiteños. Por su particular circunstancia, entre los cincuenta mencionados en su obra, Velasco singulariza al "Supayurcu", una elevación ubicada en el corregimiento de Cuenca y cuyas características de "huaca" son dignas de mención. El historiador jesuita escribe:

> Supayurcu (en la provincia de Cuenca) quiere decir el monte del demonio, porque, en una de las cavidades de sus altas peñolerías, le habían dedicado un templo los antiguos Cañares gentiles y le sacrificaban todos los años 100 niños tiernos, antes de sus cosechas. Reconocido por los Españoles este monumento de abominación, lo demolieron, sin dejar vestigio. Pasados casi dos siglos, llegaron a ese sitio, nada frecuentado de los cristianos, por ser áspero y estéril, unos cazadores y hallaron repuesta la cueva, con una gran piedra que servía de ara, toda bañada en sangre y un cuchillo de pedernal. A poca diligencia, descubrieron mal sepultados muchísimos tiernos cadáveres y entre ellos no pocos frescos. Con este aviso hizo el Corregidor de Cuenca demoler nuevamente la cueva y poner una cruz. Después de todo, hallándome yo el año de 1755 en el pueblo de Azogues, distante 4 leguas de aquel monte, me refirió el Párroco, hombre digno de toda fe, que aún proseguía aquel abuso, porque los bárbaros gentiles, que habitan las cercanías, van todos los años de noche, por encima de la cordillera a hacer su acostumbrado sacrificio" (Velasco, 1960, I: 35-36).

El apelativo de un monte adoratorio como "cerro del diablo" demuestra, al igual que en otros casos, el desconocimiento de su nombre aborigen, el que podría haber sido ocultado por sus adoradores cañaris y sustituido con un topónimo quichua inventado, con seguridad, por los doctrineros, en un claro afán no de cristianizar sino de denigrar o "satanizar" los santuarios donde se ofrecían a los dioses víctimas humanas. Coetáneo de Velasco, el bibliógrafo español nacido en Quito, Don Antonio de Alcedo, en su **Diccionario Geográfico- Histórico de las Indias Occidentales o América,** nos transmite el origen legendario de este nombre, texto que merece ser citado en extenso:

> "Sapay-Urcu (que significa cerro del diablo): Monte de la provincia y corregimiento de Cuenca en el reino de Quito, entre los valles de Chuquipata y de Paute, célebre por las imaginadas riquezas que dicen que oculta y a que dio nombre la siguiente fábula: Un extremeño que se hallaba en su país oprimido de la miseria y abandonado a la desespera-

> ción, invocaba el auxilio del demonio y maldecía la hora de su nacimiento, resuelto a quitarse la vida; aprovechándose el enemigo común de su situación se le presentó tomando apariencia humana, y preguntándole cortésmente la causa de su tristeza, le respondió que era la mudanza de haber pasado de rico a la última pobreza; lastimado de él le ofreció enseñarle una mina inagotable, de donde sacase cuanto oro quisiera; admitió el extremeño la oferta con alegría, y creído que el viaje sería corto hizo una reducida provisión en que había unos cuantos panes en sus alforjas, y se acostó a dormir tranquilamente para esperar el tiempo en que había ofrecido volver su conductor; pero así que despertó se encontró en un país desconocido para él y en el cerro de Supay-Urcu; dudoso algún tiempo en creer lo que le pasaba determinó saber qué tierra era aquella; dirigiéndose a una casa que veía algo distante; por fortuna era ésta de otro extremeño, el cual luego que supo por su criado que había allí un forastero paisano suyo, deseando tener noticias de su patria, lo hizo entrar y recibió con el mayor agasajo; sentáronse a cenar y el dueño de la casa empezó a preguntarle por sus parientes y amigos, entre tanto sacó el huésped uno de los panes que llevaba en las alforjas, que al instante conoció el otro que era hecho en España; sorprendiose al verlo tan fresco y dejó la cena, preguntándole como era posible que en tan poco tiempo pudiese haber hecho un viaje tan largo, a que le complació el huésped contándole el suceso y ambos convinieron que era preciso que el diablo lo hubiese conducido allí para enriquecerse con el tesoro de aquel monte, donde lo había puesto; desde entonces le quedó el nombre de Cerro del Diablo, cuya historia es corriente en el reino de Quito y refiere el padre Manuel Rodríguez y aunque es una ficción, ninguno duda allí que el monte encierra un grandísimo tesoro que, sin embargo, nadie ha trabajado para sacarlo" (Alcedo, 1967, III: 399-400).

Esta historia *"corriente en el reino de Quito"* está también atestiguada por el geógrafo riobambeño Pedro Vicente Maldonado. En su **Carta de la Provincia de Quito y de sus Adjacentes,** sacada a luz en 1750, aparece un cerro llamado *"Supay Urcu"*, situado al nororiente del asiento de Azogues y cerca del pueblo de Pindilil (Pindilig). No obstante, casi 200 años antes, Cristóbal de Albornoz, en su **Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas,** escrita en la ciudad del Cusco hacia 1584, señala como "huacas" varios cerros grandes, coronados de piedras, junto a pueblos pertenecientes a las provincias de "Tomebamba" y "Puruay" (en el centro y centro-sur del

actual Ecuador). Muy pocos toponímicos son geográficamente ubicables. Entre ellos, menciona el vicario y provisor del Cusco: *"Capatone, guaca de los indios anasayas cañares del ayllo de Lleuin ques un cerro y en él unas piedras junto al pueblo de Xuque"* (Albornoz, 1989: 188). Es evidente la relación fonética entre "Chuqui-pata" y "Xuque", más todavía si se tiene en cuenta que en el siglo XVI la consonante "x" se pronunciaba como "sh". Si es válida esta aseveración habría una coincidencia entre el pueblo cañari de "Xuque" (Chuque) y la actual población de "Chuquipata", llamada con otro nombre "Loyola". El nombre aborigen del Supay Urcu sería, por lo tanto, *"Capatone"*, según Cristóbal de Albornoz.

Conocedor de las afirmaciones del P. Juan de Velasco, en **Cuenca del Tomebamba,** explica Julio María Matovelle que *"El Supayurcu es un cerro de bastante elevación, situado en la actual parroquia de San Cristóbal; levántase casi en la mitad de la cordillera que divide el valle de Chuquipata, del de Paute; hállase en la dirección del camino que va de San Cristóbal a Guacas; primero se encuentra, en ese trayecto, el cerro llamado Bonilla y a continuación el Supayurcu, en paraje montañoso y completamente desierto"* (Matovelle, 1931: 67. Cfr. Pérez, 1978: 109). La pequeña "cordillera" independiente mencionada por el P. Matovelle coincide con el emplazamiento del cerro "Abgna", según Gaspar de Gallegos, cura beneficiado de San Francisco de Pueleusi del Azogue. En su descripción del pueblo y de sus anejos, redactada en 1582, Gallegos dice que Pueleusi está poblado al pie de un cerro grande, a media ladera, y añade: *"El cerro junto a donde está poblado es muy alto y suntuoso; llámase Abgna; no se sabe la significación del nombre. Es muy célebre entre los indios, y se entiende que en tiempo antiguo solían adorarle los de esta provincia. Este cerro está hacia la parte de Oriente"* (Gallegos, 1992, I: 388). Al respecto afirma Aquiles Pérez (1978: 118) que es posible que la escritura del toponímico "Abgna" se modificase a "Augna" y posteriormente al actual "Abuga", ya que es frecuente la mutación en el castellano antiguo del fonema "b" en "v" o en "u". Cerca del cerro Abuga y hacia el oriente, en el mismo macizo montañoso, se eleva una loma vecina llamada "Suñabuga". (Pérez, 1978: 124).

Carmen Muñoz-Bernand, en su documentada obra **Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig** (1986: 167), identifica al Supayurcu con el Abgna y el Abuga (cuya cumbre está situada a pocos kilómetros al suroriente de Azogues):

como *"el cerro del urcuyaya que guarda a las criaturas no bautizadas"*. En la década de 1970 contaron los naturales de Pindilig a la mencionada etnóloga, que la huaca del Abuga (cerro macho) era temida, por lo que se le elegía como *"compadre del niño"* que acababa de nacer. Los informantes aseveraron que el Abuga *"quería a las guagüitas tiernas, que no sean regados del agua, ni tampoco bautizados. Él se hacía compadre, la amarcaba y eran considerados como jívaros"* (Muñoz-Bernand, 1986: 163). La creencia en una huaca (en este caso un "urcuyaya") *"guardiana de niños"* parece ser común en la región, como también lo atestiguan las tradiciones recogidas por Rosaleen Howard-Malverde y publicadas en quichua y castellano en **Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador** (1981). Un mito sobre los *"Awka wawakuna"* (niños no bautizados) cuenta que antiguamente *"las guaguas sin bautizar, el cuy sin sal, las papas peladas, cocinadas y sin sal, servían todos de regalo para el cerro Ispendola. Allí sacaban plata. Lo mismo que en Buerán. La gente se hacía compadre con los dueños de los cerros para que éstos les dieran plata. Por eso daban en ofrenda las guaguas sin bautizar. Los cerros criaban a estas guaguas, las cuales viven dentro del cerro hasta nuestros días"* (Howard-Malverde, 1981: 33). Siempre se especificaba que al "urcuyaya" le gustaba el cuy sin sal, las bayetas blancas o telas no teñidas, y las habas sin cocinar. (Howard-Malverde, 1981: 27).

Los "urcuyaya" o, parcialmente hispanizados, "urcutayta" eran los antiguos dioses que dominaban durante la "época de Dios Padre", el período de la primera creación, cuando las piedras, plantas, animales y todas las criaturas estaban dotadas del don del habla. Entonces, los "urcuyaya", como amos propietarios, vigilaban sus regiones alrededor de cada cerro. Esta primera época terminó con un diluvio en el altiplano y con un gran incendio en la llanura. Casi todos los hombres perecieron, pero nació el "Dios Hijo", quien ordenó que toda la naturaleza callara y permitió el don del habla solo a los hombres. No obstante, todavía los curanderos, como en la primera época, visitan al "urcuyaya" y le consultan sobre enfermedades y medicinas, ya que sigue siendo el dueño y padre del cerro. (Fock y Krener, 1978, I: 178). Además de la creencia en una división sexual de los cerros entre masculinos y femeninos, es común la opinión de que los "urcuyayas" o cerros machos contienen oro en forma de mazorcas de maíz, espigas de trigo, tubérculos y otros productos agrícolas de la Sierra. Las "urcumamas", al contrario, son guardianes de productos de las tierras calientes o "yungas", por lo que

en su interior se hallarían yucas, naranjas, plátanos, etc. de oro. Las cuevas son los hogares especialmente de las "mamahuacas"; en su interior se acicalan con peines de oro. Guardianes de los cerros huacas son también los "chuzalongos". (Cfr. Muñoz- Bernand, 1986: 165).

La condición para tener acceso a tales riquezas es la ofrenda sacrificial de niños recién nacidos, no bautizados o ilegítimos, también de perros tiernos. *"El mecanismo de reciprocidad, latente en la práctica del sacrificio* –explica Howard-Malverde (1981, 26)- *se expresa a un nivel metafórico en la narrativa oral, por medio de la relación de compadrazgo que se establece entre el urku yaya y la madre del niño. De acuerdo a las obligaciones recíprocas que tal relación implica, se pueden explicar los regalos que el cerro le da a la mujer, y también el hecho de que al final ése reivindica para sí a su ahijado y a su madre, al considerar que ésta no ha cumplido sus obligaciones".*

El inicio de una explotación minera también era ocasión para ofrecer a los cerros niños recién nacidos. Cuando se descubrieron los filones de plata de Pillzhun, contaban los campesinos de Pindilig en la década de 1970, la "huaca del cerro" impedía el trabajo con fuertes tempestades, por lo que la gente, para calmarla, *"guagüitos jívaros le metían en un huequito"* (Muñoz-Bernand, 1986: 163). Informantes más ancianas aseguraban haber visto, de niñas, que, cuando se producía algún derrumbe, la gente ofrecía un recién nacido; en algún caso un anciano fue sacrificado en lugar de un infante. Esta costumbre perduró cada vez que se construía una nueva carretera o cuando se erigía un puente. *"Se dice que para poder construir el puente de Biblián, la gente tuvo que dar a la mamahuaca hartos niños"* (Muñoz- Bernand, 1986: 163). Todavía en la década de 1950, durante la construcción del tramo vial Guasuntos – Chunchi, por miedo a los frecuentes derrumbes y por consejo del "brujo" del lugar, los contratistas decidieron ofrecer al cerro una víctima humana. Según un informante, que como trabajador vial presenció entonces el sacrificio, los ingenieros contratistas compraron "un mudito"; con engaños le bajaron a un hueco y, mientras recogía las monedas previamente lanzadas a su interior, con ayuda de maquinaria pesada, le sepultaron vivo. Todos estuvieron de acuerdo con la ofrenda, ya que el cerro se "apaciguó" y, según el mencionado testigo que contó su experiencia al autor de este ensayo, con posterioridad al hecho no hubo que lamentar desgracia alguna. En caso contrario, el cerro habría elegido su víctima.

Como asevera Mircea Eliade (1985: 184), este tipo de sacrificio, a manera de un "rito de construcción", aparece a través de los tiempos y en contextos culturales diferentes. La transferencia ritual de la vida por medio del sacrificio no se limita a la construcción de templos, ciudades, puentes, casas, etc. sino también para asegurar el éxito de una empresa. Todos estos aspectos dependen de una ideología común: *"para que dure, una construcción (casa, obra técnica, pero también la obra espiritual) debe estar animada, es decir, que ha de recibir al mismo tiempo vida y alma"*. La transferencia del alma no es posible sino a través de una muerte violenta, como ofrenda sacrificial. Gracias a ella la víctima prolonga su existencia más allá de la muerte, no ya en su cuerpo físico, sino en la "construcción", como un nuevo cuerpo "animado" en virtud de su inmolación. Desde el punto de vista de la historia cultural, los ritos cruentos de construcción se sitúan en el marco de las concepciones de los paleo-cultivadores. Posteriormente estos rituales han sido sustituidos con variadas formas de "sacrificio por sustitución", como la inmolación de animales, efigies o símbolos. (Cfr. Eliade, 1985: 167-191).

El cerro de Guagualzuma y la caverna de Curitaqui

Las montañas de la hoya de Cuenca están en comunicación con los nudos y las dos cordilleras, con excepción de un macizo irregular que, como grupo independiente, se eleva entre los ríos Paute, Tarqui y Gualaceo o Pamar. El valle del río Paute le separa, al norte, del macizo montañoso, cuya cumbre principal es el Abuga, y que divide los valles de Chuquipata, regado por el río Azogues o Burgay, y Paute, este último surcado por el río del mismo nombre, en su recorrido parcial hacia el norte hasta la Cola de San Pablo. Su punto culminante es el cerro *Guagualzhuma*, al nororiente del pueblo de Paccha y cerca de las poblaciones de Nulti y Jadán, con la altura absoluta de 3.090 metros. El terreno es suavemente ondulado y, junto al mencionado cerro, se elevan dos lomas algo más bajas: Capasombrero (2.815 m.), al oriente, y Cruzloma (3.000 m.), al suroccidente. El río Quingeo- Jadán, que corre de sur a norte, divide este macizo en dos mitades; la erosión ha excavado un valle hondo entre el Guagualzhuma y el pueblo de Jadán. (Wolf, 1975: 76).

En la documentación de 1720, que se refiere a una ofrenda sacrificial al cerro vecino de Paccha, aparece el topónimo de *Guagualzuma.*

Theodor Wolf (1975: 76) lo llama *Guagualzhuma*, Aquiles Pérez (1978: 319, 326) *Huahualzhuma* o *Guagualsuma,* mientras la carta topográfica "Gualaceo", del Instituto Geográfico Militar, lo denomina erróneamente *Huahuaphulmi.* Comúnmente se lo conoce como *Huahual Zhumi.* Según Aquiles Pérez (1978: 319), el nombre proviene *"del Quichua huahua, niño; ll(a), sufijo que expresa cariño, ternura; suma(c), hermoso";* su significado sería, entonces, Huahualla-Sumac: "*hermoso niñito*" (Pérez, 1978: 326). En el presente trabajo, basado en la documentación histórica, se utilizará, en adelante, el topónimo antiguo de *"Guagualzuma".* Entre las cumbres del Guagualzuma y de Cruzloma se encuentra el pequeño llano de *Curitaque,* vocablo quichua con el significado de "baile o fiesta del oro", donde se halla una caverna del mismo nombre. A este propósito y como fruto de sus observaciones a comienzos del siglo XX, escribe Paul Rivet (1977: 119): *"En el territorio de la parroquia de Paccha, provincia del Azuay, existe la caverna de Curitaqui habitada por un genio llamado Mama-huaca, cuyo atributo es una espiga de oro que lleva en la mano y que en cambio del primogénito de la familia suele derramar en ésta la riqueza y la abundancia. Hasta ahora persiste esa bárbara tradición y de tiempo en tiempo se halla algún niño abandonado en el suelo delante del Dios".*

Jaime Idrovo Urigüen, en su estudio **Tomebamba. Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial** (2000: 98 y ss.), reconstruye la red vial de Tomebamba, no solo bajo el concepto de ingeniería incaica, sino también en torno a una "geografía sagrada". Diversas culturas y, entre ellas, también las aborígenes de Andinoamérica ecuatorial y la incaica, consideraban un punto de interferencia del mundo "inferior e interior" de los muertos (ucu pacha), el mundo de "aquí" donde habitan los vivos (cay pacha) y el "de arriba" donde tienen su morada los dioses (hanan pacha). Como para los romanos el "mundus" representaba el punto de comunicación entre los tres reinos y para los griegos el "omphalos" o centro del cosmos (Eliade, 1981: 241-243) tenía igual función, en la cultura incaica el "axis mundi" (eje del mundo) era el "ushnu": también una hendidura en la tierra, relacionada con las tumbas en pozos profundos. (Zuidema, 1989: 402 y ss.). Según su modelo arquetípico, el Cusco, no de otro modo en Tomebamba, el sistema de "ceques" (rayas), como un conjunto de líneas imaginarias, unía las "huacas" o lugares sagrados a partir del "ushnu".

Esta "geografía sagrada" se confundía con la red vial que permitía mantener contactos económicos y culturales con otras regiones e incorporaba caminos y rutas entre diversas localidades, además de cohesionar las comunidades, "ayllus" y señoríos étnicos entre sí y con el Estado. Los caminos servían también como líneas de división territorial de un centro poblado o región en las mitades "hanan" (arriba) y "hurin" (abajo). El "Capac-Ñan", verdadera columna vertebral de los Andes, unía Quito con el Cusco y alcanzaba hasta el río Guáytara (actual frontera Ecuador- Colombia) y hasta el río Maule en la zona austral del continente. En la región de Tomebamba, hacia el sur, los caminos fueron las arterias básicas del contacto comercial y cultural, con la Sierra austral y la Costa norte del actual Perú. Al occidente, la principal vía atravesaba la Cordillera Occidental y unía a Tomebamba con el Puerto Bola, en el golfo de Guayaquil. Hacia el oriente sobresalen, como las vías más citadas, las que parten desde el río Machángara hacia Paute y también las de Gualaceo y Sigsig.; esta última se inicia luego de pasar por Paccha. También consta la ruta a Cuyes, que atraviesa Paccha y se dirige luego a Quingeo. Además consta un camino que iba hacia Zamora, en el extremo suroriental del valle de Cuenca, después de pasar por Jima. Todas estas vías demuestran la importancia de Tomebamba en la región, la que era un núcleo en el sistema vial que unía el Cusco y Quito, y transversalmente la Costa con la Amazonia. (Idrovo Urigüen, 2000: 101-102).

Aunque en 1574 ordenó el oidor Francisco Cárdenas la reducción de varias parcialidades indígenas en el "pueblo de indios" Paccha, lo que fue ejecutado por el comisionado Alonso de Cabrera (Pérez Tamayo, 1978: 316-328), se supone que existió un asentamiento prehispánico en el "pueblo viejo de Paccha". De todos modos, una importante presencia inca en la zona se confirma con la existencia de un "Guanacaure": lugar significativo en la geografía sagrada del Cusco y trasladado a Tomebamba. Perteneciente a la doctrina colonial de Paccha estaba el pueblo de "mitmajcuna" de origen inca, llamado Nultisapa (actual Nulti), cuyos pobladores estaban exonerados, durante la Colonia, del servicio de la mita. (Idrovo Urigüen, 2000: 102-103).

En el caserío de Turi, ubicado en la parroquia San Blas, al sur de Cuenca, existe un "machay" o cueva sagrada, la que quizás ocupaba un lugar en la línea ("ceque") de lugares sagrados, que partía de Culebrillas, Ingapirca, Buerán, hacia Tomebamba. (Idrovo Urigüen, 2000: 103).

La gruta de Turi está situada a unos 20 metros de la plaza del pueblo. Según una leyenda, hace más de 200 años se "asomó" en la caverna el "Señor de Belén", a quien llevaron a Cuenca, donde "amanecía", pero nuevamente retornaba a Turi, donde "anochecía". Como exigió con este milagro permanecer en el pueblo, se le construyó una iglesia. El "Señor de Belén" es un Cristo crucificado y esculpido en piedra. Se dice que el Señor es milagroso y muchos romeros peregrinan a su santuario. Sus oblaciones dejan sobre el crucifijo o en la gruta y entre ellas se destacan pelos o cerdas de animales ofrendados, para que el Señor les conceda buenas cosechas y cuide de los animales. Se acostumbra todavía llevar arena de la gruta y derramarla en los "cuyeros", mezclarla con sal y darla a los animales, tirarla en los campos para que no caigan las heladas e incluso utilizarla en infusión como remedio para los "guaguas". (Landívar, 1968: 88). En los últimos años el Señor de Turi se ha transformado en el protector de los emigrantes, quienes acuden a su santuario al inicio de sus viajes.

Además de caracterizarse Turi por la existencia de vestigios arqueológicos, se debe anotar que se encontraba a orillas del camino incaico y que algo más al oriente de este poblado se localizan los dos "Guanacaures", que señalarían la ruta por donde ingresó el Inca a la conquista del valle de Guapondelic: entrada ritual que recordaba el ingreso de Ayar Manco (Manco Cápac) al valle del Cusco. El primer Guanacaure tenía, como designación alterna "Cusco Ayllu", mientras el segundo Guanacaure se situaba tras las colinas de Chaguarchimbana. (Idrovo Urigüen, 2000: 103-104).

Relacionado con Nulti o Nultisapa, y en los flancos septentrionales del macizo montañoso coronado con la cima del Guagualzuma, cerca del río Tomebamba, se encuentra la localidad de Chaullabamba, poblada en la época del Incario por grupos mitimaes. Como los de Nulti, sus habitantes eran "mitmas chasquijos", es decir, encargados de portar la "posta" en el Incario y durante la Época Colonial, entre los tambos de Hatun Cañar y Nabón. (Pérez Tamayo, 1978: 191-197). Conocida por las ocupaciones formativas, Chaullabamba fue un lugar poblado hasta la época de la dominación incaica, a la que pertenecerían algunos restos arquitectónicos o "paredones". Chaullabamba (conocida también como Guancay o Huancay) fue quizás un barrio suburbano de Tomebamba. Se ha mantenido, desde entonces y hasta la actualidad, una intensa actividad agrícola. (Idrovo Urigüen, 2000: 104).

Una ofrenda sacrificial

Según la **"Información de Don Andrés Suplibicha"**[1], iniciada en Cuenca, el 9 de marzo de 1720, dentro de la *"Causa y demanda sobre las tierras del citio de llinti"*, en términos del pueblo de Gualaceo, el demandante, Don Andrés Suplibicha, cacique principal de los indios de la parcialidad de Paiguara, en el mencionado pueblo, con fecha 9 de marzo de 1720, informó en Cuenca al defensor *"ad litem"* Joseph Álvarez,

> "que Don Alonso Llibi Cura, Despues que se llamo asi siendo Don Alonso Ordoñes no tan solamente se a contentado con vender las tierras de comunidad de los dichos Indios Sino que en diferentes serros a ydo a sacrificar muchachos por sacar oro Como lo hiso en el Cerro de Guagualzuma llebando a Thomas Ussu niño Indiesito de dicha parcialidad de hedad de dos a tres años, a quien le amarraron los pies y las manos Y lo amortajaron y puesto de una Guirnalda de flores y sus alas lo dieron y sacrificaron al dicho Serro de Guagualzuma Y empesaron entre el dicho Alonso Ordoñes y otros muchos Indios a baylar y cantar y veber disiendole mil amores al zerro o al diablo hasta que personas piadosas y Cristianas Por la honrra de Dios nuestro señor quitaron la Criatura y dieron de palos de que ofresco Información en nombre de mi parte por tanto." (Información, 1720: fol. 1r).

Andrés "Suplivicha" aparece como cacique de una parcialidad de Gualaceo, en 1724 (Pérez Tamayo, 1978: 230), mientras "Payguara" es una parcialidad mencionada en 1563 y 1649, en cuyo asiento se habría poblado Paccha. (Pérez Tamayo, 1978: 220, 317). En 1563 consta que Don Juan Llivicura, casado con Francisca Guandichug, era cacique de Payguara. Don Juan era hijo de Rodrigo Llivicura, y obtuvo del oidor Francisco Cárdenas 80 cuadras de tierras para su comunidad; también demandó a Úrsula Álvarez Moreno por la devolución de esas tierras usurpadas por su marido difunto. (Pérez Tamayo, 1978: 227-228). Años después, en 1644, un Alonso Llivicura aparece como administrador de la parcialidad Payguara, quizás en nombre de su sobrino menor de edad, Juan. En 1683 es cacique de Payguara Sebastián Llivicura. (Pérez Tamayo, 1978: 229).

Según el testimonio de algunos testigos, entre noviembre y diciembre de 1719, Don Alonso Llibicura visitó la casa del indio Matheo Correa, situada en el sitio llamado "Tablón", en busca de Sebastián Mar-

ques, yerno de Correa. Encontró Llibicura a Sebastián y, como atestigua Matheo Correa,

> "apartandolo deste Testigo y en alguna distancia parlaron en secreto, y aviendose apartado le pregunto al dicho su yerno, diciendole que que es lo que abia parlado con el dicho Don Alonço, en Secreto, a que le respondio el dicho su yerno, que una Cosa, a que le dijo este testigo que le avisara, y entonses le dijo que estauan parlando disiendo que fuera Con el, a Guagualzuma a Sacar oro, a que este testigo le dijo que que oro, le auia de dar que si era Dios para saber donde estava y darselo" (Información, 1720: fol. 1v).

La aparente incredulidad de Matheo Correa, indio natural del pueblo de Nulti, de los forasteros de la Real Corona y sujeto a Don Santiago Llibichusca, de edad de 78 años más o menos, pronto fue dominada por Alonso Llibicura, quien también le convenció a acompañarle en la búsqueda del oro. Recuerda el testigo Matheo Carrera que Don Alonso le dijo "*Taita por tres veses, vamos con vos a Sacar oro que te dare sien pa.s* [¿patacones?, ¿pesos?] *para que hagais una Capilla del Glorioso San Marcial, por la devosion que teneis*" (Información, 1720: fol. 2r).

Dejándole "*ya pagtado*", Don Alonso se adelantó, "*diciéndole que yba a Guagualzuma a esperar con un bulto para sacar dicho oro*" (Información, 1720: fol. 2r). Después de "*un buen rato*" Correa se encaminó hacia el cerro Guagualzuma, a donde llegó "*como a las oraciones de la Auemaria*" de un día jueves. En medio de un llano encontró a Don Alonso en compañía de Pedro Raiban y de su hijo Phelipe, indios naturales de Gualaceo, y de otros tres indios y de un mestizo para él desconocido. Según el testigo Marcial Llibichusca (Información, 1720: fol. 6v), el sitio donde se habían reunido los indios era "*el Serro llamado Taqui Vrcu, Junto al de Guagualzuma*"; allí amenazaron pegar a los curiosos. Y "*el dicho Don Alonço auia tenido deuajo de un arbol llamado serrag escondido un muchacho como de hedad de tres años indiecito, Vestido de una tunica blanca de lienço de la tierra, puestole una Guirnalda de flores, al qual dicho muchachito lo puso el dicho Don Alonço, en medio de los dichos Indios, que a estos los hiso sentar alrededor*" (Información, 1720: fol. 2r). A continuación, Llibicura mandó a un indio cargar al muchachito,

> "disiendole que entrase por la puerta y le ofreciese al serro el dicho muchachito, al qual lo dejo adentro y salio el dicho yndio, y luego incontinenti salio el dicho muchachito llorando disiendo taitalla, y oiendo esto, y que no salia breue dicho muchachito, mando el dicho Don Alonço que entrase a sacarlo como en efecto lo saco, y sin sacar oro se fueron mas auajo del puesto a donde se auian hospedado y se estubieron alli, desde el dia martes antecedente con la preuension referida" (Información, 1720: fol. 2v).

Fracasada esta primera tentativa al anochecer del jueves, o quizás también alguna anterior, pues, según el testimonio de Correa, estuvieron los indios en el cerro desde el martes precedente, *"boluieron la noche biernes siguiente a haser lo mesmo"* (Información, 1720: fol. 2v). Sobre este episodio, el testigo Don Phelix Llibichusca, natural del pueblo de Nultisapa, de los forasteros de la Real Corona, de edad de unos 30 años y sujeto a Don Santiago Llibichusca, ofrece mayores detalles. Recuerda que un día viernes, hace más de dos meses (finales de diciembre), sobre tarde, llegó a su casa en el sitio de Puicay, Marcial Landi, indio natural del pueblo de Paccha. Le dio entonces la noticia de que *"unos Indios no conocidos estaban al Pies del Serro de Guagualzuma dos dias hasiendo brujerías, para sacar oro"* (Información, 1720: fol. 3r). Según Santiago Llibichusca (distinto del cacique), parece que Marcial y Francisco Landi, previamente, habían buscado al cura de Paccha y al alcalde mayor del pueblo de Nulti para poner en su conocimiento estos *"maleficios"*, pero no les encontraron. (Información, 1720: fol. 4r). Acudió Don Phelix a su cacique, Don Sanctiago Llibichusca, y en compañía de Esteban, Marcial y Joseph Llibichusca y de Damián de Vermeo, se dirigió al lugar de los acontecimientos. A este propósito, Marcial Llibichusca declara que el lugar de reunión era *"Vn llano pequeño en medio de dos Serritos"* (Información, 1720: fol. 6v). Prosigue Phelix Llibichusca:

> "Y hallaron en el, a Don Alonso Llibicura y a su Yerno que aunque lo conose de vista, no le sabe su nombre, mas de que es primer Yerno, a Matheo Correa y a Sinco Yndios y a un hombre Español que tambien no lo conosio, Y entre ellos bio Un Yndio cojo con dos Muletas y dos bastones de chonta negra que estauan tendidos en el Suelo, Y asi que llegaron dijo el dicho Dn Sanctiago Llibichusca que que maldades estauan hasiendo aquí, a que el dicho Dn Alonso Llibicura also un Palo,

> para darle al dicho Dn Sanctiago Llibichusca disiendole que el estaua hasiendo qualquiera dilijencia, que para ello tenia orden del Corregidor, Y este testigo biendo la maldad en que auian estado, cojio unas ollas nuebas que auian tenido prebenidas Y con ellas le dio al dicho Dn Alonso Llibicura disiéndole que para que tenia estas ollas, a que le rrespondió, disiendole para sacar oro, Y entonses este testigo le dijo que por que se balia del Diablo, Y que dijese qual de los Yndios era el Brujo a que le rrespondio el dicho Dn Alonso Llibicura, disiendo io soi el Brujo, a cuia rrazon este testigo bolbio a cojer vna de dichas ollas y le dio con ella al dicho Dn Alonso Llibicura" (Información, 1720: fol. 3r).

Mientras tanto, los demás compañeros de Don Phelix Llibichusca aprehendieron a los socios de Alonso Llibicura y amarrados les llevaron al sitio de Puicay. "*Y el dicho Dn Santiago Llibichusca llebo un muchachito Indiecito, que el dicho Llibicura lo auia tenido Con su Camiseta pintada, Y el dicho Llibicura quedo en el mesmo puesto y a sus Compañeros y a su Yerno les dio el dicho Dn Sanctigo Llibichusca a sincuenta asotes, Y a tiempo que Yban asotando al yerno del dicho llibicura, dijo dicho Yerno que al dicho muchachito auia traido el dicho llibicura, para dar al Serro de Guagualzuma Y sacar oro, por lo qual el dicho Dn Sanctiago llibichusca, hiso quedar en su poder al dicho muchachito, Y echo a los demas Yndios Castigados, Y otro dia fue a casa del dicho Dn Sanctiago a pedirle al dicho muchachito, Y porque no quiso dar, lo fue dejando disiendo que lo crease, Y hisiese olear, porque no tenia olio*" (Información, 1720: fols. 3r-3v). También el testigo Joseph Llivichusca, indio, asegura que, además de dos dardos de chonta negra, había también "*Vn emboltijo de unos claueles romero, y guirnalda de paja*" (Información, 1720: fol. 5v), y que después de estos sucesos Mathías de la Parra había llevado consigo al indio muchachito, "*disiendo que aria Bautisar porque estaua sin el olio ni Bautismo*" (Información, 1720: fol. 6r). Sobre los otros objetos que podrían servir de ofrendas o de alimentos rituales, Marcial Llibichusca añade que en el

> "emboltijo mismo hallaron algunas flores de claveles y azucenas, algodon escarmenado, sinco o seis guirnaldas de paja alinada con dichas flores, y una Camiseta blanca de lienso nuevo. y todo esto le entrego el dicho Don Santiago a este testigo a que lleuara. Como lo lleuo. Y tambien hallaron en el dicho puesto Vna olla de mote de mais blanco, en Vn fogon. y la hiso pedasos el dicho Don Santiago. Cin mas Vna guita-

> rra. la qual la dejaron. Y la lleuo Vn yndio de los del dicho Lliuicura. disiendo que era de dicho mestiso Viejo" (Información, 1720: fol. 7r).

No podía faltar en un acto ritual una "*Botija de chicha*", como testifica Santiago Llibichusca (Información, 1720: fol. 4r).

A los sucesos mencionados añade valiosos datos un testigo en "*hauito de español que dijo llamarse Damian de Vermeo y ser natural del citio de Puycay*" (Información, 1720: fol. 4v), de edad de 50 años, que no sabía firmar, pero no necesitaba intérprete. Según su testimonio, "*unos muchachos obejeros dijeron que en el serro de Guaguallchuma, estaban unos yndios y españoles hacien[do] Brujerías para Sacar oro y que habían estado dos dias y que le parese ser yndios de Vjeba [?] o de angamarca que no son conocidos*" (Información, 1720: fol. 4v). Entre los buscadores de oro vio también a "*un hombre español que no lo conosio, puesto de Vna Guirnalda de flores bailando y tocando una guitarra Y cantando en la lengua materna que no llego a entender*" (Información, 1720: fol. 4v). Mientras discutían con Don Alonso Llibicura, quien se fajó con todos y afirmaba que estaban para sacar oro en el cerro, Vermeo pudo observar "*un angelito vestido de tunica blanca con guirnalda de flores en la Cabesa y muchas ollitas nuebas con tabaco, capullo y con no se que Yerbas cogidas que abian llebado, Y biendo este Testigo estas maldades, cojio un Yndio Coxo que abia estado alli, que estaba arrebosado de su manta y este testigo lo hiso desarrebosar y allo que tenía dos bastones de chonta negra con sus listones amarrados en las puntas*" (Información, 1720: fol. 4v). El indio cojo fue llevado a Puycay y azotado. Confesó que dos días antes había estado en el cerro con Alonso Llibicura y con otra gente, para sacar oro "*y un angelito para ofreser al serro y que la noche del Juebes abia metido el dicho angelito por un Agujero ofresiendo al dicho Serro pidiendo oro Y porque el dicho Serro no resibio se salio dicho angelito y que esperaba la noche siguiente para bolber a ofrecer dicho angelito al dicho Serro Con prebenciones Y que antes que llegara la noche les abian cojido*" (Información, 1720: fol. 5r).

Es interesante la observación que, como una apostilla, hace sobre la "*malicia*" del acto el último testigo que declara el 3 de julio, Marcial Landi, natural del pueblo de Paccha, de la parcialidad Collana, y que la asigna al cacique Don Santiago Llibichusca. El mencionado día viernes pudo Landi observar, además de la olla con mote de maíz blanco y el cántaro de chicha,

> "arrimado en un arbol [serrag] el dicho muchachito, tapada la Cauesa con Vn pedaso de lienso blanco, y hallaron tambien Seis guirnaldas de flores, y dos chontas negras que llaman dardos con sus listones rosados amarrados en las puntas, y Viendo el dicho Don Santiago Llibichusca que todas estas cosas yndicauan a malicia, le Dijo al dicho Don Alonso Lliuicura que aquí auia Venido de su Pueblo [Gualaceo] a este lugar con tanta pre uension, a que le respondio, que el auia Venido a su diligencia y no para Juntarle nada suio" (Información, 1720: fol.. 7v-8r).

Coincide esta apreciación con el juicio del abogado defensor Joseph Álvarez, ya mencionado al comienzo de este acápite (Información, 1720: fol. 1r), de que el intento de una ofrenda sacrificial al cerro Guagualzuma terminó cuando *"personas piadosas y Cristianas Por la honrra de Dios nuestro señor quitaron la Criatura y dieron de palos"* a los partícipes del fallido sacrificio.

Hermenéutica de un rito

Todo ritual, considerado como un "texto" en acción, necesita una "hermenéutica": la explicación o búsqueda de las significaciones del fenómeno religioso. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa, como el rito, y por comprender su función y significado, es un esfuerzo que enriquece la conciencia tanto del investigador como de todo ser humano. Según Mircea Eliade (1980: 123), *"El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos"*. Para revelar las "significaciones latentes" se debe tener en cuenta que, como en el caso de los mineros o de quienes transforman el espacio "salvaje" en "doméstico" con la construcción de alguna obra de ingeniería como carreteras, puentes, etc. o también con la búsqueda de oro u otros "tesoros", esa modificación implica rituales, oraciones y actos de culto. Todos estos supuestos están determinados por la naturaleza de la operación a efectuarse, pues se trata de ingresar a una zona reputada como "sagrada", inviolable, peligrosa y regida por fuerzas superiores.

Según algunos autores citados en el libro de Douglas Sharon: **El Chamán de los Cuatro Vientos** (1980: 110-111), la cosmología quechua tradicional está estructurada alrededor de dos deidades principales: "Roal" y "Pachamama". El primero es un "camac" o espíritu creador que

ocupa la cima de la jerarquía; mientras la segunda está vinculada con la feminidad y la fertilidad. "Roal" gobierna las fuerzas de la naturaleza y supervisa a los espíritus de la montaña: los "apus", "huamanis" o "urcuyayas". Ellos son los habitantes del espacio salvaje o "sacha", viven dentro de las montañas o en los altos pastizales, y se manifiestan como cóndores, hombres, cruces o picos de montaña, de donde salen los canales de riego. Son los dueños de los animales y dan refugio al guía de los rebaños: un carnero de cuatro cuernos. "Pachamama" está relacionada con la tierra, la agricultura y la mujer: según los campesinos andinos, en estrecho vínculo con el espacio doméstico. Así hay una oposición y complementaridad entre las dos divinidades, las que están relacionadas a través de la mediación de la serpiente "Amaru", que habita en los manantiales y lagunas de los pastizales de la puna o páramo. Ingresar en el espacio "sacha", es internarse en el espacio sagrado dominado por los espíritus de la montaña.

Importante en todo contexto ritual es el calendario ceremonial. Si los ciclos agrícolas y ceremoniales dividen el año solar en un período "hanan" (medio año desde el 21 de marzo hasta el 21 de septiembre, época fría en los Andes), y en un lapso de tiempo "hurin" (entre los equinoccios de septiembre y marzo, intervalo cálido), según la versión de los testigos, la ofrenda al Guagualzuma tuvo lugar más o menos en la mitad del tiempo "hurin", es decir, en noviembre o, con mayor probabilidad, en diciembre, cuando está por finalizar el período cálido seco, previo al cuadrante cálido húmedo. Con el solsticio de diciembre coincidían los rituales del "Capac Inti Raymi" o Gran Fiesta del Sol, durante la cual, según **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno,** atribuida a Guamán Poma de Ayala, *"hacía grandes sacrificios al sol, mucho oro y mucha plata y baxillas. Que entierran quinientos niños enosentes y niñas; lo entierra parado bibo con sus baxillas de oro y de plata y mucho mollo y ganados"* (Guamán Poma de Ayala, 1980, I: 233). Estas ofrendas de sacrificios humanos llevaban el nombre de "capacocha".

Anne Marie Hocquenghem (1987: 108-111) describe e interpreta algunas vasijas hechas en molde, atribuidas a las fases II-V de la cultura mochica, que representan personajes que llevan en una mano un niño y en la otra un pequeño mate o cuenco, como para contener algo, o que levantan la mano a la altura del hombro mostrando la palma, en acto de adoración. Algunas escenas muestran portadores que se apoyan en bastones y atraviesan alguna región montañosa; otras tienen lugar

en un paisaje de cerros desérticos, bajo un cielo atravesado por un arco iris bicéfalo. En la figura 69 se puede incluso distinguir que el personaje sacrificador levanta sus manos hacia el cielo dominado por el arco, mientras cuelga de su cintura una figura de mono o infante, amortajada y con alas; delante del personaje están otras dos figuras iguales, amortajadas y aladas. Merece una mención especial el ceramio que representa a un hombre, que presenta en ofrenda un niño y que tiene los labios redondeándose, como para dar un beso, y las mejillas hundidas (Hocquenghem, 1987: fig. 66). Las sienes profundas, las arrugas y la manera de envolverse en una manta parecería indicar que el oferente es un enfermo o un hombre de edad. Guamán Poma de Ayala (1980, I: 240-246) representa también a indios del Chinchay Suyo, del Anti Suyo y del Conti Suyo que sacrificaban infantes o jovencitos de 12 años *"a sus ídolos y vacas"*.

En la documentación analizada, quien funge como protagonista principal, Alonso Llibicura, se auto-designa "brujo". Parece que es el organizador de la ceremonia ritual para conseguir oro, pero no existen elementos que permitan identificarle como dueño de poderes mágicos. De todos modos, el testigo Santiago Llivichusca asevera que le informaron que en el cerro Guagualzuma *"auia Vna Junta de Yndios y entre ellos algunos Brujos que estauan bailando"* (Información, 1720: fol. 3v). Se puede complementar este testimonio con la atestación de Damián de Bermeo, según el cual *"estaban unos yndios y españoles hacien* [do] *Brujerías para Sacar oro y que habian estado dos dias y que le parese ser yndios de Vjeba o de angamarca que no son Conocidos"* (Información, 1720: fol. 4v). La localidad *"Oxiba"* aparece en el mapa de Pedro Vicente Maldonado (1750) a orillas del río homónimo y por otro nombre Caracol, uno de los afluentes del río Babahoyo, en la actual provincia de Los Ríos. Según Humboldt (2005: 266), en sus **Diarios de viaje en la Audiencia de Quito,** redactados en 1802-1803, hasta *"Ujibar"* llegaban los arrieros serranos con sus mulas, para el transporte de mercaderías hacia las Bodegas de Babahoyo y hasta Guayaquil.

El río Caracol desciende desde el territorio señalado por Maldonado como *"Yungas"* de los *"Colorados de Angamarca"*, situados algo al sur de los *"Colorados de S. Domingo"*. Los *Sigchos Angamarcas* eran conocidos ya desde el siglo XVI como indios comerciantes que intercambiaban sal por oro, algodón y ají. (Moreno Yánez, 1988, 2: 82-83). A comienzos del siglo XVII los indios *"Colorados"* de los *"Yungas de Anga-*

marca transitaban entre Mullihambato y Píllaro con cargamentos de artefactos cerámicos, idolillos de oro y otras artesanías de cobre y plata, objetos destinados al intercambio con ciertas hierbas del "País de la Canela". (Carrera, 1981: 148). Como los actuales "Colorados" de Santo Domingo, también los de Angamarca tenían la costumbre de pintarse el pelo y otras partes del cuerpo con achiote, como protección contra la hechicería. (Navas de Pozo, 1990: 60-61). Los de Santo Domingo son todavía reputados como curanderos y brujos. Todos ellos estaban ubicados en la ceja de montaña tropical al oeste de los Andes. Frank Salomon (1983: 413-428), en su estudio sobre chamanismo y políticas en la Audiencia de Quito, durante la última centuria del dominio colonial, pone de relieve que la "montaña" de las tierras bajas constituye un elemento cosmológico que, en contraposición a lo "civilizado" del Altiplano Andino, representa los poderes "primordiales" y naturales. De este modo se da un intercambio complementario y "vertical" entre la riqueza que otorga el "serrano" al chamán, como paga por su actividad (en el caso aquí estudiado el "oro" que entregaría Alonso Llibicura) y el poder mágico que el "brujo" devuelve a su cliente. No hay que olvidar que las concepciones míticas asociaban al Antisuyo con la región originaria de la agricultura de subsistencia y medicinal, y con las artes mágico-curativas. Es importante señalar, sin embargo, que en Andinoamérica ecuatorial el bosque húmedo tropical se extiende a ambos lados de la Cordillera Andina, por lo que se debe redefinir el concepto del "Antisuyo", no como el levante de los Andes, sino como una doble región situada en las vertientes orientales y occidentales de los Andes y correspondientes a una ecología de clima húmedo tropical. (Moreno Yánez, 1991: 543).

En varios testimonios aparece un personaje especial, que merece mayor análisis. Se trata de "*Un Yndio cojo con dos Muletas y dos bastones de chonta negra que estauan tendidos en el Suelo*" (Información, 1720: fol. 3r). Según Damián de Vermeo (Información, 1720: fol. 4v) los bastones de chonta negra tenían *"sus listones amarrados en las puntas*", mientras para otro testigo eran *"dos dardos de chonta*" (Información, 1720: fol. 5v). En la mitología es frecuente, explica Lévi-Strauss (1973: 196) que los *"hombres nacidos en la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza*". Ellos son seres "ctónicos", caminan dando traspiés hacia delante o de costado, tienen pies ensangrentados, heridos o

húmedos, todo lo cual demuestra que están relacionados con las entrañas de la Tierra. La búsqueda del oro, como todo trabajo con los metales, exige una profanación de la "Madre Tierra". Las mitologías demuestran que los "dioses herreros" son divinidades tuertas, con una sola pierna o demonios antropófagos. "*Hay en todo ello un motivo mítico-ritual bastante complejo,* -explica Mircea Eliade (1993: 95)- *cuyo estudio no podemos emprender ahora. Lo que nos importa es que se trata de un argumento de las Männerbünde, en el que las invalideces de los personajes (tuerto, cojo, etc.) recuerdan probablemente mutilaciones relacionadas con la iniciación o describen el aspecto de los maestros de la misma (talla pequeña, enanos, etc.)*".

El uso de un vestido no indígena por parte de algún asistente ha confundido a algunos testigos que hablan de la presencia en Guagualzuma de un "español" e incluso de "españoles". A este propósito sorprende la declaración de Damián de Vermeo, quien vio a varios indios alrededor de Llibicura, "*y un hombre español que no lo conosio, puesto de Vna Guirnalda de flores bailando y tocando una guitarra Y Cantando en la lengua materna que no llego a entender*" (Información, 1720: fol. 4v). Vermeo fue el único testigo que no necesitaba intérprete, por lo que es inexplicable su afirmación de que el "español" cante en su propia "lengua materna", no entendida por el hispano-hablante Vermeo. Más exacto es el indio Marcial Llibichusca, según el cual se trataba de un "*mestiso Viejo*" (Información, 1720: fol. 7r), que tenía una guitarra, y a quien no se le propinó la respectiva azotaina.

Todos los testigos que aseveran algo sobre Thomás Ussu, el niño indígena de la parcialidad de Paiguara (Gualaceo), que debía ser ofrecido al cerro Guagualzuma, están de acuerdo en que estaba amortajado y vestido como un "angelito". Todavía es posible observar en las fiestas religiosas indígenas o mestizas, especialmente en el Corpus Christi, estos personajes, que se confunden con el "danzante" o "ángel huahua". (Cfr. Carvalho-Neto, 2001: 74-75, 157).

Además de las guirnaldas y prendas de vestir del "angelito", se menciona un "bulto" o "emboltijo". En un ceramio mochica, perteneciente al Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima, el hombre que porta un niño está asociado a una escena pintada, que representa a dos hombres que transportan a sus espaldas dos grandes bultos envueltos en redes, cuyo contenido no es visible, un tercer bulto reposa en el suelo. Los portadores se apoyan en bastones y atraviesan

una región montañosa. (Hocquenghem, 1987: 110, fig. 67). En otras escenas pintadas los bultos contienen pequeños objetos: mates de cal, armas y la piel de un felino. *"El contenido de la mayoría de bultos* –añade Hocquenghem (1987: 111)- *podría ser hojas de coca, puesto que es todavía bajo la forma de grandes bultos rodeados de una red que éstas son transportadas en los Andes. Los pequeños objetos parecen ser orejeras y otros ornamentos de metal. Según nuestro análisis, los portadores de redes que figuran en la escena pintada relacionada al hombre con el niño, transportan ofrendas a través de la sierra".*

En la ofrenda al Guagualzuma, en el *"emboltijo mismo hallaron algunas flores de claueles y asusenas, algodon escarmenado, sinco o seis guirnaldas de paja alinada con dichas flores, y Vna camiseta blanca de lienso nuebo"* (Información, 1720: fols. 6v-7r). A lo anterior se podrían añadir, según Vermeo, *"las ollitas nuebas con tabaco, capullo y con no se que Yerbas cogidas que abian llebado"* (Información, 1720: fol. 4v). El tabaco es todavía conocido como alucinógeno, al ser introducida su esencia a través de las mucosas de la nariz. También su humo es utilizado por los curanderos para realizar "limpias", para lo que también se utilizan algunas ramas y flores. Es imposible determinar las otras "Yerbas", aunque podría proponerse, como hipótesis, que se podría tratar de hojas de coca.

La planta de "Serrag", mencionada en dos ocasiones como un árbol bajo el cual estaba escondido el niño, es probablemente la "cerraja" (Sonchus Oleraceus): una planta nativa, común en el sur del Ecuador, considerada como "mala hierba". Es un pequeño arbusto que crece desde 30 centímetros a un metro de altura, con tallos huecos, llenos de un jugo lechoso. Las hojas son oblongas y más o menos cortadas en dientes pinados. Las flores son amarillas pálidas y al marchitarse los involucros se cierran en forma cónica. La cerraja se usa como refrigerante, purificante de la sangre y para la inflamación del hígado. Se dice que tiene propiedades medicinales similares al diente de león. (White, 1976: 101).

Poco se puede añadir al significado de las comidas y bebidas que llevaron los oferentes. El maíz cocido o "mote" blanco es, por sí solo, un plato independiente, el más común en Cuenca y los pueblos aledaños. Se lo cocina sin sal y se lo come todos los días y también en las fiestas. (Carvalho-Neto, 2001: 250-251). Ya a finales del siglo XVI, en 1590, escribe el padre Joseph de Acosta que *"El pan de los indios es el maíz; có-*

menlo comúnmente cocido así en grano y caliente, que llaman ellos mote" (Acosta, 1962: 170). Otro jesuita, Bernabé Cobo, dedicó, en 1653, un capítulo de su **Historia del Nuevo Mundo** a la chicha de maíz: el origen del vocablo, los diferentes modos de preparación, sus propiedades curativas y su poder de viciar. (Cobo, 1956, I: 162-163; Carvalho-Neto, 2001: 138-145). Es conocida la pasión de los indígenas por las bebidas fermentadas, particularmente por la chicha de jora en numerosas variantes. No admira, por lo tanto que, como parte del ritual sacrificial al Guagualzuma, comenzaran Alonso Ordóñez, alias Llivicura, y otros muchos indios *"a baylar y cantar y veber diciéndole mill amores al zerro*" (Información, 1720: fol. 1r).

La celebración de ritos sacrificiales en honor de los cerros "urcuyayas", "mamahuacas", "cuychis" (arco iris), "chuzalongos", etc. correspondían a un tributo humano que se debía pagar por invadir el territorio sagrado de la "huaca" o, a cambio de un beneficio, como la entrega de riquezas más o menos imaginarias. Cada vez que el hombre trata de unir lo naturalmente separado: las orillas de un río por medio de un puente, dos lugares con la construcción de una carretera, el boquete dejado por un derrumbe, hay que entregar una ofrenda humana a la huaca. Durante la Época Colonial e incluso en pleno siglo XX siguieron celebrándose estos ritos. Desconocemos, sin embargo, la actualidad de estos rituales. No obstante, se puede coincidir con esta reflexión de Carmen Muñoz-Bernand (1986: 158): *"Estos sacrificios ya no se practican, pero el don de un niño subsiste bajo la forma de la enfermedad "botado del cerro", puesto que ésta resulta de una invasión indebida de los hombres dentro de un espacio salvaje".*

Notas

1 Información de Don Andrés Suplibicha, ANH/Q. Indígenas, 1720- III- 9, caja F, exp. 53.

Bibliografía

Acosta, Joseph de

1962 *Historia Natural y Moral de las Indias.* México, Fondo de Cultura Económica.

Alcedo, Antonio de
1967 *Diccionario Geográfico- Histórico de las Indias Occidentales o América* (tomos I-IV). Biblioteca de Autores Españoles, CCV-CCVIII, Madrid, Ediciones Atlas.

Albornoz, Cristóbal de
1989 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". En: Urbano H y P. Duviols (editores): *Fábulas y mitos de los Incas.* Crónicas de América, 48, Madrid, Historia 16, pp. 161-198.

Carrera Colin, Juan
1981 "Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del corregimiento de Latacunga, s. XVI-XVII". En: *Cultura.* Revista del Banco Central del Ecuador. Nº 11. Quito, BCE, pp. 129-179

Carvalho-Neto, Paulo de
2001 *"Diccionario del Folklore Ecuatoriano".* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Cobo, Bernabé
1956 "Historia del Nuevo Mundo". En: *Obras del padre Bernabé Cobo* (vol. I-II). Biblioteca de Autores Españoles, XCI, XCII. Madrid, Ediciones Atlas.

Eliade, Mircea
1980 *La prueba del Laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet.* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea
1981 *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981

Eliade, Mircea
1985 *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y Folklore de Dacia y de la Europa Oriental.* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea
1993 *Herreros y alquimistas.* Madrid, Alianza Editorial.

Fock, Niels y Eva Krener
1978-79 "Los cañaris del Ecuador y sus conceptos etnohistóricos sobre los incas". En: Hartmann R y U. Oberem (editores): *"Amerikanistische Studien. Estudios Americanistas"* (tomos I-II). Collectanea Instituti Anthropos, 20, 21. St. Augustin, Anthropos-Institut, t. I, pp. 170-181.

Gallegos, Gaspar de
1992 "San Francisco Pueleusi del Azogue". En: Ponce Leiva, Pilar (compiladora): *"Relaciones histórico- geográficas de la Audiencia de Qui-*

to. (Siglo XVI- XIX) (tomos I-II). Quito, Marka, Ediciones Abya-Yala, t. I, pp. 385-390.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (vols. I-III). México, Siglo XXI Editores.

Hocquenghem, Anne Marie
1987 *Iconografía Mochica.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Howard-Malverde, Rosaleen
1981 *Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador.* Amerindia, número especial 1. Paris, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

Humboldt, Alexander von
2005 *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito. Editados por Segundo E. Moreno Yánez / Traducidos por Christiana Borchart de Moreno.* Quito, Occidental Exploration and Production Company.

Idrovo Urigüen, Jaime
2000 *Tomebamba. Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial.* Cuenca, Banco Central del Ecuador.

Landívar, Manuel A
1968 "Octava de Corpus en Turi". En: *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.* Nº 1. Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 43-111.

Lévi-Strauss, Claude
1973 *Antropología Estructural* [1]. Buenos Aires, Eudeba.

Maldonado, Pedro Vicente
1750 *Carta de la Provincia de Quito y de sus adjacentes.* Madrid.

Matovelle, Julio María
1931 *Cuenca del Tomebamba.* Cuenca, Imprenta de la Universidad.

Moreno Yánez, Segundo E.
1988 "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos". En: Ayala Mora E. (editor): *Nueva Historia del Ecuador.* Vol. 2. Quito, Corporación Editora Nacional, Grijalbo, pp. 9-134.

Moreno Yánez, Segundo E.
1991 "Los doctrineros: "wiracochas" recreadores de nuevas formas culturales. Estudios de caso en el Quito colonial". En: Moreno Yánez S, Salomón F (compiladores): *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI – XX.* (tomo II). Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 529-553.

Muñoz-Bernand, Carmen
1986 *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig.* Quito, Ediciones Abya-Yala.

Navas de Pozo, Yolanda
1990 *Angamarca en el siglo XVI.* Quito Ediciones Abya-Yala.
Pérez Tamayo, Aquiles
1978 *Los Cañaris.* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
Rivet, Paul
1977 "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador". En: Rivet, Paul: *Selección de Estudios Científicos y Biográficos.* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 109-121.
Salomon, Frank
1983 "Shamanism and politics in late-colonial Ecuador". En: *American Ethnologist,* 10 (3). Washington, American Ethnological Society, pp. 413-428.
Sharon, Douglas
1980 *El Chamán de los Cuatro Vientos.* México, Siglo XXI Editores.
Velasco, Juan de
1960 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (Tomos I-II). Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Quito, Secretaría General XI Conferencia Interamericana.
White, Alan
1976 *Hierbas del Ecuador. Plantas medicinales.* Quito, Zikr Publications.
Wolf, Teodoro
1975 *Geografía y Geología del Ecuador.* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
Zuidema, R. Tom
1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina.* Lima, Fomciencias.

ETNOHISTORIA Y MEMORIA

Cristóbal Landázuri
Coordinador

El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el Imperio incaico y la República

Christiana Borchart de Moreno*
chborchart@yahoo.de

Otavalo, un término ambivalente

A lo largo de la época colonial el término "Otavalo" tuvo múltiples significados, no siempre claramente definidos. El vocablo apareció cuando los indios sujetos a don Alonso Otavalo Ango fueron encomendados a Sebastián de Benalcázar. Con don Alonso, aliado no siempre confiable de los conquistadores (Caillavet: 2000: 168-169; Oberem, 1976: 16-18), se inició lo que posteriormente se llamó el "cacicazgo mayor", dominado por sus descendientes quienes nunca más utilizaron el apellido-título Otavalo.

Desde la década de 1570 está documentado el ayllu Otavalo, ubicado en el sitio prehispánico de Otavalo a orillas del lago de San Pablo y dirigido, en estos años, por un nieto de don Alonso, el cacique don Alonso Maldonado el Viejo (Caillavet, 2000: 148, 456)[1]. Posteriormente aparecieron entre los caciques de este ayllu los apellidos Villagrán y Otavalo y en la segunda mitad del siglo XVII uno de ellos, don Juan Sancho Otavalo, cacique por más de sesenta años, afirmó que no le "tocaban las generales de ley", es decir que no existía parentesco con los caciques mayores (Caillavet, 2000: 27-42; 455-472)[2]. El ayllu del cacique mayor, en cambio, se registró en el siglo XVII con el nombre de "los indios yanaconas de Salazar" en la visita de 1645/46 y como "Otavalo Yanaconas" en las numeraciones de 1654, 1665 y 1683.[3] No se deben confundir estos ayllus con un grupo llamado "Otavalo", adscrito al posterior asiento de Otavalo. El hecho de que este grupo pertenecía la enco-

* Historiadora.

mienda de un español radicado en Pasto (Powers, 1991: 37; López Arellano, 1977: 246), hace pensar en que se trataba de población pasto.

La encomienda o repartimiento de Otavalo, es decir de los indios sujetos a don Alonso y sus sucesores, fue una de las más importantes de la Audiencia de Quito, entregada sucesivamente a Sebastián de Benalcázar, Pedro de Puelles y Rodrigo de Salazar hasta retornar, en 1584, a la Real Corona (Ortiz de la Tabla, 1993: 31; 1985: 34; Ponce Leiva, 1991: 201, 254, 359; Hampe Martínez, 1979: 107). Fue la primera encomienda en retornar definitivamente a la Corona, pero pronto le siguieron las demás situadas en la región, de forma tal que a más tardar en 1603 ya no existían encomiendas particulares en la zona de Otavalo y Cayambe (Casado Arboniés, 1998: 85-87), con la excepción de pequeños grupos pastos, como los "Malez, Malecillos", los "Nasquasi, Yaramal" y los ya mencionados "Otavalo", estos últimos encomendados, a mediados del siglo XVII, a un hijo del contador mayor del tribunal de Cuentas de Lima[4]. Al repartimiento de Otavalo y, por lo tanto, al cacicazgo mayor pertenecían los pueblos fundados por los españoles: Otavalo, ubicado en el sitio llamado Sarance, San Pablo, Cotacache, Tontaqui, Malchinguí, Urcuquí, Tumbaviro e Íntag. En la documentación de la segunda mitad del siglo XVI no siempre se puede discernir claramente si se habla del Otavalo prehispánico o del nuevo Otavalo[5].

En la década de 1560, momento de los primeros intentos de reducir a la población indígena y de establecer los corregimientos de indios, Rodrigo de Salazar fundó, "por mano de encomendero", el primer obraje de la región (Ortiz de la Tabla, 1985: 98-99; Landázuri Soto, 1959: 82), obraje que en 1584 pasó a ser una manufactura real, aunque en la documentación es señalada siempre como "obraje de comunidad". Desde sus inicios el obraje de Otavalo, llamado posteriormente obraje Mayor, parece haber estado situado en lo que se convirtió en la plaza mayor de Otavalo-Sarance, ya que ningún documento relacionado con la manufactura menciona un traslado.

Por último, Otavalo fue el nombre de uno de los dos primeros corregimientos de indios. En sus comienzos abarcó toda la Sierra norte desde Yaruquí (Puratico) hasta Rumichaca. Luego de un proceso de desmembramiento, entre la década de 1580 y 1623 (Borchart de Moreno, 2006 a), el territorio de este corregimiento finalmente incluyó el "cacicazgo mayor" con los pueblos arriba señalados, así como el "caci-

cazgo provincial" de los caciques Puento, con los pueblos de Cayambe y Tabacundo. El temprano y definitivo retorno de las encomiendas a la Real Corona junto con la decisión de pagar con sus ingresos a los funcionarios de la Audiencia (Otavalo) y a dos compañías de lanzas (Cayambe) (Ponce Leiva, 1991; Herrera, 1909: 57), convirtió al corregimiento en una especie de "feudo" o "protectorado" de la Audiencia, cuya situación se diferenció notablemente de la de otros distritos administrativos.

El presente estudio analiza algunos elementos del cacicazgo y de la familia que lo dominó durante alrededor de trescientos años.

Los cacicazgos de la región entre las conquistas incaica y española

Frecuentemente el cacicazgo de Cayambe ha sido considerado como el más importante de la zona, cuyo jefe encabezó la resistencia a la conquista incaica. Esto se debe, al menos en parte, a la existencia de las probanzas de méritos don Jerónimo Puento, cacique en la segunda mitad del siglo XVIII. En ellas don Jerónimo afirmaba, que este cacicazgo había abarcado Cayambe, Cochisquí y Otavalo (Moreno Yánez, 1981a: 461). Ninguno de los testigos confirmó su aseveración, más bien todos hablaron de un cacicazgo que controlaba todo el valle de Cayambe. La aseveración, sin embargo, plantea preguntas. ¿A qué se refiere la mención de Cochisquí? ¿A los cayambis ubicados en la meridional de las dos "cuencas compartidas", mencionadas por G. Ramón (1987: 27-33), o a un dominio de toda la zona? ¿Y qué significa Otavalo? ¿La antigua Otavalo, zona habitada por tres ayllus asignados posteriormente a Otavalo-Sarance? ¿O incluía a la población que fue reducida al pueblo de San Pablo? Hasta hoy este grupo se autodefine como cayambi y es señalado con el término "mocho" por los otavalos, de quienes se diferencia en su vestimenta y sus costumbres[6]. Lo que parece seguro es que el poder de los caciques Puento no se extendía sobre toda la población otavalo, puesto que los otavalos no formaron parte de la coalición contra los Incas, encabezada por Maxacota Puento, el abuelo de don Jerónimo. Aliado importante en esta resistencia fueron los carangues y como consecuencia de la derrota en Yaguarcocha ambos cacicazgos, al igual que el de Cochisquí, cuyos integrantes habían luchado en las la-

deras del río Pisque, perdieron población y, por lo tanto, poder (Moreno Yánez, 1988: 42-44, 53-58)[7].

Don Alonso Otavalo Ango – o su padre - fue aliado de los Incas y sus relaciones privilegiadas se manifestaron en la propiedad de rebaños de llamas así como en la alianza matrimonial de la hermana de don Alonso con don Francisco Atahualpa, el Auqui, en 1539 (Caillavet, 2000: 165, 456-457; Oberem, 1976: 34-35).[8] Es posible que la alianza de los "Otavalo Ango" con los Incas significó la expansión de su área de influjo y que la derrota de los Puento, cuyo heredero don Jerónimo fue educado en la casa de don Alonso (Caillavet, 2000: 165), fue aprovechada para obtener el control completo de la cuenca del Imbacocha. La laguna y su alrededores debería ser considerada como la tercera "cuenca compartida" de la zona, importante por sus recursos naturales, las preñadillas y la totora.[9] De todas maneras los españoles reconocieron su dominio sobre toda la cuenca al sujetar a la población reducida a San Pablo al cacicazgo mayor de Otavalo. Sería de mucho interés poder determinar si el asentamiento de indios otavalos en las zonas de Perucho, Azangues o Axangue, Yaruquí y Puembo (Ponce Leiva, 1991: 371; Freile Granizo 1981, I: 137-142; II: 108-110) se había dado en la época preincaica o como consecuencia de las conquistas incaica o española.

Generalmente el avance incaico estaba acompañado de importantes traslados de población: del envío de sobrevivientes derrotados a las zonas centrales del Imperio incaico al igual que del asentamiento de grupos leales al Inca en los territorios recién conquistados, ya sea en forma de mitimaes o de yanaconas, grupos que hasta la actualidad no pueden diferenciarse con nitidez. Hasta el momento, solo en el cacicazgo de Cayambe se puede comprobar un grupo de mitimaes claramente definido: el ayllu de los Guachalá Mitimas, cuyo apellido cacical – Tallana – hace pensar en su posible procedencia de la zona Túmbez-Piura (Caillavet, 2000: 164; Freile Granizo 1981, II: 255; Pérez T, 1960:171-172). Otro grupo oriundo del Perú era conformado por los chachas o chachapoyas, que en la década de 1530 se encontraban asentados en Pallatanga[10], así como entre Quito y Cotocollao (Moreno Yánez, 1981b: 111). En 1537 se mencionan además "unos bohíos que eran del Chacha junto al asiento de Otavalo" (Salomón, 1980: 237-238), es decir del Otavalo antiguo, mención que no ha podido ser aclarada con otras fuentes. Ninguna mención se halla de mitimaes cañaris, quienes no siempre se podían distinguir claramente de los chachapoyas (Schjelle-

rup: 2005: 128). Al igual que éstos últimos frecuentemente estaban encargados del control militar, tal como se observa, por ejemplo, en El Quinche, Cotocollao y Pomasqui (Moreno Yánez, 1981b: 113).

Aún no se ha podido aclarar la situación de un ayllu sujeto a los caciques mayores y adscrito a Otavalo-Sarance llamado Nasca que tenía la tasa de tributo más baja de todo el corregimiento, tasa que compartía con el "ayllu de los Nascas" del pueblo de Santa María Magdalena al sur de Quito.[11] En 1711 este pueblo estaba conformado por seis parcialidades de la Real Corona, entre ellas la de Guaillas con su cacique don Antonio Gualpavipan o Gualpavipango y la de los Nascas encabezada por don Juan Cóndor Vilca. Había además la parcialidad de los Achis con su principal don Lorenzo Achig, perteneciente a la encomienda del conde de Barajas. El principal grupo con 233 del total de 474 tributarios era el de los Nascas, las demás parcialidades tenían entre 31 (los Achis) y 51 (los Guaillas) tributarios. Los tributarios de don Juan Tituaña, don Pedro Maisincho, don Agustín Correa y don Lorenzo Achig así como los Guaillas vivían en su totalidad o mayoritariamente en el pueblo y sus alrededores. Los Nascas y la parcialidad de "don Reymundo", dirigida también por don Juan Cóndor Vilca se hallaban muy dispersos: los Nascas mayoritariamente en el corregimiento de Latacunga, los sujetos de don Reymundo, entre quienes había un considerable número de hombres de apellido Machángara y Amaguaña, casi en un 50 % en los corregimientos de Otavalo e Ibarra. A pesar de la dispersión solo ocho tributarios eran considerados como ausentes por sus caciques. Ya en la primera mitad del siglo XVII había existido un considerable número de vagamundos en la región de Ambato, cuyo cacicazgo era disputado, en 1707, entre don Pascual Zúñiga y don Francisco Lacta (Llacta) Lanasca (de Anasca) de Pisco, indio natural del pueblo de María Magdalena. Uno de los argumentos de Lacta Lanasca era que uno de sus antepasados, en compensación de sus méritos en denunciar indios "que no conocían cacique ni encomendero" había recibido el cargo de cacique y gobernador de los vagamundos asentados entre Quito y Jaén de Bracamoros en forma hereditaria por seis generaciones.[12]

Los Nascas del pueblo de María Magdalena deben haber sido mitimaes asentados en la zona por los Incas. Del ayllu Nasca en Otavalo no se conocen aun detalles tales como los nombres de sus caciques, el número de tributarios y su ocupación, pero parece haber formado par-

te de los 18 o 19 ayllus de Otavalo-Sarance, que desde 1612 y 1645/46 respectivamente, se hallaban bajo el mando de los caciques mayores. En vista de que muchos de los grupos indígenas del litoral peruano eran artesanos altamente especializados (Rostworowski de Diez Canseco, 1988: 265-267), es posible que sean idénticos con los tejedores de cumbi, mencionados en la visita de 1562 y que en 1580 parecían estar agrupados en un solo ayllu con su cacique propio (Caillavet, 2000: 240).

A la categoría de los yanaconas deben haber pertenecido los que trabajaron en la "estancia de Gualcaba" (Huayna Cápac), posteriormente llamada "estancia de Guayabamba", que pasó a formar parte de la encomienda de Cayambe (Ponce Leiva, 1991: 203, 254; Hampe Martínez, 1979: 110). En las cercanías de Malchinguí todavía existe el topónimo Guayllabamba, ubicado en una zona de posible sistema de riego, instalación asociada con frecuencia a las explotaciones agrícolas incaicas (cfr. mapa de Gondard y López, 1983). No existe aún una explicación convincente para el hecho de que los ayllus de los caciques principales de Otavalo, Cayambe y Tabacundo se hayan llamado Yanaconas en el siglo XVII (Freile Granizo 1981, II: 143-174). A fines del siglo XVII se menciona también un ayllu Yanaconas en Malchinguí, sin que se pueda afirmar que fue el ayllu del cacique principal o que tuvo alguna relación con los indios que habían vivido en la "estancia de Gualcaba"[13]. No parece pertinente, sin embargo, entender a los yanaconas de Otavalo en el sentido tradicional del término, es decir como personas desvinculadas de su comunidad y sujetas directamente al Inca. Más bien puede haberse tratado de un grupo que tenía funciones especiales, como la cacería y preparación de cecina (Ponce Leiva, 1991: 369), el cuidado de las llamas o el control de acceso a las tierras bajas, en esta región recién conquistada por los Incas y donde era importante contar con aliados entre la población autóctona.

Por último hay que mencionar la tradicional división incaica del espacio. En el repartimiento de Otavalo las referencias a las mitades "anan" y "urin" son sumamente escasas. Hasta el momento se han encontrado tres menciones, dos de ellas relacionadas con el ayllu de Pinsaquí, reducido a Otavalo-Sarance, donde en 1666 se habla de hanansayas y a mediados del siglo XVIII de uransayas. La tercera mención igualmente proviene del siglo XVIII y se refiere a los dos alcaldes de Cotacache: el "alcalde ordinario de arriba" y el "alcalde ordinario", término que no es acompañado de la expresión "de abajo".

Los datos demográficos y económicos relacionados con la concesión de encomiendas no dejan dudas acerca de que en el momento de la conquista española el cacique más poderoso de la zona era don Alonso Otavalo Ango. Sus súbditos estaban asentados en una amplia gama de pisos ecológicos y en sitios estratégicos que permitían el acceso a las vertientes occidentales y orientales de los Andes, al "complejo Yumbo" señalado por F. Salomon (1980: 137-155)[14].

La estructura colonial del cacicazgo mayor

La conquista española, al igual que la incaica, estuvo acompañada de grandes cambios demográficos, tanto por las muertes causadas por batallas y epidemias, como por los traslados, voluntarios o forzados, de grupos enteros. Lo que posteriormente se conoció como el cacicazgo mayor, fue una unidad administrativa que surgió de la combinación de elementos indígenas y españoles, en un proceso de varias etapas aun no del todo conocidas.

Como primer proyecto de organización del territorio y de su población deben ser consideradas las encomiendas entregadas a partir de 1535 por orden de Francisco Pizarro. Un suceso importante fue la instalación del primer representante de la administración colonial para toda la Sierra norte en 1557 (Borchart de Moreno, 2006: 193-194). La selección del sitio de Sarance sigue siendo un enigma. ¿Se debió a una decisión del funcionario colonial o del encomendero Salazar? ¿Se trataba del lugar de residencia del cacique mayor? A favor de esta posibilidad habla el hecho de que dos regiones importantes del cacicazgo se hallaban aproximadamente equidistantes de este sitio: la cuenca del Imbacocha con sus productos especiales, totora y preñadillas, y la región de Cotacache, importante por los accesos a la vertiente occidental de los Andes y la gran variedad de pisos ecológicos, entre la laguna de Cuicocha y las laderas del monte, destinados a la cacería, y la zona baja, la "yunguilla" de Coñaqui, con sus tierras dedicadas al cultivo de algodón

En la década de 1560 se dan los primeros intentos de establecer el corregimiento de indios y de cumplir con la Real Cédula de 1551 y "reducir" a los indígenas (Borchart de Moreno, 2006: 194-195; Bayle, 1952: 363). El primer ensayo debe haber coincidido con el estableci-

miento del obraje en el sitio de Sarance, a lo que siguió un largo proceso que tuvo sus puntos culminantes en la etapa de fundación de los pueblos de indios hacia 1580 así como la visita, entre 1609 y 1612, del oidor Diego de Zorrilla y el corregidor Miguel Arias de Ugarte. El resultado de esta visita fueron ordenanzas para el gobierno de los indios y para el manejo de los obrajes, pero también, según el corregidor, una reducción general (Herrera, 1909: 34-35; Libro Primero de Cabildos de Ibarra, 1937: 232-378).[15] Además debe haber sido el momento de organizar a la población forastera y sujetarla al cacique mayor así como de la fundación de la parroquia del Jordán para este grupo de indígenas.

Hasta ahora no se puede determinar, en qué momento fueron reducidos los diferentes ayllus a los pueblos de indios. Una lista de ayllus y caciques de 1577-79 (Caillavet, 2000: 148-153) permite una primera identificación de los ayllus con los pueblos que se estaban fundando en estos años. La comparación con documentos posteriores sugiere una distribución jurisdiccional diferente a la territorial propuesta por Ch. Caillavet. De las treinta unidades, once pertenecían a la jurisdicción de Otavalo-Sarance, seis a San Pablo; seis a Cotacache; tres a Tontaqui; dos a Urcuquí[16]. De las reducción general de 1609-12 solo se ha conservado la nómina de los caciques de 39 ayllus pertenecientes a los pueblos de Otavalo-Sarance (18), Cotacache (6), Tontaqui (5) y San Pablo (10) (Herrera, 1909: 39-40). Falta, sin embargo, la información de los demás pueblos del cacicazgo mayor: Urcuquí, Tumbaviro, Íntag y Malchinguí. Un elemento importante de la lista de 1577-79 es el hecho de que en la documentación posterior constan once ayllus pertenecientes a Otavalo-Sarance como obligados al "entero" al obraje Mayor y trece ayllus, los once del "entero" más los exentos de Muenala y Perugache, con la tasa de tributo de los otavalos[17].

Recién la visita y numeración de 1645/46, parcialmente conservada (Freile Granizo, 1981), ofrece información más detallada acerca de la distribución de la población indígena entre los pueblos pertenecientes al cacicazgo mayor. A la cabecera del corregimiento se añadió otro ayllu, quizás el de los vagamundos o el de los Muenala que se habían trasladado de Íntag a la cabecera del corregimiento, donde lograron el reconocimiento como "indios advenedizos de las montañas de Inta y Tulla naturalizados en este pueblo", condición que los eximía del trabajo en el obraje. La fecha de su traslado se desconoce. En la década de 1560, en momentos de la fundación del obraje Mayor, todavía vivían en

Íntag. Quizás fueron llevados a la capital del corregimiento en el curso de la visita y numeración de 1611/12. De todas maneras se encontraban allí en la década de 1650, cuando las autoridades del obraje trataron de obligarlos al servicio de la mita, a pesar de que como "indios de montaña" solamente debían acarrear la madera necesaria para la fabricación de escaleras.[18]

Por lo demás, se desprenden de esta numeración algunos rasgos especiales. Existían, por un lado, ayllus "pluriresidenciales" bajo el mando de un solo cacique. Esto era el caso de Camuinto, ayllu perteneciente a Otavalo-Sarance, pero cuyos miembros no solamente residían en la jurisdicción de Otavalo-Sarance[19], sino también en Puembo y, mayoritariamente, en Tontaqui. El mismo fenómeno se registraba en el ayllu Yacelga, asignado a Urcuquí, pero cuya mayoría vivía igualmente en Tontaqui y, una pequeña parte, en Yaruquí y Guayllabamba así como en Azangues, en el piedemonte occidental (Caillavet, 2000: 152-153). Para completar este cuadro complejo se deben mencionar los ayllus que compartían el mismo nombre, a pesar de estar sujetos a diferentes caciques y asignados a diferentes pueblos: los de Chalampuento y de Gualsaquí en Otavalo-Sarance y Cotacache[20] y los Congoro en Otavalo-Sarance y Tontaqui. El ayllu Otavalo, que vivía, junto con los de Tocagón y Cachimued, cerca del pueblo de San Pablo, pertenecía jurídicamente a Otavalo-Sarance. Este hecho y la existencia de los "Otavalo Yanacona" y los "Otavalos" de Pasto fácilmente se prestan para confusiones. Por otro lado había ayllus pequeños que no contaban con un cacique propio, sino que estaban sujetos a los caciques de ayllus vecinos. Esto es el caso de los Salineros, sujeto a los caciques Chalampuento del ayllu Cuchagro de Cotacache (Freile Granizo 1981, II: 13-22). En Tontaqui los ayllus de Apulrro (o Opulro), Mindalaes y Tupian (tambien Tupiangue o Vivar) se hallaban bajo del mando de los caciques de Tupian llamados Apoango Vivar (Freile Granizo 1981, I: 185-216).

A más tardar para la década de 1570 existen pruebas de que los caciques de la región de Otavalo fomentaban la "inmigración" de grupos pastos. Un significativo incremento demográfico debe haber representado, en 1582, la llegada de 150 tributarios de la encomienda de Benalcázar y de más de 500 indios "cimarrones" que el cacique de Ipiales, don Pedro de Henao, condujo desde Pasto hacia la zona de Otavalo (Powers, 1995: 35-37). Quizás algunos de ellos se asentaron al pie de la

Cordillera occidental donde, según el corregidor de este año, Sancho Paz Ponce de León, "algunos pueblos de la gobernación de Popayán" trabajaban en el rescate de oro y plata (Ponce Leiva, 1991: 365). La situación jurídica debe haber variado entre grupos que siguieron encomendados a españoles avecindados en Pasto y otros "connaturalizados" en Otavalo donde, en 1612, deben haber formado parte de los 18 ayllus. Se puede descartar que la población pasto haya estado destinada al trabajo en el obraje Mayor. Tanto a mediados como a fines del siglo XVII se confirmó que los "indios pastos connaturalizados en este corregimiento" participaban en la reparación de los edificios del obraje así como en el acarreo de madera para la manufactura, mas no en el "entero" de trabajadores para el obraje por no disponer de tierras de comunidad[21]. La excepción eran los ya mencionados "Malez, Malecillos", oriundos de la margen derecha del río Guáitara (Landázuri, 1995: 31) y asentados en el sitio de Peguche, en cuyo obraje prestaban servicio como mitayos (Rueda Novoa, 1988: 74-75).

No solamente existió la migración hacia Otavalo, sino también el abandono de la zona. Entre los indígenas trasladados por su encomendero deben contarse los yanaconas de Rodrigo de Salazar, asentados en el Itchimbía (Ortiz de la Tabla, 1985: 62, 70), perteneciente a la parroquia indígena de San Blas en Quito, donde posteriormente se menciona una casa perteneciente a los caciques mayores. Este grupo formó el núcleo de los indios carniceros de San Blas y debe haber pertenecido al ayllu Yanaconas sujeto al cacique mayor.

El ayllu Perugache, en cambio, migró en dos oportunidades, al menos la primera vez por iniciativa propia. En uno de los procesos de reducción había sido instalado a media legua de Otavalo-Sarance. Como miembros del repartimiento de la Real Corona estaban sujetos al tributo y al entero del obraje. Los constantes hostigamientos por parte de los administradores del obraje motivaron, en una fecha no determinada, su decisión de "desamparar su patrio suelo y ampararse en los Montes reduciéndose a vivir como fieras sin instrucción ni cultivo y sin gobierno." El éxodo parece haberlos llevado a las montañas al occidente de Perucho, quizás Azangues, una de las zonas de refugio de los indios que huían de los obrajes Mayor y de Peguche. Esto se puede concluir del hecho de que en 1591 aparecen como indios encomendados a Diego Díaz de Fuenmayor en una encomienda llamada Perucho-Perugache con tan solo 66 tributarios (Ortiz de la Tabla, 1993: 34). A fines

del siglo XVII regresaron a su antiguo lugar de residencia, presumiblemente gracias a las intervenciones del cacique de Urcuquí, don Cristóbal Cabezas Ulcuquiango, quien había viajado a Lima y Madrid donde, según sus declaraciones había negociado no solamente el cacicazgo mayor para sí, sino tambiém la exención del entero para este grupo. De regreso en Otavalo enfrentaron las agresiones de cobradores de tributo y curas, quienes quisieron catalogarlos como "forasteros o Quitos", despojándolos de sus derechos como llactayos. La Audiencia los declaró como "oriundos y naturales con todos los derechos y privilegios de llactayos"[22].

Las visitas y numeraciones del siglo XVII, solo parcialmente conservadas, no permiten establecer el número de indios forasteros que se asentaron en el corregimiento de Otavalo y, más específicamente, en los pueblos sujetos al cacicazgo mayor. Según K. Powers (1995: 76) en 1720 se registró, en todo el corregimiento, a 1.517 forasteros en edad de tributar, la mayoría de ellos de origen pasto. Entre los indios oriundos de la Sierra central se destacaban los provenientes del corregimiento de Latacunga, la mayoría de Saquisilí, quienes se radicaron especialmente entre la población cayambi, tanto en Cayambe mismo como en San Pablo. En 1720 ya habían formado nuevas parcialidades con sus principales propios. Una de estas era de parcialidad Peñafiel, conformada por veinte tributarios que vivían, bajo el mando de su "actual principal" don Alonso Peñafiel, en términos del pueblo de Cayambe, en las hacienda de Miraflores, Santo Domingo y Milán así como en el pueblo mismo. Otro grupo de indios de Saquisilí, sujetos al cacique don Julián Narváez, se encontraba repartido tanto en la zona de Cayambe, principalmente en la hacienda de Guachalá, como en la de Otavalo. Su principal vivía en Pinsaquí, cerca de Otavalo.[23]

A diferencia de los grupos pastos mencionados en la documentación de la segunda mitad del siglo XVI, los forasteros oriundos de la Sierra central no constan en la documentación temprana y no se puede indicar, hasta el momento, el inicio de su migración hacia el corregimiento de Otavalo. Tampoco se conoce el momento de su "connaturalización", pero en 1795-96 una parcialidad de San Pablo llamada Tacunga consta, con la tasa de los vagamundos, en la lista de quienes no habían entregado las cartas cuentas al cacique mayor de Otavalo[24]. Esta lista, lamentablemente incompleta, permite establecer cinco tasas para los grupos sujetos al cacicazgo mayor: 5 pesos 3 reales para los ota-

valos propiamente dichos; 4 pesos 5 reales para los pastos; y 4 pesos 3 reales para los vagamundos[25]. Fuera de este contexto se hallaban la parcialidad de Ysama con 4 pesos 7 reales y la ya mencionada de Nasca con 3 pesos 3 reales. Estos pocos datos son una muestra de la composición étnica del cacicazgo mayor cuya paulatina conformación e integración deberían ser estudiadas más detenidamente.

Por último se debe señalar brevemente la organización administrativa del cacicazgo mayor que difiere de la de otras regiones, p. e. de la que se puede observar en los pueblos de indios del corregimiento de Riobamba (Borchart de Moreno, 2006 b), donde el impacto de la conquista incaica y la permanencia de las encomiendas privadas parecen haber repercutido en la formación de una estructura mucho más compleja. En el caso de Otavalo, en la cúspide se hallaban el cacique mayor y el gobernador general de todo el repartimiento, cargos que no siempre recayeron en la misma persona y cuya responsabilidad no fue claramente definida. Alguna vez se menciona también el cargo de teniente de gobernador. Debajo de esta instancia había los caciques principales y gobernadores – y sus tenientes - de cada pueblo. Al lado de ellos debía haber el cabildo indígena con alcaldes y regidores, cuyo número dependía del tamaño de cada pueblo (Bayle, 1952: 364). En el siguiente escalafón, el de los ayllus o parcialidades, no existen una calara diferenciación entre los términos cacique, cacique principal y principal. Al menos en el S. XVIII la palabra "principal" estaba relacionado, por lo general, con el cobrador de tributos. Este cargo no era hereditario ni "de sangre" y el nombramiento se efectuaba por parte del cacique o del cobrador de tributos.[26] Más de una vez estos principales intentaron utilizar su función para convertirse en caciques. A estos cargos hay que añadir los alcaldes y/o fiscales de doctrina, así como en Otavalo-Saranc e los alcaldes de los dos obrajes.

Tanto en los cargos hereditarios como en los de nombramiento o elección había una injerencia más o menos pronunciada de los funcionarios coloniales y personas particulares: de miembros de la Audiencia, del corregidor, de los asentistas del tributo, de los doctrineros así como de los encomenderos y de los arrendatarios de los dos obrajes. Hasta el momento son casi desconocidas las alianzas y conflictos entre los diferentes niveles de las autoridades étnicas al igual que entre éstas y la burocracia colonial.

La sucesión en el cacicazgo durante la época colonial

A diferencia de Cayambe, no existen, en el caso del cacique mayor de Otavalo, datos anteriores a la conquista española. Aun para las primeras décadas del período colonial la información es más bien escasa, ya que no se ha encontrado una probanza como la del cacique Puento ni los testamentos de la mayoría de los caciques. A esto se debe el carácter provisional de muchos datos referentes al siglo XVI, tal como ya lo señaló Ch. Caillavet (2000: 455)[27]. Cabe señalar que tanto para el encomendero como para los funcionarios coloniales el principal criterio para confirmar a un heredero en el cargo debe haber sido su capacidad de organizar el cobro del tributo y el "entero" a los obrajes, tareas para las cuales debía contar con un suficiente nivel de aceptación entre la población indígena, tal como lo expresó el defensor, en 1761, el defensor de don Justo Alejandro, de quien decía que "todos los cacique subalternos y sus pueblos lo aclamaron a este don Justo por su legitimo sucesor".[28]

Don Alonso Otavalo Ango, difunto antes de 1560, era hijo de doña Juana Farinango, cacica de Cicanñaro (Chicañaro, Sicañaro Zicañaro), es decir de uno de los ayllus que en 1645/46 pertenecían al pueblo de Otavalo-Sarance (Caillavet, 2000: 456) Ramón, 1987: 27-28, Freile Granizo, I: 77-105). De su padre no se conocen datos, por lo cual solamente se podría especular si se trataba de un cacique local o de uno de los así llamados "capitanes de la conquista" incaica. Durante su vida, don Alonso tuvo que entenderse con tres importantes conquistadores y sus lugartenientes, quienes como encomenderos reemplazaron a los funcionarios incaicos. Sebastián de Benalcázar (1535) y Pedro de Puelles (1543) habrán dedicado poco tiempo a su encomienda, pero la situación debe haber cambiado con Rodrigo de Salazar (1548) quien se estableció definitivamente en Quito y se convirtió en uno de los tempranos empresarios coloniales (Ortiz de la Tabla, 1985). Por más de quince años, hasta la fundación del corregimiento de indios en 1564, fue dueño casi absoluto del repartimiento y sus habitantes, situación que debe haber variado poco en los años siguientes ante la poca estabilidad que tenía el corregimiento como nueva entidad administrativa hasta la finalización de la visita ordenada por el virrey Toledo (Borchart de Moreno, 2006 a: 194-197).

Don Alonso dejó al menos dos hijos y una hija. Se puede suponer que Salazar influyó directamente en el nombramiento de su sucesor, nombramiento que recayó en don Luis Ango, uno de los hijos de don Alonso, quien consta como cacique mayor por lo menos desde 1562 y como gobernador desde el siguiente año y con quien Salazar debe haber acordado la instalación del obraje (Caillavet, 2000: 455-457; Ortiz de la Tabla, 1985: 98-99). En el año de 1563 un joven nieto de Otavalango, don Alonso Maldonado, llamado después "el viejo" (o Alonso Anrrafernango Puento o Mira Puento Maldonado), nacido hacia 1549, viajó a Lima para reclamar el cargo. Se consideraba con derecho al cacicazgo como descendiente de doña Catalina, hija de don Alonso, y del segundo marido de ésta, don Sancho Ymba Puento, cacique de San Juan de Ymbaqui (Caillavet, 2002: 456-457).

Sus exigencias deben haberse renovado en 1576 cuando, por la muerte de don Luis Ango, el cargo de cacique mayor y gobernador quedó vacante. Esta vez ya fue la Audiencia, probablemente con intervención del encomendero Salazar y quizás del recién nombrado corregidor Juan Zárate Chacón, que tuvo la última palabra en el nombramiento del sucesor. Es posible que el cargo se haya otorgado a don Diego Chalam Puento, otro hijo de don Alonso quien, en 1575, ya había sido elegido, por el cabildo quiteño, como alcalde de indios de la parte septentrional de la Audiencia (Libro de Cabildos, 1935: 24-25). A partir de 1578, es decir en la fase intensiva de las reducciones, Chalam Puento ostentó, además, el cargo de gobernador, quizás por la minoría de edad de Felipe Ango de Salazar (Caillavet, 2000: 456-457).

El apellido de este cacique es de especial interés, porque vincula a los caciques mayores no solamente con Otavalo-Sarance sino también con el pueblo de Cotacache donde, en 1645/46, el ayllu de Cuchagro y Salineros estaba bajo el mando de otro don Diego Chalampuento (Freile Granizo 1981, II: 13), mientras que en el S. XVIII se encuentra el ayllu Pangobuela Chalampuento con sus caciques de apellido Chalampuento.[29] No se trata del único vínculo entre los caciques mayores y esta región, puesto que una de las principales propiedades de la familia cacical se encontraba en el sitio de Colimbuela, en la jurisdicción del mencionado pueblo.[30]

También la siguiente sucesión, a mediados de la década de 1590, debe haber sido conflictiva, ya que don Alonso Maldonado habrá visto una nueva oportunidad para sus aspiraciones. Las autoridades

decidieron a favor de don Felipe Ango de Salazar el viejo, bisnieto de don Alonso y nieto de don Luis, quien en 1595 consta como "ango y cacique de todo el dicho repartimiento" y como "cacique y gobernador" en un documento de la segunda mitad del S. XVII. (Caillavet, 2000: 28, 456).[31]

No se ha encontrado documentación que pueda explicar los sucesos que parecen haber llevado a la sustitución del don Felipe por el eterno aspirante al cargo, don Alonso Maldonado. Según su testamento de 1609, don Alonso murió como "cacique y gobernador del Repartimiento de Otavalo", mientras que el testamento de su segunda mujer, doña Lucia Coxilaguango Villasanti, fechado en 1606, lo menciona como "gobernador de este repartimiento". Ch. Caillavet, quien publicó los dos testamentos, supone que don Alonso fue cacique mayor y gobernador desde alrededor de 1600 hasta su muerte en 1609 (Caillavet, 2002: 457, 462, 468).

Cuando en 1612 se elaboraron las ordenanzas de la ya mencionada visita y numeración de Zorrilla y Arias de Ugarte, don Felipe Ango de Salazar el viejo era nuevamente cacique mayor, mientras don Pedro Maldonado, hijo del primer matrimonio de don Alonso Maldonado, ocupaba el cacicazgo de uno de los 18 ayllus del pueblo de Otavalo-Sarance (Herrera, 1909: 39-40).

Estos datos algo confusos permiten dos interpretaciones. Por un lado, es posible que la Audiencia haya destituido, por reclamos de don Alonso Maldonado o por algún otro conflicto, eventualmente con los corregidores de la época, a don Felipe Ango de Salazar, para luego reinstalarlo en su cargo después de la muerte de su contrincante. Me parece más probable una segunda posibilidad, a saber la separación de los cargos de cacique y gobernador. Hacia esto parece señalar el testamento de doña Lucía, quien menciona a su marido como gobernador más no como cacique. Apoya esta hipótesis el hecho de que don Felipe Ango de Salazar, el cacique gobernador de 1595, consta, en 1612, como cacique mayor mas no como gobernador. Otro indicio podría ser el hecho de que momentáneamente se pensó en el nombramiento de un gobernador español.

El cargo de cacique era hereditario y los caciques intentaban, en vida o por su testamento, determinar al sucesor. Éste, sin embargo, no entraba no podía simplemente hacerse cargo del mando, sino que precisaba la confirmación de la Audiencia. Las autoridades no siempre se

inclinaban por la primogenitura ni por un descendiente masculino. La función de gobernador, en cambio, era administrativa y dependía exclusivamente del nombramiento por parte de las autoridades españolas. Para los españoles, tanto funcionarios como personas privadas, esta "dualidad" cacique-gobernador ofrecía la posibilidad de ejercer presión para lograr un comportamiento conforme a sus intereses. Los estudios existentes parecen no haber prestado mucha atención a la diferencia entre los dos cargos, a pesar de que se trata de un tema importante para entender el complejo entramado de las relaciones entre la "república de los indios" y la "república de los españoles".

En los pocos datos relacionados con don Alonso Otavalo Ango no existe una referencia al título de gobernador. Su primer sucesor, don Luis Ango, fue cacique a más tardar en 1562 y gobernador recién a partir de 1563. En el caso del tercer cacique mayor, don Diego Chalam Puento, el nombramiento como gobernador tampoco coincidió con el inicio del cacicazgo, lo cual demuestra que la doble función de cacique y gobernador no se heredaba. La lista de los caciques mayores y gobernadores de Otavalo hasta fines de la Colonia, demuestra que ambos cargos no siempre coincidían en la misma persona, a pesar de que los Ango de Salazar y los caciques del repartimiento hablaban de la existencia de reales cédulas de 1586 y 1587 que otorgaban el derecho hereditario al cargo de gobernador a los caciques mayores.[32] También el corregidor Posse Pardo afirmó, en 1777, que era "este gobierno hereditario por merced del soberano" a la familia de los caciques mayores.

Los cambios que se perciben en el cacicazgo mayor entre 1600 y 1609, ya sea la sustitución del cacique gobernador o la división de los cargos, deben haber tenido su razón en situaciones específicas que llevaron a las autoridades a reordenar el gobierno de la población indígena. Uno de los motivos puede haber sido el obraje de comunidad que pasaba por una severa crisis. Desde 1576 el corregidor de Otavalo era al mismo tiempo administrador del obraje y de los rebaños de comunidad, aunque los frutos seguían entregándose al encomendero Salazar, quien debe haber tenido un fuerte influjo en el manejo. Con la muerte de Salazar, en 1584, el obraje era manejado exclusivamente por los sucesivos corregidores, quienes tenían que colaborar con los caciques mayores para lograr el oportuno envío de la mano de obra. El fracaso fue evidente ya que en el momento de la visita de Zorrilla y Arias de Ugarte los rezagos de tributos de Otavalo habían llegado a 49.000 pesos

(Rueda Novoa, 1988: 60; Ortiz de la Tabla, 1977: 508). Uno de los resultados notables de la visita fue la elaboración de una serie de ordenanzas; otro fue la decisión de entregar el obraje en arrendamiento a empresarios privados, aunque la supervisión quedaba en manos de los corregidores. Con esta decisión la relación entre las autoridades étnicas, especialmente el cacique mayor, y los españoles se hace aún más compleja. Un ejemplo de estas situaciones conflictivas es la alianza entre un cacique mayor y el arrendador de los obrajes en contra del corregidor y una enemistad tal entre los contrincantes que se presenta una acusación de homicidio por brujería contra el cacique por parte de la viuda del corregidor (cfr. más abajo).

Con la muerte del cacique don Felipe Ango de Salazar el mozo, hijo de don Felipe el viejo, nuevamente se necesitó la intervención de la Audiencia, ya que los dos pretendientes acudieron a ella para decidir el tema de la sucesión.[33] Dos hijos legítimos de don Felipe habían muerto antes que su padre, en Otavalo y Cotacache respectivamente. El destino de un tercer hijo era incierto, ya que algunos testigos aseguraban, que había huido a la zona de los Pastos; otros, en cambio, afirmaban que había sido llevado por su madre a Mira, hacia donde ella se había retirado "por la pesadumbre" que le causaba doña Isabel Sánchez Aguilar (o Olea), conviviente del cacique.

La sucesión debía decidirse precisamente entre los descendientes naturales o ilegítimos de don Felipe el mozo, ambos también llamados Lorenzo como su medio hermano fallecido. Es interesante señalar que la decisión no favoreció al mayor de los dos y, según los testigos, el más parecido a su padre. Para su nominación deben haber existido dos obstáculos, ya que probablemente no era un hijo natural sino ilegítimo del cacique. Su madre había sido precisamente la que había causado la "pesadumbre" a la esposa del cacique y el hecho de que era "mestiza en hábito de india", hija de una cacica del ayllu de Piransi (Pirance) en Otavalo-Sarance, llevó a la gente a utilizar el apodo "el mestizo" para distinguirlo del otro don Lorenzo. El cacicazgo fue entregado al menor, don Lorenzo "el puetagava", hijo habido en doña Esperanza Sánchez, una indígena probablemente oriunda de Otavalo-Sarance.[34]

Don Lorenzo el puetagava, quien murió sin herederos, parece haber dejado el cacicazgo por testamento, según algunos a su medio hermano, don Lorenzo el mestizo, según otros a su ahijado, don Juan Manuel Toribio Ango, hijo del mestizo. Este último, según varias decla-

raciones, parece haber ejercido el cargo por poco tiempo. La Audiencia decidió a favor de don Lorenzo el mestizo, lo cual motivó a varias personas, que se sentían con mejor derecho, a seguir pleitos. Doña María Ango de Salazar, hija natural de don Felipe el viejo y de una india de Quito inició, en 1665, un juicio que no parece haber avanzado más allá de la probanza de su parentesco.

Otro de los aspirantes a suceder al "puetagava", don Cristóbal Ulcuquiango Salazar Cabezas, cacique principal de Urcuquí, se trasladó a Lima, para presentar su caso el virrey Conde de Lemus (1666-74) y, finalmente, a España para seguir su causa ante el Consejo de Indias.[35] El virrey, en 1672, ordenó que el corregidor de Otavalo reciba la información de Ulcuquiango. En 1673, año de fallecimiento del "mestizo" y del nombramiento de su hijo, don Salvador, como cacique mayor por parte de la Audiencia de Quito, se presentó ante la Audiencia de Lima un documento firmado por Ulcuquiango y los caciques gobernadores de San Pablo, Tontaqui y Cotacache. Se trataba de demostrar que don Lorenzo el mestizo era un cacique intruso y, desde el juicio con su medio hermano el "puetagava" en la década de 1640, "un mestizo espureo probado y declarado por tal".[36]

No se ha encontrado documentación acerca de un posible juicio de don Cristóbal Ulcuquiango contra don Salvador Ango Pilla Inla de Salazar, durante su primer período como cacique. Don Salvador fue, junto con su padre, el cacique que más problemas enfrentó para mantenerse en el cargo. Su derecho al cacicazgo fue contestado por doña Cristina Ango de Salazar, hija de don Felipe el viejo y, por lo tanto, tía bisabuela de don Salvador.[37] No existen detalles de este pleito, pero es posible que su pertenencia a una rama legítima de los Ango de Salazar haya influenciado a las autoridades coloniales a favor de doña Cristina. Otro elemento pueden haber sido sus buenas relaciones con "la república de los españoles", ya que de sus tres maridos solamente el primero había sido indígena. Según algunos testigos sus aspiraciones habían sido apoyadas, con un préstamo de 1.000 pesos, por el capitán Manuel de la Chica Narváez, arrendatario de los obrajes de Otavalo y Peguche en los años que siguieron pleitos los diferentes aspirantes.

Con la muerte de la cacica, don Salvador tuvo su segunda oportunidad, puesto que la descendencia de dona Cristina no fue tomada en cuenta. Doña Manuela Ango de Salazar, hija del primer matrimonio de doña Cristina con un indio de San Pablo, estaba casada con el cacique

de este último pueblo, don Francisco Valenzuela. Pedro Guerrero, hijo de un segundo matrimonio, con Mateo Guerrero (¿español?), había fallecido antes que su madre y el bachiller Manuel García Maldonado, hijo del tercer matrimonio con el alférez español Joseph García Maldonado, no podía aspirar al cacicazgo por su condición de clérigo.

A la segunda toma de posesión de don Salvador, en 1689, se opuso nuevamente, junto con nueve caciques de San Pablo y cuatro de Cotacache, don Cristóbal Ulcuquiango Salazar Cabezas, quien se autodenominaba "cacique principal y gobernador de la provincia de Otavalo por su Majestad, cabo y gobernador de los naturales de lo militar en las dos Provincias de la villa de Ibarra y Partido de Otavalo". Este título requiere una aclaración, porque parece que Ulcuquiango trataba de despistar a las autoridades. Aunque fue escuchado en Madrid, las autoridades claramente determinaron que la decisión debía ser tomada por la Audiencia de Quito. Quizás también jugó con la expresión "cacique principal", puesto que como cacique principal de Urcuquí era efectivamente uno de los caciques importantes del repartimiento. Además era gobernador de todo el repartimiento, ya que ni a la cacica mayor ni su marido español tuvieron esta función.

Don Cristóbal Ulcuquiango perdió su segundo juicio por el cacicazgo, juicio en el cual no trataba de comprobar ser un descendiente de los Ango de Salazar sino de tener mejor derecho al cargo por ser cacique de Urcuquí, argumentación poco convincente para la Audiencia.[38] Además había un antecedente negativo, puesto que en 1682 se había discutido, entre los funcionarios del corregimiento y la Audiencia, su destitución como gobernador por haber causado "tumultos" no especificados. Obviamente no se concretó la propuesta de removerlo a él y a los "dependientes de parentesco" y nombrar a un funcionario "independiente".[39]

En 1732/33 otro don Lorenzo Ango de Salazar enfrentó al cacique don Sebastián, nieto de don Salvador. La genealogía de este pretendiente era muy resumida y poco clara.[40] El padre de este don Lorenzo, don Juan Ango de Salazar, ya en 1661 había intentado en vano impedir la toma de posesión de don Lorenzo el mestizo. Luego siguió su lucha por el cacicazgo con don Salvador. Según las declaraciones de su hijo y de varios testigos, don Juan había ganado el juicio y se aprestaba a retornar a Otavalo para tomar posesión del cargo cuando fue envenenado con "una bebida de mazamorra", que le dio una "mestiza

amiga", pagada por don Salvador. Lo que llama la atención, es que el mismo don Salvador fue acusado, hacia 1700, de haber quitado la vida, a través de un acto de brujería y en complicidad con el arrendador del obraje, al corregidor de Otavalo, don Sebastián Manrique. (Moreno, 1991: 540-541).

A diferencia de las aseveraciones de C. Landázuri (1999: 212-213) acerca de los pocos pleitos por cacicazgos en los siglos XVI y XVII en la Sierra Norte, para el cacicazgo mayor de Otavalo se puede afirmar que los juicios eran más bien una constante.[41] Esto se constata especialmente a partir de la década de 1640, cuando no había quedado ningún hijo legítimo que pudiera considerarse como sucesor incuestionable, tanto por la población indígena como por las autoridades españolas. A pesar de todos los pleitos, instaurados por varios aspirantes, el cacicazgo mayor de Otavalo quedó definitivamente en la rama mestiza y probablemente ilegítima de los Ango de Salazar.

La relación entre caciques y gobernadores

La historia posterior del cacicazgo mayor de Otavalo permite ofrecer algunos elementos para aclarar la relación entre el cacicazgo y el gobierno indígena, los procedimientos utilizados para el nombramiento de los gobernadores y los motivos por los cuales las autoridades coloniales encargaban el gobierno a una persona que no fuera el cacique (cfr. tabla del anexo).

La división se daba por una serie de circunstancias, a saber, cuando el cacique heredero era menor de edad según las leyes españolas o cuando no residía en la cabecera de su cacicazgo, como fue el caso de Lorenzo Ango de Salazar el puetagava, quien prefirió vivir en Tulcán. Las autoridades españolas parecen haber encargado el gobierno y el cacicazgo a su medio hermano, llamado el mestizo, quien luego heredó el cacicazgo mayor. En el caso de que el cacicazgo era heredado por una mujer, existían dos posibilidades. El marido de la heredera podía recibir el gobierno si era indígena de una posición social similar a la de su mujer, tal como se observa con doña Agustina Ango y don Florencio Cabezas; en el caso de tratarse de un mestizo o español se nombraba a algún pariente cercano de la cacica, como fue el caso de doña Cristina y su sobrino don Cristóbal Ulcuquiango. A comienzos del S. XIX esta regla

parece ya no interesar a los caciques de la región cuando piden se nombre al yerno español de su difunto cacique mayor como gobernador.

El cargo de gobernador se suspendía cuando el cacique incurría en algún delito, como sucedió con don Sebastián Cabezas Ango Pillas Inla de Salazar en forma temporal en 1722/23 cuando se le culpó de la muerte del cacique don Bonifacio Lucero (apellido de cacical de Quinchuqui) "por azotes, puntillazos y otros malos tratamientos".[42] El supuesto homicidio había acaecido en 1715. El inicio tardío de este juicio así como la sentencia de suspensión del gobierno en lugar del destierro o la pena de muerte, parecen indicar más bien una venganza del corregidor de 1722, don Juan José Sánchez de Orellana, a quien el cacique había iniciado un juicio. Al poco tiempo don Sebastián tuvo que ser reinstalado en su cargo, porque su labor en el cobro de tributos era indispensable. También se declaraba la suspensión por una enfermedad que impedía el correcto cumplimiento de sus funciones, como lo prueba el caso del mismo cacique quien, en 1727, fue reemplazado definitivamente por su hermano don Manuel en la función de gobernador. En los descendientes y sucesores de don Sebastián se repitieron las suspensiones por acusaciones criminales.

El caso más grave fue seguramente el de don Justo Alejandro, nieto de don Sebastián quien, a fines de la década de 1760, fue condenado por haber matado a un indio de Cotacache en las corridas de toros que se hacían en honor San Luis y en las que el cacique participaba a caballo y con lanza.[43] La sentencia fue de cinco años de destierro a la isla Juan Fernández y significó la pérdida del gobierno más no del cacicazgo. En febrero de 1770, antes de salir de Quito, el mismo don Justo Alejandro, en vista de la menor edad de su hija e hijo, nombró a un "administrador del cacicazgo". Primero escogió a su cuñado don Valeriano Titusunta, luego a su "pariente más cercano", un cacique de Guano que vivía en Quito.[44]

En septiembre de 1773 don Justo Alejandro estuvo de regreso, en la cárcel de corte de Quito. En la así llamada "confesión de reo" contó sus aventuras. El barco que lo debía haber llevado a Lima nunca se dirigió al sur. Según el cacique la embarcación había cargado cacao y el "barquero" había sacado un permiso fraudulento para luego dirigirse al norte. Don Justo Alejandro fue abandonado a su suerte en Realejo, en la costa de Nicaragua, desde donde se dirigió a la ciudad de León. Con nuevos papeles se encaminó vía Panamá y Portobelo a Cartagena y des-

de allí por el río Magdalena hacia Santa Fe de Bogotá. En el páramo de Guanacas – al nororiente de Popayán (Humboldt 1990, II: 468) – "saltiadores" le robaron todas sus pertenencias. Al llegar a Otavalo para ver a su mujer e hijos fue apresado por el corregidor Posse Pardo y enviado a la cárcel en Quito.

Por haber quebrantado el destierro su sentencia fue duplicada a diez años. Su nuevo destino debía ser el presidio de Chagres y don Baltasar Carriedo y Arce debía hacerse cargo de la conducción. Parece que no había sido el único desterrado liberado por dueños de barcos o capitanes en el trayecto, puesto que a partir de 1773 la Audiencia amenazaba con una multa de mil pesos a quienes no retornaban con un comprobante de entrega. Don Justo Alejandro nunca regresó a Otavalo y solamente se podía suponer que había fallecido lejos del territorio de la Audiencia. Oficialmente siguió siendo cacique mayor, mientras su cuñado y luego su yerno administraban el cacicazgo. Después de una serie de cambios su yerno fue nombrado también gobernador. Como no se recibió ninguna noticia que comprobara la muerte de don Justo Alejandro, su hijo, don Sebastián Tiburcio, al alcanzar la mayoría de edad, tuvo que seguir un juicio a su cuñado para entrar al cacicazgo y un segundo para recibir también el gobierno.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la amenaza o la aplicación de la suspensión podían constituirse también en una efectiva medida administrativa para controlar a caciques insubordinados o poco colaboradores con las autoridades coloniales. Esto le sucedió a don Gregorio Cabezas Ango Pillas Ynla de Salazar, hijo de don Sebastián quien, fuera del cacicazgo mayor de Otavalo, ostentaba también el provincial de Cayambe, heredado de su madre doña Claudia Puento, al cual las autoridades añadieron, en 1743, el gobierno por muerte del anterior cacique provincial y gobernador, don Bernardo Puento. Para la suspensión temporal del gobierno de Cayambe y Tabacundo se utilizaron los argumentos de la amistad ilícita del cacique, el descuido en el cobro del tributo así como la retención de estos fondos para su uso personal.[45]

En el caso de don Sebastián Tiburcio, hijo y sucesor del desterrado don Justo Alejandro, la suspensión del cargo de gobernador se justificó con una serie de acusaciones de las autoridades españolas de Otavalo, especialmente del protector de naturales quien trataba de insinuar que don Tiburcio aspiraba al título de "Inca". Las autoridades españo-

las señalaron al cacique de los vagamundos de Otavalo como nuevo gobernador y lo obligaron a prestar el juramente, a pesar de la persistente resistencia tanto personal como de la población. Esta designación parece haber sido la más conflictiva, puesto que por vez primera se designó como gobernador a un cacique que no formaba parte del círculo familiar ni pertenecía a uno de los cacicazgos otavalos.

La figura del cacique gobernador parece haber sido la norma a lo largo de la época colonial. La historia del cacicazgo mayor de Otavalo demuestra, sin embargo, que la relación entre cacique y gobernador es un tema que requiere de mayor investigación, puesto que parece ser decisivo para entender la relación entre las dos "repúblicas".

Matrimonios y concubinatos

Mantener la posición política y socioeconómica así como el prestigio de la familia del cacicazgo mayor de Otavalo requirió de estrategias que no solamente se reflejaron en los juicios por la sucesión en el cargo. La aprobación por parte de las autoridades españolas afirmaba la posición del cacique frente a la "república de los españoles", pero no era suficiente para ejercer el cargo en la "república de los indios".

Un elemento importante para afirmar la posición en el mundo indígena eran las relaciones personales expresadas a través de las alianzas matrimoniales y los concubinatos. Aunque las autoridades coloniales trataban de eliminar la poligamia cacical acostumbrada de la época precolombina, los concubinatos como prolongación colonial de este modelo seguían teniendo, por mucho tiempo, su importancia en las relaciones familiares y de poder de la "república de los indios".[46]

La relación de don Alonso Otavalo Ango con los Incas a través del matrimonio de su hermana con uno de los hijos de Atahualpa ya se mencionó. Para el S. XVI los datos son muy escasos pero, al igual que en el siglo XVII, las alianzas tanto matrimoniales como informales parecen haberse establecido básicamente con familias cacicales del mismo corregimiento. El primer cacique mayor de quien se tenga información acerca de un concubinato es don Felipe Ango de Salazar el viejo quien, antes de casarse con doña Ana Cuxilago Ango (o Cujilaguango) había convivido, en Otavalo, con doña María Pilla, oriunda de "Quito y sus cinco leguas", con quien tuvo una hija llamada doña María Ango de Salazar.[47]

Al querer casarse con doña Ana, envió a su hija a vivir en Quito, con la familia del fiscal de la Audiencia. Doña María, quien vestía "lliclla y anaco", era reconocida por sus hermanos de padre, quienes la recibían con "grandes regocijos" cada vez que iba a Otavalo. Por su testamento su padre le había destinado 10 fanegas de maíz a entregarse cada año después de las cosechas, legado que ciertamente no era suficiente para mantener el decoro que requería su posición como hija de un importante cacique. Es muy probable que sus modestos ingresos la hayan obligado a ganarse la vida como madre de leche.[48]

Don Lorenzo Ango de Salazar, hijo de don Felipe el viejo, quien muriera antes que su padre, había estado casado con doña Juliana Tupián de una de las familias cacicales de Tontaqui. Del matrimonio de su hermano, don Felipe el mozo, se sabe menos que de los concubinatos. La mujer legítima de este cacique mayor era probablemente oriunda de Mira, a donde se retiró por la "pesadumbre" que le causaba una conviviente mestiza de su marido, hija de una cacica de una de las parcialidades de Otavalo-Sarance. La otra conviviente de don Felipe el mozo, cuando ya era viudo, se llamaba doña Esperanza Sánchez y era una indígena, probablemente oriunda del mismo asiento.

De don Lorenzo Ango Pillas Inla de Salazar, el hijo mestizo de don Felipe el mozo quien, después de más de un juicio, se quedó con el cacicazgo mayor, se conocen los nombres tanto de la esposa como de dos concubinas. Su esposa, doña Magdalena Pinssa (o Pincha) Mendes de Olivo, era cacica del ayllu del mismo nombre en Otavalo-Sarance. La una de sus convivientes era también oriunda del asiento, de la otra no se saben más datos que su nombre y apellido y su condición de indígena.

Hasta la generación de don Lorenzo el mestizo las alianzas parecen haberse limitado al ámbito del repartimiento de Otavalo, con la excepción de la mujer de don Felipe el mozo quien probablemente había sido oriunda de Mira, al norte del repartimiento. Con la generación de los hijos del mestizo los lazos de matrimonio comenzaron a sobrepasar el ámbito del repartimiento. Don Salvador, quien tantos problemas enfrentó para mantenerse en el cacicazgo, formó una importante unión ya que se casó con doña Micaela Puento de la familia de los caciques provinciales de Cayambe-Tabacundo. Al morir sin descendencia, el cacicazgo mayor recayó en su hermana doña Agustina quien, a su vez, estaba casada con un cacique importante de la zona de Otavalo, don Flo-

rencio Cabezas Urcuquí Ango a quien se le confió el gobierno del repartimiento.

La unión entre los Ango de Salazar y los Cabezas Urcuquí Ango debe haber sido de considerable importancia, puesto que la región de Urcuquí se encontraban los campos de algodón de los indios del repartimiento que, a pesar de las transformaciones causadas por la ampliación de las haciendas coloniales dedicadas a las plantaciones de caña de azúcar, seguían jugando un papel significativo en la economía indígena.

La unión entre Otavalo y Cayambe-Tabacundo se repitió en la siguiente generación cuando don Sebastián Cabezas Ango Pillas Inla de Salazar, el hijo de doña Augustina y don Florencio, se casó con la heredera del cacicazgo, doña Claudia Puento Maldonado Valenzuela. Doña Bárbara Cabezas, hermana de don Sebastián, se casó con otro miembro de la familia cacical, don Vicente Puento, cacique principal de Cayambe. Fuera de su matrimonio, don Sebastián mantenía relaciones con una india de Otavalo, en cuyo matrimonio había actuado como padrino y a quien la quitó a su marido. Este sabía de la situación "y por no poder remediarlo la dejo y se ausento de este asiento." Su otra conviviente era doña Francisca Gualsaquí, india soltera del ayllu de Gualsaquí, a quien los testigos designaban como una "casiquilla llamada la Pallita." Por estas situaciones el fiscal Rubio de Arévalo lo consideraba como "amancebado, escandaloso y raptor".

Doña Claudia Puento, la esposa burlada, algunas veces se había quejado ante el protector de naturales Joseph Madrid "de las muchas inquietudes y de la mala vida" que le daba su marido. Por su testamento, fechado en 1742, dejó el cacicazgo de Cayambe y Tabacundo al único sobreviviente de sus cuatro hijos, don Gregorio Cabezas Ango Pillas Ynla de Salazar, quien ya era cacique mayor y alcalde mayor de Otavalo y recibió el nombramiento de este nuevo cargo en 1743.

Por dos generaciones los cacicazgos del repartimiento de Otavalo y provincia de Cayambe, es decir de todo el corregimiento de Otavalo, quedaron unidos en manos de los caciques mayores de Otavalo, ya que también don Justo Alejandro Cabezas Pilla Inga Ango Puento de Salazar, hijo de don Gregorio, tuvo los dos cargos. Se debería revisar si quizás la condena a destierro para don Justo Alejandro sirvió para retornar el cacicazgo provincial de Cayambe-Tabacundo a un miembro de la familia Puento.

Una vez asegurada la alianza con los Puento de Cayambe-Tabacundo, los beneficiarios de esta unión parecen haber dirigido su mirada hacia otro corregimiento con el fin de establecer nuevas redes de contacto. La nueva meta era la región de Latacunga, especialmente la familia Titusunta de Saquisilí. Esta alianza adquiere pleno sentido si se tiene en cuenta la creciente migración indígena desde el corregimiento de Latacunga, y especialmente desde la zona de Saquisilí, hacia Cayambe, San Pablo y Otavalo, migración que queda manifiesta con la numeración de de forasteros de 1720. Don Gregorio se casó con doña Antonia Titusunta, cacica principal de Saquisilí, a quien luego repudió, obviamente para vivir con una amante. Despechada por las infidelidades de su marido, ella regresó a la casa de sus padres. La pareja vivió separada por varios años, a pesar de los intentos de don Gregorio de recuperar a su mujer. En algún momento logró su objetivo, quizás en la época de su suspensión del cargo por amancebamiento. De todas maneras doña Antonia estuvo presente cuando su marido redactó su testamento.

Desde este primer matrimonio Cabezas Ango de Salazar – Titusunta, la relación entre las familias cacicales de ambos corregimientos se mantuvo en las dos siguientes generaciones. Un vínculo de mucho interés puede haber sido el de don Justo Alejandro, hijo de don Gregorio, con doña Ursula Zamora. La documentación no dice nada acerca de su origen, pero es posible que haya sido pariente de don Francisco Zamora, un indio quiteño que a través de su matrimonio con la viuda de un cacique del corregimiento de Latacunga, accedió, por poco tiempo, al cacicazgo. Al perder el juicio por este cargo, las autoridades coloniales lo nombraron gobernador, función que utilizó para transformarse en un ferviente defensor de los indígenas a su cargo y opositor de corregidores, hacendados y curas.[49]

Al haber sido desterrado su marido, doña Ursula Zamora luchó por mantener el control del cacicazgo cuya administración así como el gobierno recayeron finalmente en su yerno, el cacique de San Miguel, Sigchos e Isinliví, don Estanislao Atiaja Pullupagsi. El último cacique mayor en mantener los vínculos familiares con los caciques del corregimiento de Latacunga, fue don Sebastián Tiburcio Cabezas Pillas Inga Ango de Salazar, quien se casó con doña Rosa Titusunta.

El uso de los apellidos como estrategia política

Todavía a mediados del S. XVII, es decir más de cien años después de la conquista, la numeración del repartimiento de Otavalo (1645/46) demuestra patrones de antroponimia propios que poco tienen que ver con las costumbres españolas. En muchos casos cada miembro de una familia llevaba un apellido indígena diferente, aunque también se encuentran situaciones de transición donde los padres conservaban sus apellidos indígenas mientras los descendientes, especialmente los varones, recibían apellidos españoles, a veces el mismo para todos los hermanos, a veces dos o tres diferentes.[50] Además había obviamente cambios de apellidos, p. e. en el momento de recibir un sacramento como el de la confirmación.

Estos modelos todavía marcadamente autóctonos no fueron aplicados, sin embargo, por los caciques mayores de Otavalo, entre quienes se puede observar un patrón europeo que tiene, además, claras connotaciones políticas. La palabra "ango", que aparece en un alto porcentaje de los apellidos de la zona, fue interpretada ya por Jacinto Jijón y Caamaño como "señor". Este término se evita en los escritos de los caciques, tanto de los del repartimiento como de los de pueblos o ayllus.[51] Sistemáticamente utilizaban el término "cabeza y cacique", quizás porque la expresión "señor" correspondía exclusivamente al rey de España, como lo afirma un clérigo de Ibarra en el S. XVIII.

El apellido de don Alonso Otavalo Ango se debe entender más bien como un título que describe su función como "cabeza" de todo el repartimiento de Otavalo. El primer sucesor de don Alonso fue su hijo don Luis que llevaba el apellido Ango, mientras que el siguiente hijo y heredero se llamaba don Diego Chalam Puento. Lamentablemente no se sabe, si el apellido de don Luis era simplemente Ango, o quizás Ango Otavalo o Ango de Salazar. Esta última variante se adoptó, a más tardar, en la siguiente generación, con don Felipe Ango de Salazar el viejo, y se mantuvo al menos hasta inicios del S. XIX. La combinación del título indígena de "ango" con el apellido castellano de Salazar no se debe, según mi entender, interpretar como la adopción del apellido del encomendero, quien quizás había actuado como padrino en un sacramento. El apellido Ango de Salazar se debe entender más bien como título, al igual que el de Otavalo Ango, a saber, como "cabeza (del repartimiento de don Rodrigo) de Salazar".

Aunque este título-apellido se conservó en la familia al menos hasta fines de la Colonia, sufrió algunas modificaciones relacionadas siempre con eventos importantes para el linaje. Don Felipe Ango de Salazar el mozo, hijo de don Felipe el viejo, falleció después de haber muerto o desaparecido sus tres hijos legítimos. La sucesión se decidió a favor de un joven hijo natural habido con una mujer indígena para pasar, después de la muerte de este, a otro hijo natural o ilegítimo, fruto de la convivencia con una mestiza en hábito de india que a su vez era hija de una cacica de la región. Parece que el apellido del nuevo cacique había sido originalmente Pilla (o Pillas) Inla que, al asumir el cargo, se transformó en Ango Pilla Inla de Salazar.

El apellido Pilla parece haber existido tanto en Quito como en la zona de Otavalo y había sido el apellido de la conviviente de don Felipe Ango de Salazar el viejo. El vocablo "inla" pertenece al idioma autóctono de la región, a lo que se llamaba la "lengua materna del Inga", que se hablaba todavía en la segunda mitad del S. XVII. Al igual que el topónimo autóctono "anla" se transformó, en el S. XVII, en "ingla". Ya a mediados de este siglo se encuentra, a veces, la forma "inga" o "ynga", generalmente en documentos escritos por funcionaros españoles. Recién en la segunda mitad del S. XVIII el apellido Inga, escrito a veces como Inca, causó suspicacias entre los funcionarios coloniales quienes acusaron a don Sebastián Tiburcio por su altivez y por querer arrogarse funciones y privilegios que no le correspondían.

La mayoría de los caciques mayores había tenido, en algún momento, conflictos con los blancos y mestizos del corregimiento por su comportamiento altivo. Generalmente se les acusaba de considerarse a si mismos como "reyes chiquitos", pero recién de don Sebastián Tiburcio se afirma que "dice que es descendiente de los Incas y se hace dar el tratamiento de Apu que equivale a soberano". En el interrogatorio don Tiburcio declaró que se hacía llamar cacique mayor "por que le han dado el titulo porque siempre han hecho cavesa sus antepasados y que todos los cacicazgos fueron también de su abuelo, quien repartio a sus parientes." No pudo dar razón del origen del apellido Inca. Además es obvio, que a pesar de que los indios del corregimiento utilizaban, a finales del S. XVIII, el término de "Apo y Rey chiquito" para designar a su cacique mayor, no existía una tradición que relacionara a los Ango de Salazar con los Incas. Ni siquiera se había conservado en la familia algún conocimiento de los primeros caciques, sino que reiteradamente

se afirmaba que la posición de cacique mayor y sus privilegios se debían a su descendencia de don Sebastián Cabezas Ango Pillas Inla de Salazar, cacique mayor de inicios del S. XVIII.

Esta aseveración reiterada sobre el "fundador de la dinastía" se debe probablemente al hecho de que con él efectivamente se había producido un cambio que se refleja en el apellido Cabezas, apellido que fue utilizado por los caciques principales de Urcuquí, los Urcuquí Ango (o Ulcuquiango), y que al igual que el apellido "ango" se debe entender más bien como un título que los distinguía de los demás caciques de esta zona tan importante para la economía del repartimiento. La unión entre los Ango de Salazar y los Urcuqui Ango se dio con el matrimonio de doña Augustina Ango de Salazar, heredera del cacicazgo mayor por muerte de su hermano, y don Florencio Cabezas Urcuquí Ango y a partir de don Sebastián, el hijo y heredero de esta unión, el vocablo Cabezas se antepuso a todos los demás apellidos. La combinación Cabezas-Ango subrayó y duplicó en cierta forma las pretensiones de encabezar el repartimiento.

El apellido Puento como distintivo de los caciques provinciales de Cayambe-Tabacundo no aparece con la misma regularidad entre los Ango de Salazar y se encuentra únicamente en don Justo Alejandro, el segundo miembro de la familia que ostentó tanto el cargo de Otavalo como el de Cayambe-Tabacundo. Los apellidos Titusunta y Zamora no aparecen entre los descendientes, pero es posible que a fines del S. XVIII el apellido Inga o Inca, aunque sea por una interpretación equivocada por parte de las autoridades coloniales, haya adquirido mayor importancia y servía mejor para las intenciones y aspiraciones políticas de los Ango de Salazar.

Caciques mayores y gobernadores del repartimiento de Otavalo

No.	Nombre de cacique	Fechas	Parentesco	Nombre de gobernador	Fechas
1	Alonso Otavalango *? - † antes de 1560	1534 o antes – antes de 1560		no consta	
2	Luis Ango *? - † 1576	1562 o antes – 1576	hijo de (1)	el mismo	desde 1563
3	Diego Chalam Puento *? - †?	1576-¿	hijo de (1)	el mismo	desde 1578
3 a	Felipe Puento *? - †?	1579	hijo de (4 a) bisnieto de (1)	Bartolomé Sánchez	1583
4	Felipe Ango de Salazar el viejo *? – después de 1620	1595-1600? 1600?-1609? 1609?-después de 1620	nieto de (2)	probablemente el mismo Alonso Maldonado no consta	1595-1609? 1600?-1609 1609-después de 1620
4 a	Alonso Maldonado el viejo *ca.1549 - † 160	1600?-1609?	nieto de (1)	el mismo	1600?-1609
5	Felipe Ango de Salazar el mozo *? - † ca. 1639	¿ - ca. 1639	hijo de (4)	probablemente el mismo	¿ - ca. 1639
6	Lorenzo Ango de Salazar el puetagava *ca.1628- † 1661 vivía en Tulcán	1645? - 1661	hijo natural de (5)	no consta probablemente Lorenzo Ango Pillas Inla de Salazar (7)	
7	Lorenzo (Ango) Pillas Inla (de Salazar) el mestizo *ca.1614- † 1673	a cargo desde 1654 en posesión 6.8.1661 – 1673	hijo natural o ilegítimo de (5)	Sebastián Maldonado teniente Tomás Chico Juan Maldonado	1661 mencionado en 1668
7 a	Juan Miguel Toribio Ango *ca.1653 - † 1673?	sin precisar 1673?	hijo mayor de (7)		

No.	Nombre de cacique	Fechas	Parentesco	Nombre de gobernador	Fechas
8	Salvador Ango Pilla Inla de Salazar *ca. 1654- † 1704	1673 administrador 1678/79 1689-1704	hijo de (7)	Sebastián Aguilar el mismo	1663 1689
9	Cristina Ango de Salazar *ca. 1620- † mayo 168 casada en terceras nupcias con el alférez Joseph García Maldonado, español	1678/79 – 1689	hija de (4)	Cristóbal Cavezas sobrino de (9)	1678/79? – 1689?
10	Agustina Ango Pilla Inla de Salazar *ca. 1663 - † ca. 1722 en Quito con su marido Florencio Cabezas Ulcuquí Ango, cacique principal de Urcuquí	1704 – 1710 renuncia a favor de (11)	hija de (7)	Alonso del Valle suspendido por excesos Florencio Cabezas Ulcuquí Ango	hasta 1708 desde 1708 hasta ¿
11	Sebastián Cabezas Ango Pillas Inla de Salazar *ca. 1684- † probabl. 1737	1710 por cesión de (10) – 1737?	hijo de (10)	Florencio Cabezas Ulcuquí Ango el mismo (suspensión temporal por causa criminal) interino Miguel Arellano Yacelga el mismo (suspensión definitiva por edad) Manuel Cabezas Pillas Inla de Salazar, hermano de (11), cacique de ayllus en Otavalo y Tontaqui	¿ - 1722 1722 1722-23 1722-27 1727-¿
12	Gregorio Cabezas Ango Pillas Ynla de Salazar *?- † 7.5.1761 cacique mayor del repartimiento de Otavalo y de la provincia de Cayambe	probabl. antes de 1743 - 1761	hijo de (11)	Patricio Valenzuela Manuel Valenzuela, mestizo el mismo gobernador de la provincia de Cayambe	 22.7.1743 suspensión temporal 1745

No.	Nombre de cacique	Fechas	Parentesco	Nombre de gobernador	Fechas
13	Justo Alejandro Cabezas Pilla Inga Ango Puento de Salazar *ca.1743 - † después de 1773, durante su destierro cacique mayor del repartimiento de Otavalo y de la provincia de Cayambe	1761 – ¿ (desterrado a partir de 1770)	hijo de (12)	Manuel Valenzuela Valerio Titusunta, interino Juan Angelo Cachumuel Joaquín Cayo Puento el mismo Valeriano Titusunta Joaquín Cayo Puento Juan Manuel Valenzuela Xavier Otavalo Estanislao Atiaja Pullupagsi, yerno de (13)	1761-63 1763 2.9.1763-14.9.1763 14.9.1763-¿ ¿-1770 1770-¿ ¿-hasta 1777 desde 1788
14	Sebastián Tiburcio Cabezas Pillas Inga Ango de Salazar o Cabezas Inca Anco de Salazar y Puento *16.8.1766 en Quito - † 1819	1789 – 1819	hijo de (13)	Estanislao Atiaja Pullupagsi, yerno de (13) el mismo Manuel Suárez, cacique de vagamundos (Manuel Egas, español, yerno de (14), por cesión de su suegro enfermo antes de 1819; cesión negada por el corregidor)	hasta 1790 1790-1798 1798 - ¿ (1819)
14 a	José María Cabezas en 1819 menor de edad	1819 - ¿	hijo de (14)	los caciques de tavalo piden, en 1819, el nombramiento de don Manuel Egas, español, yerno de (14)	¿
15	Rosa Cabezas *ca. 1793 - ¿	en época de la Gran Colombia	hija de (14)	eventualmente su marido Manuel Egas	

Notas

1 El apellido Maldonado no se encuentra entre los encomenderos y primeros terratenientes de la zona. Es posible que esté relacionado con Diego Maldonado, uno de los contactos de Rodrigo de Salazar (Ortiz de la Tabla, 1985: 33). En 1819 es el más frecuente entre los caciques de Otavalo (cfr. abajo)

2 Es importante señalar que, a pesar de su ubicación geográfica, el ayllu de Otavalo fue "reducido" al sitio de Sarance, es decir que pertenecía a la jurisdicción del posterior asiento de Otavalo. Compartían esta situación los ayllus de Tocagón y Cachimued o Cachimuel. Para la declaración de don Juan Sancho cfr. AN/Q (Archivo Nacional Quito), Cacicazgos, caja 42, 1789-III-30, Autos de don Sebastián Tiburcio Pilla Ango de Salazar. La mayor parte de la información acerca de la descendencia de los caciques mayores y las luchas por el cargo provienen de este documento así como de AN/Q, Cacicazgos, caja 41, 1760-I-19, Autos de don Gregorio Cabezas y doña Antonia Titusunta LLamoca con don Manuel Valenzuela sobre la remoción del gobierno del asiento de Otavalo; y Cacicazgos, caja 41, 1779-II-1, Autos seguidos en gobierno por don Estanislao Hatiaja Pullupagsi con don Manuel Valenzuela Cabezas Ulquiango…. Los demás documentos serán citados en su respectivo lugar.

3 Parece que estas numeraciones no se han conservado. Únicamente se han encontrado datos aislados, generalmente copias certificadas de la información referente a la casa del cacique mayor.

4 AN/Q, Indígenas, 1697-X-24, Autos del señor fiscal por los indios de Pasto reducidos en Otavalo, sobre mita. Lohmann Villena 1947, I: 57-58.

5 Para diferenciar el pueblo y posterior asiento de Otavalo, fundado en el sitio de Sarance, y el pueblo prehispánico a orillas del lago, el primero será designado en el texto como Otavalo-Sarance. En la documentación temprana no aparece el pueblo de Tocachi. En los siglos XVII y XVIII Malchinguí aparece a veces como anejo de Tocachi; en otros documentos Tocachi es señalado como anejo de Malchinguí.

6 Cfr. Vicuña C. y de la Torre (2002: 44, 45, 61), especialmente los acápites dedicados a las etnias y las costumbres, así los mapas que señalan los espacios de los quichua cayampis y quichua otavalos en la cuenca de San Pablo.

7 Parece que la zona del importante complejo arqueológico de Cochicaranqui, hoy Zuleta, quedó casi despoblada como consecuencia de la batalla de Yaguarcocha. La pertenencia de las tierras a la jurisdicción de San Pablo puede ser un indicio de que el lugar había estado poblado por cayambis. Angochagua, en cambio, posiblemente perteneció al cacicazgo de Carangue, por lo cual pasó a formar parte, en 1623, del corregimiento de Ibarra (Borchart de Moreno, 2006).

8 Para la región situada al oriente de Quito, entre Puembo y Amaguaña, F. Salomon (1980: 142) afirma que no hubo propiedad de rebaños a nivel cacical o individual, lo cual resalta la posición especial de don Alonso.

9 Acerca de la importancia de la totora cfr. M. Rostworowski de Diez Canseco (1981: 26-27).

10 Un mapa de todos los asentamientos conocidos de los chachapoyas se encuentra en Schjellerup (2005: 124). Cabe señalar que en este mapa Palatanga (por Pallatanga) erróneamente se sitúa al nororiente de Quito.

11 Hasta el momento no existe un estudio exhaustivo de la población indígena del "altiplano de Quito" (Salomon, 1980: 103-105), zona de" terrenos escasos y muy quebrados por barrancas" y, por lo tanto, no muy apto para el asentamiento de grupos humanos (Salomón, 1980: 118). A esta visión contradicen los asentamientos indígenas establecidos por los españoles: las parroquias de San Blas (¿de Ichimbía?) y San Sebastián (¿de Luluncotog?); al sur los pueblos de San Juan Evangelista de Chimbacalle y Santa María Magdalena (¿de Machángara?); al norte Santa Prisca (de ?) y Santa Clara de Añaquito, desplazado posteriormente hacia las faldas del Pichincha y llamado Santa Clara de San Millán. Una lista parcial de las tasas de tributo de fines del siglo XVIII se encuentra en: AN/Q, Criminales, 1800-X-10,

12 La referencia a las masiva "denuncia" de indios no registrados se refiere a 1621, la época de la visita de Matías de Peralta. AN/Q, Indígenas, 1641-VII-4, Sin título; 1723-VII-16, Padroncillo del Pueblo de Santa María Magdalena…; Cacicazgos, caja 18, 1762-IX-7, Autos de proclama de don marcos Condor Vilca Nasca del cacicazgo del pueblo de María Magdalena ….

13 AN/Q, Residencias, 1683-IV-27, Residencia de don Alberto Fernández Montenegro, corregidor de Otavalo. En documentos posteriores el ayllu de los caciques mayores de Otavalo aparece con el nombre de Salazar.

14 Se trata de cinco de las siete rutas: al occidente Urcuquí-Tumbaviro, por el flanco norte del Cotacache, Íntag, Malchinguí-Perucho; al oriente Yaruquí-Puembo-Oyacachi. Fuera del control del cacique de Otavalo deben haber estado las rutas al Oriente de La Chima-San Marcos y Pimampiro-Chapi (cfr. mapa en Borchart de Moreno, 2006: 189).

15 K. Powers (1995: 88) ha interpretado una carta de Zorrilla de 1613 en el sentido de que entre 1592 y 1612 los indios de Otavalo sujetos a la Real Corona se incrementaron en cerca de 14.000. Aun sin conocer el texto de este documento se puede suponer que Zorrilla se refirió a los múltiples intentos de reducción, puesto que en 1582 la población total de los repartimientos de Otavalo, Cayambe-Tabacundo y Malchinguí-Perucho había sido de 14.184 (Ponce Leiva, 1991: 369-371).

16 Éstas corresponden a las siguientes letras de Ch. Caillavet: Otavalo a, b, c, d, e (dos ayllus), m, n, o, y, C, la letra D corresponde probablemente a la letra C en una fecha posterior (cfr. más abajo); a San Pablo: f, g, h, i, j, l; Cotacache: k, t, w, x, z, A; Tontaqui: p, q, r; Urcuquí: u, v; Tumbaviro: s.

17 AN/Q, Criminales, 1800-X-10

18 AN/Q, Indígenas, 1783-II-12, Expediente de don Juan Manuel Muenala sobre que don Cristóbal Xaramillo no precise a los indios a que del monte saquen escaleras de guadua.

19 En la ribera norte del lago de San Pablo todavía existe el topónimo Camuendo en la zona de los quichua otavalos (Vicuña C. y de la Torre, 2002: 61).

20 En el caso de Gualsaquí la existencia de varios ayllus con este nombre y su adscripción a los dos pueblos ya consta en la década de 1570 con el cacique don Antonio Ymbaquyngo, señalado como principal tanto de Sarance como de Gualsaqui y los términos Gualçaqui chico y Gualçaqui grande que posteriormente constan como ayllus de Cotacache (Caillavet, 2000: 148-149).

21 AN/Q, Indígenas, 1697-X-27. Autos del señor fiscal por los indios de Pasto reducidos en Otavalo, sobre mitas.

22 En 1795/96 los Muenala constan con la tasa de los otavalos. AN/Q, Criminales, 1800-X-10, Autos criminales seguidos de oficio con don Tiburcio Cabezas por varios excesos de que es acusado.

23 AN/Q, Indígenas, 1720-IX-14, Sin título (Numeración realizada por don Alejandro de la Torre Cosío de los indios de Latacunga y Riobamba residentes en el corregimiento de Otavalo).

24 AN/Q, Criminales, 1800-X-10, Autos criminales seguidos de oficio contra don Tiburcio Cabezas….

25 La tasa de los otavalos regía para 13 parcialidades en Otavalo-Sarance, las parcialidades tradicionales de Araquilin en San Pablo así como Sevilla (Cotacache) y Cuchuango en Cotacache y dos parcialidades en Tumbaviro. 4 pesos 5 reales debían las parcialidades de Guaca y Chuquín en Sarance-Otavalo, mientras las tasa de los vagamundos regía para las de Vagamundos y de Guerrero de Sarance-Otavalo, la de Tacunga en San Pablo, las de Cusicagua y Piñan en Tumbaviro y la de Cusicagua en Urcuquí. La tasa más alta del corregimiento fue con 5 pesos 6 reales la de las parcialidades de Cayambe.

26 AN/Q, Indígenas, 1777-V-10. Expediente en que se declara que los principalazgos de indios no son de derecho hereditario….

27 La tabla en el anexo se basa, para el S. XVI, en los estudios de Ch. Caillavet (2000), para los siglos XVII y XVIII en los juicios señalados en el presente texto. En el S. XVI no se puede determinar con precisión si el cacique y/o gobernador es del asiento de Otavalo-Sarance o de todo el repartimiento. Este se refiere especialmente a Felipe Puento (3 a) y Alonso Maldonado el viejo (4 a).

28 ANQ, Cacicazgos, caja 12, 1761-VI-25, Cacicazgo del asiento de Otavalo y sus pueblos….

29 AN/Q, Cacicazgos, Caja 42, 1806-III-22. Autos de proclama de don Cayetano Chalampuento….

30 AN/Q, Indígenas, 1686-I-8. Sin título.

31 AN/Q, Indígenas, 1664-X-21. Sin título.

32 AN/Q, Cacicazgos, caja 12, 1819-VIII-7, Sin título.

33 Hasta el momento no se ha encontrado documentación acerca de este juicio, pero en la numeración de 1645/46 se anotó que don Lorenzo, cacique del ayllu de Yanaconas, estaba ausente en Quito "sacando la executoria de su cacicazgo" (AN/Q, Cacicazgos, 1789-III-30, doc. cit.).

34 Es interesante la utilización de estos dos apodos. No se sabe el significado de la palabra "puetagava", que debe haber pertenecido al idioma nativo de la región, la así llamada "lengua materna del Inga", que todavía se utilizaba en el cacicaz-

go mayor al menos hasta 1689. El vocablo "puetagaba" aparece como topónimo en la jurisdicción Otavalo-Sarance.

35 El viaje fue pagado por los indios de Urcuquí quienes entregaron seis caballerías de tierras a su cacique.

36 Posteriormente Ulcuquiango trató de comprobar que don Lorenzo el mestizo ni siquiera había sido hijo de don Felipe el mozo, sino de una mestiza y un clérigo. Sin embargo, la viuda de don Felipe el mozo, doña Ana Cujilaguango, en un codicillo reconoció tanto a don Lorenzo el puetagava como a don Lorenzo el mestizo como sus nietos.

37 Se menciona un juicio de doña Cristina contra don Lorenzo en 1654, pero no la mención no permite aclarar si se trataba de un juicio por el cacicazgo.

38 Los juicios con don Cristóbal no fueron los únicos que enfrentó don Salvador. Un documento de la primera mitad del S. XVIII menciona al menos otro pleito por el cacicazgo sin precisar fechas o detalles.

39 AN/Q, Criminales, caja 9, 1682-III-6, Comisión en forma al licenciado don miguel Antonio Ormasa Ponce de León oidor de esta real Audiencia y visitador general para el asiento de Otavalo la guarde y cumpla.

40 Según don Lorenzo Ango de Salazar sus padres habían sido don Juan Ango de Salazar y doña Augustina de Peñafiel; su abuelo don Luis de Salazar; su bisabuelo don Jerónimo de Salazar; y su tatarabuelo don Luis Ango de Salazar Pillas Inlla. Este último, por sus apellidos, podría entonces haber sido hermano de don Lorenzo el mestizo (AN/Q, Cacicazgos, caja 12, 1733-VIII-1, Don Lorenzo de Salazar sobre cacicazgos.

41 Los juicios por cacicazgos debían llevarse ante la Audiencia. Es posible que los caciques de zona Pasto no acudieron con tanta frecuencia a Quito debido a la lejanía y los altos costos de estos juicios.

42 AN/Q, Criminales, 1722-V-19, Sin título.

43 AN/Q, Criminales, 1768-X-1, Autos criminales seguidos contra don Justo Cavesas por la muerte que dio a Calisto Yguanche indio. El homicidio tuvo lugar el 22 de agosto. Esto significa que las corridas estaban relacionadas con la fiesta de San Luis Rey de Francia (25 de agosto) y no con la de San Luis Obispo, el patrono de San Luis de Otavalo, como afirmaba la madre del cacique.

44 AN/Q, Cacicazgos, caja 12, 1770-II-10, Nombramiento de tutor y administrador del cacicazgo….

45 AN/Q, Fondo Especial, caja 14, vol. 38, doc. 1372, Sin título.

46 Un ejemplo de esta poligamia informal se encuentra en el testamento de don Alonso Maldonado el viejo, fechado en 1609. Su enumeración contiene a un hijo y una hija de su primer matrimonio, tres hijas del segundo matrimonio, dos hijos naturales, dos hijos que se llaman alternativamente naturales o bastardos y una hija bastarda (Caillavet, 2000: 463-464,466).

47 Doña María Pilla murió poco antes de 1664. Doña Ana Coxilago Ango era quizás idéntica con doña Ana Coxilaguango, la hija bastarda de don Alonso Maldonado (Caillavet, 2000: 463).

48 Fue madre de leche de don Manuel Martínez de Miranda, vecino de Quito, quien, según sus propias declaraciones, en su época de escolar escapó varias veces a Otavalo a esconderse en la casa del cacique mayor.

49 B. Lavallé en su libro sobre don Francisco Zamora (2002) no resalta la diferencia entre las funciones de cacique y gobernador, entre la condición hereditaria sujeta a confirmación del primer cargo y la necesidad de nombramiento para el segundo. El padre de don Francisco, don Miguel de Zamora, en su testamento se declara natural de Quito, hijo de Joseph Zamora y Sisilia (Cecilia) Sancho de Bonilla, ambos naturales del asiento de Latacunga. En ningún momento se menciona la pertenencia a una de las familias cacicales del corregimiento de Latacunga. De los diez hijos e hijas, de dos matrimonios, que sobrevivieron a don Miguel, solo el gobernador llevaba el distintivo "don". Una de las ocupaciones de la familia en Quito parece haber sido el pequeño comercio, puesto que se menciona una pulpería. De todas maneras hubo suficientes bienes para adquirir una estancia en Sangolquí y una casa en San Roque. Una de las mayores preocupaciones del padre parece haber sido la formación de sus hijos. Don Francisco, en todos sus escritos, demuestra un excelente conocimiento de las leyes y uno de sus hermanos, también llamado Francisco, fue maestro de escuela (AN/Q, Notaría 3ª, 1750-VI-18, 1º Cuaderno. Autos de división y partición de los hijos legítimos de don Miguel de Zamora y doña Gertrudis Velásquez ….

50 Como ejemplo se puede citar la pareja formada por Jerónimo Uyagatango y Juana Pichaguango cuyos hijos, de entre uno y ocho años de edad, se llamaban Gabriel, Antonio y Lorenzo Morales y las hijas Magdalena y Elena Pichaguango (Freile 1981, I: 61).

51 El término "apu" o "apo" para señor parece haber existido únicamente entre los caciques de Tontaqui, donde se encuentra el apellido Apoango.

Bibliografía

Borchart de Moreno, Christiana
2006a "Otavalo: el proceso de formación de un corregimiento de indios en la audiencia de Quito (1535-1623), en *Bulletin de l´Institut Français d´Études Andines*, núm. 35 (2), Lima.

Borchart de Moreno, Christiana
2006b "Sin Audiencia ni Rey. La situación de los indígenas de Riobamba hasta la primera mitad del siglo XVIII", en *Maldonado. Conciencia geográfica y modernidad en el Ecuador*, Memorias del Simposio Internacional "Vida, obra y época del sabio Maldonado", Riobamba, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Chimborazo.

Caillavet, Chantal
2000 *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*, Quito, Casa de Velásquez, Institut Français d´Études Andines, Ediciones Abya-Yala.

Casado Arboniés, Manuel
"La primera contaduría ecuatoriana: la caja real de Quito en el siglo XVI", en *Memoria*, núm. 6, Quito.
Cicala. Mario, S. J.
1994 *Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit / Instituto Geográfico Militar.
Espinosa Soriano, Waldemar
1983 *Los Cayambes y Carangues: siglos XV-XVI. El testimonio de la etnohistoria*, 2 vols., Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Freile Granizo, Juan (comp.)
1981 *Numeraciones del repartimiento de Otavalo*, 2 vols., Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Gondard, Pierre y López, Freddy
1983 *Inventario arqueológico preliminar de los Andes septentrionales del Ecuador*, Quito, Ministerio de Agricultura y Ganadería / ORSTOM.
Guerrero, Andrés
1990 *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo, 1830-1875)*, Quito, Editorial El Conejo.
Hampe Martínez, Teodoro
1979 "Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561", en *Historia y Cultura,* núm. 12, Lima
Herrera, Agustín
1909 *Monografía del Cantón Otavalo*, Quito, Imprenta y Encuadernación Salesiana.
Humboldt, Alexander von
1990 *Reise auf dem Río Magdalena, durch die Anden und Mexic. Teil II*, Berlin, Akademie Verlag.
Landázuri N., Cristóbal
1999 "Caciques coloniales y poderes locales. Sierra norte del Ecuador", en *Memoria*, no. 7, Quito.
Lándazuri, Cristóbal
1995 *Los curacazgos pastos prehispánicos: agricultura y comercio, siglo XVI*, Colección Pendoneros, Quito, Banco Central del Ecuador / Instituto Otavaleño de Antropología
Landázuri Soto, Alberto
1959 *El régimen laboral indígena*, Madrid, Editorial Aldecoa.
Lavallé, Bernard
2002 *Al filo de la navaja. Luchas y derivas caciquiles en Latacunga 1730-1790*, Quito, Instituto Francés de Estudios Andinos / Corporación Editora Nacional.

Lohmann Villena, Guillermo
1947 *Los americanos en la Órdenes Nobiliarias (1529-1900),* 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
López Arellano, María Luisa
1977 "las encomiendas de Popayán en los siglos XVII y XVIII", en S.Padilla Altamirano, M. L. López Arellano y A. L. González Rodríguez, *La encomienda en Popayán (Tres estudios.*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
Moreno Yánez, Segundo E. (comp.)
1981a *Pichincha. Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*, Quito, Consejo Provincial de Pichincha.
Moreno Yánez, Segundo E. (comp.)
1981b "Colonias mitmas en el Quito incaico: su significación económica y política", Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Moreno Yánez, Segundo E.
1988 "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos", en Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 2, Quito, Corporación Editora Nacional / Grijalbo.
Moreno Yánez, Segundo E.
1991 "Los doctrineros "wiracochas" recreadores de nuevas formas culturales. Estudios de caso en el Quito colonial", en Segundo Moreno Y. y Frank Salomon (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI – XX*, Quito, Ediciones Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
Oberem, Udo
1981a "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI)", en S. Moreno Y. y U. Oberem, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Oberem, Udo
1981b "Los Caranquis de la Sierra norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyu", en S. Moreno Y. y U. Oberem, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Oberem, Udo
1976 *Notas y documentos sobre miembros de la Familia del Inca Atahualpa en el siglo XVI*, Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
Ortiz de la Tabla Ducasse, Javier
1993 *Los encomenderos de Quito 1534-1660. Origen y evolución de una elite colonial*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos

Ortiz de la Tabla Duchase, Javier
1985 "*De hidalgo castellano a empresario colonial. Rodrigo de Salazar, encomendero y obrajero de Quito, 1510-1584*", en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLII, Sevilla.
Ortiz de la Tabla Duchase, Javier
1977 "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio", *Revista de Indias,* núms. 149-150.
Pérez T., Aquiles R.
1960 *Quitus y Caras*, Llacta X, Quito.
Ponce Leiva, Pilar (ed.)
1991 *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Powers, Karen V.
1995 *Andean Journeys. Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito.* Albuquerque, University of New Mexico Press.
Ramón V., Galo
1987 *La resistencia andina. Cayambe 1.500 – 1.800*, Quito, Centro Andino de Acción Popular.
Rostworowski de Diez Canseco, María
1988 *Historia del Tahuantinsuyu,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
Rostworowski de Diez Canseco, María
1981 *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
Rueda Novoa, Rocío
1988 *El obraje de San José de Peguchi*, Quito, TEHIS /Ediciones Abya-Yala.
Salomón, Frank
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Colección Pendoneros, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
Schjellerup, Inge R.
2005 *Incas y españoles en la conquista de los chachapoyas*, Lima, Pontificia Universidada Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos.
Vicuña C., Azucena y Segundo de la Torre (eds.)
2002 *Imbakucha. Estudios para la sustentabilidad*, Quito, INSTRUCT-/PUCE/CEPCU/CODELSPA

Memoria Histórica y procesos de revitalización cultural del Pueblo afrochoteño

José Chalá Cruz
tshala63@hotmail.com

A Modo de entrada.

La oralidad ha sido la característica fundamental de transmisión de conocimientos y sabiduría de los afroecuatorianos, de tiempo en tiempo y de generación en generación, no obstante, estas han ido desapareciendo de forma acelerada, por lo que una de las causas de la presente presentación, es la revitalización de la memoria histórica colectiva, trasmitida verbalmente por los adultos mayores de las comunidades, muchos de ellos han desaparecido ya; en este sentido compartimos con la urgencia de Leopoldo Senghor, cuando dice:

> "Hombres blancos, id por los poblados perdidos de mi tierra con vuestras grabadoras, vuestras cámaras fotográficas y recoged lo que cuentan los chamanes, los juglares, los viejos, los últimos guardianes de una larga historia urbana tan sólo confiada a sus voces. Cuando ellos mueran, será como si para ustedes, para vuestra civilización, se quemarán todas las bibliotecas" (Senghor en: Chalá, 2006).

El llamado en esta ocasión, no solamente es para el hombre blanco, es para todos. Es una necesidad, un compromiso ineludible e inaplazable con la historia, con la cultura, con el movimiento y la organización social de un pueblo, mi pueblo.

Lo dicho, lo ilustraremos con diferentes ejemplos, que hemos recogido en el libro, Chota profundo: Antropología de los afrochoteños.

---

* Licenciado en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Los seres humanos somos sujetos sociales e históricos

Todos los seres humanos, todos los colectivos sociales, las instituciones tenemos un referente histórico, mítico, simbólico vivido; que da sentido a nuestra existencia, por esta y otras razones, en las organizaciones afroecuatorianas, repetimos cotidianamente que: cuando el presente, nos lastima, nos hace daño, tenemos que recurrir al pasado (gracias a la memoria histórica colectiva), para transformar ese presente que nos amenaza; dialécticamente, el pasado, y el presente se nos muestran, nos permiten proyectarnos al futuro, con proyectos de vida concretos.

Sobre esta base en termines generales, decimos que la memoria es una facultad psíquica del ser humano por medio de la cual podemos retener los sucesos del pasado; este en interacción con los colectivos sociales.

Sin memoria, el sujeto se pierde, vive únicamente el momento, pierde sus capacidades ancestrales y cognitivas. Su mundo estalla en pedazos y su identidad se desvanece. Solo produce un sucedáneo de pensamiento, un pensamiento sin duración, sin el recuadro de su génesis, condición necesaria para la conciencia y para la conciencia de uno mismo (Candau, 2002 en: Guerrero, 2002).

Voltaire, señala que:

> La memoria es el único instrumento por el cual podemos unir dos ideas y dos palabras (…) sin la memoria no hay más contrato, alianza o convención posible, no hay más fidelidad, no hay más promesas (¿Quién va a recordarlos?), no hay más vinculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva, no hay mas saber; todo se confunde y esta condenado a la muerte, "porque es imposible comprenderse" (Voltaire en: Guerrero, 2002).

> En este marco, A. Leori-Geourhau, sostiene que "ningún antropólogo puede discutir la voluntad de los seres humanos para elaborar una memoria común, una memoria compartida cuya idea es muy antigua. Los mitos, las leyendas, las creencias, las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas (…) El contenido el mito es objeto de una regulación de una memoria colectiva que depende, como el recurso individual, del contexto social y lo que se pone en juego en el momento de la narración (Leori –Geourhau en: Guerrero, 2002).

El hombre desnudo no existe, ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad a la que pertenece (Candau en Guerrero, 2002).

Siempre existe una relación dialéctica, entre lo individual y lo colectivo, para este caso, muy bien calza, algo que decían "nuestros" viejos, auque en términos un poco fuertes, afirmaban que: "**uno no es ninguno**".

> En un momento o en otro, la memoria individual necesita el eco de la memoria de otros, y un hombre que solitario se acuerda lo que los demás no recuerdan corre el riesgo de pasar por alguien con "alucinaciones" (M. Halbwachs en: Candau op., cit., 67).

Desde esta perspectiva la memoria individual como habíamos mencionado, siempre tiene una dimensión colectiva ya que la significación de los conocimientos memorizados por el individuo se evalúa siempre en el contexto de su cultura.

> Así, alguien que " transmite la memoria" puede verse investido de prestigio por el grupo cuando lo que recuerda esta valorizado (es el que sabe) o, por el contrario, puede ser estigmatizado cuando la imagen del pasado que emite es rechazado por la sociedad (se convierte en aquel del que no se quiere saber nada). Esto equivale a decir que el estatus de custodio de la memoria que, en muchos casos, parece ser una función puramente individual, es inseparable de las acciones sociales (Candau, en Guerrero, op., cit.).

Lo expresado anteriormente, evidencia la fuerza que tienen para nosotros los acontecimientos significativos del pasado, la lectura e interpretación crítica y objetiva de los acontecimientos socio-culturales e históricos, nos dará la posibilidad cierta de conseguir lo que pretendemos que sea el presente.

> Roger C. Schank, sostiene que contar una historia no es una simple repetición, sino un acto real de creación (Schank, en: Guerrero, 2002).

Entonces con serenidad afirmamos, que la cultura a través de los relatos históricos, los mitos, los cuentos y leyendas, las narraciones de la cotidianidad muchas de estas expresadas en los cantos (música), el baile de la bomba y las expresiones que brotan de lo más intimo de

nuestro ser (son actos socialmente aceptados y reconocidos por el colectivo afroecuatoriano). Cumplen la función revitalizadora de la **memoria histórica colectiva,** al mismo tiempo se constituye en un requisito efecto para la construcción efectiva de las identidades múltiples, este proceso frecuentemente, nos remite al pasado lejano o próximo, que fundamentalmente se constituye en nuestro presente y vislumbra las acciones a seguir en el futuro inmediato.

Entonces, la creación, revitalización, refuncionalización y mantenimiento de la memoria colectiva, es un proceso social y psicológico de tipo dinámico. Esto nos lleva a que permanentemente hablemos, hablemos, hablemos y pensemos, sobre los sucesos y acontecimientos significativos para nuestros colectivos.

Este proceso de interacción es de vital importancia para la organización y asimilación de los sucesos de la memoria colectiva. Si no, recordamos lo que hacían nuestros ancestros; ellos y ellas, permanentemente nos repetían los hechos significativos de nuestras comunidades, los cuentos, mitos, leyendas, siempre nos repetían, pese a que ya nos habían contado, hoy comprendemos, que lo hacían para afianzar el saber ser de los afrochoteños y asegurar la cohesión entre nosotros.

No puede constituirse las identidades individuales y colectivas, sin memoria, pues únicamente esta prodigiosa facultad humana nos permite tener conciencia de uno mismo y de nosotros en el colectivo socio-étnico-cultural.

> Gracias a una forma particular de memoria declarativa, la memoria episódica o recuerdo de los acontecimientos pasados, el sujeto tiene la sensación de continuidad temporal, de duración o de continuación de un estado. La amnesia profunda del sujeto con frecuencia está acompañada por una pérdida de la identidad personal y, por su puesto, de los recuerdos autobiográficos de esa identidad (Candau, op., cit., 116).

Por lo dicho, la revitalización cultural de la memoria histórica colectiva, es un imperativo para los afroecuatorianos, en nuestra lucha por construir nuestro proceso identitario, nuestros discursos socio-políticos y expresarlos con nuestra propia voz. En este contexto, en el transcurso del desarrollo del diálogo, la revitalización aparece: como el proceso en el cual los afro-ecuatorianos en general y los afrochoteños en particular, damos mayor fuerza y vitalidad, aceptando y reconocien-

do, nuestras manifestaciones socio-culturales, materiales, espirituales e históricas.

En el proceso de revitalización conciente de nuestras culturas, de la memoria histórica colectiva y construyendo nuestras identidades múltiples, estamos posibilitando que las voces de los afrodescendientes realmente "digan", a demás estos acontecimientos darán la posibilidad que se elaboren discursos desde nuestras propias realidades socio-culturales y políticas acordes al escenario socio-político que se este viviendo, el pilar fundamental de nuestra lucha se da en el marco de los Derechos Humanos.

Para los afrodescendientes en general, y para los antropólogos "étnicos", sociólogos e historiadores, escribir, reescribir, la etno-historia de nuestros pueblos, se vuelve una necesidad vital en el actual escenario geo-político, este hecho de suyo nos permitirá luchar contra ese perverso proceso de ocultamiento e invisibilización de los afrodescendientes, históricamente hemos sido vulnerados por los que hasta "hoy" detentan el poder político y económico. Al mismo tiempo este hecho posibilitará a los afroecuatorianos la existencia como Pueblo, concreto, estamos aquí desde hace 500 años, junto a ustedes.

Para los afrodescendientes en general y para los afroecuatorianos en particular, el escribir, el hablar sobre nosotros y de nosotros, el construir nuestros discursos, será siempre un hecho actual, por que en el razonamiento que nos permite realizar la memoria histórica colectiva, la lectura de la vida cotidiana, se justifica el construir y posicionar una postura ideológica y una practica social definida, en el presente, estos acontecimientos nos guiaran inexorablemente a proponer a todos y todas los/las ciudadanos/as del País, a que construyamos entre todos un nuevo modelo de convivencia, de respeto a la diversidad y a la diferencia sobre la base del desarrollo de una cultura de paz.

Con diferentes palabras decimos que, para comprender el proceso que los Afroecuatorianos estamos impulsando en torno a la revitalización cultural de la memoria colectiva, los procesos étno-históricos de los afrochoteños, pueden estudiarse legítimamente desde la base de los significados y significantes de todo un sistema simbólico que existe al interior del pueblo afro. No obstante el análisis de las narrativas socio-culturales, étno-históricas no pueden dejar de ser vistas en todo el contexto social, es decir atravesando las dimensiones de la contemporaneidad, en el espacio de interacción del pueblo afroecuatoriano y la socie-

dad nacional en su conjunto, al mismo tiempo debe responder a necesidades ideológicas que son a su vez, internas y externas. Por lo tanto el proceso conciente de revitalización de la memoria historica colectiva y la construcción de las identidades múltiples individuales y colectivas de los afroecuatorianos debe ser examinada en el contexto de la sociedad ecuatoriana y de las articulaciones políticas que se están viviendo.

En este contexto los afroecuatorianos nos hallamos en un proceso sostenido, permanente de revitalización cultural, esto es posible desde la propia vida de los actores vitales que lo cimientan.

Bibliografía

CHALA, José
2006 Chota profundo: Antropología de los afrochoteños. Ed. Abya-Yala, Quito.

GUERRERO, Patricio
2002 La cultura, estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Ed. Abya-Yala.

El Manuscrito de Quito: La crónica indígena sumergida en Las memorias historiales del Pirú (1644)

Sabine Hyland*
sabine.hyland@snc.edu

Repleto de cuentos dramáticos – por ejemplo, lo de las mujeres eróticas quienes derriban al rey para prohibir la homosexualidad, o de la reina seductora quien trata de matar a Huaina Capac en su dormitorio – el Libro II de *Las memorias historiales del Pirú* de Fernando de Montesinos presenta una visión única del pasado andino. Uno de los rasgos más notables de esta relación es su historia de los 93 reyes preincaicos, una cronología real de la cual existen solamente fragmentos minuciosos en otros textos.

A pesar de sus aspectos excepcionales, esta crónica no ha recibido el aprecio que merece. Prescott, por ejemplo, escribió que "la narrativa [de Montesinos] … me parece merecida de pocas alabanzas, ni por la exactitud de sus afirmaciones, ni por la sagacidad de sus reflexiones" (Prescott 1947, 74-75). John Rowe una vez lo llamó "sin valor" (Rowe 1945, 274). Recientemente, David Cahill escribió que "es extraordinario que muy pocos autores modernos [quienes tratan] de los incas, no hacen referencia ninguna a Montesinos… una consideración de su texto 'difícil' es muy atrasada" (Cahill 2002, 643).

Una de las razones por la cual se desprecia este texto es que muchos investigadores de los Andes emplean solamente los textos que provienen del Cusco, expresando las actitudes de los historiadores incaicos allí, y desatienden los trabajos, como esto, que no son del capitolio inca. Aunque este canon estrecho de cronistas andinas se ha aumentado en los últimos años, todavía hay más que hacer, a incluir no solamente

* Historiadora.

a Montesinos, sino a otros escritores poco conocidos como Melchior Hernández.

Al principio de mis investigaciones en esta crónica, tuve dos objetivos: (1) primero, establecer el texto original, una tarea bastante complicada, y (2) segundo, comparar el Libro II con los restos de esta obra enorme y, por la mayor parte, nunca publicada. Por analizar los manuscritos de los otros cuatro libros de *Las memorias historiales*, quería descubrir indicios del origen de la historia enigmática del Libro II.

El establecimiento del texto de la versión más temprana del Libro II – o sea la de 1644 (Montesinos 1644) – nos muestra que todas las ediciones existentes de este trabajo cambian el texto original en una manera muy significativa. Todas las ediciones de este manuscrito se basan en la de 1882, preparada por Jiménez de la Espada, quien modificó el texto original para que fuera más atractivo a las sensibilidades europeas (Jiménez de la Espada 1882). La edición de Jiménez tiene más de 400 cambios mayores, incluyendo palabras añadidas y eliminadas, cambios de tiempo y conjugación de verbos, y cambios de género de palabras, y de singular a plural y vice versa. Si se incluyen las modificaciones de la ortografía de las palabras quechuas, existen más de 1.000 modificaciones en la edición de Jiménez.

El estudio de los manuscritos distintos de la obra revela que Montesinos mismo cambió el texto de la versión original de 1644. En una redacción más tarde, Montesinos transformó la mayoría de la fraseología del Libro II; añadió frases nuevas y omitió secciones extensas que consideró "supersticiosas" y "diabólicas". También eliminó muchas palabras y nombres quechuas, y quitó a dos de los reyes pre-incaicos (Montesinos c. 1780; c. 1860).

El análisis serio de esta historia, por lo tanto, requiere una edición exacta del texto original, que se verá en mi libro venidero (Hyland, en prensa). Sin embargo ¿qué encontramos cuando hacemos la comparación entre el Libro II y los otros libros de *Las memorias historiales*?

Primero, existe una discrepancia temática muy dramática entre el Libro II y los otros escritos de Montesinos. El Libro II expresa ideas muy favorables acerca de los incas y la gente indígena. Afirma que los reyes antiguos del Perú adoraron al Dios Verdadero del Testamento Viejo, y vivieron según el derecho natural. Muchos de los reyes pre-incaicos son llamados "sabios" y "doctos". Los reyes incaicos, quienes restauraron el derecho natural después de una época de degeneración, se

alaban como "sabio", "muy prudente" (cap. 19), "pacífico" (cap. 19), "valiente" (cap. 23) y "gouernó a satisfazión de todos " (cap. 19), etc.

Esta es un contraste grande con los cuatro otros libros de *Las memorias historiales*, que representan a la gente andina con una hostilidad implacable. Los otros libros de Montesinos desprecian la inteligencia, la religión y la moralidad de los incas y la gente indígena, aseverando que ellos merecieron ser conquistados por los españoles (Hyland 2002). No hay ninguna instancia en el resto de *Las memorias historiales* donde Montesinos alaba a los incas o a otros indios. El propósito de los escritos de Montesinos fue explicar que la conquista española fue justa y un cumplimiento de las profecías bíblicas. Montesinos creyó que los incas hicieron los delitos más atroces contra el derecho natural, mientras que los otros andinos fueron crueles, pérfidos y bárbaros (Hyland 2002). Como él escribió, "estos reynos estauan muchos años entregañados en culpas gravíssimas de tiranía, idolatría y sodomía, y tan apartados de la razón los naturales que su brutalidad tenía sin firma a la justicia… Por estas culpas, quando más floreçían aquellos imperios y el casi último emperador de ellos, Huaina Capa, que hauía conquistado por el sur hasta lo último de Chile, por el norte hasta Bogotá … permitió Dios se les quitase [de los incas] el mando por tantos pecados, y tan abominables" (Montesinos 1644, Libro III, cap. 3). En otro capítulo, escriba una lista de los "pecados" indígenas: "idolatría, sodomía, locusión y habla con el Demonio, insestos con madres y hermanas, tiranía, filicidio, borracheras que … se privan del sentido poco que tienen para ejecutar con mayor desafuero la crueldad y tiranía…" (Montesinos 1642, Libro III, cap. 27).

Segundo, hay diferencias estilísticas entre el Libro II y los otros libros de la obra de Montesinos. La mayoría de los escritos de Montesinos consiste en una prosa muy erudita y turgente, con múltiples citaciones en cada página. El Libro II, sin embargo, tiene un estilo de escritura muy informal, con escasa citación a otros textos.

Finalmente, existen profundas discrepancias gramaticales entre el Libro II y los otros escritos de Montesinos. Hay muchos "errores" en la gramática española del Libro II que no se encuentran en el resto de la obra de Montesinos. A veces no hay concordancia entre sujeto y verbo, como se nota en la frase, "el mismo rey que sauían mucho" (cap. 12) o "querían el Illatiçi destruir el mundo y para eso enviaban un león" (cap. 8). Son aun más frecuentres los ejemplos de una falta de concor-

dancia de número, como "mucho soldados", "algún eclipses", "otros Dios" etc. Estos "errores", que no se ven en los otros escritos de Montesinos, sugieren que los amanuenses de Montesinos copiaron este libro de otra fuente. También, estos "errores" son muy típicos del lenguaje de los indígenas cuando hablan o escriben en español, indicando la probabilidad de que el autor original del Libro II fue indígena o mestizo. Además, el texto original del Libro II contiene muchos errores de género – por ejemplo, "la victorio" (cap 22) o "luna nuevo" (cap. 22) — como los que se escuchan en el lenguaje de la gente andina cuando habla en castellano. Estos "errores" de género, como los de número, no se ocurren en los otros libros de *Las Memorias historiales*, ni aun cuando se usaba el mismo amanuense.

Las diferencias consecuentes entre el Libro II y los otros libros de Montesinos indican que la mayoría del Libro II fue copiado de un manuscrito por otro autor. En la cronología de la historia colonial del Perú que forma la segunda parte de *Las Memorias historiales*, Montesinos frecuentemente copió secciones extensas de otros textos, y en una instancia – la relación de la Virgen de Cocharcas – copió un manuscrito entero de Guillén de Mendoza sin atribuírselo (Guillén de Mendoza 1972 [1625]). En el Libro I, Montesinos escribe que su historia de los reyes andinos proviene de un manuscrito que compró en una almoneda en Lima (Montesinos 1644, Libro I, cap. 4). Aunque el manuscrito fue anónimo, Montesinos explica que su autor fue un residente de Quito que ayudó al obispo de Quito, López de Solís, en las investigaciones de su diócesi:

> "un libro manuscrito que con harta estima y maior cuidado le ube en una almoneda en la ciudad de Lima. Trata del Pirú y sus emperadores, y según pude averiguar en Quito, comunicando destas materias con un curioso, me çertificó que lo auía escrito un hombre de aquella çiudad mui lenguaráz y antiguo en ello, cuidándole a las notiçias y dándole calor al examen de los indios el Sr. Don Frai Luis Lopez, obispo de aquella iglesia" (Montesinos 1644, Libro I, cap. 4).

Montesinos incluyó el manuscrito en su obra porque el número extraño de reyes incaicos del texto afirmó su interpretación de la profecía bíblica. Dado que Montesinos no era el autor principal del Libro II, propongo que se debe llamar este texto "el manuscrito de Quito". Además, hay que notar que el lenguaje del manuscrito de Quito de-

muestra que el castellano no era la lengua materna del autor, sino que su lengua materna era un idioma indígena.

El manuscrito de Quito, como fue preservado por Montesinos, muestra no solamente continuidades gramaticales y estilísticas, sino también una unidad temática con ideas bíblicas. La narrativa entera ocurre en un esquema temporal de los "*Intip huatan*" o "Años del Sol" que constan de mil años, divididos en los "*Pachacuti*" de 500 años. Mientras que estas divisiones temporales puedan ser indígenas, el primer *Intip huatan*, que comienza con la creación del mundo, empieza en el año 3957 a. de C., y el Diluvio ocurre 1660 años más tarde. Según la cronología del libro bíblico del Génesis, el mundo fue creado acerca de 3950 a. de C. y el Diluvio fue 1656 años después.

Igualmente, la estructura de la narrativa, a pesar de preservar elementos autóctonos, refleja los textos bíblicos. Comienza por alabar a los primeros reyes andinos, quienes conocieron al Dios Verdadero, siguieron el derecho natural y fueron sabios. Sin embargo, después de muchos años, el texto continúa, el reino descendió en depravación, practicando la idolatría y la homosexualidad. El primer rey incaico, Inca Roca, derribó a este reino decadente, re-estableció el derecho natural y persiguió a los sodomitas homosexuales. Mientras que otros cronistas, como Cieza, afirman que los incas castigaron la homosexualidad, no existe otra crónica andina donde las transgresiones sexuales juegan un papel tan central. El autor del manuscrito estuvo en diálogo con la carta de San Pablo a los Romanos, del Nuevo Testamento, donde el apóstol explica que cada nación tiene originalmente un conocimiento del Dios Verdadero, la base del derecho natural. Pero cuando la nación pierda este entendimiento de Dios, y venera a los ídolos, será castigadas por su idolatría por ser convertidas en homosexuales (Romans 1: 18-27). El manuscrito de Quito refleja este tema bíblico de decadencia moral, en que los paganos virtuosos pierden su fe en el Criador y abrazan la idolatría y la sodomía. Los reyes incaicos son glorificados como los héroes que restauraron el derecho natural y la virtud de la nación.

A pesar de los elementos cristianos del texto, la historia contiene muchos detalles acerca de la sierra ecuatoriana que muestran una familiaridad personal. Ejemplos del conocimiento norteño del manuscrito son la relación de la construcción de Ingapirca por Dumma (cap. 24);

la importancia de la chaquira que se usó en la brujería de amor (cap. 20); detalles únicos como los incas nombraron las montañas alrededor de Quito (cap. 25); y las descripciones precisas de la topografía por Calacalí, Pululagua y Guayaquil (cap. 24, 25).

Además, el manuscrito presenta evidencia de cómo la ocupación inca hubiera parecido a las gentes ecuatorianas. Por ejemplo, los *ceques*, el sistema inca de santuarios que enlucieron a los grupos sociales al mundo natural, son presentados solamente como una manera de control social para el imperio. Como se cuenta en el texto, "con la diuissión y parçialidades, se diuidiessen en alguna manera las voluntades… si sobreviniesse algún motín en la çiudad" (cap. 6). Igualmente, la distinción de Hanan y Hurin, el sistema de mitades encontrado en los Andes central y del sur, que, según el manuscrito, los incas impusieron en la gente de Quito (cap. 25), es representado solamente como un modo de sacar los tributos laborales (cap. 6). Esto sugiere la visión de alguien al margen del imperio, que conocía las mitades Hanan y Hurin como un sistema impuesto, y no una tradición autóctona.

En el corte inca en Quito, había muchos nobles ecuatorianos que no eran incas, sino que apoyaron a la policía incaica; esta nobleza tuvo un papel importante en el período español también (Salomón 1986, 150, 169). Como se ha indicado, los errores gramaticales del castellano en el texto original muestran que la lengua materna del autor no era español, sino un idioma indígena. Sin embargo, esta lengua no era el quechua. En el manuscrito, los nombres y topónimos quechuas se escriben de una manera excéntrica e inconsecuente, muchas veces faltando sílabas. Las palabras y topónimos de los Andes central y del sur son más frecuentemente chapuceros; pero cuando la narrativa progresa al norte, los nombres de personas y topónimos del Ecuador y Colombia son muy exactos y detallados. Como Frank Salomón ha indicado, los topónimos de esta región no son del Quechua, sino que se derivan de un número de lenguas locales que todavía se hablaron en el siglo XVII (Salomón 1986, 173). Esta evidencia lingüística sugiere que el autor del manuscrito de Quito habló uno de los idiomas ecuatorianos autóctonos.

Finalmente, el estudio del texto original ha revelado aspectos de la misteriosa cronología de los 93 reyes pre-incaicos no conocida anteriormente. Existen muchas teorías para explicar el origen de estos reyes. Ponce Sanguines, por ejemplo, propuso que son los reyes de Tiwa-

naku (Ponce Sanguines 1999), mientras que Gordan McEwan y Juha Hiltunen ha sostenido que narra la historia del imperio Wari (Hiltunen y McEwan 2004). He discutido estas teorías en otra publicación (Hyland 2001); aquí quisiera presentar un aspecto de esta cronología real que ha sido desconocido.

En la edición de Jiménez, como en la redacción tardía de Montesinos, las genealogías pre-incaicas se presentan en una prosa normal, con mucha variación en la estructura de las frases. En el manuscrito original de 1644, sin embargo, muchas de las secciones de genealogía contienen la misma estructura rítmica, reflejando una estética distintiva del autor. Por ejemplo:

> "…sucedió Cuyo Manco; reynó 50 años.
> A éste sucedió Huica Titu; reynó 30.
> Sucedióle Sairi Tupa; reynó 40.
> Sucedióle Huayna Topa" (cap. 14) etc.

Montesinos, en su versión de 1646, y Jiménez cambiaron esta sección y otras parecidas para que la estructura de las frases tuviera más variabilidad; estos pasajes originales, entonces, han sido perdidos hasta hoy.

¿Cuál puede ser el origen de este estilo narrativo? Esta cronología de reyes tan larga es una anomalía en las tradiciones andinas. Además, estos pasajes no muestran ningún aspecto de la poesía histórica andina, como los pareados semánticos o el sistema de clasificar a hermanos según su edad. En el mundo poligloto del Quito del siglo XVII, existía otro modelo de las genealogías reales del manuscrito, uno que el autor conocería. El libro del Génesis en la Biblia cuenta las generaciones desde Adán a Noe (o sea, al Diluvio), y desde Noe a Abraham en una manera rítmica. Por ejemplo, "Vixit autem Heber triginta quator annis, et genuit Phaleg. Et vixit Heber postquam genuit Phaleg, quadringentis triginta annis, et genuit filios et filias. Vixit quoque Phaleg trinta annis, et genuit Reu…" (Gen 11:16-19). O, en español, "Heber vivió 34 años, y engendró a Phaleg; Heber vivió 430 años después de engendrar a Phaleg y engendró a hijos e hijas. Phaleg vivió 30 años, y engendró a Reu; Phaleg vivió 209 años después de engendrar a Reu…"

Después de narrar la historia de los patriarcas, el Génesis cuenta la cronología de los reyes pre-israelitos en una forma muy rítmica y estilizada: "Mortuus est autem Bela, et regnavit pro eo Iobab filius Zarae

de Bosra. Cumque mortuus esset Iobab, regnavit pro eo Husam de terra Themanorum. Hoc quoque mortuo, regnavit pro eo Adad filius Badad…" (Gen 36: 33-35). Lo cual en español se lee, "Cuando murió Bela, Jobab, hijo de Zerah, de Bozrah, sucedióle; cuando murió Jobab, Husham, de la tierra Temanorum, sucedióle; cuando murió Husham, Hadad, hijo de Bedad, sucedióle…" etc. La estructura latina de estas genealogías reales de la Biblia es muy semejante a la estructura española de las genealogías reales del manuscrito de Quito. Hay una gran posibilidad de que la cronología extensa de reyes pre-incaicos del manuscrito fue modelada en las genealogías, igualmente extensas, del Génesis, que sirvieron como la base de la estructura temporal del texto andino. Parece que el autor anónimo quiso crear una historia andina sagrada, una epopeya americana al nivel de las "palabras divinas" del Testamento Viejo. Aunque no se puede decir definitivamente si esta cronología pre-incaica pertenece a algún imperio andino, es importante reconocer el logro de este autor ecuatoriano. Compuso una crónica poderosa que mezcla la realidad autóctona con las creencias cristianas y que, restaurada a su texto original por primera vez, confirma la vitalidad de las voces indígenas en el mundo colonial del Quito.

Bibliografía

Cahill, David
2002 The Virgin and the Inca: An Incaic Procession in the City of Cuzco in 1692. *Ethnohistory*, Vol. 49, no. 3, 611-649.

Hyland, Sabine
2001 Montesinos y los reyes de Wari. En *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias, Primera Parte*. Ed. By Peter Kaulicke y William H. Isbell. Lima: Boletín de Arqueología PUCP. Pp. 641-648.
2002 Biblical Prophecy and the Conquest of Perú: Fernando de Montesinos's *Memorias historiales. Colonial Latin American Historical Review*. Vol. 11, no. 3, 259-278.
En Prensa *The Quito Manuscript: An Inca History Preserved by Fernando de Montesinos*. New Haven, CT.:YUPA.

Guillén de Mendoza, Pedro
1972 [1625] Relación de la imagen de Nuestra Señora que está en este pueblo de Cocharcas. En: *Nuestra Señora de Cocharcas*. Por Msgr. Enrique Pelach y Feliu. Abancay.

Hiltunen, Juha y Gordon McEwan
2004 Knowing the Inca Past. En: *Andean Archaeology*. Ed. Por Helaine Silverman. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. Pp. 237-254.
Jiménez de la Espada
1882 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
Montesinos, Fernando de
1630 *Tratado de Ofir*. (lost)
1639 *Auto de la fé celebrado en Lima de enero de 1639*. Lima.
1640 *Auto de la fé celebrado en Lima de enero de 1639*. Madrid.
1642 *Memorias antiguas i nuevas del Pirú*. Biblioteca nacional, Madrid, Ms. #3124. [Madrid ms.]
1644 *Memorias historiales i políticas del Pirú*. Biblioteca universitaria, Seville, Ms. #332/335. [Seville ms.]
1645 *Memorial sobre las minas de indias*. Sterling Library, Yale University. Latin American ms. collection, Series I, Box 2, folder 23. undated later copy.
c.1780 *Memorias antiguas historiales del Perú*. New York Public Library, Rich #75. copy of lost Merced ms., c. 1645. [NY ms.]
1840 *Memoires historiques sur l'ancien Perou*. Trans. by Henri Ternaux. Paris: A. Bertrand.
c. 1860 *Memorias historiales del Perú*. Trans. Por Charles Etienne Brasseur de Bourbourg. Yale University, Latin American Ms. Collection. [Yale ms.]
1869 -70 Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Ed. by Vicente Fidel López. *Revista de Buenos Aires*, (Nov. 1869, 7, no. 79 - July 1870, 8, no. 87).
1882 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Ed. by Jimenez de la Espada. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
1906 *Anales del Perú, t. 1, 2*. Ed. by Victor M. Maurtua. Madrid: Imprenta de Gabriel y del Horno.
1920 *Memorias antiguas historiales del Perú*. Trans. by Philip Ainsworth Means. London: Hakluyt Society.
1930 *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Ed. by Horacio Urteaga; biographical essay by Domingo Angulo. Lima: Libreria e imprenta Gil.
1957 Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Ed. by Luis A. Pardo. *Revista del Museo e Instituto Arqueologico*, no. 16, 17.
Ponce Sanguinés, Carlos
1999 *Los jefes de estado de Tiwanaku y su nomina: un avance de la arqueología política*. La Paz: Producciones Cima.

Prescott, William H.
1947 [1854] *History of the Conquest of Peru*. London: Richard Bentley.
Rowe, John H.
1945 Absolute Chronology in the Andean Area. *American Antiquity*, vol. 10, no. 3, 265-284.
Salomon, Frank
1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

La Memoria desde el Fogón
Espacios y prácticas culinarias como texto y objeto de estudio histórico

Carmen Sevilla Larrea*
csevibu@hotmail.com

Seguramente aquella curiosidad, que de pequeña me hizo levantar las tapas de las ollas para descubrir lo que mis sentidos intuían, ha derivado, a lo largo de algunos años, en un interés muy personal por desentrañar la función que cumplen algunas de las prácticas cotidianas más marginales, en la especificidad cultural e histórica de una sociedad. De todas estas operaciones diarias propias de la dinámica doméstica, las que se realizan en la cocina son de particular importancia porque constituyen un registro alternativo de representaciones individuales y colectivas, marcadas en continuidades y rupturas. En ese sentido, situar a la cocina como posible objeto de estudio histórico es un primer paso para consolidar un proyecto de investigación sobre este tema. Para ello, es indispensable enfocar el ámbito culinario desde propuestas teóricas y analíticas menos tradicionales, que permitan identificar y recuperar información desde, y en sus propios términos; es decir desde el espacio, el lenguaje y las prácticas culinarias. Este ensayo pretende esencialmente visibilizar un ámbito y un tema que ha permanecido oculto al interés historiográfico local, señalando algunas entradas teóricas y metodológicas posibles para explorar este tema que, sin duda, puede enriquecer el acervo histórico de nuestro País.

Es importante partir del hecho de que la cocina posee una singular capacidad de construir, codificar y representar memorias desde lo perecedero y cotidiano de su hacer. Sin embargo, su carácter ordinario y momentáneo, ha mantenido velada la dinámica y los significados que

* Historiadora.

se expresan en el espacio y las prácticas culinarias. Así, su trascendencia cultural e histórica ha permanecido al margen de un análisis más profundo e integral.

Y es que, hasta hace relativamente poco tiempo, el mundo de la cocina permanecía invisible. Esta no existencia ocurría no solo dentro del propio ámbito doméstico sino también fuera de él. Siendo vital, resultaba un tema insustancial, carente de valor académico y menos aún de interés histórico. Pese al protagonismo indiscutible de la alimentación en la historia de la humanidad, su trascendencia apenas fue reconocida en el siglo pasado. Y fue la antropología la que evidenció su importancia para las Ciencias Sociales. Al respecto, no hay sino que recordar las contribuciones pioneras de: Claude Levi Strauss (1970), las de Mary Douglas (1992) y Marvin Harris (1988) o los aportes más recientes de Jack Goody (1995). Todos estos trabajos muestran variables analíticas de enorme originalidad, destinadas a conocer las estructuras y el comportamiento social de diversos grupos humanos, a partir de los procesos de selección, preparación y consumo de comida.

En cuanto a la historiografía contemporánea, fue la historia económica la que utilizó el tema de la alimentación, para estudiar los mercados y su efecto en el desarrollo económico de una sociedad (Ferdinand Braudel: 1984, 147-221). Por otra parte, el interés de los historiadores sociales por la cultura popular, condujo la atención académica a temas relacionados con la vida cotidiana. Estos enfoques que caracterizaron muchos de los trabajos de historiadores ingleses, italianos y franceses del siglo pasado, han proyectando la investigación histórica hacia nuevos campos de estudio, ampliando así, el horizonte documental a través de la recuperación de testimonios no registrados por la historia tradicional (Eric Hobsbaum: 2002, 7-21; Massimo Montanari: 1993, 2002, 173-188; Jean Louis Flandrin: 2002, 77-88).

A este mismo proceso puede sumarse el renovado interés que suscita, en diversos estudiosos, lo concerniente a la memoria. Este tema esencial, en trabajos tan emblemáticos para occidente, como los de Agustín de Hipona, reaparece entonces como eje fundamental de investigaciones contemporáneas en áreas tan diversas como: la psicología, biología, sociología, lingüística, filosofía, e incluso la literatura. Algunos ejemplos de ello, son las obras de Sigmund Freud (1946), Maurice Halbswach (1992), Paul Ricoer (2004) o Marcel Proust(1993).

Éstas destacan la trascendencia de la memoria, como proceso cognitivo en la formación del sujeto, evidencian su función en el proceso de construcción de identidades colectivas y consolidan la relación entre memoria e historia. Al respecto de este último tema, serán los trabajos de dos insignes historiadores franceses: Pierre Nora (1986) y Michel de Certeau (1988; 1998), los que contribuyan a ampliar los límites de registro de la memoria, desplazando la textualización del pasado hacia espacios y prácticas cotidianas. Propuestas como las que manejan estos autores expanden necesariamente las fronteras de la historiografía: Se trata de descifrar significados, de buscar - como en el caso de De Certeau - respuestas en los ámbitos más recónditos, en los menos destacados, en los más ordinarios, aquellos donde las prácticas cotidianas son formas rutinarias de hacer; donde ese hacer perecible y anónimo es precisamente la manera de registrar la voz y la dinámica de actores sociales que se expresan desde los márgenes (1988,1-44).

Los planteamientos de de Certeau (1988, 1998), resultan particularmente pertinentes para este trabajo, no solo por la riqueza analítica que ofrece su investigación en lo relativo a las prácticas culinarias, uno de los ejes de su trabajo, sino por las posibilidades teóricas y metodológicas que establece, para temas poco ortodoxos dentro del estudio histórico. Sus reflexiones y las de su equipo de trabajo, abren la posibilidad de integrar temas antes no calificados, como las prácticas cotidianas, para la investigación histórica que favorecen una visión más heterogénea y por lo tanto, más rica del pasado.

Precisamente a partir de las perspectivas que ofrecen estas nuevas miradas, mi interés por incorporar la culinaria como tema y entrada analítica de una investigación histórica, ha ido creciendo; no solo frente a la posibilidad de hacer una historia desde abajo, sino ante el reto de poder descubrir otras formas de registro y uso de la memoria, que me permitan identificar aspectos y actores desconocidos de nuestra cultura e historia. Con el fin de alcanzar este objetivo es necesario explorar primeramente, las características que poseen el espacio y las practicas culinarias e identificar el lenguaje en el que se expresan sus protagonistas.

Se trata de un lenguaje oral, gestual y sensorial que se inscribe a todo lo largo del proceso de preparación de los alimentos. Sin embargo, al igual que lo que sucede con cualquier tipo de comunicación corporal, cada uno de sus elementos adquiere un significado particular

dentro de un determinado contexto espacial y temporal. Las prácticas cotidianas constituyen el eje que mantiene la vigencia y el sentido de este lenguaje, pero simultáneamente ellas mismas se nutren de tácticas mnemotécnicas, como son la recolección y repetición, para garantizar su continuidad. Es decir, son las prácticas rutinarias dentro del espacio culinario, las que construyen, guardan y mantienen la relación entre el presente y el pasado.

Pero cuál es el sentido que tiene esta dinámica, dentro de un ambiente ordinario y marginal; cómo y por qué puede considerarse éste como un espacio de la memoria; qué información puede albergar? Para responder a estas preguntas propongo estudiar la cocina como objeto histórico; como un contexto que ha elaborado sus propios códigos de acceso y uso del pasado y que registra el testimonio de otros protagonistas de la historia. A través de un recorrido, necesariamente breve, por la realidad cotidiana de la ciudad de Quito, durante la colonia temprana, exploraré los alcances y limitaciones que puede tener mi propuesta.

Al tratarse de un tiempo de ruptura, de un tiempo de transformación, imposición, resistencia y de mestizaje profundo, de ese que va mucho más allá de la piel, probablemente se podrá descubrir en más de un escenario de la ciudad, indicios de todo este proceso. Sin embargo, también se hallarán huellas de esa "semiósis colonial" de la que habla Walter Mignolo al referirse a: "la coexistencia de interacciones y la producción cultural entre miembros de tradiciones culturales radicalmente diferentes"(W. Mignolo: 2001: 9).

Comenzaré refiriéndome a la crónica de Pedro Cieza de León recogida entre 1541 y 1550, para poder apreciar algunas facetas del proceso de introducción y aclimatación de alimentos europeos en el entorno más próximo a Quito.

Al respecto, Cieza de León destaca la fertilidad de las tierras, asegurando que: ***"en ella se crían todos los ganados abundantemente y lo mismo todos los otros bastimentos de pan y legumbres, frutas y aves."*** (Pedro de Cieza de León: (1553), (1853), 1960: 58).

Un poco más allá dice también: ***"en las vegas se coge gran cantidad de trigo y cebada y es mucho el mantenimiento que hay en la comarca desta ciudad y por tiempo se darán toda la mayor parte de las frutas que hay en nuestra España, porque ya comienzan a criar algunas"*** (Pedro de Cieza de León: (1553), (1853), 1960: 58).

Al hablar sobre las plantas y los productos locales señala: ***"Había en los términos de esta ciudad de Quito gran cantidad deste ganado que nosotros llamamos ovejas, que mas propiamente tiran a camellos".*** (…) ***"Hay muchos venados y muy grande cantidad de conejos y perdices, tórtolas, palomas y otras cazas. De los mantenimientos naturales fuera del maíz, hay otros dos que tienen por principal bastimentos entre los indios, al uno le llaman papas que es a manera de turmas de tierra, el cual, después de cocido, queda tan tierno por dentro como castaña cocida; no tiene cáscara ni cuesco más que lo que tiene la turma de la tierra; porque también nace debajo de tierra, como ella; produce esta fruta una yerba ni más ni menos que la amapola; hay otro bastimento muy bueno, a quien llaman quinua, la cual tiene la hoja ni más ni menos que bledo morisco y crece la planta del casi un estado de hombre, y echa una semilla muy menuda della es blanca y della es colorada; de la cual hacen brebajes y también la comen guisada como nosotros el arroz.***. (…) añadiendo asimismo que:… ***"conociendo el provecho del trigo y de la cebada, muchos de los naturales sujetos a esta ciudad de Quito siembran de lo uno y de lo otro, y usan comer dello y hacen brebajes de la cebada"*** (Pedro de Cieza de León: (1553), (1853), 1960: 59).

En la relación de Salazar de Villasante fechada entre 1570 y 1571 pueden encontrarse referencias a la abundante producción de trigo, maíz y cebada que caracterizaba a Quito, por aquel entonces. El detalle de los precios de estos cereales, es una clara prueba de las preferencias de sus usuarios, siendo el trigo el más caro y la cebada la más barata. Otros aspectos que llaman la atención son los relativos al consumo de: ***"frutas de Castilla"*** como duraznos, granadas, membrillos, higos, melones y uvas, estas dos últimas procedentes de plantaciones de Mira, desde donde se abastecía el mercado local. Por otra parte, la abundancia de carne de vaca y carnero permitía, según este autor, que se enviara de esta ciudad y su provincia: ***"toda la carne que se come en la ciudad de los Reyes, y aun hasta Los Charcas, que está 600 leguas de Quito"*** (Relaciones Geográficas, Relación de la ciudad y provincia de Quito por Salazar de Villasante: (1570-71), 1992: 84).

Añade además que: ***"Es tierra de gran caza; hay tantos venados que acaece salir un soldado con un arcabuz y traer 6 y 7 venados; y parece que jamás se agotan, aunque les cazan mucho asi indios con perchas, como españoles con arcabuces; hay gran cantidad de conejos,…"*** ***(…) "los cuales secan los indios al sol y los echan en sus guisados coci-***

dos, que llaman logro…" (Relaciones Geográficas, Relación de la ciudad y provincia de Quito por Salazar de Villasante: (1570-71), 1992: 84-85).

Las referencias a usos culinarios como éste de los conejos resultan, más bien escasas en las fuentes, privilegiando la inclusión de datos que hablan sobre la distribución de alimentos, a cargo de los poderes locales. Al respecto, la crónica anónima de 1573 sobre la ciudad de Quito, añade información relativa a la venta de carne de vaca y carnero que se pesa los sábados en las carnicerías; ***" por conservarse y ser la tierra de buen temple, y está mejor y más tierna y sabrosa el miércoles y jueves, a causa de estar manida. Los conejos, perdices y otros pájaros y gallinas y huevos se proveen los que los suelen vender en sus tianguez; demás que lunes y jueves son obligados de cada un pueblo de los que para ello están señalados los conejos, perdices, y gallinas y huevos que les está señalado; lo cual todo se junta y un regidor diputado reparte, proveyendo lo primero al presidente y oidores, obispo y dignidades. El tocino hace cada uno en su casa, demás que de ordinario se venden tocinos y jamones. Vale un tocino peso y medio, y 2 pesos y 3, según es y un jamón, un peso. Vale 1 puerco cebón ordinario de 3 hasta 4 pesos y si es grandes 5 y 6 pesos. Cecina de vaca la hace el que tiene en su casa, y de venado se halla muchas veces en el tianguez. Los quesos y sebo, manteca, hay pulperos que la venden"*** (Relaciones Geográficas: Descripción de la Ciudad de San Francisco de Quito, Anónimo (1573), 1992: 207-208).

Señala asimismo esta crónica que: ***"El vinagre se hace en la tierra de maíz y otras veces de miel de cañas.(…) Las cosas que se proveen de Castilla, como es el aceite, vale una botijuela que cabe una media arroba, 5 o 6 pesos, una botija de vino que cabe 10 azumbres, vale 14 o 15 pesos; (…)una botijuela de miel que cabe una azumbre de la que se lleva de estos reinos, vale 3 pesos y 3 y medio"*** (Relaciones Geográficas: Descripción de la Ciudad de San Francisco de Quito, Anónimo (1573), 1992: 208).

Este relato destaca la creciente introducción de productos y costumbres culinarias ibéricas, revelando igualmente la acentuada diferencia social que va estableciéndose a partir de su uso, marcado claro está, por lo inalcanzable de sus precios. Paulatinamente entonces, la distinción entre los diferentes grupos de esta sociedad en ciernes, se va consolidando también desde la accesibilidad a los alimentos.

Probablemente los animales de caza de la serranía andina fueron, aún durante el siglo XVI, un apreciado e importante recurso alimenticio para la población aborigen. Testimonio de esto es una de las mandas del testamento, fechado en 1580, de Doña Francisca Sina Sigchi, mujer de Sancho Hacho de Velasco, cacique Mayor de Latacunga. Allí declara tener en Mulinbi, en el pueblo viejo: ***"cantidad de tierras y huertas Moia, de Conejos y benados Eredadas…"*** (Udo Oberem: 1993: 136). Esa propiedad es legada por Doña Francisca a su hija y sus descendientes, con los mismos linderos de sus antepasados, detalle que destaca el valor dado a este tipo de patrimonio, por la sociedad aborigen.

Estos animales de caza no aparecen ya en las crónicas del XVII. En 1650, Rodríguez Docampo señala que los indígenas se alimentan de maíz tostado hecho bolas y mazamorras*;* que comen papas y unos gusanos gruesos que se crían dentro de la tierra, llamados "cusos", incluyendo además en su dieta, una variedad de yuyos, ocas, ollocos, macxuas, arracachas, zapallos, jícamas, hojas de nabo, altramuces, frijoles, habas, alberjas y quinua (Relaciones Geográficas: Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito, Diego Rodriguez de Ocampo (1650) 1992: 320).

He querido hacer, en primer lugar, una exploración por los campos y mercados de Quito, entre los siglos XVI y XVII, para poder comprender mejor los alcances que tuvo la ruptura histórica en lo relativo a la producción y distribución de alimentos. Considero sin embargo, necesario analizar este mismo fenómeno, desde el espacio más concreto de la preparación de la comida, es decir desde la cocina.

Esa condición de invisibilidad a la cual había hecho referencia al inicio de este ensayo, se evidencia una vez más, cuando se trata de obtener alguna información sobre este espacio físico, en las crónicas y fuentes documentales de la época. Es por eso que aquí es indispensable, compaginar la información arqueológica con los escasos datos, que puedan recogerse en fuentes documentales.

Sin embargo, más allá de estos problemas metodológicos, es importante tratar de entender qué es lo que ocurre en las incipientes cocinas de los vecinos de Quito, durante este período. Estoy hablando de un sitio en el que confluyen no solo los productos de la tierra y aquellos que vienen de otros continentes, sino también de un lugar donde las tecnologías, las herramientas y las temperaturas buscan su protago-

nismo en una constante competencia cultural. Compite allí la textura de la harina de trigo que viene del molino, con la *chuchuka* granulada que conserva los tiempos de la cosecha entre la mano y el metate; compite el asado de las tortillas amparadas del fuego por el tiesto, con el pan que se cuece en el horno; compite el ancestral locro, acompañado de la frescura de yuyos andinos, con la olla podrida que consigue su densidad y sabor, en añejos restos de pan, tocino y jamones.

En efecto, la cocina quiteña debe haber sido un singular laboratorio doméstico que acogió ingredientes, usos y memorias culinarias de varias procedencias geográficas y culturales. Aquí me limitaré a citar solamente algunos de estos elementos que pudieron tener particular trascendencia en el proceso de transformación histórica y cultural que ocurría por entonces. Al respecto, resulta importante la introducción de la carne de vaca, cerdo, cabra y oveja, así como el uso de grasas animales y vegetales, productos lácteos como leche y queso, azúcar y especies como la canela, clavo, nuez moscada, azafrán y pimienta. Una buena parte de estos productos consta en listas de aprovisionamiento regular de conventos, colegios e incluso del Hospital de la Misericordia, de la ciudad de Quito.

Una vez enumerados algunos de los ingredientes que fueron introduciéndose en las despensas de Quito, quiero destacar la importancia particular de un elemento culinario, que está presente desde aquellos tiempos y que, considero especialmente emblemático dentro del proceso de ruptura histórica que se experimenta desde la cocina. Se trata de la paila.

Esta vasija de metal, redonda y poco profunda como la describe el diccionario de la Real Academia, fue uno de los recipientes esenciales en las cocinas de la colonia. Su importancia se refleja en muchos de los inventarios que acompañan cartas de dote o testamentos, donde este objeto consta como parte del patrimonio familiar. Muestra de ello es el testamento firmado por Francisco Ortiz, vecino de Quito quien, en 1597, incluye entre los bienes que deberán heredar sus hijos, una paila grande y otra mediana (ANHQ: Protocolos-Notaría 1era, Volumen II; Testamento de Francisco Ortiz 1596). Al respecto es interesante observar que la costumbre de legar esta pieza culinaria de una generación a otra, se ha mantenido hasta hace muy poco, en muchas de nuestras familias.

¿Qué es lo que convierte a este recipiente en un objeto fundamental, casi atemporal, de la cocina en esta región de los Andes. Al respecto, compartiré con ustedes algunas reflexiones que se han originado precisamente durante los largos procesos culinarios, tan propios de nuestra cocina y que tienen a la paila como principal protagonista. Me refiero a los largos minutos de fritura de los buñuelos navideños, a los pacienciosos abrigos de aceite hirviendo que exigen las *empanadas de viento*, de *morocho* o *mejido* y la larga vigilancia que garantiza el olor seductor de una *fritada*.

La paila es aquí y en ese juego de competencias culinarias, la triunfadora frente a la olla de barro. La paila es la memoria de la cultura mora que cruza el océano como un polizonte, pero también es la cara más doméstica del poder conquistador, la sombra de la armadura deslumbrante e incluso, la inquietante metáfora del castigo eterno.

Sin embargo, más allá del significado que pudo tener la paila en los inicios de la colonia, a lo largo de los siguientes dos siglos, ésta pieza se convertiría en el bien más preciado de la cocina: en el recipiente que guarde la temperatura del aceite, la fluidez del manjar o el color encendido del membrillo. Pero poco a poco, también se transformaría en la herramienta para introducir y combinar otros sabores, generando nuevos significados. La paila será parte de esas formas de hacer, que se inspiran en la creación individual pero que buscan el mestizaje, que retan el poder desde sus propios límites, que traducen las prácticas culinarias en ecos de memorias íntimas y colectivas, que se reproducen para cambiar.

El hecho de usar la paila como un elemento analítico dentro de este estudio, me permite primeramente, recuperar evidencias acerca del valor simbólico y práctico que pudo adquirir su introducción en las cocinas locales. Pero también descubre el papel que pudo cumplir este objeto como medio para insertar sabores y usos de los alimentos nativos dentro la culinaria dominante. Esta estrategia de apropiación cultural, codificada en las prácticas cotidianas de la cocina, se manifiesta en la asociación de ingredientes y técnicas culinarias que convierten a la comida, no solo en una necesidad biológica, sino en representaciones a través de las cuales los individuos de un grupo anónimo, dan sentido a su mundo.

Este fenómeno se vuelve presumible cuando se analizan las identidades de quienes compartían sus actividades diarias en las cocinas

quiteñas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Se trataba fundamentalmente de mujeres indígenas que entraron al servicio de los conquistadores y primeros vecinos de Quito. Lentamente, y a medida que se fue consolidando la vida urbana de la ciudad, se incrementó tanto el número de miembros de la familia como el del servicio. En muchos casos se sumaron a este grupo, las criadas y esclavas, llegadas de España con sus amas, así como un grupo creciente de mestizas y mulatas. De esta manera, hacia finales del siglo XVI, el número de miembros del servicio en casas de vecinos beneméritos de la ciudad, podía ser tan abultado como variopinto. Basta revisar las descripciones de las casas de morada del encomendero Rodrigo de Salazar, para comprender lo que significaba aquello de: ***"tener casa poblada y abierta"*** (Ortiz de la Tabla,1985: 75) en aquellos años. Ortiz de la Tabla (1985: 75) sostiene que además de la familia extensa, típica del Antiguo Régimen, la casa de Salazar se llenó y animó con criados, mayordomos, servidores indígenas, mestizos, mulatos y esclavos negros.

Estos contextos domésticos, marcados por relaciones múltiples que se desarrollaban entre el anonimato y la marginalidad, la rivalidad y la manipulación, el afecto y la necesidad, descubrieron en el calor del fogón, un espacio que neutralizaba los poderes y fundía las memorias con la realidad, codificándolas en los sabores y olores perecibles del alimento.

Fueron precisamente estas prácticas culturales las que silenciosa y cotidianamente fueron registrando testimonios de grupos marginales, constituidos mayoritariamente por mujeres, quienes, durante este proceso de ruptura, fueron redefiniendo sus memorias e identidades, a partir del lenguaje, los gestos y las prácticas culinarias. Así, la cocina de las casas quiteñas de aquellos primeros dos siglos de colonia española, se convirtió en otro espacio más de representación cultural, marcado por la confluencia de diversas memorias y estrategias de apropiación que generaron una singular manera de asumir una transformación histórica.

Realizar un análisis del pasado desde la cocina constituye, sin duda, un reto historiográfico no exento de dificultades, pero altamente prometedor. Como he señalado aquí, lograrlo pasa por integrar este tema a la historia; lo cual implica ampliar las herramientas teóricas y metodológicas que transformen el ámbito culinario en objeto de estudio histórico. Basada en la importancia que tienen los espacios y las prácti-

cas cotidianas como medios para recrear estrategias sociales y almacenar memoria, la propuesta presentada aquí, ha esbozado algunas formas en las que es posible combinar la información documental con evidencias materiales y prácticas de nuestra culinaria, para recabar datos acerca de procesos de transformación cultural. Asimismo, he intentado aclarar de qué manera se reflejaron los cambios ocurridos a partir de la fundación española de Quito, en el contexto culinario y de qué manera el espacio y las prácticas propias de la cocina, pudieron servir como medios de registro y construcción de memoria, como instrumento de imposición, pero también como medio de intercambio, resistencia y mestizaje. Las reflexiones expuestas aquí son parte de un permanente ejercicio analítico que nace de mi pasión por la historia y la cocina, que vincula mis memorias y prácticas culinarias con las de todas aquellas mujeres sabias que supieron impregnar sus historias en los sabores, texturas y olores de mis alimentos diarios. Este es, de alguna manera, un esfuerzo por transcribir las memorias de esos fogones.

Fuentes Primarias

Archivo Nacional de Historia – Quito
Protocolos – Notaria 1era
Volumen II
Testamento de Francisco Alarcón –1596

Bibliografía

Braudel, Ferdinand
1984 *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, tomo I: Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza Editorial.

Cieza de León, Pedro
1960 "Crónica del Perú nuevamente escrita por Pedro Cieza de León, vecino de Sevilla", en: *Biblioteca ecuatoriana mínima: la colonia y república –cronistas coloniales (segunda parte)*, Puebla – México Editorial J.M. Cajica Jr. S.A.

De Certeau, Michel
1988 *Practice of everyday life*, *Volume I*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

De Certeau, Michel, Giard, Luce, Mayol, Pierre
1998 *Practice of everyday life, Volume II: Living&Cooking*, Minneapolis – London,University of Minnesota Press.
Douglas, Mary
1992 *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and tabu*, Londond and New York: Routledge.
Freud, Sigmund
1946 "Erinnern, wiederholen, durcharbeiten", en: Gesammelte Werke, vol.10, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
Goody, Jack
1995 *Cocina, cuisine y clase: Estudio de sociología comparada*, Barcelona, Grediza Editorial.
Halbswach, Maurice
1992 *On collective memory*, Chicago, University of Chicago Press.
Harris, Marvin
1988 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
Hobsbaum, Eric
1983 *La invención de la tradición*, Barcelona, Editorial Crítica.
Mignolo, Walter
2001 The darker side of the enaissance: litercy, territoriality & colonization, University of michigan
Montanari, Massimo
1993 *El hambre y la abundancia: historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Editorial Crítica (Grupo Grijalbo-Mondadori).
Montanari, Massimo
2003 "La cocina, lugar de la identidad y del intercambio", en: *El mundo en la cocina: historia, identidad, intercambio,* Buenos Aires, Editorial Paidos.
Oberem, Udo
1993 *Sancho Hacho: un cacique mayor del siglo XVI*, Quito, Editorial Abya-Yala
Ponce Leiva, Pilar
1992 *Relaciones histórico – geográficas de la Audiencia de Quito, siglos XVI - XIX,* Volumen I –II, Quito, MARKA – Ediciones Abya-Yala.
Proust, Micehl
1993 In search of lost time, New York, Modern Library.

IDENTIDAD Y ETNICIDAD

Paola García y Fernando García
Coordinadores

Pobreza urbana y economía informal: El caso de las familias ladrilleras del barrio Santa Isabel al noroccidente de Quito[1]

Paola García*
pgarcia@flacso.org.ec

Introducción

En el Ecuador, el gasto social ha sido inferior al de otros países latinoamericanos. El ajuste estructural que se ha venido dando durante las dos últimas décadas, no ha demostrado evidencia de recuperación en la economía nacional. En 1998, se desencadenó una crisis económica y política que se agravó en 1999. Para la década de los 90, el ingreso por habitante era similar al de los años 70, las tasas de interés se mantuvieron deprimidas (Larrea; 2000: 25).

A partir de 1995, más de la mitad de la población ecuatoriana se ha visto afectada por la pobreza, y su incidencia ha seguido aumentando en los últimos años. Esta pobreza es estructural ya que en las actuales condiciones no posibilitan el acceso a la educación, salud, empleo productivo y vivienda adecuada para la población. Por consiguiente, esta situación crítica por la que atraviesa el país, y que se refleja principalmente en el aparato económico, se vuelve el antecedente y a la vez el escenario de la realidad que afronta gran parte de la población ecuatoriana.

Según Larrea (2000), el Ecuador se caracteriza por una alta concentración en el acceso a la tierra, el capital y los activos productivos, la presencia de sectores medios débiles y una gran cantidad de miembros dentro del estrato popular que está en condiciones de subsistencia.

Santa Isabel, es un barrio urbano-marginal de Quito, cuya dinámica es reflejo de la situación macro del país, en donde un contexto fí-

* Egresada maestría Estudios Socio ambientales, FLACSO- sede Ecuador.

sico propio de los procesos poco planificados de urbanización del Distrito Metropolitano se conjugan con prácticas económicas precarias, que deterioran más las condiciones de vida de la población.

Al ser esta investigación un estudio de caso, debemos considerar cómo las condiciones anteriormente expuestas han afectado individual o colectivamente a un grupo de personas, en este caso a cinco familias dedicadas a la producción de ladrillos que bajo un principio de escasez, incursionan de forma directa en actividades relacionadas con la economía informal y su dinámica en el sistema capitalista de mercado.

El barrio de Santa Isabel…

Santa Isabel es un barrio periférico-marginal que se localiza al noroccidente de Quito en las laderas del Pichincha, éste linda con la urbanización Mena del Hierro y el barrio Santa Rosa. En el pasado, Santa Isabel fue parte de la Hacienda "la Concepción", que después de la reforma agraria se lotizó por completo (ver anexo 1).

Después de la correspondiente repartición entre (ex) huasipungueros, la compra y venta de terrenos fue parte del proceso urbano expansivo del distrito metropolitano de Quito y fue así como" las áreas periféricas [se incluyeron] al perímetro urbano, ubicadas ya en lo que sería la zona rural, ilegalmente, se [integraron] a la estructura urbana y [permitieron] el usufructo del incremento inusitado del costo del metro cuadrado" (Ruiz; 1981:57).

Santa Isabel, carece de una infraestructura adecuada, ya que, no tiene servicios como el alcantarillado[2], alumbrado público, asfaltado y en algunos sectores no hay agua potable. El 70% de la población, continúa utilizando agua entubada que baja de un ojo de agua de la montaña. En lo que se refiere al equipamiento del barrio, éste no tiene centro de salud, retén policial, ni espacios de esparcimiento como canchas o parques infantiles.

Este barrio alberga a unas 300 familias aproximadamente. Se pueden identificar dos grupos étnicos muy bien diferenciados, el primero se compone de migrantes indígenas de la provincia de Chimborazo, éstos son un grupo considerable en número dentro del barrio (30%) que profesan la religión evangélica, (son los fundadores de la Iglesia evangélica). Además, son comerciantes de la papa[3] y en algunos casos tienen buses y camionetas, lo que hace que se ubiquen en mejor posición económica con respecto al resto.

Por otro lado encontramos al grupo de mestizos, que se caracteriza por ser mucho más heterogéneo en lo que se refiere a sus actividades laborales. La mayoría son nativos de la misma zona y apenas un 2% viene de otra provincia. El 89% de éstos se identifican como católicos.

A diferencia de los migrantes indígenas, que son dueños de las casas en donde viven, en el grupo de los mestizos, se puede apreciar, mayoritariamente, relaciones de inquilinato. Se han conformado, vecindades improvisadas compuestas por departamentos o cuartos construidos sin ningún tipo de planificación dentro de patios grandes, haciendo de ésta forma más precaria la vida de sus arrendatarios.

Las Familias ladrilleras

Si bien es cierto, que Santa Isabel representa el acceso a vivienda barata para aquel segmento de la población que ha sido rezagada por la difícil situación del país, que terminó de evidenciarse en la década de los noventa con la inestabilidad política, económica y social. Esta zona urbano-marginal, tienen una particularidad histórica, en función de la cual gira la presente investigación, y es que es una zona ladrillera. Por aproximadamente 3 décadas, Santa Isabel ha contenido a pequeñas microempresas familiares que se dedican a la elaboración de ladrillos.

Las microempresas ladrilleras de Santa Isabel, se incluyen como parte de un sector de mercado, al que se le ha denominado informal y que bajo la definición de Carbonetto (1987)[4] se identifican las siguientes características[5]:

1 En primer lugar, es notable la baja tecnificación en la esfera productiva de la ladrillera, los instrumentos artesanales siguen siendo utilizados por varias razones, la falta de recursos económicos para modernizar la técnica, el desconocimiento de otros artefactos que faciliten la actividad y finalmente la falta de recursos económicos para adquirirlos.
2 En cuanto a la división del trabajo, ésta es ambigua, ya que, en la actividad de hacer ladrillos todos hacen de todo, y además se hace lo que se puede hacer (en el caso los de niños). Esta actividad no requiere de una mano de obra especializada en la técnica. Son labores que aprenden sin necesidad de mantener un largo proceso de aprendizaje.

3 Por otro lado las relaciones salariales son muy limitadas, éstas dependen de la cercanía que tenga la mano de obra con respecto al dueño o dueña de la ladrillera, así, por ejemplo, los más allegados, aquellos que pertenecen al núcleo familiar rara vez reciben una remuneración, pues ellos son parte de la economía familiar. En caso de recibirla, ésta es simbólica.
En un segundo grupo están aquellos que pertenecen a la familia amplia o parientes rituales y amigos, que necesariamente reciben una remuneración a cambio de su trabajo, esta es mínima pero básica para mantener las redes sociales.

4 Por último, las anteriores características evidencian que estas microempresas no se mueven en las reglas institucionales ni jurídicas, no proveen de garantías labores ni a sus propios dueños y peor al resto de personas, a causa de su lógica de subsistencia y su incipiente técnica de trabajo que no les permite acceder a una significativa utilidad, el cual es un requisito indispensable para acceder al crédito popular.

La mayoría de microempresas ladrilleras en Santa Isabel, pertenecen a ex huasipungueros o hijos/as de ex-huasipungueros que heredaron lotes que alcanzaban hasta los 5000 metros cuadrados de extensión y que a medida que se ha ido consolidando el proceso de urbanización, estos lotes se han segmentando con el tiempo.

A diferencia de los migrantes indígenas de Chimborazo, que han construido casas de dos y tres pisos con el fin único de utilizarla como vivienda y en algunos casos parte de éstas casas ofertadas para su arrendamiento, las familias ladrilleras han constituido el espacio de vivienda como un espacio dedicado también a la producción de ladrillos. El horno para hacer ladrillos esta dentro del predio familiar y lo que se podría llamar patio, donde se crían animales y los niños/as juegan, es a su vez el espacio donde se mezcla la tierra, se moldean los ladrillos y se expone el producto para la venta.

La actividad ladrillera convierte a la tierra en un bien de valor, es decir, que lo vende en forma de ladrillo. Esto ha promovido ciertos "inconvenientes" que han facilitado la urbanización. Santa Isabel, tomando en cuenta que se localiza a las faldas del Pichincha, es una zona altamente erosionada y la actividad ladrillera ha profundizado más esa situación.

Las microempresas familiares, han explotado la tierra de su mismo predio, haciendo que las pronunciadas pendientes sean fácilmente visibles en el paisaje. Esto en alguna medida, ha contribuido a que estas familias vendan lotes que ya no tienen valor desde el punto de vista productivo (porque ya no hay tierra para hacer ladrillos) a precios módicos y de fácil acceso a familias de bajos recursos para construir su vivienda.

La venta de lotes, por un lado ha hecho que el espacio físico de las familias disminuya, promoviendo así una condición de hacinamiento, especialmente, en familias extensas, y por otro lado, su actividad productiva se ha visto amenazada por la escasez de tierra que ya comienza a ser visible. La situación empeora, a medida que estas microempresas familiares se enfrentan a la competencia con otras ladrilleras más grandes con mayor tecnificación, localizadas en San José obrero (barrio aledaño a Santa Isabel).

La actividad ladrillera, permite que estas familias puedan ser parte de sistema de mercado, a través del cual reciben ingresos fijos sin necesidad de salir del predio familiar, sin embargo, a medida que se enfrentan a las condiciones mencionadas anteriormente, se ven en la necesidad de buscar otras alternativas económicas.

Han sido las segundas generaciones, especialmente, las que incursionan en actividades del subempleo. Las actividades más frecuentes, son la albañilería en el caso de los hombres y actividades domésticas, como la lavandería, en el caso de las mujeres. De algún modo, estos ingresos complementan la economía familiar, sin embargo, la ladrillera sigue siendo la actividad económica central.

Las unidades domésticas ladrilleras

En todos los casos estas familia se componen del núcleo familiar que comparte un mismo techo, sin embargo, en el contexto barrial también se identifica un alto porcentaje de familia ampliada que mantiene relación de dependencia con la familia nuclear. Estas relaciones parentales en algunos casos se vuelven verdaderas redes de solidaridad.

La familia nuclear es la piedra angular de las actividades que tienen que ver con la cotidianidad y el trabajo en la ladrillera. Por tanto, éstas se constituyen como núcleos domésticos, a las cuales se adhieren más personas que ya sea, de forma directa o indirecta intervienen en los

procesos de manutención familiar. Por tanto, estos núcleos domésticos se definen como:

> …el conjunto de individuos vinculados de manera sostenida, que son – de hecho o de derecho- solidaria y cotidianamente responsables de la obtención y distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción inmediata de todos sus miembros. Una unidad doméstica puede abarcar o articular una o más redes contingentes presentes en la sociedad local. (Coraggio; 1998).

En este concepto no se reconoce solo al miembro consanguíneo como parte de la unidad doméstica, sino también a todas aquellas personas que intervienen en esta "reproducción inmediata".

La unidad doméstica ladrillera no es autónoma e independiente, por el contrario ésta adquiere dependencia de su propia lógica de funcionamiento, es decir, que su relación inmediata con otros agentes sociales (intermediarios de bienes de producción, mano de obra, familia ampliada, compradores, etc.) la vinculan de forma inevitable con otras redes que son vitales para la reproducción de estas unidades.

Es importante mencionar, que la unidad doméstica ladrillera se caracteriza por ser una **unidad domestica nuclear**, pues según la tipología de Lomnitz (1975), se caracteriza porque ésta comparte el techo y tienen una olla común.

El fondo de trabajo en la unidad doméstica

Tomando en cuenta, que el predio familiar incluye también el lugar de trabajo y los respectivos implementos para hacer ladrillos, podemos considerar dos dimensiones al interior de este espacio físico, por un lado, el lugar de vivienda con un "patio" y por otro, el horno de ladrillos, que a la vez pueden diferenciarse o fusionarse, dependiendo del caso. Se diferencian principalmente, cuando la unidad doméstica se vuelve una unidad de producción en el trabajo de hacer ladrillos, y se da cuenta, de un fondo de trabajo[6] ya establecido que no necesariamente tiene que contener solo a los miembros de la familia nuclear.

El fondo de trabajo en las familias ladrilleras se caracteriza por ser heterogéneo, en dos sentidos diferentes: en primer lugar, existe una diversa fuerza de trabajo que contribuye en la producción de ladrillos; constituida por hombres y mujeres en la capacidad[7] de ejercer el traba-

jo de la ladrillera, es decir, que posean la suficiente fuerza física para desempeñarse en las diferentes etapas de trabajo. Estos hombres y mujeres no siempre se vinculan por lazos consanguíneos, por tanto, este fondo de trabajo puede variar de acuerdo a las necesidades familiares.

En este sentido, la heterogeneidad de este fondo de trabajo diversifica sus funciones yendo más allá de la producción ladrillera y constituyéndose dentro de las redes sociales de ayuda, como por ejemplo en la construcción de una casa, o la cosecha de un sembrío. En todos los casos, el fondo de trabajo varía dependiendo del interés de cada uno de los miembros de este fondo en ser parte o no de una determinada actividad.

Redes sociales y económicas

La unidad doméstica está centrada en función de todas las actividades ligadas al mantenimiento y a la reproducción social, el término reproducción obedece a tres dimensiones: una reproducción biológica, una reproducción cotidiana y social (Rubio & André, 1999).

En el caso de las unidades domésticas ladrilleras, podemos considerar que en torno a estas tres dimensiones se han configurado una serie de redes sociales que les han permitido aplacar su condición de pobreza

En lo que se refiere a la reproducción biológica de las familias, se engloban a aquellas redes que están creadas para satisfacer las necesidades inmediatas de estas unidades[8], que en este caso se resumen en dos, *comida y vestido*. Estas redes se caracterizan por ser constantes, y tienen mucho que ver las redes de fiado en el barrio. Sin embargo, estas redes también se extienden a familiares que viven en el mismo barrio.

Así, podemos dar cuenta de un constante intercambio de servicios (favores) y bienes, materiales. Sin embargo, pese a ser las redes más relevantes por su condición de emergente, no todas las unidades domésticas cuentan con este apoyo, y esto se debe a un factor relevante, que tiene ver con el principio propuesto por Lomnitz (1975) de *intensidad de intercambio*[9], es decir, que tener familiares dentro del barrio no siempre resulta ser una garantía de ayuda.

Es importante resaltar dentro de estas redes un " criterio de proximidad" (Lomnitz; 1994), entendido como aquellas ventajas sociales que estrechan los lazos de ayuda, y que no necesariamente tiene

que ver con una proximidad física, sino que también toma en cuenta aquel acercamiento simbólico que gira en torno a la confianza y la reciprocidad.

Un factor muy importante que refuerza la red social como tal, y tiene que ver con las necesidades biológicas. Muchas redes se han resquebrajado por la falta de "reciprocidad" o devolución del favor, y en algunos casos la separación ha sido radical (reflejado en un largo tiempo de distanciamiento y enemistad). La restauración de este tipo de red, se ha dado por casos concretos de emergencia familiar como por ejemplo en casos serios de enfermedad, accidentes y defunciones.

En lo que se refiere a la reproducción cotidiana de las unidades domésticas, podemos incluir aquellas redes que no se distinguen mucho de las primeras, sin embargo, éstas se conforman en torno a una gama más amplia de necesidades y en un espacio definido.

Estas redes se pueden volver intermitentes, y de ahí que su identificación puede ser poco visible. Su intensidad e importancia dependen mucho de la urgencia o la estrategia de cada familia, y por tanto, se puede hablar de una "*red doméstica*[10]" (Rubio & Andre, 1999) que se funda en torno a su cotidianidad.

En lo que se refiere a las familias ladrilleras, las redes domésticas más relevante son aquellas que se han establecido con parientes o vecinos muy allegados, y que necesariamente se originan al interior del barrio. Estas redes también son visibles en la actividad ladrillera. Por ejemplo en la prestación de leña, o de ladrillos para la venta, e incluso de dinero entre familiares. Por lo general, estas redes se desenvuelven entre las personas más cercanas a la unidad doméstica y con las que existe un mayor grado de confianza.

Otra condición necesaria, para que algunas de estas redes se mantengan, es reconocer un espacio de socialización, es decir, un lugar donde la interacción humana se siga recreando. En Santa Isabel existen muy pocos espacios de relacionamiento social, pero en el caso que nos atañe la ladrillera se convierte en un importante centro de esta interacción, en toda la actividad ladrillera se puede notar una serie de intercambios comunicativos y conductuales que reflejan las alianzas, los acuerdos o desacuerdos de estos grupos.

Por tanto en estos espacios se estructuran y obtienen diversos matices las redes sociales, que pueden ser desde prestar su fuerza de tra-

bajo a través de una remuneración, hasta promover sistemas de trueque que ofrezcan bienes (alimentos, ropa, etc.), servicios o trabajos[11].

Finalmente, y quizá el más importante criterio para que las redes se consoliden en las unidades domésticas ladrilleras, es su condición de pobreza y marginalidad bajo la cual todas las familias se identifican. Por tal razón, sus requerimientos parten de su necesidad económica y de esta manera idean lógicas de sobrevivencia a través de las cuales se manifiestan sus valores sociales, como la ayuda mutua, el apoyo moral y lo que Coraggio (1998) denomina como la "solidaridad doméstica"[12] entre sus miembros.

La microempresa ladrillera. Su inserción y exclusión en el mercado

Las ladrilleras se desenvuelvan bajo una lógica muy diferente a la normal del sistema capitalista, esto no quiere decir, que éstas se manejen completamente independientes o autónomas al sistema productivo dominante. Por el contrario se mantienen funcionales al sistema a través de varias razones:

1. Su lógica de subsistencia se encuentra subyugada al sistema de producción capitalista, es decir, que los mecanismos de producción, distribución, y consumo se siguen recreando. Pues acceden al mercado a través de tres vías posibles:
   a. cuando la familia vende los ladrillos[13] a las ladrilleras mucho más grandes, que por lo general son las que están cerca (San José Obrero), los ingresos son menores evidentemente, porque las ladrilleras más grandes ofrecen bajos precios por el producto y ante la necesidad económica de estas familias y la inseguridad de no poder vender el producto a un costo más alto se ven presionados a vender al precio ofrecido.
   b. La presencia de intermediarios, hace que el producto final que se compra a las familias tenga un costo relativamente bajo y que en el mercado su valor aumente.
   c. Finalmente están aquellos compradores "directos" que adquieren el producto final de las mismas familias ladrilleras evitando de este modo la especulación.

Estas pequeñas ladrilleras al entrar al mercado de oferta con un producto a bajo costo, automáticamente enfrentan una situación de pérdida, y por tanto, no les permite acceder a una utilidad significativa de capital[14]:

2. Las unidades domésticas ladrilleras a través de la fuerza de trabajo individualizada de sus miembros se insertan en el mercado de oferta laboral por medio del subempleo de este modo, se reproducen las relaciones salariales típicas del capitalismo.
3. Las unidades de producción ladrilleras se vinculan al mercado capitalista de forma indirecta a través de la compra de materia prima para la producción, manteniendo de este modo relaciones de producción cuyo arreglo particular el mercancía-dinero-mercancía (Ver anexo 1).

En el caso de la madera por ejemplo, las familias ladrilleras la adquieren de agentes externos que no entran en ninguna red social o económica del barrio. Por tanto, la transacción es inmediata y sin ningún tipo de facilidades en el pago. Incluso la tierra ha llegado a pasar de ser un bien "gratuito" a una mercancía de valor, pues en algunos casos la tierra ha empezado a escasear en los predios donde se asientan las ladrilleras lo que ha ocasionado que la unidad doméstica tenga que invertir en la compra de tierra traída de fuera del barrio.

Como afirma Middleton (1991: 33) "…las pequeñas empresas se encuentran entrelazadas hacia atrás con productores capitalistas, tanto de herramientas como de materias primas, sin embargo, estos entrelazamientos no significan una transferencia de valor de los pequeñas empresas hacia los capitalistas". En este sentido las microempresas ladrilleras de Santa Isabel son parte de las extensas redes capitalistas, que pueden tener su origen en la economía informal y cuyas ganancias se ven reflejadas en el mercado de consumo.

El circuito capitalista, por tanto, no desconoce el trabajo informal, y mucho menos intenta eliminarlo, ya que, en estas alternativas encuentra una buena oportunidad para perpetuarse, a través de los bajos costos de producción y uso indirecto de fuerza de trabajo sin responsabilizarse de seguros sociales y laborales[15].

> "La segmentación-dualización del mercado de trabajo tiene como fundamento la maximización de la rentabilidad de las empresas y el aba-

> ratamiento de los costos de la fuerza de trabajo" (Schettini & Sarmiento, 2000: 105)

En suma, las ladrilleras de Santa Isabel pese a mantenerse por y para el sustento familiar, inevitablemente están y van a seguir estando vinculadas a los procesos de producción del capitalismo, son dependientes de las relaciones de capital (producción-circulación-consumo), pues sin esta lógica, simplemente no existirían.

Según Polanyi (1994), la sociedad se ha convertido en un apéndice del sistema económico quedando a expensas de los designios de un mercado que se entiende autorregulado y autorregulador, por tal razón, la microempresa ladrillera no solo se integra al sistema a través de la producción, sino también a través de la fuerza de trabajo que la unidad económica de producción ofrece dentro del mercado.

> "… el mercado exige la conversión en mercancía de todos los diferentes elementos de la vida industrial así como la existencia de un mercado para cada uno de esos elementos. Por tanto, y con independencia de que no sean en sí mismos mercancías, elementos esenciales como son el trabajo, la tierra y el dinero pasan a ser considerados como mercancías" (Idem; 1994).

La mano de obra individualizada de las familias ladrilleras se integra como mercancía al mercado de trabajo, a través del subempleo; de manera simultánea esta fuerza de trabajo es excluida de lo que Ruiz (1999) ha denominado "empleo de buena calidad"[16] contrarios a los empleos de baja calidad que se caracterizan por ser "… poco estables, con malas remuneraciones, deficientes condiciones de trabajo sin acceso al seguridad social, con horarios complicados o prolongadas jornadas laborales"

Aunque esta exclusión, en parte puede ser explicada por la ausencia de calificación y hábitos de trabajo (Quijano, 1998), debemos considerar, que esta calificación y hábitos se rigen bajo parámetros particularmente capitalistas que generan una distorsión en la actividad productiva, volviéndola esencialmente mercantilista y desplazando de este modo su valor social.

El trabajo como tal, se ha convertido en una actividad forzada bajo condiciones de inseguridad y anonimato, provocando "alineación en el sistema en que vivimos, tanto desde el punto de vista económico

como psicológico, ya que el individuo vive como elección propia lo que es en realidad imposición y modelaje; no logra sentirse feliz con su trabajo y toma las malas condiciones como "naturales[17]" (Moise, 2000: 124).

En este sentido, las oportunidades que el subempleo ofrece a los miembros de las familias ladrilleras son mínimos en cuanto a beneficios sociales, por el contrario, sus actividades son marginales económicamente y discriminatorias socialmente, promoviendo así un círculo vicioso que muy difícilmente pueden romperse.

Exclusión social y Pobreza

La problemática de la exclusión no solo se remite a las disparidades de lo más favorecidos y de los menos favorecidos, sino que más bien tiene que ver con un sentido de "no ser", pues independientemente de la ruptura económica que se produce, la exclusión también provoca una rotura a nivel social y vital, esto se puede verse reflejado, según Bel Adell (2002: 213-214) en tres factores.

El factor estructural, tiene que ver directamente con las estructuras o nexos de poder, y se refiere principalmente a la capacidad de inserción del individuo en el mercado laboral. Como hemos visto anteriormente las familias ladrilleras apenas si acceden a las actividades del subempleo. Además que su inclusión en las estructuras sociales de participación también les son restringidas.

Los contextos sociales, en el caso de las familias ladrilleras, estos contextos hacen relación a los efectos de la migración, que por un lado son locales; ya que, en todos los casos, por lo menos uno de sus miembros de estas familias proviene de provincia y su desarraigo ha sido absoluto de su lugar de origen; pero por otro lado, (y como una situación más actual) la migración internacional también ha comenzado a entreverse como una de las "opciones" de estas familias lo que también significaría una desmembramiento de la familia en especial con los miembros más jóvenes.

La propia subjetividad, se ha visto afectada básicamente en la identidad como referente de auto-reconocimiento y a auto-aceptación, remplazada por la "ideología de lo inevitable"[18](Idem; 2002) reflejada en su indiferencia por las actividades de organización barrial que tiene que ver con el mejoramiento en sus condiciones de vida.

Frente a estos factores de riesgo por los que atraviesan estas familias, existe una condición ciudadana, que se supone implícita en todo sujeto social, que constitucionalmente integra a las personas a todos los escenarios y procesos que se den al interior de la sociedad ecuatoriana, pero que más allá de exponerse en un sistema de ideas abstractas que no han logrado encontrar un asidero real en la praxis social.

De este modo las desigualdades se vuelven mucho más profundas; y al pasar a ser los servicios materiales y sociales bienes de mercado, los bienes públicos se pierden como canalizadores de una ciudadanía común.

> …al limitarse la provisión de bienes colectivos sobre la base de una relación universal e igualitaria como la ciudadanía, en condiciones de fuertes disparidades y privaciones, se abren las puertas al intercambio de prestaciones particularistas –activación política a cambio de compensaciones materiales – en las que los "clientes" pierden autonomía a favor del patronazgo político (Schettini & Sarmiento, 2000: 113).

Todos estos elementos que dan forma a la exclusión social se desencadenan en patologías sociales que configuran la realidad social, y que, entre las más importantes encontramos a la marginalidad y a la pobreza como causas degenerativas del sujeto.

El conformismo y la fatalidad es una las características más relevantes no solo en las familias ladrilleras sino también en gran parte de los moradores de Santa Isabel que en la mayoría de casos encuentran explicación o refugio en los designios divinos como una vez comentaba una señora.

Conclusiones

La economía informal, desde una visión clásica, ha sido vista como aquel sector marginal de mercado que contiene una lógica tradicional e incipiente en su forma de generar un capital competitivo; a diferencia, y en oposición, al sector moderno de la economía que representa un progreso sistemático de plusvalor y capital constante. Sin embargo, en la praxis se puede verificar que ambas son parte de un mismo sistema económico de acumulación capitalista. El cual prevé su vigencia precisamente en su capacidad de integrar las diferentes formas sociales de producción y adaptarlas o descartarlas según su utilidad.

La dinámica capitalista ha generado una heterogeneidad estructural de mercado que se ve reflejada en el sector informal urbano con una especificidad propia de la unidad doméstica de producción en su doble dimensión: su *lógica de reproducción* que se manifiestan en la capacidad de autogeneración de empleo y que no necesariamente responden a lógicas salariales; y su *lógica de subsistencia,* que se corresponde a las formas contingentes de actividad seudo-económica que reconoce a la misma subjetividad y buscan satisfacer necesidades de aquella población excluida socialmente.

La unidad doméstica de producción se constituye como la base de la microempresa informal ladrillera y a la vez el sostén de las relaciones sociales que convergen, en la mayoría de veces, en redes que no necesariamente se justifican en la equidad sino en su capacidad de mantenerse a través del tiempo ante las constantes diferencias de sus miembros.

Pese a que la microempresa ha tendido a través del tiempo a precarizar su producción llegando a niveles de subsistencia, su dinámica socioeconómica permite reproducir otras actividades que a la vez que subsidian la misma ladrillera, también sostienen redes laborales (en el subempleo) que permiten la complementación de la economía doméstica de grupo que de otra forma sería muy difícil que se establezcan.

La microempresa ladrillera mantiene su informalidad en sus modos de trabajo, sin embargo, su particular funcionamiento no le aísla de la lógica capitalista. Ya que, retroalimenta al sistema a través de la fuerza de trabajo de sus miembros de dos maneras: La primera, de forma indirecta, *con el desgaste de la fuerza de trabajo en la elaboración de un producto*, (cuyo excedente monetario no es representativo a dicho desgaste). En segundo lugar, y de forma directa, la fuerza de trabajo ofertada en las actividades del subempleo.

El estado de pobreza y exclusión social del que son parte las familias ladrilleras ha deteriorado de manera significativa la capacidad reivindicativa de los sujetos por integrarse adecuadamente a esferas públicas de la sociedad; pero sobre todo su precario acceso al mercado de trabajo ha desvirtuado por completo un posicionamiento de clase que les permita definirse como actores protagonistas de su realidad social.

Pese a que las segundas generaciones de las familias ladrilleras han experimentado el notable deterioro de la producción ladrillera, su vinculación en actividades del subempleo son cada vez más frecuentes.

La actividad misma de hacer ladrillos constituye un componente importante en cuanto a sus quehaceres cotidianos, que muy difícilmente se puedan olvidar o dejar de hacer. Por tanto, este conocimiento aprehendido de alguna manera sigue dándole continuidad a la microempresa ladrillera de subsistencia.

La lógica económica de estas familias ladrilleras ha provocado una simplificación en cuanto al uso del espacio en el predio familiar, ya que el ser éste utilizado (la mayoría del tiempo) como un espacio de producción esto ha provocado un desplazamiento de otras funciones tales como comodidad y bienestar.

En gran medida la funcionalidad y continuidad de la unidad doméstica familiar depende del contexto que la ladrillera le ofrece, ya que, ha medida que sus miembros se incluyen en otras esferas de actividad laboral la unidad doméstica pierde fuerza, y más bien tiende a desmembrarse, pues las prioridades individuales adquieren mayor relevancia en relación a las necesidades colectivas.

Notas

1 Este artículo es parte de una investigación más amplia que se llevo acabo en el 2000-2001.

2 La directiva vigente a esa época (Octubre 2000) había venido tramitando el alcantarillado pero las negociaciones con el municipio habían sido infructuosas.

3 Por tal razón se los conoce dentro del barrio como "paperos".

4 La microempresa informal se caracteriza por: **1.**- El capital disponible por hombre empleado, tiende a ser muy bajo, lo que conlleva al frecuente empleo de tecnologías retrasadas y niveles bajos de productividad física.**. 2-.** Muestra un bajo nivel de complejidad técnica y muy incipiente división técnica del trabajo. Asimismo es débil la especialización de funciones. **3.**- Requieren poco nivel de calificación de la mano de obra**. 4.**-Desde el punto de vista de los trabajadores ocupados, su tamaño es normalmente muy pequeño, y se advierte predominio de las actividades unipersonales.**5.**-Los salarios que en ellas se pagan, son sustantivamente menores que los vigentes en ramas y oficios análogos del sector formal. **6.**-Muestran un escaso desarrollo de las relaciones salariales. Es frecuente la utilización del trabajo familiar no remunerado y el trabajo a destajo de los allegados y de los menores de edad. **7.**-Con gran frecuencia operan fuera de las reglas institucionales y jurídicas que regulan la actividad empresarial del sector formal **8.**-Hacen uso muy restringido de pasivos, y en su gran mayoría no acceden al sistema crediticio regular (Carbonetto, 1987: 124-125).

5 Este enfoque teórico que define características particulares de una economía informal, no necesariamente coloca a las microempresas familiares ladrilleras

como opuestas a un sistema económico formal capitalista. Por el contrario, la postura que nos parece más interesante adoptar, es la de Portes (1981) y otros investigadores, miembros de la escuela estructuralista, que entienden a la economía informal como parte de la economía en general.

El análisis abarca las interconexiones entre ambos sectores, pero sobre todo a ambos se los puede identificar dentro de un sistema económico integrado que los articula de manera distinta pero necesaria en su lógica productiva. La economía formal e informal son "caras diferentes de la misma moneda", donde ambas retroalimentan al sistema capitalista. Las actividades de la economía informal son funcionales al sistema en la medida en que éstas, tienen la capacidad de sintetizar procedimientos o normativas que son legítimas en la economía formal, y que ahorran recursos al mismo sistema. Muestra además, que el verdadero sentido de la exclusión se polariza en los sujetos más que en las redes económicas.

6 Se entenderá por fondo de trabajo "al conjunto de capacidades de trabajo que puede ejercer con condiciones normales los miembros hábiles de la misma (unidad doméstica), y su realización abarca sucintamente las formas de trabajo mercantil por cuenta propia (microemprendimientos), trabajo asalariado, trabajo de producción de bienes y servicios para el autoconsumo, así como el trabajo específicamente dedicado a la formación y capacitación" (Coraggio, 1998: 26)

7 Los niños se convierten rara vez en auxiliares de mano de obra, en casos extremos, de que no haya la presencia de personas adultas que puedan ayudar al dueño de la ladrillera.

8 Nos referimos a unidades domésticas cuando hablemos de la familia nuclear y parientes que vivan dentro del mismo predio y compartan la misma olla, y nos referiremos a unidades domésticas de producción, cuando se incluyan miembros de familia ampliada, vecinos o amigos que participen en el proceso productivo de la ladrillera.

9 "La intensidad de intercambio está definida como la medida de flujo recíproco de bienes y servicios, tanto en cantidad y frecuencia como en su valor social en un intervalo de tiempo dado" (Lomnitz, 1975: 141).

10 Esta se define como "una red extensa de parentesco o no, donde las relaciones recíprocas están dadas por el desarrollo de las actividades cotidianas por la cual reproducen estrategias de reproducción que hacen a su mantenimiento" (Rubio & Andre, 1999).

11 Un ejemplo de esto es incorporar a un sobrino, cuñado o nieto a algún trabajo de albañilería que haya conseguido una determinada persona.

12 "…ésta ni implica igualdad ni siquiera equidad, sino reglas aceptadas de distribución y arreglos de reciprocidad de algún tipo, donde recibir obliga a retribuir de algún modo, establecido por sus costumbres, a quien dio o al grupo que pertenecen dador y recipiente" (Coraggio, 1998: 28)

13 En algunos casos estas ladrilleras compran el ladrillo sin cocinar, es decir en estado de barro seco, pues al tener el horno no es ningún inconveniente para que-

marlo, además que lo compran más barato, e incluso en este pago no se reconoce la mano de obra sino solo el material.

14 Estas pequeñas ladrilleras no están ubicadas en lugares visibles, estratégicos para la venta de su producto, es por eso, que frente a la necesidad de vender el producto, el precio puede ser disminuido por las ladrilleras grandes o los intermediarios. Pese a la necesidad económica de dichas familias, no obtienen en muchos casos ninguna ganancia.

15 Según Portes (1995), tanto en el comercio como en la producción, los vínculos encontrados entre el sector informal y el formal, apoyan la tesis de que una significativa proporción del trabajo aparentemente subutilizado está en realidad empleado por las empresas modernas, aunque en forma disfrazada.

16 "Un empleo de buena calidad se caracteriza por la estabilidad, por el acceso o no a los beneficios de la seguridad social, por condiciones y medio ambiente de trabajo satisfactorios, buen nivel de remuneración, posibilidades de capacitación y de progreso, reconocimiento social" (Ruiz, 1999).

17 subrayado de la autora

18 Tiene que ver con la ausencia de expectativas y pérdida de futuro, abandono de todo intento de superación y desenganche de los procesos de socialización.

Bibliografía

Bel Adell, Carmen
2002 "Exclusión Social: origen y características". En www.educarm.es [página consultada en noviembre del 2000].

CARBONETTO, Daniel
1987 "La heterogeneidad de la estructura productiva y el sector informal, en: Carbonetto, Farell; Casanovas, Mezzera, et al; *El Sector Informal Urbano en los Países Andinos,* ILDIS, Ecuador pp. 47-68

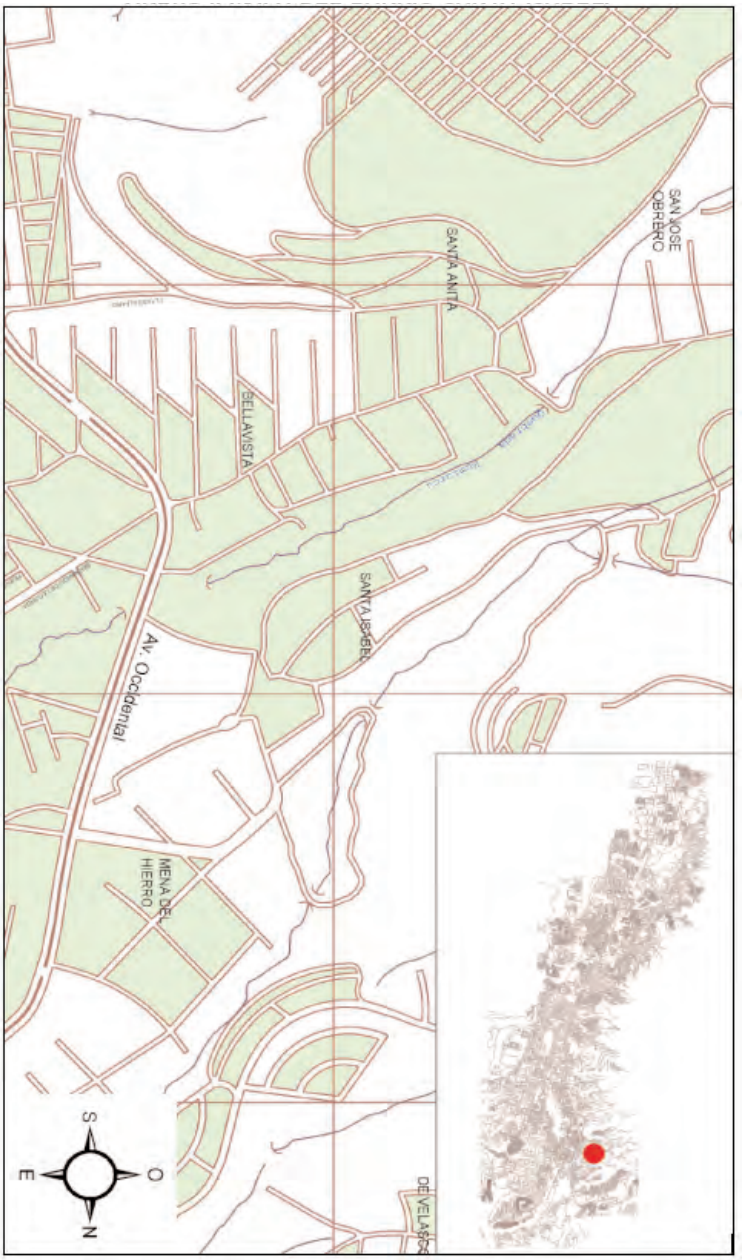
CORAGGIO, Luis J.
1992 *Del sector informal a la economía popular: un paso estratégico para el planteamiento de alternativas populares de desarrollo social* en: www.fronesis.org [página consultada en noviembre del 2000]
1998 *Economía Popular Urbana: Una nueva perspectiva para el desarrollo local,* Instituto del Conurbano, Argentina.

LARREA, Carlos
2000 "Pobreza y exclusión social en el Ecuador", en: Rocca, Marco Antonio (ed.) *Democracia, pobreza y exclusión social en el Ecuador,* Ecuador, pp. 109-144.

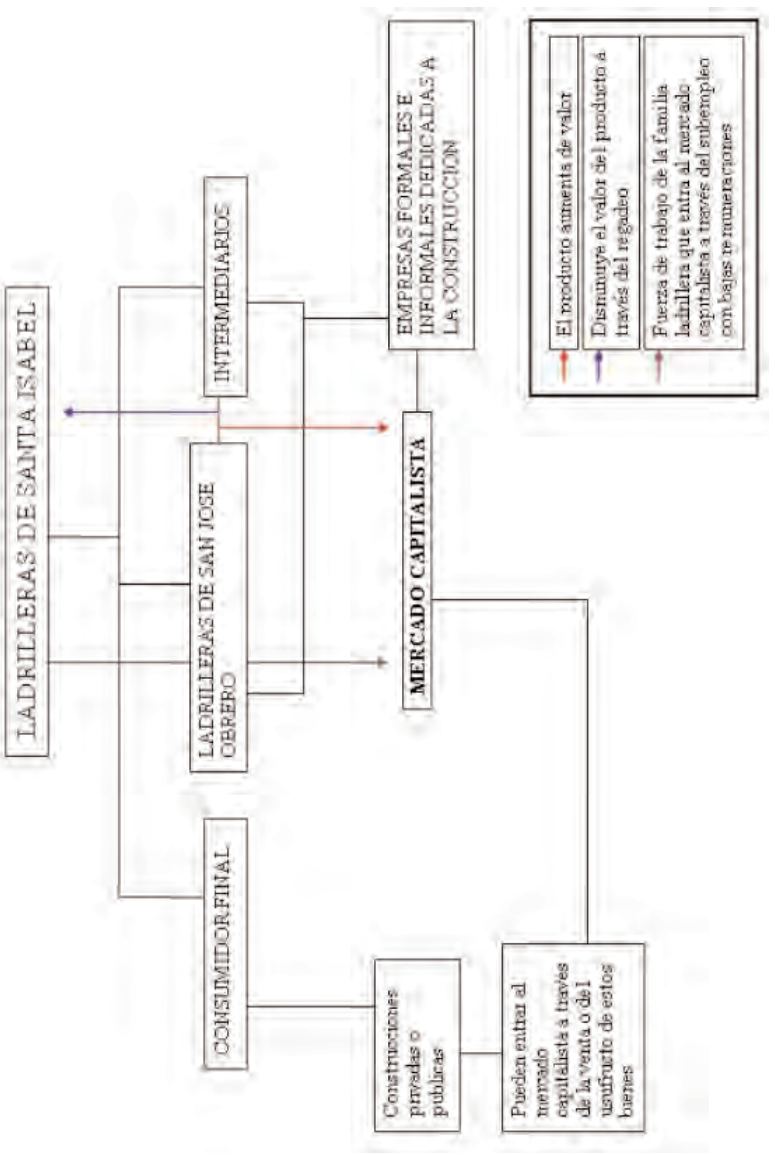
LOMNITZ, Larissa
1975 *Cómo sobreviven los marginados,* siglo XXI, México.
1994 "Redes sociales, cultura y poder": *Ensayos de Antropología Latinoamericana,* FLACSO, México.

MIDDLETON, Alan
1991 *La Dinámica del Sector Informal Urbano en el Ecuador",* CIRE, Quito.
MOISE, Cecilia
2000 "Trabajo, desempleo e impacto subjetivo", en: Cortazzo, & Moise (compiladoras), Estado, salud y desocupación de la vulnerabilidad a la exclusión, Paidos, Argentina, pp. 121-147.
POLANYI, Kart
1994 "El Lugar de la economía en la sociedad" en: *El sustento del hombre* Ed. Mondadori, Barcelona
PORTES, Alejandro
1981 *Labor, Class, and the International System.,* Academic Press, Nueva York.
1995 *En torno a la informalidad: Ensayos sobre teoría y medición de la economía regulada,* FLACSO, México.
QUIJANO, Aníbal
1971 *"Polo Marginal de la Economía y Mano de obra Marginada",* Universidad Católica de Lima, Perú.
1998 "Marginalidad e Informalidad en debate", en: www.memoria.com.mx/131/quijano.htm, [página consultada en noviembre del 2000].
RUBIO, Inés & Graciela Andre
1999 *Familia y Pobreza: Feminización de la pobreza* en: www.fices.unsl.edu.ar [página consultada en noviembre del 2000].
RUIZ, Jaime
1999 *La exclusión social en el mercado de trabajo: el caso del MERCOSUR y Chile,* en: www.ito.org/public/spanish/region/ampro/new, [página consultada en noviembre del 2000].
RUIZ, Silvana
1981 "Los Barrios periféricos en Quito. Notas para su estudio", en: *La Ciudad en el capitalismo ecuatoriano. Revista de Ciencias Sociales N° 13,* volumen IV, Ecuador, pp. 51-65.
SCHETTINI, Patricia & julio, Sarmiento.
2000 "Relación entre trabajo, ciudadanía y democracia", en Cortazzo & Moise (compiladoras), *Estado, Salud y Desocupación: de la vulnerabilidad a la exclusión.* editorial Paidos, Buenos Aires, Argentina, pp. 87-119.
SIISE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador)
2002 versión 3.5, Ecuador.

Anexo I: Mapa del Barrio Santa Isabel



Anexo 2: Vínculos de las ladrilleras con el mercado



‘Lo galapagueño, los galapagueños’: proceso de construcción de identidades en las Islas Galápagos

Cristina Ahassi*
titijox2000@hotmail.com

Más allá de las Islas Galápagos como ese territorio volcánico y agreste en sus costas húmedo y exuberante en sus partes altas, donde habitan especies cuyo endemismo inspiraron a Charles Darwin para escribir su obra trascendental “El Origen de las Especies”, más allá de ser un Parque Nacional y una Reserva Marina, estas Islas deben su encanto también a una sociedad que supo hacer frente a este medio inhóspito en principio, y que en la actualidad se bate para lograr una forma de vida que llene las expectativas de políticas de orden mundial, como lo son las del desarrollo sustentable.

Hace 174 años el Ecuador ejerce su soberanía sobre este territorio y dos aventureros, Villamil y Cobos, logran colonizar las Islas, dando paso a los asentamientos actuales cuya población supera los 20, 000 habitantes. 174 años han pasado, y ahora nos encontramos con cuatro generaciones, la población humana de las Islas Galápagos…

Aquí surgen varias incógnitas, como por ejemplo, si existe o no una “cultura galapagueña” a pesar de ser una sociedad de tan corta edad…quiénes son los “galapagueños”? …cuál es el alcance de las identidades galapagueñas y de “lo galapagueño?

Para ahondar en estos cuestionamientos y acercarnos a estas identidades, introducimos un breve análisis tomando a dos autores como referentes: Juan Valdano, filosofo cuencano y su libro “Identidad y Formas de lo Ecuatoriano” y a Pablo Ospina, antropólogo especialista

* Licenciada en Antropología. Pontificia Universidad Católica de Quito.

en las Islas Galápagos y su ensayo "Migraciones, Actores e Identidades en Galápagos."

Partimos señalando dos aspectos fundamentales a la hora de reflexionar acerca de las identidades de un pueblo, desde la perspectiva de Valdano: 1) lo objetivo, el en sí de la identidad, análisis que recurre a las descripción de los elementos que componen el ser identitario de un pueblo, como lo son la historia, la geografía, el ambiente, los ideales y los valores[1]. 2) Lo subjetivo, lo que para Valdano realmente importa, hablamos de la identidad para sí, lo que *NOS* compromete, se hereda y transmite, lo que le da un sentimiento de colectividad al individuo y su grupo. Estos dos enfoques intervienen conjuntamente en los procesos de creación de las identidades, que además, deben considerarse como procesos en constante construcción.

Este acercamiento nos lleva a tomar en cuenta dos variables, la una el *abubi summus*, el "desde dónde somos", y la otra, el *ab quando summus*, el "desde cuándo estamos". Son dos variables que dan cuenta de la construcción de identidades desde el espacio-tiempo [2].

Por un lado nos encontramos con un término totalizador, o que en su forma plural no deja de operar de manera aglutinante: Las Islas Galápagos, unifica, agrupa a todas las Islas, las pobladas y las no pobladas, los islotes y rocas, en fin, no da paso a las particularidades de cada isla ni a la diferenciación necesaria entre área protegida y área poblada[3]. Se trata pues de un territorio fragmentado cuyo problema en un principio fue la incomunicación ínter islas.

El trayecto del migrante va desde territorio continental hacia territorio insular particular (es decir la isla Sta. Cruz, o la isla San Cristóbal o la isla Isabela, o la isla Floreana o la isla Baltra). El o la migrante no sólo llega hasta las islas Galápagos en sí, sino a una de sus fracciones. El o la migrante ecuatoriano/a-serrano/a-costeño/a o el o la europeo/a llegan a las diferentes islas y devienen en santacruceños/as, cristobaleños/as, isabeleños/as, etc. Así es como el territorio fracciona aun más las identidades de aquellas personas que llegan y se asientan en él. Si bien las identidades ideales de los galapagueños deberían ser aglutinadoras y lo galapagueño no debería estar fraccionado en sus particularidades, para reforzarse, en la realidad se trata de identidades fraccionadas y en sí dispersas.

Esta es la manera en que el medio geográfico influye en los procesos de construcción de las identidades que en este caso se desplazan

de lo original-continental hacia lo insular-local. El galapagueño en territorio continental responde a la pregunta, de dónde eres?, diciendo: soy galapagueño, pero al interior de una de las Islas Galápagos, responderá: soy santacruceño O sancristobaleño O isabeleño, etc.

Si bien por un lado nos encontramos con que, como lo menciona Valdano, la geografía dispersa y aísla, por el otro la historia une y acerca. Otro elemento que forma parte del análisis objetivo del proceso de construcción de las identidades es la historia. Los procesos históricos que se han dado en las Islas Galápagos nos presentan dos contextos: el uno, el de las colonizaciones tempranas a finales del siglo XIX donde las identidades galapagueñas se desarrollan dentro de lo que Ospina ha llamado un ámbito económico de tipo agrario-campesino. Desde mi punto de vista las identidades para sí del galapagueño durante esta época se despliegan dentro de las relaciones de compadrazgo entre aquellas personas que formaron parte de las haciendas y aquellas otras que se dedicaban a la pesca; el intercambio de productos entre una zona y la otra incitaba a este tipo de relaciones con un sentido comunitario.

El otro contexto es el actual, lo que para Ospina representa un cambio de orden estructural, el del desarrollo urbano-asalariado-empresarial. Este cambio presenta en principio a un grupo 'campesino' que sobrevive gracias al autoconsumo de los distintos productos que se producían en las Islas, como la yuca, el plátano, la carne de res, de chancho, de tortuga, etc. Mientras que en la época actual se trata más bien de un grupo que depende casi en su totalidad de la introducción de elementos comestibles desde el Ecuador continental por barco o avión; las relaciones internas entre compadres y comadres de ayuda mutua se han dispersado también debido a la constante migración de nuevos personajes hacia las Islas.

Durante el primer contexto las identidades para sí de este pueblo sufren, lo que Ospina llama un "proceso acelerado de creación de un sentimiento de comunidad que responde a una necesidad psicológica de buscar referentes culturales y políticos nuevos, ante una imposibilidad de reconstruir identidades nacionales o locales, que se pierden en el nuevo contexto de las islas".

En este punto difiero con el autor, ya que desde mi punto de vista y a la vez como menciona Valdano, existe una fidelidad por parte del

migrante a la tierra nativa, sentimiento que se manifiesta como fuerza moral[4] que le ayuda a sobrevivir en medios culturales distintos.

Este sentimiento, desde mi punto de vista, se expresa a través de una de las variables que componen las identidades de lo ecuatoriano por excelencia, a saber, su Sistema Alimenticio y médico tradicional. Los galapagueños pioneros que llegan a las islas lo hacen, no con las manos vacías, sino introduciendo elementos de orden alimenticio y médico, algunos de los cuales devinieron en plagas de difícil control como la guayaba y los chivos. Estos elementos dan cuenta además de un conocimiento tradicional ecuatoriano relacionado a formas de preparación de platos alimenticios como los secos, las fritadas, los ceviches, la utilización diaria del arroz como acompañante y del plátano verde o maduro en sus distintas formas, junto a un conocimiento generalizado (y no especializado) de plantas medicinales como la guayaba, la manzanilla, la sábila, la yerba buena, etc. A través de la recreación de un conocimiento ecuatoriano-serrano-costeño alimenticio y médico tradicional, los galapagueños continúan compartiendo ese lazo que los une a sus culturas de origen; lo que los mantiene dentro de la 'categoría madre'[5] de ecuatorianos.

Los platos ecuatorianos devienen en algo más local cuando se reemplaza un elemento por otro; como en el caso de la fritada de tortuga, preparación tradicional ecuatoriana-serrana adecuada a un elemento local. De esta manera, lo ecuatoriano no se pierde totalmente, sino que se dispersa, para volver a tomar forma en un plato de comida o una infusión medicinal[6].

Como vemos el sistema alimenticio y medicinal es un referente de gran valor al analizar las identidades de un pueblo. A continuación presentamos otro: las estructuras familiares. Para Ospina, las familias originales, los pioneros de Galápagos, la primera generación, son estructuras que operan como mediaciones significativas y a través de las cuales los actores se expresan y representan. Existe pues, un liderazgo político y cultural de los migrantes más antiguos, que se reconoce en su discurso identitario. La asociación de pioneros de Galápagos es una forma de reconocer un pasado difícil común, el que les otorga a ellos y a sus familiares, un "derecho adquirido", cuya forma política de afirmación es el Sistema de Control Migratorio. Existe pues, un manejo político de redes familiares de migrantes antiguos y nativos; así, desde este interesante análisis introducido por Ospina, encontramos que para el

2001 el 82% de la población que ocupa cargos públicos altos es nativa de las islas.

Desde estas redes de parentesco, que no son otra cosa que redes de poder, se conforma entre los 80's y 90's una diferenciación con respecto al 'otro'.

Aquí debemos hacer una pausa y reflexionar acerca de dos variables: la primera el para sí de los galapagueños, ese sentimiento de comunidad construido desde los primeros asentamientos que extiende sus redes y abarca 4 generaciones; el *nosotros*, consciente de un pasado común, difícil, de colonizadores, de aventura. La segunda variable, una vez conformado el para sí de las identidades, la diferenciación con respecto al 'otro'; el resto de ecuatorianos y demás. Nos encontramos con el 'nosotros' y los 'otros' y una tercera variable que la atraviesa a las otras dos: la migración[7].

Los 'otros' son los 'afuereños', los continentales, los recién llegados, aquellos personajes que no comparten el pasado difícil de los pioneros y sus familias. La migración ha causado de alguna manera un sentimiento reflejo hacia lo de afuera en general, de corte xenofóbico, lo que Grenier llama el 'fantasma insular', asociación que plantea que toda amenaza llega de fuera; y podemos pensar también en las enfermedades. Aquí recalcamos un punto mencionado ya anteriormente: tiempo-espacio, asociación fundamental dentro de la construcción de lo 'galapagueño', ya que el ser galapagueño demanda cierto tiempo de permanencia y socialización en territorio insular.

El flujo migratorio constante hacia las islas ha afianzado la construcción del *Nosotros*, de una Propuesta Comunitaria, como dice Ospina; la defensa de las islas y sus habitantes frente a las amenazas y crecientes intereses de fuera. Durante los 90' se construyen las identidades del 'otro' o de los 'otros', de quienes se distinguieron, aquellos afuereños representados por organizaciones ambientalistas, empresas turísticas continentales y pescadores industriales.

Ospina introduce las siguientes preguntas: Cuándo un migrante se vuelve galapagueño? Cuándo se identifica con el discurso local de defensa ante los peligros de fuera y cuándo se vincula afectivamente con el territorio en el que vive y se vuelve susceptible por una reivindicación identitaria? Aquí el autor nos introduce hacia un análisis de las identidades desde su dimensión instrumental que interviene en la construcción de lo galapagueño: 1) tiempo de residencia 2) participa-

ción en desafíos colectivos 3) pasar de afuereño y ganarse lo galapagueño 4) proceso dialéctico que implica lo que cada uno se piensa y lo que el resto piensa de uno.

Nada fácil es ser galapagueño. Pero me gustaría indagar aún más en aquel otro de quien los galapagueños se diferencian; este otro que deseo presentar ocupo las islas mucho antes que las poblaciones humanas…son los 'reales dueños' primigenios del espacio insular, aquellos seres quienes maravillan al mundo entero, los personajes principales de esta historia: los animales endémicos, como la tortuga, las iguanas, los lobos marinos, los piqueros de patas azules, etc.,

Se trata de la historia natural de las Islas Galápagos, donde el endemismo de los animales que la habitan les ha dado reconocimiento mundial. Durante la primera época de asentamientos humanos en las islas, estos personajes no eran considerados de la misma manera en que lo son en la actualidad; antes se comía con mucho gusto la carne de la tortuga galápago, y los animales locales eran considerados 'tan animales' como los introducidos.

Pero la historia humana de las islas da un paso hacia fuera y se inmiscuye en asuntos globales como lo son las políticas de conservación y desarrollo sustentable…los animales endémicos de las islas ya no se encuentran a un mismo nivel que los introducidos, sino que elevan su cargo debido a sus características particulares (su endemismo) y devienen en personajes de mayor importancia, tanto así, que hasta la misma población humana de las islas queda marginada de este espacio de alguna manera sagrado, y se convierten en los personajes profanos de nuestra historia, cuyas tradiciones profanan también el espacio.

Siguiendo el hilo de esta historia, la población humana de las islas Galápagos venera a este quelóneo y a los demás animales que comparten sus características endémicas. Fueron ellos quines dieron pie a la institucionalización de la conservación, han hecho de toda que toda una sociedad enfrente a diario el vacío que implica la conservación del medio ambiente; vacío en el sentido de impotencia práctica cotidiana. Este sentimiento forma parte del en sí de las identidades de los galapagueños, ya que el ser galapagueño es un ser que se preocupa de la flora y fauna que compone el espacio que habita, de no arrojar basura al mar o en las calles de las urbes, entre otros principios…el vacío se presenta cada vez que la población reconoce que a pesar de sus mínimos o mayúsculos esfuerzos por participar en la conservación del medio que ha-

bita, no se ha logrado un verdadero cambio, nada representativo que deje pensar que la población humana de las Islas Galápagos es consciente de la fragilidad de su territorio-hogar…

La identidad para sí del galapagueño se vacía cada vez que científicos extranjeros o nacionales llegan a las islas a reclamarles a las poblaciones que deben preocuparse mejor de este territorio…la conservación no es práctica, y los constantes flujos de afuereños hacia las islas dispersa la real preocupación que sienten los galapagueños por cambiar hacia formas de vida mas idóneas, como las del desarrollo sustentable, para que las generaciones futuras puedan gozar de los tesoros que nos presta este paraíso natural.

El galapagueño entra además en las categorías impuestas por el Sistema de Control Migratorio de Galápagos[8], a saber, las de residente permanente, temporal, transeúnte y turistas. Las identidades continúan fraccionándose, el galapagueño es un santacruceño-residente-permanente y como tal… tiene o no tiene deberes y derechos que lo diferencien de los demás tipos? Además de gozar de los beneficios de la residencia temporal en las Islas, cuáles son los deberes que el o la quiteña-santacruceña-residente-temporal va a cumplir mientras permanezca en las Islas? Cuál sería la mejor manera de integrar a un afuereño dentro de 'lo galapagueño'?

Aquí aparece una última variable dentro de los procesos de construcción de las identidades: la educación. Deberes y derechos de los y las galapagueñas, un entramado de hechos que apuntan hacia lo que la sociedad valora y lo que desea transmitir a las nuevas generaciones. En el Coloquio de Ciencias Sociales del año 2006 el tema de la educación fue central y hasta polémico: la educación en la Provincia de Galápagos es deficitaria, y existe una preocupación por las generaciones mas jóvenes y la manera en que se educan, ya que son ellos quienes heredarán este territorio y deben estar preparados para tomar las decisiones…uno de los ponentes al tomar la palabra dejo en claro una idea muy importante: por qué nos preocupamos tanto de la educación de los mas jóvenes, si el problema y las soluciones son asunto tanto de adultos como de niños; los jóvenes no tomaran decisiones hasta dentro de 15 años, tiempo dentro del que las Islas estarán mas afectadas por el impacto que provocan los asentamientos humanos.

Quisiera resaltar el problema de fondo que afecta a la construcción de identidades conscientes y responsables en las Islas Galápagos, a

saber, la migración, problema clave que se vislumbró en el Coloquio de Ciencias Sociales. El flujo permanente de poblaciones continentales hacia las islas, la permanencia arbitraria de los sujetos que deciden de un día para el otro volverse residentes permanentes, sin ningún tipo de diferenciación certera que los transforme en seres distintos a los del Ecuador continental, sin ningún sentido revolucionario de lo que significa ser parte de la población galapagueña, sin ninguna militancia con respecto a la conservación del medio ambiente que habitan, tan sólo recreando fielmente sus prácticas cotidianas de orden ecuatoriano continental, entrando y saliendo de lo galapagueño de acuerdo a conveniencias del momento…

El para sí de las identidades galapagueñas demanda el ser consciente, militante y revolucionario con respecto a los asuntos de la conservación del medio, porque si esta variable no entra en la ecuación de lo que significa ser galapagueño, entonces estamos siendo testigos de identidades vacías que en algún momento tendrán en el para sí de ellas, un peso en su consciencia al pensar en lo que nunca fue y nunca logro ser…

Ahora, si bien las identidades galapagueñas pueden construirse mediante fracciones y llegar a ser algo parecido a esto: guayaquileño (de origen) – santacruceño (territorio-socialización) – residente permanente (categoría legal)… la labor que desempeñe, es decir su trabajo, también afectara el alcance de la construcción de las identidades galapagueñas, ya que pertenecerá a un grupo bien definido y diferenciado: guía naturalista, pescador, agricultor, ganadero, biólogo, comerciante, etc. Las distintas instituciones que lo acojan serán: el INGALA (Instituto Nacional Galápagos), Estación Científica Charles Darwin, Servicio Parque Nacional Galápagos, entre muchas otras…

Un elemento de género, son las asociaciones de mujeres en la isla Isabela por ejemplo: 'Pescado Azul' que tiene como objetivo principal la producción y comercialización de productos del mar para mejorar el nivel de vida de los pescadores y sus esposas de la comunidad de Puerto Villamil, isla Isabela. El negocio representa una alternativa económica sostenible para las mujeres y los 200 pescadores que actualmente carecen de empleos fijos en la isla. Otra es la OMAI Organización de Mujeres Activas Isabeleñas conformada por mujeres dedicadas a elaborar artesanías con el objetivo de crear mano de obra y buscar alternativas de

trabajo para la mujer. Y la OMPAI Organización De Mujeres Pinzón Artesano de Isabela, dedicada a elaborar artesanías[9].

Ahora me gustaría introducir un análisis acerca del acercamiento antropológico hacia el estudio de las identidades. Para esto me voy a referir a las ideas que plantea Amin Maalouf en su libro 'Identidades Asesinas'. Para empezar es importante notar que al hablar de la identidad de un pueblo o de un individuo no podemos entenderla como aquella 'verdad profunda' o aquella 'esencia', esta es una visión como nos dice el autor, estrecha, exclusivista y simplista que forma parte de nuestros hábitos mentales. Tampoco estamos hablando de varias identidades, sino de una sola, como la llama el autor, una 'Identidad Compuesta'. Se trata de una identidad de pertenencias múltiples que es vivida por los actores como un todo. Las distintas pertenencias estan ligadas a tradiciones religiosas, o a una nación, un grupo étnico o lingüístico, a una familia, a una profesión, una institución o a un ámbito social. Para el autor existen algunas pertenencias que se comparten, y son estas las que solidarizan, agrupan y movilizan a los actores sociales representados, y llegan a enfrentarlos a otros. Así, este acto de afirmación de su identidad (o de una parte de ella y no del conjunto) es a la vez un acto de valor y liberador.

Las identidades, o la identidad y la gama de sus pertenencias, hacen de un individuo un ser multifacético quien piensa en su identidad como algo integrado; a veces descarta o niega una de sus facetas, otras las extrae en un momento específico. En nuestro caso los galapagueños tienen varias pertenencias de las cuales hacen uso, la identidad instrumental de la que habla Ospina. Como hemos ya venido hablando el galapagueño es un ser de múltiples pertenencias desde su origen, luego su nuevo territorio, su nuevo grupo social, su nueva categoría local, etc., etc…

La categoría 'los galapagueños' es aglutinadora, al igual que otras como 'los gringos', 'los monos', 'los norros', que generalizan en lugar de particularizar, que homogenizan un sin fin de historias individuales. Hemos recalcado la forma fraccionaria de las identidades galapagueñas de este tipo: lojana (origen) – isabeleña (territorio-socialización) – residente temporal (categoría local) – esposa de pescador – integrante de la OMAI… Estas pertenencias o más bien algunas de ellas son compartidas entre varios individuos que los agrupa pero que a su vez disocia con respecto a otros, por poner un ejemplo, tenemos al gremio de pes-

cadores que se agrupan para enfrentar en el orden político-legal al grupo del Parque Nacional Galápagos, tratando de defender sus intereses.

Aquí nos hacemos otra pregunta: Cuál de todas ellas es la pertenencia que todos los galapagueños comparten? Podríamos pensar en el territorio, pero ya hemos visto que a pesar de que hablemos de Las Islas Galápagos como un todo, se trata de un territorio fraccionado en varias islas…Es la historia acaso? Pienso que no, ya que existe un gran porcentaje de galapagueños[10] que como ya dijimos, no comparte el pasado difícil de las poblaciones colonizadoras de las islas durante fines del siglo XIX. Una de las pertenencias más generalizada puede ser lo ecuatoriano de todos los galapagueños, pero es una variable que no nos permite indagar en lo particular de las identidades galapagueñas, por lo que seguiremos buscando más opciones. Es acaso entonces ese 'proyecto comunitario' del que habla Ospina? Es entonces el ideal del desarrollo sustentable? Es realmente una variable con respecto a la cual la gran mayoría de galapagueños siente una pertenencia en común? La respuesta no la podemos dar ahora, pero lo que sí podemos plantear es que esa es una de las más importantes, ya que los galapagueños habitan no solo una Provincia más del Ecuador, sino un Parque Nacional, un Área protegida y explotan una Reserva Marina.

Para concluir el análisis que he introducido en esta ponencia, quisiera dejar en claro dos ideas: una, que para cualquier tipo de proyecto de orden social que tenga lugar en cualquiera de las islas pobladas de las Galápagos, aquel grupo interesado necesita saber que el conglomerado con el que va a trabajar sufre de estas 'identidades compuestas' lo que hará que existan muy distintas reacciones a las diferentes demandas de este o aquel proyecto, por el hecho de que cada identidad o personaje captará de manera distinta una misma idea…segundo, lo que me ha interesado dejar planteado aquí por medio de este ejemplo, es la necesidad de un análisis profundo acerca de las identidades galapagueñas, ya que esta sociedad necesita de aproximaciones antropológicas que descubran los detalles de lo galapagueño para poder entrar de lleno con proyectos dirigidos a un tan ansiado y urgente 'desarrollo sustentable'.

Notas

1 Valdano menciona también el lenguaje y la religión, pero yo voy a enfocarme solo en los mencionados arriba por cuestiones de operatividad.

2 Aquí regresamos a la pregunta planteada en un principio, serán suficientes 174 años para consolidar las identidades que conformarían lo galapagueño?

3 Los limites del Parque Nacional Galápagos y los correspondientes linderos del área colonizada se fijaron el 31 de agosto de 1979, según Registro Oficial No. 15 Acuerdo Interministerial No. 0297. En el año 1979 el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización legalizó las tierras ocupadas por los colonos. En total son 26.282,3 hectáreas de tierra ocupadas por los colonos, 1085.7 en la zona urbana y 25.235,3 en la zona agropecuaria. Los linderos del PNG tienen una longitud de 167 Km. que corresponden a las islas San Cristóbal, Santa Cruz, Isabela y Floreana. (www.galapagospark.org)

4 Hablamos de fuerza moral en el sentido de aquel referente que ayuda psicológicamente al migrante a desenvolverse en un medio natural o social nuevo; aquel lazo que le ayuda moralmente día a día a enfrentar un contexto nuevo; lo único familiar que le permite sentirse 'como en casa' aún estando lejos de ella.

5 Con 'categoría madre' me refiero a aquel termino que aglutina a todos los galapagueños a pesar de sus diferencias, aquel útero que nos acoge a todos, a saber el Ecuador continental.

6 Este es un estudio más profundo realizado para la tesis de disertación: Ahassi Cristina, Adaptación cultural y símbolos de vida. Sistema de salud y nutrición en las Islas Galápagos, PUCE, 2006.

7 En el Coloquio Internacional Galápagos: ciencias sociales para una sociedad sostenible; hacia un foro permanente de reflexión sobre la sociedad galapagueña, expuesto tanto en la ciudad de Quito como en la Isla Sta. Cruz el pasado mes de julio, la migración fue identificado como el mayor problema que sufre esta sociedad.

8 SISTEMA DE CONTROL MIGRATORIO EN GALAPAGOS. Resolución No. 3. RO/ 223 de 30 de Junio de 1999. Art. 1.- Autorízase a la Secretaría Técnica del INGALA para que, de conformidad con las estipulaciones de la presente Resolución: 2.- Otorgue certificados provisionales de residencia, válidos hasta que se cumpla la Disposición Transitoria Primera de la Ley de Régimen Especial para la Conservación y Desarrollo Sustentable de la Provincia de Galápagos o mientras se mantengan las causas que motivaron el otorgamiento del mismo. Estos certificados no crean ni constituyen derecho adquirido ni antecedente histórico alguno. Art. 9.- Para efectos de esta Resolución, se consideran transeúntes a las personas que en ejercicio del derecho a transitar libremente por el territorio nacional ingresan a la provincia de Galápagos sin que cumplan con las condiciones establecidas para ser considerados como residentes permanentes, temporales o turistas conforme a la ley.

9 Ver más: www.isabelagalapagos.com

10 Para más información acerca de los procesos migratorios en las Islas Galápagos, por favor ver: Parque Nacional Galápagos. Dinámicas migratorias y sus efectos en el uso de los recursos naturales, Fundación Natura, Quito, 2000.

Bibliografía citada

Ospina, Pablo
2006 Migraciones, Actores e Identidades en Galápagos, en Colección Becas de Investigación, CLACSO, Buenos Aires.

Maalouf, Amin
2002 Identidades Asesinas, Alianza Editorial.

Valdano, Juan
2006 Identidad y Formas de lo Ecuatoriano, Eskeletra Editorial, Quito.

POZO, P.

PESCADO AZUL

Incidencia de la identidad en los procesos organizativos barriales: El caso de Guápulo durante la implementación del Sistema de Gestión Participativa[1]

Mónica Pacheco Bracho*
octubre2@excite.com

De cara a un modelo de gobierno estado céntrico, que a partir del último tercio del siglo XX en adelante se ha mostrado cada vez menos eficiente en la satisfacción de las necesidades sociales, América Latina ha asumido la modernización y el fortalecimiento de la participación ciudadana, como una respuesta que intenta mejorar la calidad de vida en sus países (Confrontar CARVAROZZI y MEDINA:1999).

La modernización teóricamente, está encargada de crear y reconfigurar ciertas instancias del aparato gubernamental con el fin de permitir la elaboración y ejecución de proyectos sociales de acuerdo con la lógica capitalista vigente, es decir, en el marco de una relación de mercado, de tal manera que, a través de la entrega de ciertas responsabilidades al sector privado y semi privado, se generen mejores niveles de servicio a la comunidad (Confrontar LANDER:1998).

Por otro lado, en el marco del conflicto resultante de ésta relación de insatisfacción estado – sociedad, los movimientos políticos asumieron notable injerencia en las decisiones de país, y se inicia la discusión, a nivel de bases, del papel que tiene cada individuo en el escenario político (Confrontar CASTELLS:1980). De ahí que, la participación ciudadana, como mecanismo de intervención de los ciudadanos en el que hacer político, entre en vigencia con mucha fuerza.

En este contexto, en Quito se elabora una propuesta de Gobierno Local llamada *"Quito Siglo XXI"*, que intenta mejorar los servicios municipales (modernización) e integrar al ciudadano en las actividades

* Licenciada en Antropología. Pontificia Universidad Católica de Quito.

y decisiones del gobierno local (participación ciudadana), a través del Sistema de Gestión Participativa, en adelante SGP, cuya implementación se inicia con base legal en la Ordenanza 046 en el año 2000 (AZC:2001:7). Para conseguirlo, se elabora un discurso encaminado hacia la eliminación de ciertas prácticas organizativas como son el caciquismo y el clientelismo, además de inducir la transformación de la relación institución – comunidad de paternalismo a co-gestión, autogestión y autogobierno (Confrontar DGP del MDMQ:2001)

En los primeros años de esta implementación, los barrios de Quito se mostraron altamente receptivos (Confrontar AZC/MDMQ: 2001), y las Asambleas Generales para la planificación conjunta anual, llamadas *"Cabildos"* por la institución, fueron verdaderas fiestas, especialmente porque quién llevaba la propuesta, era el Alcalde en persona.

Sin embargo, los altos niveles de asistencia fueron mermando a lo largo del proceso, y poco a poco empezaron a emerger grupos e individuos que se mostraban reacios a asumir el SGP.

Por su lado, el empeño en implementar el sistema no incluyó a entidades indispensables para la concreción de las actividades programadas en los cabildos, de tal manera que la planificación de las empresas municipales, por ejemplo, no tomaba en cuenta a la planificación de los cabildos, dificultando de esta manera la praxis del discurso de participación ciudadana.

Es así como el proceso enfrenta un debilitamiento paulatino a nivel distrital, que en la AZC confluyó en el aparecimiento de escenarios conflictivos que, para mediados del 2003, ofrecía la connotación general de una lucha por defender *"lo nuestro"* de *"lo que el municipio nos impone"*.

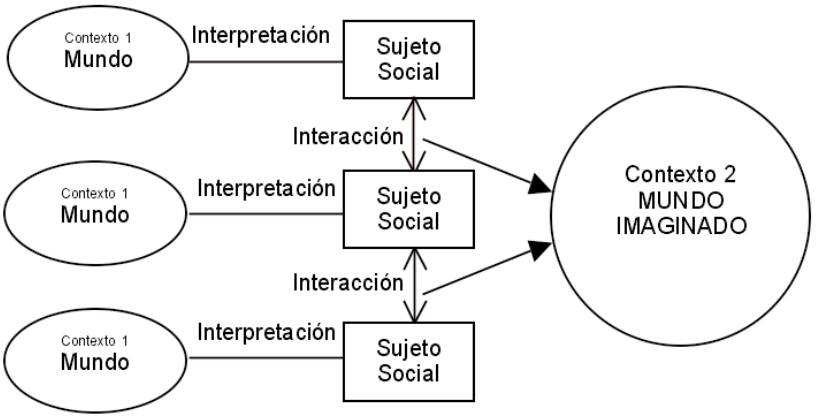
Para comprender esta aparente discordia entre los barrios y el municipio, donde se devela la construcción de dos sujetos sociales: un municipio *modernizándose* y una comunidad *participando*, se propone un análisis de identidad que determine su incidencia en los procesos organizativos barriales.

Identidad y participación

Las diferentes posiciones teóricas al respecto de Identidad, la definen como un proceso que ocurre en dos esferas de la sociedad, la individual, en donde se interpreta un contexto social determinado o

mundo, y la colectiva, donde se proyecta este contexto interiorizado y se configura un mundo imaginado a través de la interacción (Confrontar VALERA y POL:1994 y YANUZZI:1997)

Gráfico Nº 1
El Proceso de Identidad



Fuente: textos citados previamente
Autora: Mónica Pacheco

Debido a esta doble naturaleza de la identidad, ha sido considerada como un proceso político (Confrontar ALMEIDA:1996 y MALUFF:1996) a la vez que un mecanismo para la cimentación de colectivos concretos (Confrontar YANUZZI:1997), ya que el mundo imaginado (Confrontar GARCÍA CANCLINI:1997, VALERA y POL:1994) es una abstracción que involucra a lo colectivo en la construcción del yo y viceversa (Confrontar VARELA y POL; 1994, YANUZZI:1997 y MALUFF:1996)

En cuanto a los elementos macro que conforman el Contexto 1 o Mundo, se señalan al poder (Confrontar FOUCAULT:s/f y GODELIER:1999) al estado (Confrontar BRESSER y CUNILL:1998, LANDER:1998) y a los movimientos sociales, que se manifiestan en un escenario de conflicto (Confrontar CASTELLS:1980 y LANDER:1998), en el cual el estado y los movimientos sociales desarrollan una pugna

por el poder en el marco de la democracia (Confrontar CASTRO:1996 y VEGA:1996). Esta pugna devela la necesidad de generar sub escenarios donde los movimientos sociales tengan mayor ingerencia sin despegarse de las masas: lo local (Confrontar BARRERA y UNDA:s/f), para de esta manera, elaborar una respuesta más sólida ante la posesión total de poder por parte del estado y de esta manera, construir un modelo de gobierno apropiado.

La propuesta de los movimientos de participación ciudadana, ha sido la de incidir en la formación de la identidad de los grupos sociales para generar sujetos sociales de pensamiento y acción, concientes y responsables de su rol como ciudadanos, capaces de ejercer sus derechos e incidir en las decisiones y acciones del gobierno en sus localidades (Confrontar LANDER:1998, YANUZZI:1997).

De esta manera, la participación se traduce como el elemento de expresión de una forma identitaria concreta, es decir, es la praxis de la identidad.

Por lo dicho, el análisis presente contempla la comprobación de 5 afirmaciones:

- La configuración del rol del ciudadano surge de la influencia proveniente de las instituciones de gobierno
- La participación existe en una relación directamente proporcional a la identidad
- El desarrollo es la abstracción más elevada, producto de la construcción de un mundo simbólico
- Las instituciones de gobierno influyen en la configuración de las organizaciones barriales
- El discurso de participación de la institución de gobierno inciden en la interpretación del liderazgo en una localidad.

El objeto de estudio

A través de 28 entrevistas abiertas y el ejercicio de la observación participante en asambleas generales y reuniones con fines específicos, además de la elaboración de talleres de planificación y rendición de cuentas, se recolectaron datos en el diario de campo, de acuerdo a 5 temas generales: Participación, Identidad, Organización, Conflictos e Historia.

En vista de la importancia que tiene la implementación del SGP para este estudio, se escogió un barrio urbano de Quito, que forme parte de la Administración Zona Centro, instancia municipal cuya labor al respecto es muy reconocida al interior del Municipio, y se establecieron los límites temporales entre los años 2000 y 2004, período en el que se inicia la aplicación del SGP.

Se buscó además que el barrio contenga importantes referentes identitarios, símbolos que permitan a sus moradores integrar una identidad bastante homogénea y visible.

Finalmente, el objeto de estudio debía contar con organizaciones barriales concretas, reconocidas y legítimas, capaces de comparar las formas organizativas previas a la implementación con las posteriores.

Guápulo, un barrio del centro oriente de Quito, además de cumplir con éstos parámetros, presentó dos características muy enriquecedoras para la investigación. Por un lado, fue uno de los escenarios más conflictivos durante la implementación, y por otro, da cuentas de la construcción de una identidad urbana desde una vivencia de barrio rural.

Guápulo imaginado

El significado de Guápulo más aceptada por el historiador Manuel Espinosa Apolo (MDMQ/AZC:2003:15-16) y los moradores, es la de *"sitio sagrado"*, ya que su posición geográfica de nexo entre Quito y los Valles, le ha permitido ser un escenario de varias manifestaciones de índole religioso, que todavía pueden presenciarse durante sus fiestas septembrinas.

Y es que, por haber sido el paso obligado a la ciudad capital desde el oriente, y por contar con varios ojos de agua y cascadas (sitios sagrados en la cosmovisión religiosa andina) el río Machángara y otros lugares de tregua, Guápulo remanece en la memoria de sus habitantes como el sitio donde los *"yumbitos"* descansaban de sus largas jornadas a pie y se consagraban a sus dioses, constituyendo en Guápulo cierto número de adoratorios de camino, para llegar seguros a su destino (IDEM).

Además, la construcción del Santuario, que se inició con el levantamiento de una primera capilla en 1587 (MDMQ/AZC:2003:26), es decir a pocos años de la conquista española, en honor a la Virgen de

Guadalupe y el establecimiento de ritos religiosos muy importantes como las peregrinaciones de mayo y septiembre, devino en la configuración del imaginario mayor de los guapuleños: Guápulo es un sitio sagrado por naturaleza.

Por otro lado, y debido a que Guápulo fue declarado urbano en 1971(MDMQ/AZC/COSPE:2006:22), los tiempos de parroquia persisten en el recuerdo de sus moradores, por lo que la comunidad reconoce a Quito como *"el otro"* en la construcción de su identidad.

Esta posibilidad de *"separase"* de Quito responde también al hecho de que, por su topografía, Guápulo aparece como un escalón intermedio entre el complejo urbano y los Valles, de tal manera que físicamente, Guápulo tampoco se diluye en Quito.

Esta topografía caracterizada por la abundancia de quebradas y planicies en pendiente, genera en el imaginario de su comunidad una idea de *"huequito encerrado entre las montañas"*, lo que establece definitivamente la independencia y autonomía del sitio.

Por último, los moradores reconocen en su espacio físico, una serie de símbolos al respecto de los cuales han definido su relación con Guápulo. Además del Santuario en el sector Central, existen 11 referentes altamente reconocidos: El Cementerio y la Piedra Grande, los ojos de agua de Guashayacu, las tolas de La Tolita, la gruta de la Virgen del Guadalupano, el parqueadero, la planicie del Chirincho, la Cruz del Calvario, la Piscina, el Camino que Orellana utilizó para ir al Amazonas, la gran Avenida de los Conquistadores y los balcones naturales de Bello Horizonte.

De acuerdo a estos referentes se elaboró el imaginario de sectores que subdividen a la localidad en 12 pequeños parajes, con lo que se desarrolla un nuevo proceso en la construcción de identidad. De esta manera, además de ser guapuleño, el sujeto social puede ser de la Tolita, lo que lo hace diferente a un guapuleño del Sector Central, por ejemplo, dado que cada sector posee una sub identidad particular, reflejada en la serie de anécdotas y leyendas que la comunidad reconoce para cada espacio.

Este nuevo nivel de abstracción que el guapuleño hace de su espacio físico, eleva los niveles de apropiación, generando una comunidad profundamente arraigada en su barrio.

Si sumamos a esto, los hechos de que la práctica organizativa en Guápulo tiene sus raíces en la década de los 50, de que la comunidad

cuenta todavía con la presencia y la militancia de la generación que vivió ese primer proceso y de que varias familias se constituyeron en la fuerza motriz de las organizaciones barriales, observamos a una comunidad que ha desarrollado una gran capacidad de interacción y toma de decisiones al respecto de su espacio físico. Una manifestación muy clara es la minga que, aunque debilitada, se mantiene todavía en la práctica social del barrio y es parte del ideal colectivo de gestión.

En cuanto a la construcción de Guápulo como un ente social particular, es importante señalar que, en tanto Guápulo se entiende distinto a Quito, existe un imaginario que los conecta. Los guapuleños perciben que Quito los ve como un pueblo recóndito donde se puede realizar todo tipo de actividades, lícitas o ilícitas, refiriéndose especialmente al consumo de licor y otras drogas, sin temor a ser sancionados.

De ahí que Guápulo se vea rodeado de un matiz bohemio desde los ojos de Quito, lo que podría ofrecer beneficios mutuos, si se incorporan actividades que regulen y controlen los excesos en un proyecto conjunto para el manejo de sus atractivos turísticos.

Entonces el Guápulo imaginado de ésta comunidad es un actor social de la misma condición que su alter, Quito, con el cual mantiene una relación tripartita de tipo comercial (oferta y adquisición de servicios), administrativa (gobierno local) y de nexo con los Valles de Tumbaco y Cumbayá. Una relación cotidiana e ineludible que confirma la existencia de dos entes, de tal manera que, Guápulo no es Quito, aunque pertenezca a Quito.

Y la comunidad se ve a sí misma como la propietaria del destino de ese ente que es Guápulo, reconocen la importancia de sus acciones y valoran las bases que dejaron sentadas sus antepasados. Es una comunidad que alcanza a contar su historia desde los primeros asentamientos en el barrio y que se entiende sólida, independiente y soberana.

Actores al momento del conflicto

Se ha dicho inicialmente que durante el momento de investigación se manifestaron dos actores claramente definidos: el municipio y la comunidad. El enfrentamiento de estos dos actores sucedió en escenarios públicos, generalmente las asambleas y reuniones barriales, donde una serie de posiciones surgieron de forma manifiesta y en muchos casos irreconciliable, lo que detuvo la consecución de los objetivos de

todos los actores. De ahí que se entienda al conflicto como un choque de voluntades que permite, no solamente la definición de discursos, sino también la definición de actores.

El municipio por su parte, siendo coherente con su cualidad institucional, mantuvo un solo discurso a través de un mismo actor, la Coordinación Zonal del Territorio, departamento que hace las veces de intermediario entre la voluntad de la comunidad y los servicios del resto de departamentos municipales.

De esta manera, a pesar de que el SGP significó la renovación de criterios teóricos y prácticos para el trabajo con la comunidad y la reconstitución del organigrama institucional (lo que trajo una serie de inconvenientes e incomprensiones al interno), al entregar la responsabilidad de la implementación a una sola rama administrativa, la posición y el discurso de éste actor aparecen de manera unilineal durante el conflicto.

Es así como se definieron una serie de conceptos a plasmar en la comunidad a través de talleres y charlas. Probablemente, el más importante de ellos para este análisis, es el que se construyó al respecto de la participación: *el derecho de individuos que deciden (y no son invitados a ello) a involucrarse en la construcción de su espacio de convivencia, que es válido cuando es practicado con responsabilidad, y de manera comprometida, propositiva y activa, en la vida cotidiana, donde lo humano y personal son los puntos de partida para dar un grito colectivo en el escenario político y para acceder y controlar los recursos de su ciudad*[2]

Además, en vista de que la implementación requirió de la creación de organismos administrativos nuevos al interior de la comunidad, conforme reza la ordenanza 046[3], se instalaron los *Comités de Gestión*, una organización barrial dedicada principalmente al seguimiento de los acuerdos anuales resultado de los Cabildos. Para su funcionamiento se elaboró un estatuto con la participación de representantes de los barrios ubicados en toda la Zona Centro, y según éste, el Comité de Gestión sería un organismo horizontal, carente de cuadro dirigencial (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero) que funcione alrededor de un coordinador general de carácter rotativo. Un miembro de la coordinación territorial sería parte del Comité de Gestión y el mecanismo de elección, priorizaría la voluntad frente a la delegación, propendiendo al fortalecimiento de la representatividad de éstos espacios organizativos.

El resultado de la conformación de los Comités de Gestión fue en un principio, neutral, dado que la mayoría de barrios pusieron en sus filas a los miembros de los comités centrales o pro mejoras. Las actividades fueron efectuándose regularmente, aunque no se consiguió un 100% de cumplimiento, fundamentalmente debido al tema presupuestario.

De esta manera, los primeros años de implementación del SGP, transcurrieron en relativa calma.

Sin embargo, la designación del Comité de Gestión, trajo a colación el tema del poder. Este organismo administrativo, a pesar de estar conformado por miembros de la comunidad, contaba con el aval del Municipio, para el que constituía su herramienta fundamental de implementación, por tanto fue fortalecido desde la institución por sobre las demás organizaciones barriales.

Debido a que la institución desconocía el proceso de formación de las otras instancias organizativas, se vio varias veces apoyando aquellos mecanismos de gestión que combatía por principio; entre ellas, el caciquismo: si el presidente del Comité Pro Mejoras, miembro también del Comité de Gestión, mantenía una relación cacical con su comunidad, el apoyo casi absoluto desde el municipio no hacía más que validar esta forma de poder.

Por lo dicho, se inicia desde la Coordinación Territorial, un proceso de apoyo a la implementación del SGP que consistió en el fortalecimiento de los Comités de Gestión, enfocándose en el tema de la representatividad. El objetivo inicial fue el de involucrar a personajes nuevos en ésta instancia de gestión, especialmente mujeres y jóvenes, instando a los directivos de las otras organizaciones barriales, a permitir la participación de los demás vecinos.

Durante el Cabildo del 2003, Guápulo conformó su Comité de Gestión con miembros que para el municipio eran nuevos y los dirigentes tradicionales se relegaron a sus espacios organizativos, pero solamente en teoría. Un gran porcentaje de la comunidad señaló a esta elección, como el mayor error durante la implementación del SGP: *"como dijeron que levanten la mano los voluntarios, ellas levantaron pues… ¿como no iban a querer si no les hemos dejado?… si nos esforzamos tanto para que se salgan de nuestras organizaciones barriales"*[4]

Entonces, el momento central de la investigación ofreció las siguientes características fundamentales:

1. Oposición activa al Comité de Gestión
2. Defensa del Comité Pro Mejoras, instancia tradicional de gobierno y control en el barrio
3. Interrupción de las actividades planificadas para el año
4. Utilización de los espacios de deliberación y planificación, como campos de batalla, donde se medían fuerzas y resaltaba la agresividad de los moradores, no solamente contra el municipio, sino también contra otros moradores.

Este fenómeno aparentemente apuntaba a un rechazo del barrio al SGP, no solamente porque el centro del conflicto era el organismo fundamental de la implementación, el Comité de Gestión, sino también porque las expresiones vertidas durante las reuniones fueron férreas oposiciones a la ausencia de cuadros dirigenciales, a la preponderancia del Comité de Gestión por sobre las demás organizaciones barriales, a la metodología de trabajo que no permitía que "*salgan las obras*" (el SGP impide la gestión individual), a la imposibilidad de llegar a consensos en la comunidad y a la falta de claridad con respecto al SGP en la comunidad. En definitiva, el pueblo de Guápulo sentía que el SGP fue impuesto y algunos preferían que las cosas vuelvan a tomar el curso que llevaban antes del SGP.

Pero también, una porción reducida de moradores apoyaba la implementación y observaba con positivismo las acciones que el municipio tomaba para conseguirlo.

Hasta aquí vemos la presencia de 4 actores: El Municipio, actor A; la Coordinación Territorial, actor B y la comunidad dividida en aquellos que se mostraban positivos frente al SGP y quienes se oponían.

Esta bifurcación de posiciones en una comunidad aparentemente homogénea, guió la investigación hacia la historia de Guápulo. Por ello se sistematizaron los datos correspondientes del diario de campo y se logró una visión del comportamiento de la comunidad durante otros conflictos, especialmente aquellos relacionadas con lo organizativo.

Se enfocó la atención en la constitución del Comité Pro Mejoras, por ser la entidad que se mostró más afectada durante el momento descrito.

Constitución del comité pro mejoras de Guápulo

El Comité Pro Mejoras de Guápulo, tiene sus raíces en 1950 aproximadamente. Fue conformado inicialmente por un "grupo de amigos", e integró con el paso del tiempo a importantes personajes de Guápulo, hombres altamente reconocidos, queridos y respetados por su comunidad, que iniciaron las gestiones correspondientes para dotar al barrio de los servicios básicos necesarios. Este organismo fue consolidándose alrededor de un imaginario de liderazgo individual que permitía a sus presidentes la capacidad de decidir arbitrariamente, y les dotaba de un poder absoluto. "*Ellos son nuestra cabeza y nosotros les seguimos*", dicen.

La minga, como mecanismo de gestión, fue fundamental en los primeros años del Comité Pro Mejoras, pero fue perdiendo fuerza conforme la relación con la institución municipal, restaba capacidad de acción a los moradores, ya que para entonces las obras no se *hacían*, sino que *venían*. De ahí que la tradicional participación de los guapuleños fue también transformándose: se empezaron a delegar las responsabilidades, se fortaleció el paternalismo en la relación del barrio con la institucionalidad, y se configuró al Comité Pro Mejoras como el organismo intermediario entre Quito y Guápulo.

En la década de los 80, el Comité Pro Mejoras se enfrentó al conflicto más mencionado durante las entrevistas, que marcó claramente el inicio de las condiciones que se manifestaron durante el 2003: el proselitismo político.

Uno de los presidentes del Comité Pro Mejoras, dotado, como se indicó, de poder absoluto, inclinó su gestión hacia uno de los partidos políticos nacionales. A partir de ese momento, la comunidad se dividió manifiestamente, y esa división se fue profundizando conforme se elaboraban las acciones de ésta directiva en el barrio.

El camino determinado por la comunidad para salir del conflicto, fue la reestructuración del Comité Pro Mejoras, eligiendo como directivos a "*migrantes recientes*": individuos imparciales que no pertenecían a ninguna familia tradicional del barrio, que se mudaron a Guápulo en años recientes y que debían actuar como jueces. Se destituyó al grupo dirigencial proselitista, pero, aunque sus voces hablaron más bajo, no se callaron. Este hecho consiguió que se concretaran dos actores sociales opuestos en la comunidad, los directivos y seguidores del Co-

mité Pro Mejoras reestructurado y los miembros de la directiva destituida, varios de los cuales se consolidaron posteriormente en el Frente de Rescate Cultural de Guápulo. Hablemos, entonces de un actor C y un actor D.

Definidos ya 4 de los actores que se manifestaron durante el escenario central del análisis; A y B, que pertenecen al Municipio y C y D que corresponden a la Comunidad, se presentará a continuación, el escenario central motivo de éste análisis.

Implementación del SGP en Guápulo, año 2003

Para el 2003, la comunidad guapuleña acababa de solventar los impases incluso violentos, que trajo al barrio la consolidación de C y D. Podría decirse, incluso, que vivía con satisfacción aproximadamente 6 años de calma que contrajo la superposición de C sobre D, calma proporcionada también, dicho sea de paso, por la decisión de D de retirarse del escenario público. Sin embargo, esta comunidad mantenía en su seno, no solo el recuerdo del *infierno* que significaron los tiempos de la directiva proselitista y la reestructuración del Comité Pro Mejoras, sino que también, y en nombre de ese recuerdo, profundizaron las diferencias entre ambas posiciones y destruyeron la imagen de aquellos que participaron en la querella, utilizando el letal mecanismo del chisme. De esta manera y con C en el poder, D tuvo que automarginarse y enfrentar lo que el pueblo decía de ellos. Los resultados de estos hechos es claro: la consolidación de C y D en función a su oposición y la profundización de diferencias en el ámbito personal.

Paralela a estas condiciones en que se encontraba Guápulo, la Coordinación Territorial, ajena completamente a lo que estaba sucediendo y conforme a su *misión* institucional, inicia el proceso de fortalecimiento de los Comités de Gestión, lo que provocó la mencionada elección de un grupo de moradores que no habían participado antes en el proceso.

Los datos históricos presentados en el acápite anterior, posibilitaron la siguiente lectura del momento de análisis:

En los cabildos del 2003, al ver que B prácticamente desplaza a C de la tarima pública, ocurrió una especie de "*toma*" del CG, lo que confluyó en una revitalización del actor D. Esto trajo a colación las oposi-

ciones escondidas del barrio y los conflictos surgieron nuevamente con gran fuerza, dado que la comunidad mantenía vigente a un pasado para el que todavía no había encontrado solución.

Esta *"toma"* sucedió en los siguientes términos:

Para el Comité de Gestión correspondiente a éste año, no fue elegido ni uno solo de los miembros del fenecido Frente de Rescate Cultural de Guápulo, ni del Comité Pro Mejoras, sino más bien mujeres y jóvenes, que no formaban parte de algún grupo barrial concreto, excepto los jóvenes, que iniciaban la consolidación de uno, pero que sin embargo, no suponía un apoyo significativo desde barrio. En realidad, el poder con que este Comité de Gestión contaba, provenía exclusivamente del Municipio.

De esta manera, el Comité de Gestión en el barrio se veía débil frente al poder legítimo que ostentaba el Comité Pro Mejoras. En estas circunstancias la gestión en Guápulo desde B, se transformó en conceder legitimidad al Comité de Gestión en el barrio, mientras que el Comité Pro Mejoras se concentraba en aplacar las nuevas voces del Comité de Gestión.

Luego de largas sesiones improductivas y varias discusiones, la comunidad decide unificar el Comité de Gestión y el Comité Pro Mejoras en un organismo que en lo posterior sería denominado *Cabildo*, define un reglamento para la conformación del nuevo órgano rector de Guápulo y establece una fecha para la elección de sus miembros.

Durante ésta asamblea, ya en abril del 2004, el Comité de Gestión saliente ubica como candidatos a las distintas dignidades, a varios de los miembros del Frente de Rescate Cultural, aquellos que menos roces habían tenido con la comunidad, pero que podían enfrentar con mayor rigidez una oposición como la expresada por el Comité Pro Mejoras en los meses anteriores. Además, en vista de que este nuevo comité haría las veces de Comité de Gestión y de Comité Pro Mejoras, la permanencia y gestión de los nuevos directivos contaba con la garantía de un poder casi absoluto.

Sin embargo, el actor Comité Pro Mejoras no se cruzó de brazos. Durante la misma ceremonia de elección en el 2004, ellos constituyeron el Comité de Fiestas.

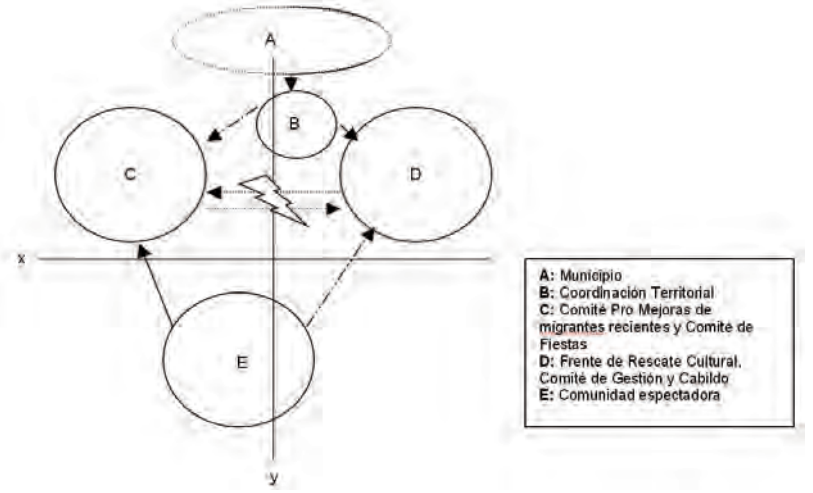
Tradicionalmente el Comité Pro Mejoras contaba con una rama administrativa que se encargaba de organizar y llevar a cabo la fiesta del

8 de septiembre, evento magno del barrio, pero constaba en su organigrama como *comisión*.

A partir del 2004 y como respuesta inmediata a la elección de directivos, la *comisión* se declaró *Comité* y señaló su autonomía convocando a elecciones de directivos en una fecha posterior.

De esta manera, el actor C consiguió mantenerse en vigencia a pesar de haber perdido presencia en la organización barrial rectora, y consiguió engrosar sus filas con la adhesión del Comité de Fiestas y demostrar así su oposición a D, como lo expresa el gráfico No. 2:

Gráfico Nº 2
Mapa de conflictos al momento de la investigación



Fuentes: Diario de Campo y observación participante
Autora: Mónica Pacheco

El eje "y" grafica la oposición manifiesta entre C y D, mientras que el eje "x" determina el tipo de intervención de cada uno de los actores, que puede ser directa y visible, ubicada en la parte superior o indirecta o invisible, ubicada en la parte inferior.

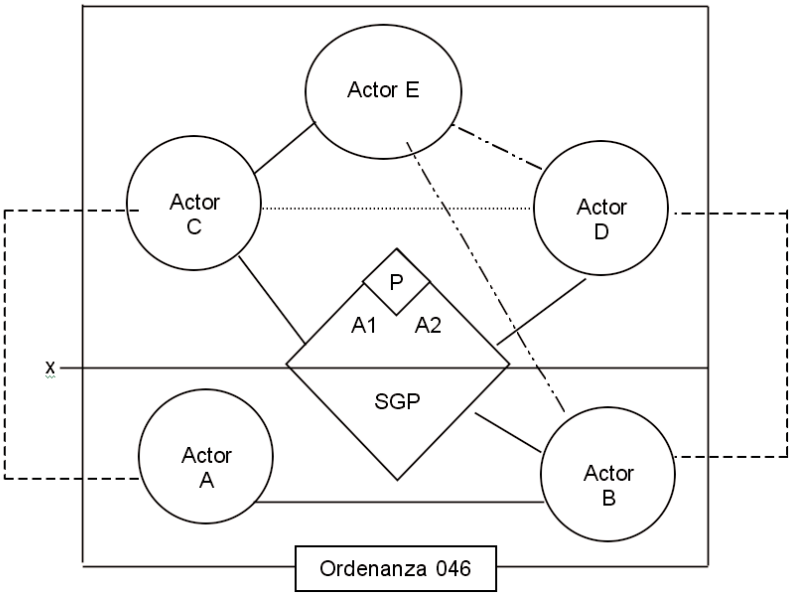
El último actor que nos queda por describir es E, que representa a un gran porcentaje de la comunidad que se ha mantenido invisible en

el escenario de los conflictos, pero que generalmente ha formado parte de la filas de apoyo de C. La línea interrumpida que grafica la relación entre E y D, y entre B y C, representa al vínculo formal que sostienen estos actores, y la existencia de una interacción mediada por la relación directa que existe con los demás actores.

Vemos también que A y B, no han fortalecido una relación con E, lo que indica que su intervención en Guápulo, ocurre a través de las directivas o los grupos organizados visibles y que existe una relación preferencial con D, justificada por la misión de implementar el SGP.

A partir de éste gráfico, se elaboró otro para determinar las posiciones que se observaron en el momento de la investigación, de los diferentes actores de acuerdo a su discurso, para lo cual se han tomado las formas de pensar y de actuar a la participación.

Gráfico Nº 3
Mapa de actores en el momento de la investigación



Fuentes: Diario de Campo y observación participante
Autora: Mónica Pacheco

El discurso al respecto de la participación en Guápulo, tiene tres tendencias: P, una participación pasiva que conlleva niveles mínimos de intervención en lo público, que delega esta intervención a los líderes a través de estructuras organizativas horizontales y cuya mayor expresión es el voto. A, una participación activa, que conlleva niveles de intervención muy altos, por lo que puede ser *positiva* A2 o *negativa* A1, de acuerdo a los mecanismos de acción que se aplique. Y el SGP, una iniciativa que A delega a B y de la que finalmente se desconecta.

Todos estos discursos están enmarcados en la Ordenanza Municipal 046, que determina, como vimos las *formas de hacer* y *las formas de ser* de la participación en Quito, sin embargo de lo cual, se mantienen relaciones *por fuera* de éste marco legal.

La oposición entre C y D en éste ámbito no es manifiesta, sus discursos demuestran puntos de concordancia y tolerancia, y expresan una participación A, diferentes tan solo en su orientación: *positiva* o *negativa.*

El eje "x" diferencia la posición municipal de la posición de la comunidad.

E se mantiene aislado de intervenir a nivel discursivo en el tema de la participación. Su intervención en lo público, es mayoritariamente en la práctica a través de C, aunque no ha roto absoluta y visiblemente sus vínculos con B y D.

Decimos entonces, que la participación en Guápulo se expresa de dos formas: activa y pasiva. Recordemos que los actores C y D se mostraron eminentemente activos durante la implementación del SGP, inclusive sus férreas oposiciones son producto de esta participación efervescente y emotiva, ya que significan una inversión de tiempo y recursos, que inclusive puso en riesgo la integridad física de quienes se mantuvieron dentro del proceso y de sus familias.

Vimos también que la tradición guapuleña apunta al reconocimiento y fortalecimiento de las figuras individuales. Este liderazgo unidireccional y absoluto, dificulta la toma de decisiones, ya que en las asambleas, los asuntos comunitarios resultan secundarios frente a un objetivo central que se resume en la definición de cual actor tiene la razón, cual es el que más ha trabajado, cual es el mejor, etc. Entonces la participación de la comunidad se ve fragmentada y los esfuerzos organizativos se desgastan. Los liderazgos individuales, además degeneran en la búsqueda de un "Mesías" capaz de resolver todos los conflictos y

necesidades del barrio, lo que a la postre, fortalece las acciones paternalistas y justifica la permanencia de los sujetos dentro del grupo E.

También es importante tomar en cuenta los hechos de que en Guápulo el límite entre la vida privada y pública prácticamente desaparece en la práctica social; de que el chisme es una herramienta para controlar el poder y de que un gran número de moradores asumen una participación pasiva, los pocos que deciden integrarse a las filas de alguna organización barrial formalmente, se ven obligados a asumir una de dos orientaciones de participación: excluir o incluir.

Estas orientaciones de distinto sentido que se expresaron en Guápulo, son como las dos caras de una moneda llamada participación activa, es decir, los guapuleños se involucran en los procesos organizativos con mucha entrega, entusiasmo y cariño para su barrio, pero sus actividades toman una de estas dos tendencias, la exclusión, graficada como participación activa negativa A1 en el mapa de actores que utiliza mecanismos de acción que *calen* o *eliminen* a la oposición. Y la inclusión, graficada en el mapa de actores como participación activa positiva A2, que intenta entregar responsabilidades y generar procesos conjuntos, inclusive con aquellos que forman parte de un grupo opuesto.

Conclusiones

En un primer momento de interrelación con el problema de estudio, se entendió a la implementación del SGP como una coyuntura que dio a luz una serie de hechos sociales expresados a través del conflicto. En este escenario, el SGP se veía como la causa fundamental de que en Guápulo las organizaciones barriales, hayan asumido posiciones opuestas.

Sin embargo, como se señaló en párrafos anteriores, el SGP no fue más que una condición secundaria, una situación que hizo emerger un conflicto que no había hallado solución y que se originó en un contexto ubicado en el pasado de Guápulo.

Y es que, dicha implementación, a pesar de haber generado las condiciones necesarias para una reestructuración de las actitudes de la comunidad frente a su barrio, no fue un factor determinante que explique, por si solo, los hechos que acaecieron durante el momento de investigación.

Por ello decimos, que las afirmaciones 1, 4 y 5, que enuncian la intervención del municipio en una transformación del sentido de los conceptos ciudadanía, organización y liderazgo en el imaginario guapuleño, son positivas solamente en cierta medida.

El SGP no cimentó, transformó ni concibió el surgimiento de una nueva generación de líderes, organizaciones barriales ni ciudadanos. Aportó para que la comunidad se cuestione al respecto de estos temas, generó espacios donde se pudieron debatir estas cuestiones e integró sujetos y actores sociales que recrudecieron la disputa, pero por sí solo, el SGP no incidió tan profundamente como lo plantean las afirmaciones.

Vimos que más bien, las razones que establecieron el escenario social que se encontró durante el período de investigación, radican en las interacciones ocurridas en la comunidad a propósito de la construcción de su organismo rector, su eje organizativo, el Comité Pro Mejoras.

En su intención de involucrarse en la lógica de ciudad, de responder a los requerimientos institucionales y de mantener control sobre la organización barrial que la represente en el barrio y fuera de él, la comunidad de Guápulo tuvo que pensarse y rehacerse varias veces, luego de los momentos críticos de oposición que generó éste proceso.

Fue entonces que su papel como moradores de Guápulo empezó a configurarse, producto de la necesidad de intervenir en lo público, ya sea para apoyar alguno de los bandos, impedir el recrudecimiento de las acciones de sus vecinos o fortalecer alguna tendencia de tal manera que ahogue a la otra, todo, con el objetivo de devolverle a su barrio el ambiente de tranquilidad y su esencia de comunidad, tan valorados por ellos.

Entonces, la configuración del rol ciudadano, el fortalecimiento de las instituciones barriales y las interpretaciones de conceptos como liderazgo, parten del proceso de vida de los barrios. Las instituciones solamente aportan con nuevas perspectivas que ponen a prueba los resultados de éstas vivencias colectivas.

De esta manera, vemos que el SGP no fue el mecanismo de disparo del conflicto, sino más bien un catalizador, que en su intento por generar espacios participativos, permitió la reconstrucción de un actor social que un sector de la comunidad se había esforzado por eliminar, a través del fortalecimiento de un CPM caciquista, absolutista y todo-

poderoso. Es decir, la implementación del SGP, apareció en un momento en que Guápulo estaba retomando su sentido de comunidad, y reconstruyendo su órgano organizativo vital, el CPM, justamente bajo los conceptos que el SGP combatía: verticalismo, caciquismo, absolutismo, y paternalismo.

Además, las propuestas de equidad, transparencia e inclusión en la participación que llevó el Municipio a Guápulo, fueron comprendidas por la comunidad como un mensaje de que *"sus organizaciones barriales no sirven"*, por lo que, y fundamentados en su identidad guapuleña, creó las condiciones necesarias para traer de vuelta al conflicto.

Al respecto de la segunda afirmación, vimos que la comunidad de Guápulo presenta niveles muy profundos de abstracción de su espacio físico y su sentimiento de pertenencia al sitio, trasciende inclusive el tiempo. Con la apropiación de espacios muy específicos y la historia que de cada uno cuentan sus habitantes, se contempla la imagen de un grupo social que parece haber vivido en Guápulo desde la época de los primeros asentamientos.

Es una relación muy profunda que confirma la aseveración de la existencia de una relación directamente proporcional entre la apropiación del espacio físico y las formas de participación.

Por lo dicho, concluimos que los niveles de apropiación del espacio físico en el imaginario de una comunidad, determinan a la participación de forma directa, no solamente porque regula el impacto, la cantidad y la profundidad de las acciones de las instituciones externas en una localidad, sino también, porque configura las entidades a través de las cuales la comunidad se expresa hacia el exterior, en este caso, las organizaciones barriales.

La participación entusiasta, apasionada, reactiva y enérgica que se vio en Guápulo durante el momento de la investigación, responde a la certeza del Guapuleño de que *"en mi barrio no se hace lo que le da la gana al Municipio"* porque *"Guápulo tiene su forma de hacer las cosas, y esto debe ser respetado"*

Para la confrontación de la tercera afirmación, es importante observar la visión construida colectivamente en Guápulo y ubicarla en el proceso de construcción de Guápulo como mundo simbólico:

En el año 2009 Guápulo es un sector con áreas verdes protegidas, limpio, seguro y organizado que cuenta con infraestructura completa y con su patrimonio arquitectónico y cultural protegido que con una activa

y solidaria participación de su gente, se ha convertido en un sitio turístico, generador de fuentes de trabajo donde hombres y mujeres, jóvenes, adultos, mayores y niños trabajan unidos por el progreso y desarrollo sostenible y sustentable para hacer de su sector un Guápulo Patrimonio Histórico del Ecuador y del Mundo, con gente feliz y orgullosa de su sector[5].

Vemos que los anhelos de la comunidad al respecto de su espacio físico están plasmados en esta construcción colectiva. Si comprendemos al desarrollo como *"un proceso fundamentalmente político de cambio, a nivel económico, social y cultural, que se impulsa en un espacio socio-territorial concreto, articulado a escalas más amplias (lo nacional y global) y cuya razón de ser es el desarrollo humano"* (MDMQ/AZC/COSPE:2006:9), observamos claramente la necesidad de la existencia de un proceso previo de abstracción del espacio físico en el que se pretende incidir.

Recomendaciones

Es necesario repensar la propuesta de participación desde la institucionalidad. La generación de espacios deliberativos aporta positivamente a la producción de participación, porque incluye actores, porque permite un importante ejercicio ciudadano, como es el tratamiento de lo público en espacios cercanos a las bases, etc. Pero hay que reconocer que estos espacios deben fundarse sobre estrategias flexibles, que prevean la diversidad de pensamiento y acción que toda comunidad contiene. La institución intenta generar participación ciudadana con un esquema rígido, una especie de listado de acciones que deben ser cumplidas en determinado tiempo, bajo parámetros establecidos y medidores concretos.

Pero la participación nace de la necesidad de la gente de involucrarse, no puede ser impuesta, y va tomando forma en el proceso histórico de cada localidad, por lo que no siempre se ajusta a las necesidades de la institución, así que no debería ser medida en relación a la institución.

Una participación efectiva, proviene de la vivencia de las bases de su espacio físico, sean o no convenientes sus manifestaciones para la institución.

Latinoamérica plantea redemocratizar sus gobiernos a través de una "*construcción de ciudadanía*", incidiendo en las identidades para ge-

nerar un nuevo sujeto social, de acciones coherentes con un discurso democrático renovado. Pero esta construcción necesita de un proceso que no proviene del ámbito político, sino del ámbito simbólico. La distancia que se ha ido generando entre estas dos esferas de la vida pública ha provocado una participación pasiva, donde delegar es la opción de participación. Este estudio ha demostrado que tal vez el camino más adecuado para conseguir una intervención más objetiva y activa de los sujetos en el ámbito político, tiene la siguiente dirección: partir de la experiencia organizativa de cada localidad a través de un proceso de pensarse a sí misma históricamente y conformar un gobierno que adopte sus especificidades, es decir, empezar a generar modelos propios de gobierno a través de la visión emic de la experiencia política en la localidad.

Notas

1. La ponencia presentada a continuación corresponde a la investigación realizada para la elaboración de mi Tesis de Licenciatura. Las afirmaciones realizadas durante la exposición provienen de mi experiencia como Coordinadora Territorial del Sector 4 Itchimbía en la Administración Zona Centro del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
2. Concepto construido por los miembros de la Coordinación Zonal del Territorio durante el taller "CT casa adentro" realizada en enero del 2003. Archivo de la Coordinación.
3. Art. 1.60-B.- COMPONENTES.- Son atribuciones del Sistema de Gestión Participativa:
   a. La formulación de políticas con la participación de la comunidad, a través de un diálogo constante y permanente entre los habitantes del Distrito y el Gobierno Municipal durante el proceso de planificación, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas, programas, proyectos y actividades del Municipio;
   b. Deliberación social y participación ciudadana en la formulación y control social de la ejecución del presupuesto municipal
   c. Gestión compartida a través de la incorporación de la población en la toma de decisiones y en la puesta en marcha y control social de los programas y acciones que deben realizarse para responder a las demandas de la comunidad: y,
   d. Control social mediante el seguimiento, fiscalización y evaluación de la gestión municipal." (Trascrito de AZC/MDMQ:2001:204)
4. Las opiniones vertidas por los miembros de la comunidad, como en este caso, serán transcritas en cursivas. No cuentan con una especificación de la fuente para salvaguardar la identidad de los informantes. Sin embargo se cuenta con la trascripción de las entrevistas y su sistematización como documentos de apoyo y prueba de su existencia.

5. Esta visión fue construida durante la primera fase de construcción de la Caracterización y Agenda de Desarrollo 2004 – 2009 del subsector de Guápulo (MDMQ/AZC/COSPE:2006:35)

Bibliografía

Administración Zona Centro (AZC) y Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ)
2001 *Memorias de los Cabildos de la Zona Centro*, Quito, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito

Almeida José
1996 "Polémica antropológica sobre la identidad" EN Et-al, *Identidad y Ciudadanía. Enfoques teóricos*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, primera edición

Barrera, Augusto y Unda Mario
s/f *Desarrollo Local II. Curso para el Centro de Formación y Reflexión de la Fundación SENDAS, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD*

Carvarozzi, Marcelo y Medina, Juan
1999 "Del Problema del Estado al problema del gobierno, los desafíos de la nueva gestión" EN *Revista Sociedad*, num.15, Diciembre de 1999, Buenos Aires Argentina

Castells, Manuel
1980 *Movimientos Urbanos,* México, Siglo XXI Editores, sexta edición.

Castro Andrade, Regis
1996 "La Construcción democrática: proceso social e institucional" EN Et-al, *Democracia y Participación Popular*, La Paz, ILDIS

Cunill, Nuria
1998 *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social,*Venezuela, Editorial Nueva Sociedad y Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo

Dirección General De Planificación Del Municipio Metropolitano De Quito (DGP/MDMQ)
2001 *Plan General de Desarrollo Territorial del Distrito Metropolitano de Quito. Propuesta, versión para discusión*,Quito, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito

Foucault, Michael
s/f *El sujeto y el poder*, Argentina, Campo Grupal, roman@campogrupal.com

Godelier, Maurice
1999 *Cuerpo, Parentesco y Poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Quito, Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Lander, Edgardo
1998 "Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal" EN *Lo público no estatal en la reforma del Estado*, Buenos Aires, Editores Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo – Paidós, primera edición.

Maluff, Alejandra
1996 "Identidad y actores sociales en las sociedades complejas" EN Et-al, *Identidad y Ciudadanía. Enfoques teóricos*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, primera edición

Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y Administración Zona Centro
2003 *Guápulo. Memoria Histórica y Cultural*, Quito, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito

Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Administración Zona Centro y COSPE
2006 *Caracterización y Agenda de Desarrollo 2004-2009 del Subsector de Guápulo*, Quito, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito

Valera, Sergi y Pol, Enric
1994 *El Concepto de Identidad Social Urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental*, Barcelona, Anuario de Psicología, Universidad de Barcelona, www.ub.es/escult/docus2/identidad.doc

Vega, Juan Enrique
1996 "Participación Popular y Gobernabilidad Democrática" EN Et-al, *Democracia y Participación Popular*, La Paz, ILDIS

Yannuzzi, María de los Ángeles
1997 "La Crisis del Estado – Nación. Algunas reflexiones teóricas" EN *Revista KAIROS,* núm 1, Argentina

"Ojo de loca no se equivoca" Masculinidades y Cultura Gay

Carolina Páez Vacas*
lacaropaez@yahoo.com

En el siglo pasado se dieron grandes manifestaciones de cambio en cuanto a la percepción sobre el papel de las mujeres en las sociedades modernas. A partir de la segunda posguerra, dadas las circunstancias económicas de los países desarrollados –que en gran medida empujaron a las 'amas de casa a aventurarse en espacios públicos'-, junto a nuevos movimientos de liberación como el de los afroamericanos, y la fuerza de la segunda ola feminista, se transformaron ciertas estructuras, y nacieron nuevas tendencias y subdisciplinas en las ciencias sociales, como el caso de los *women´s studies* que surgieron en la década de los 60' en Estados Unidos (Minello Martini, 2002). El siguiente paso fue la denominada Antropología de la mujer y de ella a la Antropología de género, mediante la cual se buscaba cuestionar el "androcentrismo" de la antropología clásica (Vendrell Ferré, 2002: 37).

Los actuales estudios de género sufrieron innovaciones, pasaron de ser la lucha por la equidad entre hombres y mujeres –que no deja de ser un tópico primordial para ellos- a abarcar aspectos más amplios dentro de los cuales encontramos deconstrucciones sobre los roles de género, así como cuestionamientos sobre la bipolaridad hombre/mujer.

Es necesario sumar los estudios sobre masculinidad a las nuevas tendencias de pensamiento, ellos nacen de los *men´s studies* de la década de los 70' en Estados Unidos. Aún así, la preocupación por las masculinidades "empieza desde el preciso momento en que la voz de las

* Antropóloga. Estudiante Maestría en Estudios de Género, FLACSO, sede Ecuador.

mujeres alcanza la esfera pública con un discurso propio, capaz de hacerse oír" (Vendrell Ferré, op. Cit. 41). Los posteriores estudios ubican "la problemática de la masculinidad como realidades particulares de cada momento histórico, social y cultural" (Minello Martini, op. Cit., 12) mediante los cuales se busca una resignificación de lo que implica 'ser hombre', y develar las diferentes construcciones que hacen las personas alrededor de esta categoría.

Junto a la 'liberación homosexual' (dada en Estados Unidos, teniendo como referente a la 'liberación femenina' y la 'liberación negra') otras temáticas surgieron, formando así la subdisciplina de la 'Antropología Sexual' que, siguiendo a Vendrell Ferré (2001), son estudios que ponen énfasis en temas como la diversidad sexual, especialmente la homosexualidad en cualquiera de sus manifestaciones y por ende en las disposiciones que se hacen a su alrededor.

Al concientizar sobre la magnitud del proceso urbano, visto desde una manera social y cultural, se ha trabajado con la posibilidad de identificar un proceso cultural sobre un grupo de habitantes homosexuales que residen en la ciudad, aproximándonos a la forma en la que ellos se interrelacionan con otras personas y con la misma urbe, a la manera en la que la ciudad es vivida y resignificada diariamente, al papel que juegan una vez que ha bajado el telón de su escenario.

Bajo una extraña concepción de "lógica y razón", apremiada por la necesidad de etiquetar y clasificar con la finalidad de revelarnos aquel otro, se buscan explicaciones que iluminen los miles de significados que puede tener un acto tan simple como transitar por una calle. Como creemos que "ellos" viven su cotidianidad, asechados por temores, dudas, cuestionamientos. Premiados por la tranquilidad de no saberse solos, por momentos en que lo "imaginado" no es menos real por ser una construcción artificiosa y necesaria. Bajo qué condiciones una esquina cualquiera reúne tantas características que permita ante los ojos de quien la mire, llamarse "propia", "mía". Debido a qué circunstancias el "otro" mueve una sensibilidad que nos atemoriza, que nos hace sentir extranjeros o desprotegidos. ¿Cuál es la lucha que batallamos para sentirnos parte de…? ¿Por qué nos relacionamos con otra gente, qué es lo que hace que los veamos como nosotros o diferentes a nosotros?

Cuando un grupo de personas posee una "característica" valorada como negativa, que los aglutina y diferencia de una u otra manera del resto de la sociedad, se genera de cierta forma un proceso de exclu-

sión que estigmatiza al grupo y al individuo. El grupo y el individuo deben vivir con esta estigmatización y puede ser que partiendo de ésta se genere un proceso de identificación a partir de la cual se desarrollen procesos culturales.

Haciendo posible partir de esta característica –su identidad sexual- como punto de referencia, nos topamos que no es suficiente, ya que no todos los homosexuales que residen en Quito se encuentran aglomerados en un solo grupo. Ellos, al igual que otros grupos, utilizan estrategias con el propósito de identificarse entre ellos, diferenciarse entre ellos y más aún, teniendo esta "característica" en común, diferenciarse de aquellos que no la tienen.

El grupo con el que se trabajó posee rasgos que lo caracterizan y lo diferencia de otros que se desenvuelvan en la ciudad, los parámetros utilizados para tal propósito se encuentran en las fronteras de la cultura, los elementos para crear identidades, las representaciones, la categoría de género.

El tema, por su magnitud ha sido delimitado temporalmente a partir del año de 1997, cuando en Ecuador salió a la luz la población LGBTT a través de la movilización pública, la cual logró la derogatoria de la penalización de la homosexualidad.

Como parte del camino recorrido a lo largo de esta investigación, los objetivos planteados en la misma se desenvuelven en cinco ideas principales dentro de las cuales se busca encontrar una posible "cultura gay" en la clase media de Quito; conocer a través de qué códigos, símbolos e íconos ésta se expresa, los cuales permitan realizar una lectura de las convenciones y códigos sociales del mismo.

El tercer objetivo radica en analizar la concepción del grupo sobre esta supuesta "cultura gay", entender el lenguaje manejado por el grupo y qué posibles códigos se manifiestan a través de éste. Y por último determinar en que forma la categoría "masculino" es utilizada por el grupo como una categoría excluyente.

Las hipótesis con las que se trabajó abarcan los parámetros a partir de los cuales se ha observado esta dinámica social. Dentro de ellas se encuentra, en primer lugar, el tratamiento del lenguaje verbal, corporal y gestual específicos manejados por el grupo. Los que son utilizados en la forma de bailar, caminar, hablar y actuar. Estos lenguajes podrían cuestionar las concepciones tradicionales sobre lo masculino y lo femenino.

En segundo lugar se observan las metas alcanzadas por "la comunidad LGBTT" (tales como la despenalización de la homosexualidad y la no discriminación por orientación sexual) que marcan un período de cambio para la comunidad. Como consecuencia, la "gaydad" (ser gay y todo lo que tiene que ver con serlo) se convertiría en una nueva institución (se institucionalizaría) debido a nuevos órdenes económicos y sociales.

Por último se sostiene que la forma de comprensión a través de binarios opuestos y complementarios, así como los roles de género dominantes en la ciudad, son manejados al interior del grupo. Dicho manejo podría significar que las minorías dentro de las minorías sexuales (tales como travestis, transgéneros, transexuales, etc.) no logren alcanzar las "mismas metas" logradas a nivel de tolerancia, respeto y no discriminación que idealmente ha alcanzado el resto de la comunidad.

La realización de este trabajo presentó ciertas limitaciones, la primera de ellas fue la escasa bibliografía sobre el tema producida en el país. Los primeros pasos de las investigaciones sobre identidades sexuales se han dado y presentan textos de una riqueza inigualable, sin embargo, su número es reducido. Por esta razón se ha incursionado en un terreno desconocido, pese a que este tipo de estudios es amplio en otros países de América Latina, especialmente México. Debido a ello se puede afirmar la *importación* de conceptos de una sociedad que no es igual a la nuestra, aún así proporcionan la posibilidad establecer cierto tipo de analogías que permitan acercarnos a nuestra propia dinámica.

En segundo lugar no se pretendió profundizar en ciertos tópicos como sería un análisis crítico del discurso sobre los medios de comunicación masiva y el movimiento LGBTT en Ecuador, ya que si bien tales caminos son pertinentes y de suma importancia, se alejaban de las metas propuestas en este trabajo, por ello se tomaron en cuenta como una herramienta para establecer el contexto dentro del cual se desenvuelve el grupo de estudio ya que la aproximación a éstos permiten además un acercamiento al imaginario sobre la homosexualidad.

Una vez establecidos los límites de estudio, se plantea el corpus teórico mediante el cual se ha observado este proceso. Los conceptos principales que se han adoptado para realizar este trabajo parten de la simbolización del cuerpo y la diferencia sexual, lo cual es entendido como "género" (Lamas, 1998: 17). En cuanto categoría de análisis se sostiene que es relacional, por las relaciones que se mantienen entre géne-

ros, es una construcción histórico-social que no aparece en forma pura ya que siempre está ligado a la religión, etnia, clase, edad, etc. (Burin, Meler, 1998: 20-21).

Gracias a estas características se sitúa el contexto en el que se desarrolla la dinámica del grupo y la idea fundamental de que es una realidad particular vinculada a otros hechos sociales, no se da de forma aislada, es por ello que la simbolización de la diferencia sexual se plasma en hechos discursivos reguladores mediante los cuales se establecen las conductas permitidas y aquellas que van en detrimento de lo concebido como normal, en cada grupo social, a través del discurso de instituciones como la iglesia, lo jurídico, la educación, la familia, etc.

El concepto de 'masculinidad hegemónica' toma valor al estar presente de forma subyacente, mediante éste se sitúa al otro tipo de masculinidad que se pretende poner en manifiesto. Connell (1995: 77) sostiene que es "la configuración de prácticas de género que encarna la respuesta corriente aceptada al problema de la legitimación de la patriarquía que garantiza (o busca garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres" (citado en Minello Martini, 2002: 22) y de otro tipo de hombres.

La masculinidad hegemónica no es absoluta, existe un balance de fuerzas, es un juego constante entre distintos grupos de hombres (Connell, 1987 citado en Minello Martini, 2002: 23) por ello es necesario ubicarla en su momento y al grupo que la ostenta. De igual manera, se sostiene que la hegemonía es una circunstancia y que las relaciones de poder son solamente una faceta de la misma, ella –la hegemonía- conlleva acción consciente, lo cual quiere decir que se busca "obtener el dominio sin el uso de la violencia" (Ibid, págs. 24-25).

La norma puede establecerse por medio de otro tipo de fuerza, la simbólica, a través de estrategias culturales, es por ello que nos enfrentamos a una doble hermenéutica en donde existe un discurso regulador del sexo y de la simbolización del cuerpo por medio del cual se excluye a las personas que no lo acatan, y por el otro lado se manifiesta que el grupo excluido posee su propio proceso mediante el cual se hace presente en la lógica social y puede hacer oír su propio discurso.

Nos topamos aquí con el 'problema de la masculinidad', el cual "debe ante todo mantenerse en contexto (parte de la psique) y por eso es problema… sociológicamente el varón que se mantiene dentro de su papel, claramente delimitado, no tiene problema" (Vendrell Ferré,

2002: 47). Debido a ello se ve la necesidad de topar el problema de cada sujeto, a través del cual se puede palpar el conflicto con el resto de la sociedad. Para este fin se utiliza el concepto de *identidad sexual* ya que nos adentra en esta dinámica porque "las representaciones sobre el orden social adquieren significado en la subjetividad de los individuos" (Granados, 2002: 81).

Mediante el concepto de identidad se aproxima a los procesos de diferenciación con los otros y con los propios en el juego de las interacciones debido a que "… la cultura está constituida por un conjunto de símbolos y donde se representa a sí mismo cada sujeto" (Granados, 2002: 83), es así como el proceso identitario, a través de la adscripción con los propios y alejamiento de los otros puede ser revelado y en base a ello se aproxima a los códigos sociales y culturales que el grupo crea.

El concepto de cultura, asimilado para el caso, parte de la idea fundamental de que ésta esta mediada por un proceso de aprendizaje en el cual los nuevos individuos deben aprender el sistema de signos por medio del que se crean categorías y clasificaciones reafirmadas por la colectividad (Salcedo, 1999: 10-11).

Para palpar el imaginario y el discurso sobre la homosexualidad se vio la necesidad de aproximación al concepto de representaciones sociales, ya que es por medio de ellas que las personas interpretan su propia cotidianidad, son "*una forma de conocimiento social* y correlativamente, la actividad mental desplegada por individuos y grupos para fijar su posición en relación a situaciones, eventos, objetos y comunicaciones que les interesan" (Jodelet, 1983: 6, citado en Banchs, 1986: 30).

En esta medida se constituye un camino para establecer el contexto en el cual los grupos representados se sitúan, ya que son las representaciones en donde se plasman los diferentes elementos que delinean la lógica social en medida del bagaje cultural, "los códigos, valores e ideologías ligados a las posiciones o pertenencias sociales específicas" (Ibid, pág. 30).

Para ubicar la percepción del grupo sobre el movimiento LGBTT y si dicho movimiento puede ser catalogado como un movimiento social específico, nos aproximamos a los conceptos sobre los nuevos movimientos sociales. Dentro de ellos existen categorías, una suerte de requisitos y características que los definen como tales. Entre ellas se pueden señalar tres, el de ciudadanía, el de identidad, y el de política.

La importancia de la aproximación al tratamiento de los nuevos movimientos sociales radica en que dentro de ellos se manifiesta "una fuerte dimensión expresiva, de afirmación de estilos de vida o de identidades, tal como lo sugiere un término como *gay pride* (orgullo *gay* u homosexual)" en donde la corporalidad adquiere un valor primordial así como el rechazo que promueven sobre la normalización que se hace sobre el cuerpo (Neveu, 2000: 94).

Más allá de ello porque si bien uno de los objetivos de los nuevos movimientos sociales, el de la lucha por las identidades, el suscribirse a un grupo como forma de pertenencia es menester tomar en cuenta las diferencias de clase y la forma en las que ellas emergen en el quehacer social (Ibid, pág. 95).

La razón para vincular estos conceptos se debe a la intención de tratar el tema de la homosexualidad en un contexto definido, de una forma en la que se pueda observar el fenómeno de estudio como un todo en donde se considere tanto el proceso subjetivo del sujeto, quien se desenvuelve en un medio específico como la inserción en el espacio de lo público y lo político intercedido por los medios de comunicación.

Es así como se optó por una metodología que permita aprehender el aspecto teórico y el práctico, por lo cual dentro de ella se pueden señalar dos partes principales, la primera de ellas se refiere a la aproximación teórica sobre el tema de género, homosexualidad y masculinidades, acompañada de lo referente a las representaciones sociales y a los nuevos movimientos sociales.

En segundo lugar se encuentra la aproximación a la dinámica del grupo, para ello se trabajó con personas que ostentan este tipo de identidad sexual, en un rango de edad de entre 20 y 40 años, de clase media que resida en la ciudad y participe en los lugares designados para la interacción del conglomerado gay. El presente trabajo al tener un carácter cualitativo ha partido de estas características para establecer el universo de estudio.

Para la obtención de datos se partió de la observación participante como primer acercamiento, gracias a ello se pudo adentrar en los espacios a los que grupo asiste, mirar de cerca su forma de interactuar, la dinámica, las costumbres, el lenguaje, los códigos, los diferentes grupos establecidos, etc. A partir de ello se realizaron entrevistas abiertas, a profundidad, conversatorios e historias de vida. Así mismo, se trabajó con el material aportado por los participantes tales como revistas, li-

bros, videos, folletos. Paralelamente al trabajo realizado con el grupo, se realizaron entrevistas a los participantes del movimiento LGBTT de las organizaciones que permitieron esa labor.

De igual forma se realizó un viaje a la ciudad de Guayaquil con algunos colaboradores y residentes de esa ciudad en el cual se pudieron llevar a cabo técnicas como la observación participante, salidas de campo, entrevistas y conversatorios. A partir de ello se pudieron inferir ciertas particularidades sobre los procesos que se llevan a cabo en el sector específico en el que se trabajó. Los datos obtenidos fueron procesados mediante la creación de fichas temáticas que fueron cotejadas con las teóricas.

Para esta ponencia me he focalizado en como el manejo del cuerpo[1] es utilizado por el grupo, en primer lugar para apropiarse de espacios públicos y en segundo lugar para asociarse por afinidad en el juego de las identidades.

Se plantea que la lógica de género por medio de la cual se aleja a la homosexualidad de la ley social se halla plasmada en la ciudad ya que la sexualidad, relacionada a los roles de género establecidos, se regula utilizando la dicotomía público / privado (Duncan, 1996). Dentro de la construcción de estos roles Troya (1999) resalta la vinculación del concepto de masculinidad a dos ideas fundamentales, la heterosexualidad como norma y la homofobia (Ibid, pág. 103), mediante lo cual la autora, retomando a Prieur, señala que el ser homosexual es el opuesto del hombre masculino (Ibid, pag.116) y en el caso particular de su estudio se convierte en una masculinidad 'plenamente marginada' cuya explicación se centra en que ésta atenta contra el modelo de las relaciones de género (Ibid, pág. 118).

Es importante señalar una de las conclusiones a las que llega Troya: "el macho arquetípico y el homosexual depravado operan para los hombres de clase media como los límites extremos de lo que se considera ser un hombre, funcionan como fronteras de lo normal" (Ibid, págs. 118-119), manifestándose esta regulación en los espacios, ya que sólo es permitido ser gay en aquellos lugares destinados para esto.

Aún así, la división entre lo público y lo privado se vuelve obsoleta y no va a la par de los procesos que se dan al interior y en el medio de ellos, los espacios "no se definen ya por unos límites categóricos, sino por la combinación y la coincidencia de un conjunto de relaciones socio-espaciales" (McDowell, 2000: 147).

El encuentro con ciertos elementos como la gestualidad, la vestimenta, el lenguaje corporal, cargados de códigos y símbolos, permiten descifrar la dinámica que el grupo vive dentro de su medio, la forma de apropiarse de ciertas categorías –como las de masculinidad y feminidad- y los espacios.

La interacción del grupo en espacios definidos y tal interacción espacialmente utilizada nos acerca a uno de los sectores que podrían llamar la atención, la Mariscal, por el cambio que se da en su interior, de ser un barrio residencial del tipo burgués pasa a transformarse en un lugar de múltiples confluencias en donde se rompe con los esquemas clásicos religiosos y conservadores característicos de la ciudad. En estos escenarios, en los que cada representación consiste en la vivencia de la gente, los clubes nocturnos constituyen un tipo de espacio en donde los asistentes pueden expresarse e identificarse con otros (Malbon, 1998). Los lugares adquieren otros significados y sentidos. La 'zona rosa' presenta numerosas posibilidades de agrupación ya que "en esos intrincados imaginarios, existe el deseo de pertenencia a algún agregado social" (Rivera, 1999).

En cada uno de estos espacios la performatividad de los actores reúne ciertas particularidades por medio de las cuales se los ha podido caracterizar como espacios gays o queer (Myslik, 1996), gay friendly y lugares públicos en donde la heterosexualidad implícita es perceptible únicamente cuando es transgredida (Valentine, 1996). Esta categorización no significa la imposición de límites a la performatividad, ésta se presenta de manera compleja, de todas formas, en ellos se puede apreciar de manera explícita dos componentes preponderantes, el manejo del cuerpo y los procesos identitarios como estrategias de apropiación, visibilización (Andrade, 2000), identificación con los propios y diferenciación de los otros.

Al hablar de la relación espacio – identidad "Kelly afirma que 'la gente forma su concepción del mundo del territorio que habita', por tanto, el espacio urbano constituye un aspecto fundamental de la construcción de identidad, la adquisición de conocimientos y la actuación social" (1994: 89, citado en McDowell, 2000: 154), junto a esto, tenemos también que al producir identidad se puede "reforzar los flujos de la información provenientes del sistema, y de cierta manera contribuir a su estabilización y modernización, por otro lado significa también refutar

los códigos dominantes y revelar lo arbitrario que hay en ellos" (Maluf, 1996: 22):

> *"El colaborador 2 me cuenta sobre una ocasión en la que había empezado a discutir con el colaborador 1 debido a su 'evidencia' y la solicitud de disimulación que le había hecho debido al riesgo de ser 'quemado'*[2]*. Al subir de tono la conversación decidieron ir a tomar un café en la zona.*
>
> *Él y una amiga subieron en el auto y esperaron a que el colaborador 2 esté listo. Por ser de noche se percataron de su atuendo una vez en el sitio: una camiseta pegada y un pareo, sin nada debajo, sólo calzoncillo.*
>
> *– yo casi me muero… él me dijo: 'esto es evidente"*[3]

La percepción del medio en el que se desenvuelven los actores se manifiesta a través de una lógica del disimulo, se aceptan susurros sobre una presunta identidad sexual fuertemente definida, pero una vez que el susurro se convierte en una constatación, se enfrenta de cara a un discurso desplegado de rechazo a la trasgresión y que a la vez se halla enraizado en la propia subjetividad del sujeto estigmatizado.

A través del atuendo, el individuo se identifica como gay ante el resto de la sociedad sin dejar, en algunas ocasiones, más que la sospecha. Al interior del conglomerado, el uso de la vestimenta, que ocupa un lugar importante, se hace en dos procesos simultáneos, el uno se correlaciona con los procesos identitarios en dos niveles, hacia el interior y hacia el exterior; y el otro va de la mano con lo sexual, "para atraer la atención erótica" (Lurie, 1994: 40). En su momento 'hacia fuera', el acto comunicativo de vestirse nos indica que:

> *"Tú puedes reconocer a un gay por su ropa, la gente gay aquí o en Europa tiene la misma manera de vestirse, la manera de acentuar el cuerpo. Y eso también es un tipo de comunicación, porque si tú sales, te vistes con un jean apretadísimo, con una camiseta apretadísima, las probabilidades de que seas gay son mayores, son altísimas… eso es una manera de demostrarle a los demás que eres gay" (Entrevista L.).*

Como parte de estas estrategias de identificación en lugares públicos cabe mencionar la existencia de un factor significativo apenas perceptible a aquellos ajenos al conglomerado, 'el comportamiento de la vista':

> *"Hay un refrán que dice 'ojo de loca no se equivoca'. Entre nosotros hay un aire familiar, nos reconocemos básicamente por la mirada, es un brillo diferente, una intención. Por ejemplo, yo no soy coqueto, pero me enseñaron, y cuando me fui a Baños estaba bailando con mi mejor amiga y un tipo nos veía, yo noté una mirada rara. Entre todas las miradas de ahí, noté una rara. Entonces puse en práctica lo aprendido, los tips de coqueteo que los apliqué al momento y el tipo me empezó a sonreír, luego se acercó y evidentemente era gay" (Entrevista D.).*

El contacto visual se hace en tres tiempos que se van prolongando, si las miradas son sostenidas pueden derivar en sonrisas, acercamientos, invitaciones, etc., a sabiendas del uso conciente del gaydar:

"Hay algo que te pone siempre de manifiesto, es la mirada. Un gay siempre está chequeando, está viendo a su alrededor hasta que llega al objeto de su deseo y no se aparta. Es notorio para la gente que es también" (Entrevista P.).

En su momento hacia adentro, los procesos identitarios que se realizan por medio del vestido se pueden asociar con otros como la diferenciación por clase y con el grado de feminidad del individuo, que a su vez y de manera conciente se reflejan en la forma de vestir:

> *"Existen características de reconocimiento. Por ejemplo, ser gay no es lo mismo que ser maricón. Ser gay requiere de un estilo de vida, saber de arte, ser más sensible, vestirse bien. En cambio el maricón es la peluquera, la loca" (Entrevista P.)*

La diferenciación y exclusión por clase se evidencia también en el acceso a los espacios:

> *"Hablando de Quito, que es mi experiencia, es exactamente igual que la sociedad heterosexual, increíblemente prejuiciosa. Entonces hay grupos, tenemos al grupo gay como aniñado que va a farrear a un sitio X, que es un sitio al que van los gays 'bien', pero hay otros sitios mucho más alternativos, allá ves más de todo, ves drags, ves cacheros, ves peluqueras, ves locas plumíferas" (Entrevista D.).*

En relación con lo sexual, con lo erótico, las ropas son utilizadas como una herramienta para atraer, como una segunda piel con la que se trata de llamar la atención de alguien que podría fijarse en la persona. El cuerpo adquiere un valor simbólico ya que facilita la sensación

de aceptación y cotización, por ello, el culto al cuerpo, el ser atractivo, se fundamenta en lo sexual, en el ser apetecible para otros y a través de lo cual el sujeto se sentirá afirmado y deseable:

> *Para mí va en retrospectiva, porque si te pones a ver el ente gay, que van pasando los años, necesita seguir siendo de su núcleo, fundamentándose en lo sexual. You still need to be in. ¿De qué manera? Siguiendo siendo sexual, no dejar de serlo ¿Cómo? Atrayendo. En ese sentido somos como bien animales, es como el de pecho rojo, necesitas poder seguir inflando el pecho, necesitas poder seguir en el juego para hacer el ritual de conquista, del baile, y cómo, con el físico. Para mí se basa en eso, en el ritual del sexo, necesitas ser sexualmente appealing para… y cómo, con un buen cuerpo, con un atractivo determinado" (Entrevista D.).*

La afirmación de identidades o de nuevos estilos de vida conllevan una fuerte dimensión expresiva (Neveu, 2000:154) en donde se puede distinguir claramente una resignificación de la corporalidad, el deseo, la afectividad, la emocionalidad que ponen de manifiesto nuevos procesos sociales espacial y temporalmente específicos. Sin embargo, es necesario recordar que la identidad se construye y la identidad sexual no escapa a esta construcción, dependiente de los nuevos órdenes sociales que someten al sujeto catalogado como homosexual a alcanzarla porque nuestras sociedades están "marcadas por procesos de individualización y sexualización originados históricamente por las 'políticas de identidad' –una identidad individual pasa indefectiblemente por lo sexual-… (Vendrell Ferré, 2001: 47). Se puede afirmar que los patrones heterosexistas, homofóbicos, clasistas, empoderan a un tipo de hombre que tiene las mismas características de su análogo heterosexual. A partir de la creación de un proceso cultural se van afianzado estereotipos por medio de los que se excluye a aquellos que no los adoptan, a través del cliché se regula, se crea la norma y se normaliza basando los procesos identitarios en esencialismos (ibid, págs. 47-48)

Notas

1 Entendiendo por manejo del cuerpo a un sistema de signos constituido por un orden simbólico que nos aproximan a la resignificación de los estamentos que edifican una serie de estructuras reiterativas compartidas por un conglomerado específico e institucionalizado en la medida en la que deja de ser particular de un grupo menor

2 Estos términos son utilizados por el grupo para designar: por evidencia: que una persona puede ser reconocida como gay con facilidad. Disimulación: 'comportarse como hombre –no actuar afeminadamente-'. 'Quemar': Demostrar a las demás personas que un tercero es gay en asociación al comportamiento de un segundo.

3 En diario de campo

Bibliografía

ANDRADE, Xavier
2001 "Homosocialidad, disciplina y venganza" en Xavier Andrade y Gioconda Herrera (Editores), *Masculinidades en Ecuador*, Quito, FLACSO UNFPA

BANCHS, María Auxiliadora
1986 "El concepto de "representaciones sociales". Análisis comparativo", en *Revista Costarricense de psicología*, No. 8-9, San José

BURIN, Mabel, MELER, Irene
1998 "Género y familia. Poder amor y sexualidad", en *La construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.

DUNCAN, Nancy
1996 "Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces" en Nancy Duncan (Editora), *Bodyspace*, Londres, Routledge.

GRANADOS, José Arturo
2002 "Orden sexual y alteridad. La homofobia masculina en el espejo" en *Construcción de la masculinidad. Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, número 61, México, UNAM, Sans Serif editores.

LAMAS, Marta
1998 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género" en Lamas, Salles, Tuirán, Flores, *Para entender el concepto de género*, Quito, Abya-Yala

LURIE, Alison
1994 *El lenguaje de la moda: una interpretación de las formas de vestir,* Barcelona, Paidos.

MALBON, Ben
1998 "the club: Clubbing: consumption, identity and the spatial practices of every-night life" en Tracy Skelton y Gill Valentine (Editoras), *Coolplaces,* Londres, Routledge

MALUF, Alejandra
1996 "Identidad y actores sociales en las sociedades complejas" en Jacques Ramírez y René Ramírez (Editores), *Identidad y Ciudadanía. Enfoques teóricos*, Quito, FEUCE, ADES, AEDA.

McDOWELL, Linda
2000 *Género, identidad y lugar*, Madrid, Cátedra.
MINELLO, Nelson
2002 "Masculinidad/es. Un concepto en construcción" en *Construcción de la masculinidad, Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, número 61, México, UNAM, Sans Serif editores.
MYSLIK, Wayne D.
1996 "Renegotiating the social/sexual identities of places" en Nancy Duncan (Editora), *Bodyspace*, Londres, Routledge.
NEVEU, Eric
2000 *Sociología de los movimientos sociales*, Quito, Abya-Yala.
RIVERA, Freddy
1999 "comentario" en Fernando Carrión (Compilador), *La ciudad, escenario de comunicación,* Quito, FLACSO.
SALCEDO, Adriana
1999 *La configuración del género en la cultura popular*, Tesis para optar por la licenciatura en Antropología, Quito, PUCE.
TROYA FERNÁNDEZ, María del Pilar
1999 *No soy machista pero… identidades e imaginarios masculinos en la clase media de Quito*, tesis para optar por la licenciatura en antropología, Quito, PUCE
VALENTINE, Gill
1996 "(Re) negotiating the "heterosexual street", en Nancy Duncan (editora), *Bodyspace*, Londres, Routledge
VENDRELL FERRÉ, Joan
2002 "La masculinidad en cuestión. Reflexiones desde la antropología" en *Construcción de la masculinidad, Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, número 61, México, UNAM, Sans Serif editores.
——. 2001 "La homosexualidad no evoluciona, se construye. Para una crítica antropológica del esencialismo (homo)sexual" en *Homosexualidades, género y cultura en México, Cuicuilco, Nueva época*, volumen 8, número 23, septiembre-diciembre

Textos nómadas: Identidades y cultura juveniles: Un estudio de caso en Quito

María Soledad Quintana A.*
msquintanaa@yahoo.com

Introducción

En el último cuarto del siglo XX, las fuertes transformaciones socio económicas incidieron en la modificación del panorama cultural, de cuya influencia los y las jóvenes no estuvieron ajenos. Como aspecto central en esta transformación se señala al impulso suscitado por la Revolución Científico- Técnica, que promovió la renovación de los medios de producción a mediados de los años setenta, lo que condujo a una etapa de reorganización productiva, generadora de condiciones materiales hasta entonces inéditas.

Toda esta transformación, aparece en un período de desencanto social tras la descomposición de la esfera de lo público y la pérdida de credibilidad de las instituciones estatales que acaso, hasta unos veinte años atrás, servían de referente social y en el que los medios masivos se asumen a sí mismos como capaces de abarcar los espacios que ha "dejado de lado" el Estado.

Se ha declarado a esta etapa como el ocaso de racionalidad Moderna por la caída de los "grandes relatos" y de los proyectos políticos a largo plazo que se reconocían en metas de progreso, como marcas de una época en la que, los actores sociales, gracias a esta visión de totalidad, dotaban de sentido a su experiencia de vida particular.

Es la cara de la moneda en la que la Revolución Científico-Técnica se nos muestra por el lado de la transformación económica y ma-

* Estudiante Maestría en Estudios de Género, FLACSO, sede Ecuador.

terial de la sociedad, y de un exacerbado consumismo, en el que se tiene por objetivo último la satisfacción inmediata y la vivencia del momento, que presenta como característica primordial el repliegue hacia lo privado y el culto al cuerpo expresado en nuevos valores; sin embargo, este individualismo de reciente data en la sociedad ecuatoriana, no ha forjado nuevos escenarios o expectativas en lo social frente a las enormes brechas de desigualdad que se vienen presentando con fuerza hace dos décadas atrás y frente al proceso de globalización que ha afectado en mayor o menor escala a todas las relaciones sociales involucradas en él.

En este contexto, lo urbano aparece como lugar de transformación en el que se reconstruyen identidades al desplegarse nuevos universos simbólicos, que anuncian el advenimiento de comunidades transnacionales de consumo y en el que el sentido mismo de la constitución de lo imaginario pasa a tener idénticos referentes, gracias al enorme flujo de información que se recibe cotidianamente, pues en esta época como nunca antes, las ciudades exhiben las mismas vitrinas y pantallas, los mismos bienes y mensajes.

Tomados desde el análisis antropológico, el consumo se convierte también en *locus* privilegiado para el análisis de las diferencias y la disposición de la alteridad, es decir, se transforma en un vastísimo campo en el que se puede explorar la propia identidad, pero no ya como un hecho mimético y aislado sino como la posibilidad de "ser".

Las identidades urbanas se transforman en fundamentos de sentido, sustratos dinámicos y muchas veces transitorios, frente a la necesidad del ser humano de re- pensarse y de re- presentarse frente a los otros. Entre los jóvenes urbanos, las identidades son socialidades emergentes que enuncian estrategias de vida, dadas por la expresión de códigos canónicos de saberes/ poderes.

Ante el discurso moral y paradójico de la sociedad contemporánea frente el ejercicio del consumo, no en tanto práctica sino como manifestación de pérdida de una identidad primigenia y de rituales inculcados, queremos con el presente trabajo dar cuenta de las transformaciones que se van delineando tanto en la comunicación y en la cultura, con una mirada más allá de la "evidencia" de un consumo de bienes transterritoriales, sino de éstos como mecanismos de significativa importancia dentro de la construcción identitaria juvenil, elementos

identificadores y diferenciadores que emergen con fuerza en realidades locales que se instalan en espacios y cuerpos.

Así, a pesar de que la sociedad no otorgue valor ni beneficio al "ritual" de consumo juvenil, los y las jóvenes no se convierten por ello en un grupo social indiferenciado, sino muy por el contrario, se trata de agentes culturales con características propias que se enuncian en normas, estéticas y estilos de vida distintos entre sí. El interés desde el trabajo con un grupo específico fue, apuntar una de las diversas realidades de los jóvenes en nuestro entorno; de indagar en las percepciones, prácticas y valoraciones de los jóvenes, a los que no se señala sino en la letra de una ley difusa o de los comentarios criminalizadores de espacios amarillistas, por eso creemos que es precisamente el enfoque antropológico una herramienta eficaz que, de una parte, nos permite analizar los procesos sociales y culturales que se generan en grupo social y de otra, porque la Antropología es una disciplina que se ha venido ocupando teórica y metodológicamente de la llamada "otredad", y esto abre la posibilidad de entender a un grupo social diverso entre sí y, a momentos, "alter" de su misma sociedad.

Es una época marcada por los constantes cambios que se están produciendo en la sociedad, dentro de este contexto "globalizador de sentidos", y en el que las "culturas juveniles" a pesar de este horizonte, expresan una constante búsqueda identitaria basada en la proliferación de particularidades culturales, de estilos y de consumos, pero también de una separación simbólica y jerarquizante tendiente a generar mecanismos de exclusión hacia los "diferentes".

El término "culturas juveniles" emerge en el panorama social cuando la juventud deja de ser una etapa de tránsito y se convierte en un estado permanente del ciclo vital; la categoría "joven" terminaba en el corto plazo o era un hecho simplemente inexistente en ciertas sociedades, pues los sujetos adquirían responsabilidades y roles propios de lo que hoy se considera la edad adulta. Actualmente se considera que un joven entra en la adolescencia a los doce años - al terminar la primaria- es decir, la infancia, y sale del "estado" de juventud a los treinta años o más, generalmente cuando ha terminado sus estudios o ha conseguido un trabajo estable. Es un período de semi independencia que se cree dura entre quince y veinte años, pero nosotros vemos en esta una etapa (y solo para determinados sujetos sociales en el mismo ran-

go etario) de mayor estabilidad en cuanto a referentes materiales, y por tanto es una época de exploración de identidad.

Dentro de este conglomerado social se construyen tantas adscripciones identitarias culturales cuantas afiliaciones y construcciones se dan en torno a nuevos sentidos, otorgando a la información que reciben o a diferentes raíces culturales, nuevas valoraciones, por lo que la identidad deja de ser algo vinculado a la nación, a la religión o a una ideología partidista.

Cada asociación juvenil se convierte en un nuevo espacio en donde se hacen menos visibles- aunque no inexistentes- las diferencias de clase, y en donde las oposiciones se marcan en estéticas y éticas particulares, frente a un mundo en el que lo real parecería reemplazar a lo simbólico, procurando mayor rendimiento, rapidez, inmediatez, proactividad.

Las identidades juveniles se hacen particularmente visibles en la agrupaciones o tribus urbanas; este neotribalismo caracterizado por la fluidez, expresa cambios en torno a lo que sucede en la ciudad, principalmente en el campo de las relaciones interpresonales, pues su interacción ya no se sustenta, como en épocas pasadas, en contratos políticos o ideológicos, sino que se consolidan en su accionar como "comunidad emocional" de rituales y valoraciones ético y estético compartidos.

Estas nuevas asociaciones transitorias y fluidas (respecto a las de los años sesentas y setentas, más rígiads y esquemáticas) se expresan a través de dos elementos fundamentales en la interacción: cuerpo y espacio. Ambas nociones: tiempo y espacio se han modificado gracias al avance de la tecnología, provocando nuevas distancias sociales aún teniendo en cuenta que ambos elementos son condiciones a priori del entendimiento. Al cambiar el tipo de socialización y de contexto socio cultural, el mundo adulto no llega a compartir del todo el modo en que experimentan los y las jóvenes estas categorías, pues se trata de una nueva relación con lo tecnológico, con el mercado y con las instituciones, ya que se presentan como portadores de una cultura propia en la que el espacio se transforma en elemento existencial- vivencial.

De manera que este sujeto "joven", imaginado, es frente a la institucionalidad formal y homogenizante un sujeto con una dotación identitaria irreductible que le resulta difícil de registrar y procesar, admitida en algunos casos, pero siempre bajo la mirada vigilante como la que se tiene ante las amenazas.

Los neotribalismos se apartan de los discursos lineales, donde la acción espacial, gestual, corporal produce nuevas formas de relacionamiento y de saberes y por tanto desbordan a la palabra y atribuyen al cuerpo nuevos alcances, en la medida en que no se formula un ser puramente hedonista, sino un "yo" individuo y un "yo" integrado.

El cuerpo opera como significante de un discurso y de un imaginario social. Un cuerpo clásico que, conforme a la regla, proporciona tranquilidad y por tanto sus desplazamientos y actividades no despiertan una atención exacerbada en el malestar de la moral pública capaz de generar diferencias y exclusiones sociales. Los etiquetajes sociales sobre el cuerpo rigen las interacciones en la vida social, circuncribiendo como amenaza a aquello que no se conoce, pues se dice más normal "absorber" los códigos, en el que cada cuerpo se mira en el otro como en un espejo, con el que se identifica. Se observan en el espejo sus propias actitudes y comportamientos, sin que ello cause asombro o asuste. Es el ritual del cuerpo admisible o no en el que, cualquier alteración, se transforma socialmente en estigma, y su reacción frente a este cuerpo "sui géneris", tiende a generar un sutilísma red de prevención y una "jerarquía del miedo", lo que ocurre con el cuerpo "tribal" que, por el contrario encuentra en sus prácticas corporales un campo de batalla con el modelo corporal adulto.

Se piensa (a veces a la ligera) que la parafernalia de sus modas consiste en objetos desmontables y de adorno, sin tomar en cuenta que muchas veces están "instalados" en el propio cuerpo como una marca, unas veces como máscara a la que puede dejarse de lado de acuerdo a las exigencias, pero que las más de las veces da testimonio de un "yo" auténtico que busca mostrarse, gustar y afirmar un estilo propio.

El presente trabajo desarrolla cuestiones relativas a las fomas de constitución de la identidad juvenil en el espacio urbano, teniendo como objetivo principal enfocar la riqueza de la diversidad y el valor de esta temática en los estudios antropológicos que orientan su interés hacia la comprensión de lo "otro". Quisimos hacer esta lectura porque a nuestro parecer, el análisis que se nos presentaba desde la perspectiva de clase social nos pareció una limitante, tras la observación directa de la cotidianidad social del grupo social con el cual trabajamos, por el carácter desbordante que para nosotros significó esta experiencia. Dentro del estudio, si bien el aspecto ecónomico no deja de ser importante sobre la expresión material de esta construcción identitaria (principal-

mente en lo referente a la estética), nos pareció interesante entenderlo a través de los inmensos flujos de información que reciben las comunidades mundiales y su resignificación en lo local, mediante la constitución de estás comunidades de sentido o "tribus", que al tiempo han servido de base para la visibilización de su producciones culturales urbanas y de sus percepciones, de lo que debiera ser la constitución de ciudadanías culturales.

De manera que, con vistas a comprender este proceso dentro del grupo de jóvenes escogido, planteamos de inicio algunos objetivos. El primero consistió en descubrir si al interior de este grupo de jóvenes podrían reconocerse discursos que conduzcan a la comprensión de una manifestación identitaria en particular, y que se diera dentro del espacio en el que realizan su actividad cotidiana.

Como segundo objetivo guía, quisimos abordar las diversas interpretaciones provenientes de estos sujetos acerca de los espacios, entendiendo éstos como: ciudad, parque, pista de patinaje, espacios privados, lo que nos permitiría encontrar diferencias simbólicas y territoriales del "propio" espacio con respecto a otros espacios considerados de propiedad privada.

De otras inquietudes que surgieron respecto a este tema, planteamos como objetivo específico, encontrar percepciones diversas dentro grupo acerca del uso de los espacios y manejos del cuerpo en la ciudad, y una vez encontradas, medir el grado de exclusión respecto de ciertas actividades corporales a través de las representaciones sociales.

Quisimos además descubrir a partir de su propia experiencia como agrupación juvenil, si consideraban que su actividad constituía o no una estrategia de participación ciudadana, en el sentido no formal del término, y si ésta podría convertirse en un capital simbólico capaz de visibilizar las relaciones existentes entre estructuras y sujetos sociales.

De lo anterior comprenderíamos que las formas- estrategias de representaciones, valores y normas grupales pretenden romper con ciertas normas estéticas de manejo de cuerpo y espacio tradicionales.

Como primera hipótesis considerábamos que existen espacios urbanos en los cuales se realiza un proceso de identificación entre los jóvenes, lo que se puede observar en los estilos similares de vestuario e imagen personal; siendo así esto parecería generar al interior de estos espacios, un proceso de identificación con referencia a experiencias es-

téticas. Como lo expresa Maffesoli en su conceptualización de "pasión compartida", en la que refiere el proceso de reconocimiento e identificación externa de los individuos, cuyo acento sobre lo estético promovería modos de vida e ideología fundamentadas en "uniformes para vestir" o "valores sexuales", que aunque determinados por las condiciones históricas sociales y económicas, estarían reflejando modos de pensar y de actuar.

Nuestra segunda hipótesis considera que el área de patinaje, espacio central de la actividad de este grupo dentro del Parque[1], constituye un sitio para la reunión y la comunicación, lo que se observa en la participación de códigos comunes expresados mediante lenguajes corporales o formas verbales que responden a esta nueva creación de sentidos, que nos permitieran hablar de un "espíritu colectivo" fundamentado en cuestiones simbólicas por las que se definen lazos de pertenencia a un grupo determinado.

Por último, otra hipótesis de esta investigación estimaba que la actividad "skater", promovida por este grupo de jóvenes y reconocida como eminentemente urbana, se da no solo entorno de un espacio físico destinado para tal acción, lo que se observa en la participación directa sobre la pista, sino también mediante la ocupación de espacios considerados de "propiedad privada", y que al ser ejecutados de esta forma son juzgadas socialmente como acciones violentas, en defensa de los conceptos dados acerca de la propiedad y de los límites moralmente impuestos.

Para dar respuesta a los objetivos que dieron origen a este trabajo, el enfoque teórico que adoptamos está construido sobre la base de las propuestas de diversos autores, que abordan el tema de los espacios urbanos y las bases para la construcción de la identidad, contando además con una propuesta que enfoca directamente la cuestión de las culturas juveniles en América Latina.

Tales propuestas nos han brindado las entradas explicativas para el tema de la construcción de las identidades urbanas; pero debemos señalar que estas opciones teóricas no provienen exclusivamente de la literatura antropológica sino, en general, de las Ciencias Sociales. Este encuadre teórico nos ha brindado la posibilidad de organizar conceptos alrededor de los elementos constitutivos de la identidad: espacios y cuerpos, encaminados hacia un momento final que consiste en

un acercamiento al tema de los jóvenes, manejos de cuerpo, espacio e identidad.

Desde su aspecto simbólico y como elemento fundamental en la construcción de la identidad juvenil, el espacio se transforma en elemento de apropiación individual y grupal, partiendo de la noción de microespacio hacia la de un macroespacio urbano. Desde esta perspectiva, tenemos que la ciudad- espacio es una pugna constante entre realización y expresividades, es entonces no solo un fenómeno físico, sino lenguajes que no siempre son acordes a las pretensiones de "racionalización" de lo que se conoce como dinámica social. La ciudad concebida de esta manera, constituye un espacio diverso, de la multiculturalidad que puede ser pensada no solamente desde el aspecto étnico.

La ciudad aparece como lugar definitorio de un estilo de vida al que se denomina "urbano" y en el que los estilos de vida están marcados a partir de una intrincada trama relacional que tiene como elemento fundamental al espacio, no unívoco ni irreductible y que se caracteriza por su alta movilidad.

Esta nueva ciudad disgregada en apariencia, se organiza y redimensiona en la experiencia cotidiana, lo que a su vez incide en cómo los individuos se ven a sí mismos y definen al "otro" autodefiniéndose. La pregunta clave es "quién soy- quiénes somos", para lo cual manejamos como premisa fundamental que toda interacción en la ciudad tiene su dimensión en "lo imaginario" pues los individuos no habitan la ciudad únicamente, sino que en esas interacciones "evasivas y fugaces" son artífices y reproductores de un juego de representaciones y de lecturas distintas de la ciudad; es decir, de aquello que les permite relacionarse con los demás y con los espacios recorridos real o imaginariamente.

En este primer momento de nuestra opción teórica vemos entonces uno de los aspectos fundamentales en el complejo proceso de la construcción de la identidad, el espacio físico y simbólico como lugar de identificación, el lugar en el que "soy". Ligado a esta premisa, en un segundo momento nos referimos a las cuestiones de naturaleza social que tienen relación con el carácter "rutinizado" de la vida cotidiana profundizando en el tema de la institucionalidad y determinando a un amplio nivel los *"encuentros sociales",* en situación de co-presencia, es decir, de dos o más cuerpos o seres con posición en un espacio- tiempo determinado. El espacio esfera de acción y el cuerpo que, mediante

el lenguaje permite la constitución de un "yo" que solo sobreviene a lo largo de un discurso del "otro"; de ahí que el espacio como lugar de la alteridad posibilita la interacción, el encuentro de los otros.

Desde esta perspectiva, el análisis de un espacio social se acerca razonablemente a la metáfora de un "juego ritual" e incluye formas de conducta determinada o espontánea, que implícita o explícitamente e incluye sanciones normativas dependiendo si se trata de una ejecución homóloga de esta actividad por parte de los individuos, según las diversas circunstancias de co- presencia.

En la co- presencia justamente reflexionamos cuando tratamos de las culturas juveniles, particularmente de sus formas organizativas ante el anunciado debilitamiento de los mecanismos de integración tradicional que excluyen las formas no naturalizadas de entender y ubicarse en el mundo, de su concepción de los espacios y los cuerpos, en definitiva de la forma en la que los jóvenes se asumen ciudadanos.

Este anunciado debilitamiento insitucional caracterizado por el avance de los grupos de poder más conservadores, reformula e implanta parámetros y valores de una moral privada que se traslada al espacio público, norma moral por la que se justifica la penalización sobre ciertas conductas y la estigmatización a determinados grupos sociales.

La norma estigmatiza a los grupos sociales actuando sobre su vulnerabilidad, actúa como un "biopoder", como un discurso que satanizaría todo aquello que escapa a la representación del propio grupo, en lugar de fortalecer la asunción crítica de la identidad. En este sentido estos grupos sociales- en los que se incluyen ciertos grupos juveniles- son peligrosos porque su sentimiento de pertenencia a un gran cuerpo colectivo, su "yo" grupal, se ha venido representando socialmente como impugnador de la institucionalidad y de los poderes constituidos. El "biopoder" por tanto, busca descolectivizar y segmenta el espacio urbano para los cuerpos clasificados como normales[2].

Una cuarta opción es la que surge de la lectura que se hace de la Representaciones Sociales sobre el tema de la identidad y de la diferencia. Tenemos que los grupos sociales comparten disposiciones para pensar y actuar, de "estar en el mundo", generando saberes y sentires comunes sobre espacios y cuerpos, por los cuales sus prácticas resultan hasta cierto punto incompatibles entre unos y otros, sin que haya mediado necesariamente una justificación o un conocimiento directo del quehacer o del pensar de los "otros".

En este sentido, los grupos sociales se ubican en un espacio social fijado casi siempre por jerarquías que determinan diferencias entre los diversos grupos sociales, de ahí que ni espacio ni cuerpo se entienden como elementos neutrales debido a la carga simbólica que representan, ya que entran en pugna en el ámbito de lo público.

Para nuestro caso de estudio, vemos cómo estas diferenciaciones se traducen en las conocidas "rupturas generacionales" por un lado, y por otro, en la medida en que las generaciones anteriores ven amenazado el orden social, principalmente por acciones o estéticas vinculadas siempre a las formas de representación y etiquetaje social, a la subversión e incumplimiento de la norma.

La nuestra es una posición que considera la identidad y la diferencia, fuerzas antagónicas dentro de espacios legitimados de poder, y esta razón nos ayuda a explicar cómo, cada construcción identitaria urbana constituye en la misma medida, una expresión cultural que busca posicionarse en el espacio público, por tanto constituye éste el último momento en nuestro encuadre teórico cuando planteamos el proceso de irrupción de las construcciones identitarias juveniles imbricadas en relaciones de poder.

Con relación al aspecto metodológico de este trabajo, escogimos un acercamiento cualitativo de acuerdo a los objetivos e hipótesis planteados en el proyecto, lo que nos permitió la posibilidad de acercarnos a percepciones, imágenes, valoraciones, simbolismos y representaciones dentro del grupo estudiado. Por tal razón, la metodología contempló para un primer momento de la investigación trabajos de prospección para reconocimiento, y obtención de material en el campo en base a instrumentos de recolección y registro de información, así como de material bibliográfico revisado y sistematizado a lo largo de toda la investigación.

La investigación estuvo dirigida a un universo de estudio vinculado a grupos de jóvenes entre diecisiete y veinte y cinco años de edad que participen de la práctica del skate. Por tratarse de un trabajo de investigación no cuantitativo se consideró que la muestra ideal debía obtenerse bajo la consideración de un mecanismo criterial, es decir, un número aproximado de 15 personas.

En torno a esta configuración se inició el trabajo de campo apoyado en observación participante[3]. Paralelamente se pudieron hacer contactos más directos con los jóvenes, midiendo incluso la participa-

ción de algunos de ellos dentro de la práctica del skate. Se pudo aplicar una segunda técnica que consistió en entrevistas semi- estructuradas con el fin de detectar opiniones dentro del espacio a investigarse que dieron cuenta de cuestiones más puntuales, tales como su percepción de la ciudad y de su propia actividad.

La siguiente acción fue orientar la observación participante en el espacio de la pista y hacia actividades conectadas, atravesadas por el movimiento normal dentro de un complejo mayor como es el parque de La Carolina

La posibilidad de recoger otro tipo de material también se contempló en una segunda etapa de la investigación, especialmente mediante fotografías, videos, reportajes, publicaciones sobre el tema.

Conclusiones

Este trabajo surgió de un interés por entender cómo se construyen los procesos identitarios en el entorno urbano. Conocemos ya que la construcción de la identidad es un proceso contínuo que responde a una historia personal y social atravezada por estructuras, representaciones, relaciones, prácticas y valoraciones en las que nos insertamos desde los primeros años. Sin embargo, nos queda claro que la "conciencia" de la identidad y la diferencia, solo existe cuando es percibida por contraste: lo que somos o lo que no somos, por tanto la identidad solo puede ser reconocida en la diferencia.

Nuestra propuesta es el reconocimiento al "otro" que incluye la tolerancia a los sentidos y valoraciones de los jóvenes, esto significa admitirlos como ciudadanos, como actores sociales con espacios, tiempos y cuerpos expresivos propios. Vimos cómo para nuestro caso de estudio- y podría aplicarse esto de modo general- la construcción de su identidad incluye la de la diferencia, y ésta es producto de representaciones sociales en la que los elementos, cuerpo y espacio, son referentes individuales, pero fundamentalmente grupales.

El espacio, dentro de estas agrupaciones urbanas es, por tanto, elemento fundamental en la constitución de esta identidad transitoria, porque "materializa" esta experiencia de ser joven y la constante búsqueda de espacios sociales propios, en los que no sientan objeción en razón de su edad. Como ejemplo, la apropiación de determinados es-

pacios de la ciudad por parte de este grupo de jóvenes, se traduce en la posibilidad de darles un uso particular y un sentido alternativo al original, éstos son los territorios culturales.

Los territorios culturales, son espacios de interacción y de identificación a partir del despliegue de determinada actividad corporal de estos agentes sociales, creando para ellos la idea de ciudad vivida en entornos a los que "liberan", por tanto, no es el espacio en sí lo que adquiere un valor simbólico, sino las formas en las que estos agentes sociales se plasman a través de éste.

El espacio al que hemos hecho alusión en este trabajo, es uno destinado no únicamente a actividades de ocio, de diversión o encuentro con los "propios" y los "ajenos", sino un espacio en el que la cotidianidad funciona como canal, por el que circula y se reproduce información y en el que se intercambian saberes, a los que hemos destacado en su característica de transitoriedad, en la medida en la que la identidad del grupo está marcada por el constante deambular y porque no está sujeta a plazos fijados en el tiempo.

Señalábamos además al cuerpo como otro elemento importante en la construcción de la identidad de los skaters, y veíamos cómo en la actualidad lo corporal se vive de modo diferente a partir de su apropiación, que a manera de liberación ha permitido que los sujetos, y fundamentalmente los cuerpos jóvenes, logren darle nuevos sentidos a través de la estética, no únicamente como marca corporal sino como marca de identidad.

Sin embargo aparece también que, la apropiación y manejo de lo corporal, son asuntos que no dejan de estar en conflicto con la norma y la práctica social admitida, pues pese a la visibilidad que a través de la estética manifiestan estos actores, manejan un discursos que, a nuestro modo de ver, se mueve entre la aceptación y el rechazo a normas y prácticas dominantes de manejo del cuerpo y esto va más allá de esa aparente desmedida del ejercicio de consumo que realizan.

Este rechazo a la norma y a la práctica, que se entiende desde el mundo adulto como transgresión, es básicamente estético, es decir la expresión de un cuerpo joven que recompone los valores de un mercado globalizante y que transforma este cuerpo- objeto en experiencia de placer como algo normal y asumido, y lo llaman cuerpo alternativo. La aceptación, por otra parte, para nosotros está dada por la "conciliación" con la norma social, principalmente de autorregulación de los cuerpos,

cuando aceptan tácitamente roles prescritos y diferenciados tanto para los cuerpos femeninos como para los masculinos.

La aceptación y el rechazo a la norma en lo que refiere a lo corporal, es algo natural y obvio para los y las jóvenes como vivencia cotidiana pues ellos (as) no han tenido que participar directamente en procesos de reivindicación social de lo corporal, y son en su caso, conceptos internalizados, "habitus" que se manifiestan en ellos más allá de los contenidos de resistencia presentes en sus discursos.

Nuestra percepción es que el grupo social con el cual trabajamos, vive una ciudad distinta, que el ser "quiteños" para ellos implica sobretodo una apuesta por lo lúdico, por lo corporal, por una experiencia distinta de los espacios públicos y privados y que su adscripción, pese a estar atravezada por lo económico -en cuanto a poder adquisitivo de bienes simbólicos y de pertenencia también a otras identidades (hijos, estudiantes, clase media)- representan una imagen de un actor urbano que da cuenta de los cambios en la constitución del ser social contemporáneo.

Este ser social contemporáneo, en nuestra sociedad, responde menos a compromisos doctrinarios o políticos, y la idea de ciudadanía y de nación aparece reformulada en la posibilidad de expresión de sus creaciones culturales que son a su vez, recreación de toda la información que reciben y que son la manifestación de un "yo" al cual se pertenecen.

Dentro y fuera de estas asociaciones urbanas, los sujetos crean tipologías entre "propios" y "ajenos" y este es un proceso que, desde nuestro modo de ver, se opera básicamente en el acceso a los recursos, a los bienes que implican su pertenecencia a (en el caso de los skater, las tablas por ejemplo) y por ende de su membresía a tal o cual grupo socio económico.

En este mismo sentido, se construye la identificación corporal, es decir no solo del acceso a determinada vestimenta, pues el vestirme como un "skater" no me convierte automáticamente en tal, sino principalmente de las destrezas adquiridas en la práctica de esta actividad y del reconocimiento de sus pares. Es un cuerpo expresivo que se muestra no solo en su aspecto simbólico, con la adquisición de ciertos emblemas sino que comparte ciertos códigos estéticos que los internaliza en una comunidad mayor que amplía el sentido de las fronteras nacionales.

Como mencionamos, la apropiación y experiencia de espacios y cuerpos no necesariamente pasan, para este grupo, por la lucha social o de reivindicación de derechos humanos o políticos (en el sentido tradicional del término), ni siquiera diríamos que su propuesta pasa por algún tipo de reivindicación explícita, sino por lo placentero de la corporalidad, de la imagen como señal de diferencia y de valores, códigos y símbolos de su actuar en el presente inmediato, y por lo menos no como grupo, con proyectos de "futuro mejor" más allá del que ellos mismos arman desde su cotidianidad.

La identidad que estos jóvenes construyen al interior de este tipo de agrupaciones, responde a otro tipo de relación con el mundo que habitan, y con las instituciones formales y, constituyen para nosotros nuevas "comunidades imaginadas", que generan un nuevo tipo de participación y de ciudadanía, que aunque basadas en los consumos como punto de referencia para la identificación y aún a pesar de las estructuras excluyentes que han heredado, intentan disminuir las diferencias y exclusiones todavía existentes en los grandes relatos de nacionalidad y por tanto, constituyen intentos de visibilización en un espacio que también les pertenece, la ciudad.

Este recorrido por uno de los procesos de construcción identitaria juvenil, es importante para dar cuenta de los cambios que están aconteciendo en nuestra sociedad, y nos ha permitido entender la complejidad de estos procesos, los niveles y elementos que involucra. Creemos que los objetivos e hipótesis que guiaron esta investigación han sido cumplidos en la medida en que, siendo un proceso tan complejo y desbordante, nos han enfrentado a su vez con otros factores de estudio y reflexión que aún no hemos llegado a investigar más a profundidad, como la importancia de la industria musical en este tipo de agrupaciones, y de otro lado, la posibilidad de ampliar el universo de estudio hacia otras zonas de la ciudad, en las que también se practica el skate.

Queremos insistir en el hecho de la diversidad que existe alrededor de las culturas juveniles, esto más que un enunciado es una realidad que debe estar presente en este tipo de investigaciones, teniendo como premisa fundamental el renunciar al estereotipo que señala a la violencia, bajo la concepción de lo anormal y de un fenómeno social puramente físico, tal como se maneja para el caso de la violencia en relación con las agrupaciones juveniles (tribus o pandillas) por el que se adopta una interpretación del tipo causa- efecto y que, generalmente es

atribuida a la desarticulación familiar o a la pérdida de valores como el origen y explicación de la delincuencia. Por esta razón en las hipótesis manejábamos la idea de que este discurso criminalizador, atribuido en este caso a los skaters-raperos, obedece principalmente al tema de la estética. Entonces el estereotipo- negación, parte de un discurso dominante que los inculpa, entregándoles una carga per sé dada por la sola imagen que representan.

Esta es una visión tendenciosa, parcial y hasta cierto punto arbitraria no solamente del fenómeno de la violencia juvenil sino del manejo que se hace respecto del hecho de la asociación juvenil en pandillas, pues se cae en la generalización y se atribuye a todas ellas, similares (sino las mismas) características, sin señalar por ejemplo, que no todas las asociaciones juveniles adoptan como práctica común el ejercicio de la violencia física como norma. Consideramos que este tipo de generalizaciones y valoraciones prejuiciadas son capaces de generar niveles de represión y de reproducir niveles de mayor exclusión, que al ser plasmadas en dudosas aplicaciones jurídicas no hacen sino aumentar los dispositivos de "seguridad" e intolerancia, extendiendo el imaginario del miedo al "otro", y esto se transforma en un patrón social incapaz de incorporar la diferencia, manteniendo la desigualdad.

Como reflexión final queremos subrayar el hecho de que los y las jóvenes son fundamentalmente actores y sujetos sociales que generan su propia identidad y como hemos visto, existe al interior de este grupo etario, una diversidad de identidades que deja entrever la extraordinaria riqueza de usos del cuerpo y del espacio, de lenguajes y estéticas diferentes, y que el discurso uniformante es solo el político. En este sentido, existe la necesidad de reconocer que estas narrativas de la identidad entre los jóvenes son más una cuestión de sentires que de lógicas o estéticas "adultas" pues más que en ningún otro caso, los cuerpos y espacios se convierten en texto, y por tanto se hace necesario "leerlos" más allá del texto adulto que idealiza la "juventud", y los separa del papel activo que realizan las y los jóvenes en la cultura.

Aún la producción antropológica respecto a estos temas, pese a ser buena, es muy inicial y deja abiertas todavía algunas entradas relevantes para el estudio con jóvenes, y creemos debe recuperar su protagonismo más allá de la escenificación marginal que les dan algunos medios oficiales. Este es un intento que a manera de pantalla quiso registrar esta expresión juvenil urbana de símbolos y lenguajes, actores so-

ciales a quienes agradecemos inmensamente la oportunidad de dejarnos leer en sus muros y en sus calles.

Notas

1 Nos referimos al Parque de la Carolina, ubicado en la zona norte de la ciudad de Quito (Ver Capítulo II).

2 *"Arriba, el gesto político que se asume superior; abajo el cuerpo del pueblo… afuera los cuerpos expulsados, adentro los cuerpos asépticos y domesticados"* (Reguillo, 2000:94).

3 Su aplicación respondería al intento de análisis de lenguajes y discursos de los actores sociales para la comprensión de manifestaciones identitarias entre grupos y al interior de este espacio, es decir cumplir con el primero de los objetivos planteados y dos hipótesis.

Bibliografía

BALARDINI, Sergio

2000 *"La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo"*. Grupo de trabajo juventud. CLACSO. Buenos Aires. www.injuventud.gob.mx/rev20_contenido.asp

2003 *"Jóvenes, tecnología, participación y consumo"*. En: Balardini, Sergio (coord.) *ProyectoJuventud.* www.cinterfor.or.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/tema/youth/doc.

BARBERO, Jesús Martín

s/f *"Dinámicas Urbanas de la Cultura"* en: *La ciudad: espacio, cultura y modos de vida"*. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Asociación de Antropólogos Egresados.

1987 *"De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía"*. Ed. Gustavo Gili. México.

BARTHES, Roland

1970 *"Semiología y Urbanismo"* en: *La aventura semiológica.* Paidós, Buenos Aires.

BAZÁN, Lucía y ESTRADA, Margarita

1999 *"Apuntes para leer los espacios urbanos: una propuesta antropológica"* en: *Cuicuilco, Nueva Época Vol. 6, No. 15.* Enero- Abril 1999. Revista de la Escuela de Antropología e Historia. México.

BOLTANSKI, Luc

1971 *"Los usos sociales del cuerpo"*. Ediciones Periferia. Argentina

BORDIEU, Pierre
1990 "*La juventud no es más que una palabra*" en: *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo, 1990.
1991 "*El sentido práctico*", Grijalbo, México.
BRITO, Lemus Roberto
s/f *deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud*". www.interjoven.cl/pdf/mhopenhayn.pdf
BUTLER, Jane
1990 "*Gender and trouble: feminism and the subversion of identity*". Routledge. New York.
CARDEILLAC, Joaquín; FARÍAS, Ema; IERVOLINO, Alejandra; NOBOA, Laura; SCURO, Lucía
2002 "*La apropiación del espacio urbano a través de las diferentes generaciones*". Universidad de Montevideo. Uruguay, junio de 2002.
CARRIÓN, Fernando et.al
2002 "*La violencia en América Latina*" en: *Seguridad ciudadana, ¿ espejismo o realidad*? FLACSO Ecuador- OPS/ OMS. Quito, Junio 2002.
CASTELLS. Manuel
1974 "*La cuestión urbana*". Siglo Veintiuno Editores. Madrid, 1974.
CERBINO, Mauro
2002 "*Imaginarios de conflictividad juvenil en Ecuador*" en: *Seguridad ciudadana, ¿espejismo o realidad*? FLACSO Ecuador- OPS/ OMS. Quito, Junio 2002.
CERBINO, Mauro; CHIRIBOGA, Cinthia y TUTIVÉN, Carlos
2001 "*Culturas Juveniles*" *Cuerpo, música, sociabilidad y género.* Ed. Abya-Yala, convenio Andrés Bello, Guayaquil, 2001.
CEREZAL, Manuel
2004 "*Hip Hop, calle y violencia. Artes Impopulares*" en: Revista "La Pepa" Ediciones Noctámbulas, No. 1. Quito, Marzo, 2004. Imprenta Eurocolor.
CORDERO, Tatiana.
2003 "*Territorios corporales. Jóvenes, cuerpo, estética e identidades*". Corporación Promoción de la Mujer- Taller de comunicación Mujer. Ecuador, 2003.
CORNEJO, Miguel
1998 "*Los actores institucionales del deporte en Concepción de Chile*". Tesis doctoral. Universidad Joseph Fourier Grenoble. Francia.
CORNEJO, Miguel; BRITO, Diana; RIQUELME, José
2002 "*La práctica deportiva urbana en la Comuna de Concepción de Chile: el caso rollers, skaters, bikers*". Universidad de Concepción de Chile. 2002.

CHANTELAT, Pascal; FODIMBY, Michel Y CAMY, Jean
s/f En "Lugares y desplazamientos deportivos auto- organizados en la ciudad". AGORA débats/ jeunesses N. 13 "Jeunes et mobilités urbaines. www.injep.fr/publ/agor/agora.som

CHIRIBOGA, Cinthia
2001 *"La problemática de la distinción de géneros en las culturas juveniles"* En: *"Culturas Juveniles" cuerpo sociabilidad y género.* Ed. Abya-Yala, Convenio Andrés Bello, Guayaquil, 2001. 139-173

——. "*La música en la constitución de las culturas juveniles*" en: *"Culturas Juveniles" cuerpo sociabilidad y género.* Ed. Abya- Yala, Convenio Andrés Bello, Guayaquil, 2001. 77-99.

DELGADO, Manuel
1999 *"El animal público: Hacia una antropología de los espacios públicos"*, Editorial Anagrama, Madrid.

DOUGLAS, Mary
1970 *"Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología"*. Alianza Editorial, Madrid.
1970 *"Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo"*. Harmondsworth. Penguin Books.

DOUGLAS, Mary ISHERWWOD, Baron
1990 *"El mundo de los bienes: hacia una antropología del consumo"*. Grijalbo CNCA. México.

DUARTE, Quapper Klaudio
2000 *"Juventud o Juventudes?" Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro Continente.* En *Revista Última Década No. 13,* CIDPA, Viña del Mar, Septiembre de 2000.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Erick
1986 *"Deporte y ocio en el proceso de la civilización"*. Fondo de Cultura Económica. México.

ERICKSON, Erik
1902 *"Identidad, juventud y crisis"*. Paidós. Buenos Aires. 1974

FEIXA, Carlos
1998 *"De jóvenes, bandas y tribus"*. Editorial Ariel. Barcelona.
1999 *"La ciudad invisible. Territorio de las culturas juveniles"*. En: *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades.* Siglo del Hombre. Bogotá.

FOUCAULT,
1979 *"Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión"*. Siglo XXI. México. 2000.

G., LEVI y SCHMMITT, J.
1998 *"A history of young people in the West"* Vol. 2 Cambridge, MA. Belknap Press, Popkewitz TS. (p. p 281-342).
GARCÍA, Canclini Néstor
1995 *"Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización"*. Editorial Grijalbo S.A. México D. F.
1997 *"Qué es una ciudad?"* en: *Imaginarios Urbanos.* Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997.
1990 *"Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad"*. Colección Los Noventa. CONACULTA. Alianza Editorial. México.
GELLNER, Ernst
1983 *"Naciones y nacionalismo"*. Editorial Destino. Colección Ensayo. Madrid.
GEERTZ, Clifford
1995 *"La ideología como sistema cultural"* En: *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, p.p: 171-202.
GERVILLA, Enrique
2000 *"Valores del cuerpo educando"*. Empresa Editorial Herder S. A, Barcelona, 2000.
GIDDENS, Anthony
1994 *"La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración"*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
GIRALDO, Fabio
1996 *"La ciudad una institución imaginaria"*. En Giraldo, Fabio y Viviescas, Fernando (et. al) *Pensar la ciudad*. Tercer Mundo Editores. Bogotá.
GIRALDO, Fabio y VIVIESCAS, Fernando (et. al)
1996 *"Pensar la ciudad"*. Tercer Mundo Editores. Bogotá.
GOFFMAN, Erving
1971 *"La presentación de la persona en la vida cotidiana"*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
1971 *"Los Territorios del Yo"*. En: *Relaciones en Público: Microestudios del Orden Público.*Alianza Editorial, Madrid, 1971.
GONZÁLEZ, Eduardo
1999 *"Jóvenes y cultura política masiva"* En: Panfichi, Aldo y Valarcel, Marcelo (et. al) *Juventud, sociedad y cultura.* Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales- PUCP- U. del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos. Lima. www.redccss.org.pe/publicaciones2.htm
GONZÁLEZ, Yanko
s/f *"Juventud Rural: Trayectorias Teóricas y Dilemas identitarios"* En: *Revista Nueva Antropología*, Vol XIX, No. 63, p.p: 153-175.

HALL, Edward
1973 "*La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*" Colección Nuevo Urbanismo No. 6, Madrid.
1977 "*Representation: Cultural representation and signifying practices*". SAGE Publications Open University, London, 1997.
HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc
1995 "*Biopolítica, la Modernidad y la liberación del cuerpo*". Editorial Península/ Ideas, 31. Barcelona.
HESSELGREN, Sven
1964 "*Los medios de expresión de la Arquitectura*". Editorial Universitaria de Buenos Aires.
HOBSBAWM, Erick
1995 "*Historia del siglo XX*". Crítica- Grijalbo Mondadori, Barcelona.
HUIZINGA, Johan
1992 "*Homo ludens: a study of the play element in culture*". Beacon Press. Boston. 1950.
JODELET, Denise
1994 "*La representación social: fenómeno, concepto, teoría*" En: *Psicología Social II. Pensamiento y vida social; Psicología social y problemas sociales.* S. Moscovici (Ed). Paidós. Barcelona. p.p:469-494.
KINGMAN, Eduardo y otros
1999 "*Antigua Modernidad y Memoria del presente, Culturas urbanas e identidad*", FLACSO, Quito, 1999, p.p 20-21.
LE BRETON, David
2002 "*La Sociología del Cuerpo*". Ed. Nueva Visión, Buenos Aires y Tucumán, 2002.
LOZANO, Urbieta María Iciar
2003 "*Nociones de Juventud*" en: *Última Década No. 18*. CIDPA, viña del Mar, Abril 2003, 11-19.
MACASSI, Sandro
1995 "*Nuevos escenarios para las agendas públicas; entre el espectáculo y la ciudadanía*". En: *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas.* Vol. V, No. 9. México.
2001 "*Culturas juveniles, medios y ciudadanía. El nuevo horizonte generacional y las disyuntivas de la inserción de los jóvenes enla sociedad*". Asociación de Comunicadores Sociales Calandria/ NOVIB. Lima.
MAFESSOLLI
1990 "*El tiempo de las tribus*". Editorial Icaria. Barcelona.
2000 "*Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas*". En: Arditi, Benjamin (et. al) *El reverso de la diferencia: Identidad y política.* Nueva Sociedad. Caracas. P.p: 37-47.

MARGULIS, Mario
1996 *"La juventud es más que una palabra".* Biblos. Buenos Aires.
MARGULIS, Mario y URRESTI, Marcelo
1998 *"La construcción social de la condición de juventud"* en: Margulis, M. (et. al) *Viviendo a toda.* Siglo del Hombre. Bogotá, 1998.
MARTÍNEZ, Barreiro Ana
2004 *"La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas".* Universidad de A. Coruña. Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración. www.anamb@udc.es. 127- 152.
MONTESINOS, Rafael
2000 *"La masculinidad: la cultura y las tendencias genéricas en el México contemporáneo",* En: www.uam.mx, Revista difusión, febrero de 2000.
2000 *"Notas para una aproximación teórica a nuevas cultura juveniles: Las Tribus urbanas",* Santiago, Julio del 2000. En: www.cinterfor.org.uy.
NARANJO, Marcelo
1999 *"Segregación espacial y espacio simbólico"* en: *Antigua modernidad y memoria del presente, Culturas urbanas e identidad*, FLACSO, Quito- Ecuador, 1999, p. 330
NÚÑEZ, Ana E.
s/f *"Los unos y los otros en la lucha por la apropiación del espacio".*- Ponencia- En: www.antropologia.com.ar/
PÉREZ, Diego y MEJÍA, Raúl
1997 *"De calles, parches, galladas y escuelas" Transformaciones en los procesos de socialización de los jóvenes de hoy,* CINEP, Bogotá.
PÉREZ, Islas José Antonio
2002 *"Integrados, movilizados, excluidos. Políticas de Juventud en América Latina".* En: *Movimientos Juveniles en América Latina: pachucos, malandros, punketas.* Ariel Social España, febrero, 2002.
PORTER, Roy
1994 *"Historia del cuerpo".* En: Burke, Peter (et.al.) *Formas de hacer historia.* Alianza Universidad. Madrid, 1994.
PRZECAWSKI, Krzysztof
1982 *"Repercusión delas industrias culturales del sector de los medios audiovisuales en el comportamiento sociocultural de los jóvenes".* En: *Industrias Culturales, el futuro de la cultura en juego.* Fondo de Cultura Económica. México.
SARLO, Beatriz
1994 *"Escenas de la vida posmoderna".* Editorial Ariel. Buenos Aires.

REGUILLO, Rossana
1996 *"La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación".* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México.
1997 *"Crónica roja: espectáculo y negocio". Jóvenes; la construcción del enemigo.* En: *Chasqui No.60*, diciembre de 1997.
2000 *"Estrategias del desencanto" Emergencia de culturas Juveniles".* Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y comunicación. Grupo Editorial Norma. Argentina.
SEVILLA, Amparo
2001 *"El cuerpo como metáfora de la ciudad"* En: *Cuicuilco* Revista No. 22 de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Colección Nueva Época Vol No. 7, México, Mayo- Agosto.
SILVA, Armando
2000 *"Imaginarios Urbanos: cultura y comunicación urbana".* Tercer Mundo Editores, Colombia, febrero de 2000 Bogotá- (cuarta edición aumentada).
SILVA, San Román Lily
1998 *"Identidades juveniles en Puerto Rico: usos y consumos de los jóvenes en espacios urbanos".* En: www.pucp.com.pe.
SCHMITT, Jean Claude
1992 *"La moral de los gestos".* En: Féher, Michel; Naddaff, Ramona y Tazi, Nadia ed. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano.* Taurus Humanidades Historia. Madrid.
TENORIO, Ambrossi Rodrigo
2003 *"Drogas. Usos, lenguajes y metáforas".* Editorial El Conejo. Editorial Abya- Yala. Quito, abril, 2003.
TURNER, Bryan S.
1991 *"Recent developments in the theory of the body".* En: *FEATHERSTONE, Mike (et. al)* "*The Body*" *Social process and Cultural Theory.* Sage Publications. London, 1991.
URRESTI, Marcelo
2000 *"Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico"* En: Balardini, Sergio (comp.) *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo.* p. p: 177- 206. CLACSO. Buenos Aires.
2002 *"Culturas juveniles"* En: Altamirano, Carlos (ed.) *Términos críticos de sociología de la Cultura.* p.p: 46- 48. Paidós. Buenos Aires.
VÁSQUEZ, Lola
2003 *"La nación ecuatoriana desde los jóvenes". Percepciones de los jóvenes y las jóvenes de Quito sobre la nación y la identidad nacional.* Tesis

Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención en Estudios Sociales. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

WIRTH, Louis

1975 "*Urbanism as a way of life*". En: Friedl, Jonh y Chrisman (et. al) *City ways*: *A selective reader in Urban Antropology.* Thomas Crowell Company. New York.

ZÁRZURI, Raúl

2003 "*Notas para una aproximación teórica a nuevas culturas juveniles: Las tribus urbanas*". En: *Última Década No. 13*. CIDPA. Viña del Mar.

ZÁRZURI, Raúl y GANTER, Rodrigo

2000 "*Tribus Urbanas: por el devenir cultural de nuevas sociabilidades juveniles*". En: *Revista de Trabajo Social Perspectivas*, año Sexto, No. 8, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, Chile. 2000.

Obreras y obreros de Dios: Experiencias de vida en una comunidad cristiana de la ciudad de Quito

Mares Sandoval Vizcaíno*
msandoval@flacso.org.ec

En las últimas décadas, en el contexto latinoamericano, ha llamado la atención la 'capacidad de organización de grupos locales vitales y duraderos' por parte de corrientes protestantes (Stoll, 2002), sobretodo en sectores de escasos recursos, afectados por la crisis económica, social y política actual. Esto nos remite a un fenómeno complejo que no puede ser reducido a una estrategia de refugio frente a las necesidades y problemas inmediatos de las personas, así el protestantismo se ha vinculado con una forma alternativa de religiosidad popular a través del cual los individuos pueden movilizarse social y políticamente, dando cabida a reivindicaciones étnicas, de género, culturales e inclusive de clase[1] (Burdick, 1998; Muratorio, 1982). Asimismo, se ha observado que los procesos de conversión religiosa han generado profundas transformaciones en las diferentes dimensiones de la vida social, dando lugar a la configuración de nuevas formas de construcción identitaria.

En la presente ponencia, a partir de un estudio de caso, en una comunidad autodenominada cristiana que brinda asistencia social a hombres, mujeres y niños de sectores urbano-marginales en la ciudad de Quito, propongo una reflexión sobre las incidencias que el ingreso a esta comunidad y el proceso de conversión religiosa han tenido en los modos de vida de sus miembros. Centraremos nuestra mirada en la dinámica cotidiana y en los actores que conforman esta organización, prestando particular atención, en primer lugar, a las prácticas diarias

* Maestría, Programa de Antropología, FLACSO, sede Ecuador.

que desempeñan hombres y mujeres, aspecto que está relacionado con la concepción sobre el trabajo que encierra una serie de valores éticos y espirituales que a su vez incide en los ejercicios económicos y las estrategias de supervivencia de sus miembros. Y en segundo lugar, se analizará la forma como se establecen las relaciones sociales y las jerarquías al interior de la comunidad, donde se ponen en juego concepciones en torno a lo masculino y lo femenino, en base a las cuales se legitiman y organizan las prácticas de la comunidad (y que a su vez afectan las estructuras del ámbito doméstico/privado).

1. La comunidad cristiana y sus actores

Esta comunidad forma parte de una Organización No Gubernamental de Desarrollo, de origen español, se encuentra en el Ecuador desde hace 12 años, siendo su objetivo ayudar a las personas (varones, mujeres, adolescentes, niñas y niños) de escasos recursos y que están atravesando por algún tipo de problema (económico, adicción de alcohol, drogas, maltrato, abandono, etc.). En varias ciudades de nuestro país han establecido varios centros como: el Hogar para niños Cuenca; la Casa de segunda fase para chicos y oficinas en Guayaquil; y la Casa para madres solteras, la Casa para niñas y adolescentes, Casa para niños, la Finca Pisulí para rehabilitación de drogas para varones en Quito – sitio donde se realizó este estudio-.

La comunidad está integrada por el pastor y su esposa, matrimonios misioneros, albergados/as (y en parte a profesionales como médicos, profesores, trabajadores sociales, etc.). Cabe señalar que quienes forman parte de esta comunidad se refieren a ella como "una obra del Señor" o simplemente "la obra".

El ingreso a la Obra, sea de forma voluntaria o no, implica un proceso de adaptación a un nuevo espacio, donde se desarrolla una nueva normativa que va a guiar su vida. Asimismo conlleva a una ruptura, una tensión (total o parcial) con el mundo exterior (con un determinado estilo de vida y una rutina) sea la familia o la calle (a manera de 'despedida y de un comienzo'); dependiendo del tiempo de permanencia, se podrían producir cambios profundos en hábitos, creencias religiosas e inclusive en la estructura del yo del individuo –siguiendo a Goffman (2001:27-28). En algunos casos, para los albergados y las al-

bergadas la institución llega a convertirse en una opción de vida, varios de ellos/as[2] en la actualidad se han constituido en misioneros y misioneras, aunque en otros casos inclusive aparecería como la única opción.

Dentro de la Obra se desarrollan prácticas o ritos[3] –siguiendo a Asad- que van desde el trabajo hasta la oración, que nos remiten a una pedagogía (que ejecuta un programa) que busca desarrollar (enseñar) disposiciones morales y aptitudes espirituales y establece un correcto modo de *ser* y de *hacer* (Asad, 1993:63) para servir a la *Obra.* El *ejemplo* resultaría clave para la transmisión de prácticas y valores a los albergados, siendo la figura central el pastor y su esposa, y en segunda instancia los matrimonios de los misioneros, quienes evalúan y enseñan al verse investidos por la *autoridad* (Asad, 1993:62). Cada albergue tiene como responsables a un matrimonio misionero, que a su vez son apoyados por otros miembros de la institución (vistos como segundos responsables), la delegación de estos cargos en última instancia los realiza el pastor.

Una vez que las personas forman parte de la comunidad, deben integrarse y ocupar determinadas posiciones sociales, que se ve acompañada de una distribución de espacios y tiempos. Para los albergados y las albergadas, las actividades se inician muy temprano en la mañana (6 a.m. o inclusive mucho antes) y terminan en la noche (9 p.m. o más tarde). Se debe destacar el papel de las mujeres misioneras, ya que son ellas, las que la mayor parte del tiempo permanecen en los hogares, ellas supervisan la realización de las diferentes actividades que en ellos de desarrollan, como los *oficios*, que comprenden principalmente actividades domésticas: la preparación de la comida, limpieza de la casa, lavado de ropa, repartición de refrigerios; también se incluyen tareas productivas -por así decirlo-, como la elaboración de escobas, traperos[4], desinfectantes[5] y en ocasiones productos alimenticios (como los quimbolitos elaborados por mujeres); las salidas "a ventas", que consiste en el expendio de los productos elaborados en la institución dentro de la ciudad, establecen los artículos que van a ser repartidos y los lugares donde deben venderse[6]; las "salidas a buses" donde se recolectan contribuciones voluntarias a través de la entrega de calendarios o stikers en los medios de transporte público; la atención del rastro (venta de ropa usada). Estas dos actividades son controladas, los albergados y las albergadas deben cumplir con un horario y en algunos casos con una cuota, se les suele asignar determinados sectores de la

ciudad de Quito, especialmente en la zona centro y norte, lo que varía de acuerdo a los productos, en el caso de stikers y calendarios las personas suben a buses o acuden a instituciones como universidades, en el caso de los traperos, escobas o quimbolitos se realiza una venta ambulante o se acude a casas o instituciones conocidas donde ya se han establecido pedidos.

Los albergues para varones adultos no son manejados por matrimonios misioneros sino solamente por un misionero, quien se encarga de la distribución y supervisión de las actividades antes mencionadas. En la institución hay otras actividades que principalmente son realizadas por los misioneros y albergados varones, como la recolección de donaciones de empresas privadas –principalmente de alimentos-; las reparaciones (carpintería, plomería, albañilería, etc.) en las casas de la institución; la atención administrativa y mantenimiento en las oficinas. Ciertas actividades administrativas son realizadas por las mujeres misioneras o albergadas como por ejemplo la recepción.

Un aspecto que atraviesa la dinámica cotidiana es la enseñanza de valores cristianos, así observamos que realizan actividades de carácter religioso como la asistencia al culto, los días de oración, las vigilias, las asistencia a reuniones de grupos de mujeres, de varones, de jóvenes[7], de matrimonios, así como otras actividades esporádicas como la asistencia a conciertos cristianos, la realización de ayunos por motivos especiales como la petición por la salud de un miembro de la comunidad[8].

Estos elementos, tomando en cuenta que uno de los objetos principales de la obra es la 'rehabilitación de marginados', pueden ser leídos como "técnicas de encauzamiento", un medio para 'atraer al bien' y 'apartar el mal' dentro de un sistema de prohibiciones y obligaciones, de empleo del tiempo estricto y una vigilancia continua[9] (Foucault, 2001b), y que a su vez llegan a ser una forma de control del cuerpo e inclusive de aspectos relacionados con las emociones y los afectos. El trabajo ocupa un lugar importante, no sólo como un terapia para la rehabilitación y dignificación de la persona, sino que también juega un papel importante para el 'autosostenimiento de la comunidad', así como se ha señalado entre las labores que desempeñan los y las albergadas se encuentra la fabricación y venta de productos para la venta; cabe señalar que la venta de productos también sirve para cubrir algunas necesidades de sus miembros.

La dinámica en la que se encuentran inmersos quienes forman parte de la comunidad cristiana gira en torno a dos tiempos: el religioso y el del trabajo, los cuales están íntimamente relacionados Esto lo podemos ver reflejado en algunas actividades que realizan albergados y albergadas dentro de la Obra:

Salidas a buses

Esta actividad que consiste en la recolección de contribuciones a cambio de objetos simbólicos como calendarios o stikers que contienen pasajes bíblicos, símbolos de la institución e inclusive imágenes de sus integrantes (sobre todo niños y niñas), combina lo económico con lo religioso. Una parte importante en esta actividad es la predicación de la palabra en combinación con el testimonio de vida (proceso de conversión) de la persona, la labor de la institución y el apoyo que han recibido de la misma, y en última instancia como un *testimonio de la obra de Dios en ellos.*

Salidas a ventas

Esta actividad se centra en la venta ambulante (y en menor medida a domicilio), se realiza en espacios libres dentro de la urbe, los miembros de la institución salen en grupo o solos. Aquí también podemos incluir las "salidas a promociones" (realizadas por la población masculina) que implica la realización de viajes a otras provincias para la venta de productos. Esta práctica combina el testimonio, es propicia para llevar adelante la misión de la obra, de "ayudar a quien lo necesite", por lo que en estos recorridos predican la palabra a otras personas o les invitan a ingresar a la obra. Así algunos misioneros al regreso de sus jornadas suelen regresar acompañados por nuevos albergados o albergadas.

2. Ora et labora: El servicio a la obra

En la comunidad cristiana se fomenta una ética del trabajo, donde se incentiva a la realización de una labor abnegada y continua[10], que se espera que sea cultivada por las personas como miembros de esta comunidad y como cristianos, a través de las diferentes actividades que les

son designadas. Quizá la frase que mejor describe esta ética es *Ora et labora*, como se señala en uno de los textos del fundador de este Ministerio: "no aprobamos como obrero espiritual al que no ha alcanzado diligencia y fruto como trabajador natural" (Diez, 1997b: 110). Asimismo el pastor de la institución en una vigilia señalaba que no bastaría con ser creyentes sino obreros para la obra".

En la Obra "todo el mundo tiene un oficio que hacer", como comentaban algunas misioneras del albergue de niñas y adolescentes, se procura que la casa esté limpia en las primeras horas de la mañana (10h00), "siempre hay algo que hacer". Las diferentes actividades que realizan las personas están dirigidas para el sostenimiento de la obra, el trabajo[11] no es para utilidad personal, los individuos pasan a ser "instrumentos de Dios" para cumplir su obra.

2.1 Ética y representaciones del trabajo

La ética del trabajo supone la aceptación y apropiación de valores y creencias, lo que varía en cada uno de los miembros de la institución; pese a compartir una misma dinámica y los vínculos (que establecen con la institución y los miembros que la componen) el compromiso de carácter religioso y ético de las personas es diferente[12]. Los albergados y las albergadas al momento de ingresar, en su mayoría no profesan la misma corriente religiosa, y su estilo de vida que diverge con el promulgado por la institución. En su mayoría misioneros/as y albergados/as provienen de sectores urbano marginales y populares, con escasos recursos económicos, no han culminado sus estudios primarios o secundarios, sin embargo, algunos/as de ellos/as son de clase media que han ingresado por problemas de adicción.

En la dinámica cotidiana, se observa que el cumplimiento de *oficios* en algunos casos se suelen realizar a medias o no son realizados, por lo que se presentan conflictos entre misioneros/as y los/as albergados/as. En situaciones como esta, se da lugar a la aplicación de *disciplinas* que implica la realización por un tiempo determinado de un *oficio,* como lavar los platos, el aseo de baños u otra tarea. La coincidencia de ciertos *oficios* con las *disciplinas* llevan en muchos casos a mirar de forma negativa la realización de esas actividades, se ha podido observar especialmente en las adolescentes cuando les han asignado la limpieza de

los baños, solicitan que no se les mande a hacer esa tarea, como si fuera un castigo. El rechazo mostrado frente a los oficios, en parte obedece a que no lo habían hecho anteriormente "en su casa" y "el albergue no es su casa" como comentaba una de las niñas.

Las disciplinas son aplicadas por los/as misioneros/as responsables de cada albergue o por el pastor, y no es exclusivo del incumplimiento de los oficios sino que también por otras faltas relacionados con problemas de comportamiento, cuando se escapan de la Obra, no cumplimiento de horarios. En este caso las disciplinas conllevan también el retiro de permisos para salir, asistir a talleres, al culto, etc.

Las ocupaciones al interior de la obra no necesitan de mayor especialización, por lo que las personas al momento de ingresar a la Obra no suelen ejercer su profesión. Esto suele dar lugar a cuestionamientos por parte de albergados/as o misioneros/as, como Ruth una misionera que no se sentía realizada a través de las labores que desempeñaba, deseba estudiar y trabajar, siendo uno de los motivos por los cuales deseaba salir de la institución. Pero en otros casos, esta situación es aceptada ya que se considera es parte del ministerio, así podemos citar el caso de Lucas, misionero de aproximadamente 30 años, que ingresó por problemas de drogas. Lucas ha tenido conflictos con las autoridades institucionales porque en ciertos momentos se ha quejado de ser solamente enviado a *promociones,* él no vino a la institución para eso sino para servir a Dios y ayudar a otra gente, para que puedan salir del hueco del que él salió, le gustaría ejercer su profesión (comunicación social) y a través de ella servir a la obra. Sin embargo, Lucas no ha pensado en abandonar la obra, por el contrario piensa que debe "aprender a hacer la voluntad de Dios" y no lo que él quiere, "lo que Dios quiere para mí".

2.2 "Buscándose la vida": cambios en las prácticas económicas y de subsistencia

El ingreso a la comunidad y/o la conversión religiosa no sólo tiene incidencias en las "representaciones sobre el trabajo" sino también en las prácticas económicas, como el consumo y las estrategias de subsistencia de los miembros de la Obra (Cantón, 2004: 179). Dentro de la obra una de las frases que repiten constantemente misioneros y misioneras a los albergados y albergadas es que deben aprender a *buscarse la vida*, y que no pueden esperar que todo sea solventado por la institu-

ción, que de por sí les ofrece casa, alimentación, vestimenta, y apoyo –con ciertas limitaciones- en caso de necesitar una atención médica, acceso a educación primaria y secundaria (en el caso de niños/niñas y adolescentes).

Esto en primera instancia parece una contradicción, ya que la institución a momentos aparece como un organismo que coordina, recauda y distribuye recursos y tareas; sin embargo para poder comprender lo que conlleva el "buscarse la vida" es importante remitirnos a la forma como se van solventando determinados requerimientos dentro de la institución.

Albergados y albergadas por lo general no manejan dinero, pero en caso de requerir ciertos artículos que escasean o no se encuentran en la institución como por ejemplo pañales para los hijos de las madres, medicamentos, productos de cuidado personal, en caso de necesitar costear trámites legales, determinados servicios médicos, etc., otra práctica alternativa es *testificar*, que constantemente es empleada por albergados/as y misioneros/s, donde por la falta de recursos económicos se apela a personas o instituciones para la recolección de fondos, exención o reducción de costos o donación de algún bien; se hace valer su vinculación a la institución, el carácter benéfico de la obra y la ayuda que brinda a gente pobre, sin recursos, el mismo que está vinculado con el discurso bíblico.

Dentro de la comunidad esta práctica no se observa de forma negativa, ya que a través de ella se han podido desarrollar algunas acciones o proyectos (a nivel de salud, donaciones de alimentos, cesión de locales para campamentos vacacionales de niños y niñas, etc.), y a su vez es vista como una bendición de Dios. Cabe señalar, que el *testificar* suele ser empleado en algunos casos de forma personal y estratégica por miembros de la institución para poder tener acceso a determinados recursos.

A estas prácticas su suman otras, que escapan a las previstas dentro de la institución y a la ética difundida. Las personas manejan pequeñas economías –por así decirlo- que les permite realizan ciertos consumos y/o adquisiciones de productos alimenticios, personales (tintes de cabello, gel) y de carácter lúdico[13]; inclusive suelen hacerse pequeños préstamos entre ellos/as. Esto es posible a través de las salidas a ventas o buses, así suelen aumentar una fracción al costo de venta de los productos o reportar un monto menor de las ventas o recolec-

ciones realizadas, por ejemplo, cuando "van a buses"; asimismo, sus familiares suelen dejarles pequeñas cantidades de dinero cuando los visitan. Se han dado casos de albergados/as que han sido puestos en *disciplina* por gastar el dinero obtenido de las *ventas*.

Todo lo que encierra el "buscarse vida" va formando parte de las prácticas y/o estrategias empleadas en la cotidianidad por los miembros de la Obra. En esta dinámica, difícilmente se da lugar al ahorro o inversión personal, y la austeridad y moderación en el consumo, elementos destacados en la ética protestante, responderían más a las condiciones de vida de las personas dentro y fuera de la institución que a la apropiación de la ética protestante.

Al mirar más de cerca esta comunidad cristiana hemos encontrado situaciones paradójicas que va complejizando la lectura que podemos realizar, especialmente de la relación entre la ética religiosa, la economía y la movilidad social. No olvidemos que la ética ascética del protestantismo -a la que se refiere Weber-, que promueve el desarrollo de virtudes como la laboriosidad, el ahorro, la eficiencia, etc., ha sido vista como propagadora de "los elementos constitutivos del espíritu capitalista" (1976: 257). Por lo que los procesos de conversión a este tipo de religión se han asociado con la posibilidad de movilidad social e inclusive el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas (Muratorio 1982: 93, Weber 1976: 250). En el caso de estudio, el ingreso al albergue y/o la conversión religiosa, no siempre llega a ser visto como un mejoramiento en sus condiciones y calidad de vida, por el contrario supone realizar sacrificios[14]. Para ciertos albergados o albergadas ha conllevado a una limitación y cierta dependencia, como en el caso de Ruth, una misionera que desearía tener empleo y percibir un sueldo.

Frente a lo descrito, observamos que de acuerdo a la posición social que ocupen las personas dentro de la institución, se les brinda la posibilidad participar de ciertos beneficios simbólicos y/o materiales, entre ellos, disponer de un vehículo para la movilización, teléfono celular, como es el caso del pastor; si bien estos recursos no pasan a ser propiedad de la persona, se puede reconocer una exclusividad en su uso. Aquí cobra relevancia la forma como se instituyen las jerarquías en torno a la ocupación de cargos religioso-administrativos.

3. Construcción de jerarquías e identidades de género dentro del plan y el orden de Dios

A pesar de que todos los miembros de esta comunidad religiosa se reconocen entre ellos como hermanos en la fe (espirituales), cada persona desempeña diferentes funciones en servicio de la Obra, lo cual está sujeto al plan de Dios, cada persona tiene una misión que cumplir como pastor, misionero/a o albergado/a, de acuerdo al ministerio que se les ha asignado dentro de la Obra; cada ministerio lleva implícito una serie de prerrogativas, obligaciones y valores, y que a su vez nos remiten al establecimiento de una jerarquía interna.

Esta jerarquía –como señala Silveira Campos (2000: 385)- pasa a predominar sobre lo igualitario y evidencia una asimetría al interior de esta comunidad cristiana, especialmente entre géneros existen marcadas diferencias entre la posición que ocupan hombres y mujeres en las actividades y funciones que deben realizar en la cotidianidad y en los espacios rituales. Por lo que el análisis sobre la conformación de jerarquías dentro de la *Obra* nos lleva a reflexionar sobre las concepciones en torno a lo masculino y lo femenino, en base a las cuales se legitiman y organizan las prácticas, las relaciones sociales e inclusive el poder en este escenario (Scott, 1993: 37).

3.1 Hombre y mujer: seres carnales y espirituales

La organización interna de esta comunidad cristiana está marcada por el *orden de Dios,* que tiene un fundamento bíblico, desde donde se establece el ser y el hacer de sus *siervos* y *siervas.* A nivel discursivo se establece una relación diferenciada de mujeres y hombres con Dios, lo cual tiene incidencias prácticas en la organización, el quehacer cotidiano así como en la participación y vivencia de los rituales religiosos de quienes forman parte de la Obra. Recogiendo el discurso del fundador de este *Ministerio,* se observa que en las personas se distinguen dos dimensiones, lo carnal y lo espiritual: "la carnalidad del varón está llena de cobardía, mientras que la carnalidad de la mujer está en su osadía e intrepidez, en su vanidad y presunción" (Diez, 1997b: 129).

Hombres y mujeres deben esforzarse por cambiar su carnalidad, ya que esta dimensión es muy próxima al pecado. Un ejemplo claro es el relato de Adán y Eva, así la carnalidad de Eva, caracterizada como

"desafiante, rebelde, agresiva, dominante, independiente, autosuficiente", le hizo perder el temor de Dios. La carnalidad del hombre se ve reflejada en la "debilidad de Adán", quien es comparado con el avestruz, ya que evita el enfrentamiento, la responsabilidad, la toma de decisiones, no presenta batalla a las dificultades de la vida (Ibíd.: 130).

Sin embargo, en el caso de la mujer su naturaleza carnal está no sólo vinculada al pecado sino también a lo diabólico o al mal, así en relación al relato de Adán y Eva, la figura de la serpiente es feminizada; la mujer aparece en su dimensión carnal como tentadora del hombre, que aparece como víctima, ya que cae ante sus tentaciones.

Dentro del orden de Dios, a través de la espiritualidad es restaurada la naturaleza del hombre y la mujer. En el caso del hombre su espiritualidad se ve reflejada en Cristo "Su hijo modélico, valiente y esforzado hasta la muerte", el hombre debe alcanzar el valor a través de la fe, asimismo debe cultivar la sabiduría ya que sólo a través de ella podría evitar "la influencia diabólica en la naturaleza pecaminosa de la mujer". En el caso de la mujer, el cambio de su naturaleza carnal no podría hacerlo por sí misma sino "sólo mediante el Espíritu de Cristo… para transformarse en mansa y humilde"; la mujer debe estar sujeta a Dios y al hombre (varón), en el caso de las solteras a sus padres o sus pastores y las casadas a sus esposos. (Diez, 1997b: 131, 137, 155-156)

En este sentido el hombre, desde su dimensión espiritual, aparece en una constante lucha por no corromperse, caer en la tentación, quien está amenazado por el diablo y la mujer; pero para alcanzar este fin depende del Señor y de sí mismo. En el caso de la mujer, ella aparece como un sujeto a ser *gobernado*, que debe dejarse conducir por Dios y por el hombre. Con lo cual se establece y legitima una jerarquía entre géneros, que no sólo tiene implicaciones en el plano religioso sino en las diferentes dimensiones de la vida de las personas.

Alrededor de estas concepciones se establecen una serie valores que deben ser cultivados por hombres y mujeres, los cuales regulan su comportamiento, su cuerpo, especialmente del manejo de las relaciones sexuales. Aquí nuevamente se realiza una distinción entre lo carnal y lo espiritual, el sexo desde la primera dimensión es visto como un medio de perdición del hombre, de ahí que se inste a éste a mantener un control sobre el sexo.

> El sexo no es, ni mucho menos, lo principal en el hombre, pues allá en el cielo no habrá más sexualidad…
>
> Dale oportunidad a la carne de tu esposa y verás lo que te pasa. No tengas cuartel con tu propia naturaleza carnal y tampoco con la de tu mujer. (Diez, 1997b: 96-97).

Pero este control sobre las relaciones sexuales está relacionado con la sujeción de la mujer, quien aparece como un ser que puede valerse de esto para dominar al hombre. En uno de los matrimonios celebrados en la Obra entre dos misioneros, en la predicación del pastor se destacó a dos personajes bíblicos Sansón y Dalila, donde se relata la historia de un hombre poseedor de una gran fuerza, quien al caer en "los embrujos sexuales" (Diez, 1997b: 97) de una mujer logró que le revelara el secreto de su fuerza, lo cual fue visto como su perdición. Por esta razón, se considera que a la mujer no se le debe dar poder, lo cual se proyecta más allá del ámbito sexual como veremos a continuación.

3. Jerarquías y relaciones de género

En la obra existe una marcada diferenciación entre géneros, que se evidencia en la distribución de cargos y funciones, al igual que en los espacios rituales. Los diferentes cargos que los miembros de esta institución desempeñan, no sólo hacen referencia a un aspecto administrativo sino que tienen una dimensión religiosa, donde se identifica una jerarquía. La autoridad principal dentro de la institución está ejercida por el pastor, quien es el representante legal en el Ecuador. El pastor es delegado de la sede central en España y el encargado de dirigir los ritos principales dentro de la institución (cultos, vigilias, reuniones para matrimonios, etc.). Él, como otros misioneros, ingresó como albergado a la institución en la sede de España[15].

El siguiente lugar en jerarquía está ocupado por el director la institución en Quito, quien es co-pastor y responsable de uno de los albergues. La toma de decisiones, está centralizada en la figura del pastor y del co-pastor, tanto en lo relacionado a los aspectos administrativos de la institución como lo concerniente a los miembros de la misma. En tercer lugar tenemos a los misioneros responsables de los albergues, ellos en cambio son diáconos, muchos de los cuales ocupan car-

gos relacionado con la tesorería, la publicidad, la recolección de donaciones, etc.

Pese a que en los espacios administrativos y rituales predomina la autoridad masculina, en la dinámica diaria de los albergues[16], las mujeres cumplen un rol importante en la toma de decisiones de las actividades desempeñadas. Dentro de los albergues para niños, niñas y madres, son las mujeres misioneras quienes supervisan -la mayor parte del tiempo- la realización de las diferentes actividades como los oficios, las salidas a ventas, a buses, los productos que van a ser repartidos y los lugares donde se debe ir a vender, así como un control de entrada y salida de sus integrantes. Pese a que la ejecución y dirección de los rituales colectivos están a cargo de figuras masculinas, en los grupos de oración o devocionales, actos donde sólo se reúnen mujeres, tienen como figura central a la mujer, especialmente la esposa del pastor, del co-pastor o responsables de casa. En el caso de los devocionales, que implica un momento de encuentro con el Señor, de oración y alabanza colectiva, se realiza todos los días y tiene una duración de aproximadamente una a dos horas. Las misioneras responsables de los albergues eligen el momento más adecuado para realizarlos, por ejemplo en el hogar de niñas este rito se realiza a las cinco de la mañana, como comentó una de las adolescentes albergadas.

Entre las mujeres se puede reconocer una jerarquía (de forma descendente): la esposa del pastor, la esposa del co-pastor, las responsables de casa, otras misioneras y albergadas. En las tres primeras radica la facultad de establecer las disciplinas y la toma de decisiones sobre actividades como la organización de las actividades recreativas para niños y niñas, la dirección de la escuela que maneja la institución (estaba a cargo de la esposa del co-pastor), así como algunos aspectos relacionados con albergadas (niñas, adolescentes y mujeres adultas) y albergados (niños y adolescentes), como permisos. Sin embargo, esta jerarquía o autoridad de las mujeres está dispuesta de tal manera que la mujer no se ubica en un nivel de autoridad superior a la de los hombres, de sus maridos y autoridades, cumpliéndose la *palabra* (la disposición) *de Dios*.

Esta disposición y jerarquía es similar a otras comunidades religiosas protestantes, donde los roles públicos y oficiales, especialmente relacionados con prácticas rituales y en los que se "requiere la interpretación de la palabra", son ocupados por varones, mientras que a las mu-

jeres les son ofrecidos "unaccustomed official and unofficial leadership and new roles"(Drogus, 1997: 59-60).

Por otro lado, también observamos que esta separación entre las funciones y cargos desempeñados por hombres y por mujeres están asociados con determinados comportamientos y prácticas que van definiendo a cada uno de los géneros -estableciéndose una "normatividad" (Foucautl, 2001a), así se resalta por un lado, el papel del hombre como proveedor, y por otro lado, el rol de la mujer como madre y esposa vinculada a actividades domésticas (que se relaciona con el manejo de los albergues) y a la socialización de sus hijos (y los albergados) en la fe y valores cristianos (Burdick 1998:142).

3.3 El ministerio del matrimonio

El matrimonio se considera como uno de los ministerios que comparten hombres y mujeres. Varios de los albergado, albergadas, misioneros y misioneras con el pasar del tiempo han contraído matrimonio con miembros de la misma fundación y han conformado nuevos hogares. Por esto, como señalaba una de las misioneras, aquellas mujeres que no quieren casarse estarían realizando un acto de rebeldía ante Dios, también se considera que aquellas parejas que conviven en unión libre se encuentran en un estado de fornicación.

Los matrimonios deben seguir el orden de Dios; así previo al matrimonio se debe pasar por un proceso donde se ora por la pareja que se ha elegido, quien ha sido escogida por Dios y previamente aprobada por el pastor, y luego se pasa a un período de noviazgo. En la etapa de noviazgo, la pareja atraviesa por un proceso de separación física ya que no deben verse, ni hablarse ni tocarse, únicamente tendrían contacto a través de la oración; esta etapa tiene una duración de aproximadamente un año (aunque se han dado casos en que este período se ha extendido o se ha dado por terminado el noviazgo). Posteriormente empieza la relación de salidas, así los varones invitan ocasionalmente a las mujeres a salir, a una comida; un misionero comentaba que se lleva a la pareja a comer a la casa del pastor, además no salen solos sino que alguien tiene que estar con ellos. Frente a estas formas de control, las personas suelen desarrollar formas de establecer contacto, a través de cartas o llamadas telefónicas esporádicas (no autorizadas).

El incumplimiento del orden de Dios acarrea problemas a la pareja antes o durante el matrimonio, *la fornicación* no es vista con buenos ojos dentro de la Obra (aunque si se han dado casos). En este caso las parejas deberán superar diferentes pruebas impuestas por Dios, lo cual puede llegar a ser leído como una forma de redimir la falta cometida. Por el contrario, como afirmaba un misionero, aquellos matrimonios y familias que sigan el orden de Dios estarán llenos de bendiciones y lograrán tener el sostén necesario para enfrentar las dificultades que se les presentan en la vida.

Los matrimonios y parejas en la institución deben atravesar diferentes cambios o una reorientación de la familia y de las relaciones conyugales. Donde el espacio de lo privado e inclusive el de la intimidad se verían notablemente reducidos. En el día a día y en situaciones de conflicto, las parejas reciben una orientación e intervención, donde principalmente se procura que las familias asuman los valores cristianos que permitan mantenerse en el orden de Dios, respetando los ministerios establecidos; en la Obra las parejas participan de reuniones de mujeres, de varones y de matrimonios donde son transmitidos determinados valores del deber ser de cada uno de ellos. En algunos casos esta intervención ha resultado beneficiosa para varias familias, especialmente en aquellas que han ingresado con problemas de violencia intrafamiliar o de adicción de alcohol y drogas; pero también existen casos donde se evidencia una insatisfacción por la forma como se desarrollan las relaciones de pareja al interior de la obra.

Por otro lado, cabe señalar que aquí se derivan algunos aspectos normativos que recaen sobre el cuerpo, sobretodo en el caso de la mujer, así en la Obra, se considera que dentro del matrimonio la pareja debe aceptar los hijos que Dios les da, razón por la que el uso de anticonceptivos, la práctica del aborto implicaría ir contra el ministerio del matrimonio. La procreación es vista como una bendición de Dios, que permite perpetuar y ampliar "Su familia Eterna". Sin embargo, a través de la oración se establece una opción, ya que a través de ella se han logrado la concepción de mujeres que no han podido quedar embarazadas, por lo que "De la misma manera podemos orar para cerrar la matriz, cuando sea de fe, y todo lo que atemos en la tierra se atará en el cielo (Diez, 1997b: 170-175).

En la Obra se ha tenido conocimiento de mujeres que han orado para no quedar embarazadas, como el caso de una albergada que es

madre de cinco hijos e hijas. Pero también se han realizado oraciones por situaciones opuestas, como era el caso de matrimonio misionero que no tenía hijos, a la mujer se le había determinado clínicamente la imposibilidad de tener hijos, como comentaba su esposo; ante la llegada de una niña recién nacida (abandonada), éste misionero comentó que hubiera querido que les entregaran a ellos la niña, ya que no tienen hijos, sin embargo, a los pocos días su esposa quedó embarazada, transcurridos los nueve meses, y pese a los riesgos, dio a luz sin problemas, esto es interpretado como la voluntad del Señor.

3.4 La familia cristiana

La familia es considerada como la célula básica de la sociedad cristiana, por lo que uno de los objetivos dentro la Obra es la reconstrucción de familias dentro del orden de Dios. Pues como señala el fundador "los drogaditos, alcohólicos, homosexuales, depresivos, esquizofrénicos, suicidas, pervertidos, etc.", como es el caso de varias de las personas que ingresan a ese Ministerio, proceden de familias *desequilibradas* "rotas por separaciones o divorcios, de padres o madres alcohólicos, o avaros, o ignorantes, o consentidores, comodones y cobardes, o padres que han violado a sus hijas… o que han escandalizado con sus adulterios" (Diez, 1997b: 23).

Al igual que otros grupos protestantes, como es el caso del pentecostalismo, donde existe un énfasis en la vida familiar y el hogar (Loreto, 1997: 42), se promueve una visión patriarcal[17] -por así decirlo- de la organización familiar, donde el hombre aparece como su cimiento y predomina su autoridad dentro del hogar. Dentro de este Ministerio se realiza una fuerte crítica al *matriarcado*, que representa un orden fuera de Dios. El incumplimiento de los papeles del padre y la madre dentro de la familia, dan lugar a "desviaciones", como es el caso de la homosexualidad, vista como resultado de la ausencia de un padre "con autoridad, amor y sacrificio" y/o del cariño y comprensión de la madre, esta carencia afectiva y la búsqueda de la figura paterna serían "deformadas por el diablo" en una perversión sexual. Como señaláramos en el capítulo anterior, la homosexualidad debe ser transformada y curada a través de la fe (Diez, 1997a: 132-133). Explicación similar tiene el lesbianismo, así se considera que es producto del odio al varón, ocasionado en muchos casos por la violación de padres a hijas (Diez, 1997a: 212).

La familia debe seguir el orden de Dios, donde cada uno de sus miembros tiene un papel específico que cumplir. Esta visión patriarcal de la familia, como reflejan varios análisis sobre protestantismo, ha dado lugar a un debate, con visiones contrapuestas, por un lado se observa que el discurso y prácticas de este tipo de comunidades religiosas, reafirmarían la dominación, la subordinación de la mujer, no llegando a cuestionar la organización familiar en el contexto latinoamericano. Los valores que caracterizan a hombres y mujeres mantienen el ejercicio de la autoridad masculina dentro del hogar y esa "imagen genéricamente dicotomizada del orden social en público y en privado" (Velasco, 2002: 203) que "atraviesa los diferentes ámbitos de la vida social". Así, la mujer está asociada al ámbito de lo privado, lo doméstico siendo sus principales roles el de madre y esposa, por otro lado, el hombre ha sido vinculado a lo público, la calle, cuyo rol principal es el de proveedor (jefe y representante) de la familia.

Pero por otro lado, también se ha planteado, que pese a este discurso se han producido algunas transformaciones en las relaciones familiares y de género (Loreto, 1997: 41-42). En la población masculina conversa, se han producido una reintegración al ámbito de lo doméstico y la asunción de los roles de padre y esposo. Lo que, a su vez, se ha visto acompañado de una participación activa en las actividades de la iglesia comunitaria y un cambio en comportamientos y hábitos como alcoholismo, drogadicción, violencia intrafamiliar, paternidad irresponsable (Brusco, 1995). Esto permitiría subvertir el machismo e incrementar la autonomía de la mujer. La participación en actividades relacionadas con la iglesia permitiría a las mujeres incursionar en espacios extra-domésticos por determinados momentos, donde se han generado espacios que han sido utilizados por la mujer para combatir la subordinación[18] y luchar por sus intereses.

Todo esto permitiría un cambio en las relaciones de género especialmente en el ámbito doméstico, inclusive en aquellas corrientes más conservadoras del protestantismo (Drogus, 1997: 56), donde se van redefiniendo los espacios públicos y privados. Lo que está acompañado de un replanteamiento de la relación de las mujeres con Dios y con los otros (con sus cónyuges). (Loreto, 1997: 41-42) No se debe olvidar el énfasis realizando sobre el rol que juegan las mujeres en el mantenimiento y expansión del protestantismo, en varios estudios sobre protestantismo se ha observado que las mujeres conversas buscan transmi-

tir los mismos valores ético y morales a sus esposos e hijos (en los primeros se busca lograr un cambio en sus comportamientos). Lo que a su vez les permite adquirir cierta autoridad y liderazgo dentro del espacio doméstico (Drogus, 1997: 62-63).

De cara al presente estudio, si bien en primera instancia podríamos situarnos en la primera posición, podemos encontrar algunos matices que se van produciendo, lo que evidencia las ambigüedades que se dan en los procesos de conversión religiosa y a realizar un énfasis en los contextos donde estos tienen lugar. En gran parte los análisis sobre el protestantismo se han centrado en grupos, familias congregadas en torno a una iglesia, la cual aparece como un espacio extra-doméstico; sin embargo, en el caso de la Obra, la separación entre el espacio doméstico y el extra-doméstico parecería diluirse, ya que ambos se encuentran atravesados por la normativa institucional (estrechamente vinculada con su visión religiosa).

En los diferentes albergues que maneja la institución, se encuentran mujeres y varones que han ingresado por: problemas económicos, por falta de trabajo (especialmente en el caso de madres solteras) o porque sus parejas no les apoyan con lo necesario para el sostenimiento del hogar y de sus hijos; problemas de adicción a drogas o alcohol (razón principal por la que ingresan adultos varones); embarazos precoses o no deseados; abandono por parte de sus parejas; o problemas de violencia intrafamiliar (en el caso de mujeres). El contexto familiar de los albergados y albergadas está marcado por relaciones prematrimoniales, uniones consensuales, segundas uniones, hogares uniparentales. (Cuvi, 1995: 4). En el caso de las mujeres, en su mayoría ingresan con sus hijos, en el caso de los varones estos suelen ingresar solos o con su familia.

De acuerdo a la problemática, para los albergados y albergadas, el ingreso a la Obra representa una separación (temporal o permanente) de sus cónyuges o de su grupo familiar, en algunos casos para algunas mujeres la Obra llega a ser un espacio de protección para sus hijos y para sí mismas (sobretodo en situaciones de maltrato), y en cierta forma se vuelve un espacio de control. Aquellas personas, principalmente mujeres que han decidido abandonar definitivamente a sus parejas, la Obra les brinda un espacio en el cual pueden acceder a ciertos recursos para solventar ciertas necesidades, aunque para otras deben aprender a "buscarse la vida". Algunos/as albergados o albergadas deci-

den prestar servicio a la obra, por lo que se han convertido en misioneras/os. De acuerdo a cada situación, también se da lugar a la reconfiguración de grupos familiares o a la separación definitiva, lo que a su vez está atravesado por elementos de carácter religioso.

En el caso analizado si bien se observa que las mujeres que ingresan adquieren cierta autonomía para decidir algunos aspectos sobre su relación familiar y de pareja, también se han dado casos de mujeres que han decidido separarse de sus cónyuges. No se ha observado el caso de varones que hayan ingresado a la Obra incentivados por sus esposas. En el caso de mujeres que han ingresado sin sus hijos, ha sucedido que posteriormente ellas logran traer a sus hijos. Caso contrario en la población masculina, se han dado situaciones en las que durante o posteriormente a su rehabilitación se han visto acompañados por su esposa e hijos.

3.5 Mujeres y cotidianidad

En la dinámica cotidiana las mujeres deben cuidar de sus hijos y sus esposos (si han contraído matrimonio), realizar determinadas actividades como los oficios o "salir a ventas". En el caso de las misioneras responsables de los hogares se suman tareas designadas dentro de la Obra, como el resolver las diferentes problemáticas que puedan presentar las mujeres y niños/as albergados. Esto genera ciertas presiones sobre las mujeres, aunque en ocasionas estas pueden distenderse con la delegación o ayuda entre ellas, por ejemplo, en el cuidado de los hijos o hijas (especialmente en los de corta edad) por determinados períodos de tiempo; aquí cobra relevancia la jerarquía que se establece entre las mujeres.

Sobre la mujer descansa un gran peso y responsabilidad por la forma como "llevan su hogar" y "sacan adelante su matrimonio". Así una misionera destacaba la importancia de la capacidad de las mujeres como conciliadoras e incluso de negociación con sus esposos, a pesar de que se reconoce que ellas deben sujetarse en primera instancia a las leyes de Dios y en segundo lugar a las disposiciones de ellos. Para dar solución a problemas conyugales, esta misionera ha aconsejado que la mujer debe "saber comprender y llevar al marido". Esto permitiría a la mujer ejercer cierta influencia en la toma de decisiones en asuntos re-

lacionados al ámbito familiar y conyugal, donde la autoridad está representada por su esposo.

A esto se añade la responsabilidad de "saber llevar la casa", es decir el manejo de los albergues, la mayor parte del tiempo son espacios femeninos, las tareas en su interior son organizadas y realizadas por mujeres. Las mujeres en su relación con sus hijos, albergadas, misioneras y albergados (niños y adolescentes) tienen una autoridad reconocida; especialmente en el caso de la esposa del pastor y del co-pastor, de las responsables de los albergues. Las mujeres deben ganarse su autoridad, en caso de que no resulte así, es asumida por los hombres.

La participación de algunos responsables varones dentro de los albergues puede variar, así el tiempo que permanecen en el albergue, por ejemplo fines de semana, suelen realizar una determina actividad como la limpieza del patio, o realizan actividades lúdicas con los niños y/o niñas; asimismo en casos en que la responsable no ha podido solucionar una situación conflictiva o que ellos la han presenciado directamente establecen las disciplinas respectivas. Sin embargo, no podría establecerse una conexión entre la conversión religiosa con una mayor participación dentro del hogar (espacio privado).

3.6 Maternidad y paternidad

En este espacio se puede llegar a hablar de un cambio en la forma como se concibe y practica la maternidad y paternidad. Como ya se ha mencionado, varios de los hombres y mujeres dentro de la Obra optan por formar nuevos hogares, lo cual da cabida a segunda uniones. En el caso de existir hijos de uniones anteriores de la nueva pareja, estos pasan a ser reconocidos como hijos propios, algunos albergados/as y misioneros/as afirman que "padre no es quien engendra sino quien cría". Lo cual contrasta con casos similares fuera de este contexto, donde sucede todo lo contrario; así, uno de los motivos por los cuales ingresan niños y niñas a la fundación, es debido a que las madres o los padres tienen problemas con los hijos de compromisos anteriores.

La paternidad y maternidad, así como la concepción de la familia y sus lazos son vistos más allá de la sangre, y puede ser transferida por la voluntad de Dios, como comenta la esposa del fundador de este Ministerio, quien acogió a una niña abandonada.

> Dios nos había dado una hija sin tener que parirla, pero de más importancia y valor, ya que Él nos traspasaba su paternidad y su maternidad para que le sustituyéramos en esta tierra y podamos ser un canal a través del cual… pudiera llegar a conocerle a Él, nuestro padre común, el que nos da su apellido al adoptarnos, el que al margen de la genética nos hace una familia que trasciende lo carnal porque es una familia de proyección eterna (Jiménez, 2004)

La forma como se ejerce la maternidad y paternidad también se ve influenciada por la institución. Al encontrarse en un ambiente comunitario el comportamiento de niños y niñas es de conocimiento público, por lo que en caso de presentarse problemas de los niños y niñas con otros miembros de la institución (incluyendo a los propios padres) o del incumplimiento con la normativa establecida, se comunica a los padres o madres para que "corrijan" a sus hijos; y también se les imparte orientaciones sobre la forma como cuidarlos. Sin embargo, en ocasiones los niños o las niñas pueden ser corregidos por los misioneros, responsables o el pastor, quienes les aplican las "disciplinas"; aquí la autoridad que recae sobre niños y niñas no reside totalmente en las figuras maternas y paternas.

En las familias dentro del contexto de la Obra, en el caso de nuevas uniones, se ha observado que hombres y mujeres asumen las responsabilidades como padres o madres de los hijos/as de sus cónyuges; asimismo algunos los niños y niñas también llegan a reconocer a estos como sus padres y madres con todas las implicaciones que esto conlleva. En ciertos casos los niños y niñas mantienen contacto con sus padres o madres biológicos, el proceso se dificulta y suelen darse fricciones entre niños/as y sus nuevos padres o madres, por ejemplo, en uno de los matrimonios la hija de uno de los misioneros optó por regresar con su madre biológica.

Lo descrito nos da cuenta de una reorientación de las relaciones familiares, no sólo a nivel conyugal sino también filial, donde se van produciendo y reproduciendo "subjetividades femenina y masculina diferenciadas" (Burin, 1998: 79). No olvidemos que esta comunidad está marcada por una "organización parental asimétrica"-por así decirlo- que se va recreando en la cotidianidad; aunque en algunos casos esto puede variar, especialmente en ausencia del padre o de la madre, e inclusive por la decisión de los propios padres/as, por ejemplo, una de las

misioneras considera que sus hijos deben aprender a realizar las labores de la casa (lavado de ropa, platos, barrer, etc.) para que puedan defenderse el momento en que deban vivir solos, sin embargo esto le ha traído conflictos con las miembros de la comunidad, como la esposa del pastor, ya que consideran que su deber como madre es atender a sus hijos y las tareas que ella delega a sus hijos deben realizarlo las mujeres.

El ejemplo anterior evidencia que las concepciones y relaciones de género no son asumidas de forma pasiva por hombres y mujeres dentro de la institución, así pese al fuerte peso que tiene el sistema de creencias y la normatividad dentro de la comunidad cristiana, existen fricciones y ambigüedades. Lo cual nos da cuenta, al igual que en otros aspectos que hemos analizado, de procesos de reapropiación e inclusive de rechazo de las prácticas y sentidos transmitidos por la misma.

Reflexiones finales

El campo religioso en este último tiempo se ha ido transformando, siendo muestra de ello, los procesos de constitución de nuevos grupos como comunidades, iglesias, ministerios, etc., dentro de los cuales se ubica el presente caso de estudio. la comprensión de la incidencia de estos procesos dentro de la vida social nos lleva a analizar no sólo la compleja estructura instituciones, la normativa y el sistema de creencias que fundamentan a estas formas de organización religiosa sino también el contexto, la situación de las personas que la conforman, las formas particulares de adaptación, apropiación y reinterpretación de los elementos que las componen, donde las experiencias individuales y colectivas juegan un papel importante.

En el presente caso de estudio se ha evidenciado las consecuencias prácticas que la vinculación a la Obra y el proceso de conversión religiosa tienen en la vida de las personas: sus prácticas económicas, formas de organización social, vínculos socio-afectivos, experiencias religiosas, etc. Si bien en la Obra se establece un determinado estilo de vida, éste no sólo se rige a lo previsto por la institución sino por aquellas estrategias desarrolladas por sus miembros que escapan a lo previsto por la institución, como se refleja en la forma como los albergados y las albergadas "se buscan la vida"

Las prácticas diarias y rituales de los miembros de la institución, están marcados por una serie de representaciones que inciden en su

comportamiento, en sus relaciones sociales, en la forma como manejan su cuerpo, y en la identidad de las personas. Así se establece una división dual entre las 'cosas de Dios' y las 'cosas del mundo', lo 'espiritual' y lo 'carnal', que tiene incidencia en sus hábitos, consumos (música, vestimenta, televisión, etc.), regímenes alimenticios, etc.; pero también están relacionados con nociones sobre la feminidad y la masculinidad.

La Biblia se convierte en la base desde donde se va estructurando y legitimizando la normatividad que regula su vida al interior de la institución, establece un modo de *hacer las cosas,* de *servir a la* obra. Y a su vez es el principal referente, a partir del cual las personas dan cuenta de sus experiencias personales y colectivas. En ella se fundamenta una ética del trabajo, que estimula el sacrificio a favor de la Obra y donde el interés personal pasa a un segundo plano (no se promueve la propiedad privada); y una determinada forma de establecer las relaciones sociales-afectivas e institucionales. Asimismo, se legitima y organiza el poder, a través del establecimiento de una determinada jerarquía.

Las representaciones elaboradas sitúan la feminidad cercana a lo carnal y mundano, e inclusive lo diabólico, mientras que la masculinidad está más próxima a lo espiritual. Estas concepciones marcan límites diferenciados entre los géneros, que se ve reflejada tanto en la dinámica institucional como en la experiencia religiosa. La figura masculina predomina no sólo porque ejerce una autoridad administrativa y religiosa sino porque en él se reconoce determinados dones espirituales (como es el caso del fundador de este Ministerio y pastor de la Obra). Si bien la mujer aparece alejada de los espacios administrativos y de toma de decisiones, a través de las tareas que desempeña en relación a la organización de los hogares, dan lugar al surgimiento de formas de autoridad y liderazgo (no oficiales) con otras misioneras y con los/as albergados/as, que van complejizando las relaciones sociales, especialmente de género.

Estas concepciones también inciden en el comportamiento reproductivo y en la sexualidad. Así por ejemplo se condena la práctica del homosexualismo y el lesbianismo vistos como perversiones; la fornicación que supone una experimentación de la sexualidad fuera del orden de Dios; y el control de la natalidad, que especialmente en el caso de las mujeres, limita el control sobre su cuerpo.

La forma como se establecen las relaciones de género dentro de la institución, no es exclusiva de ésta, sino que presenta similitudes con

otras corrientes protestantes donde predomina un discurso patriarcal (coloca a la mujer en subordinación al hombre). Sin embargo, las características de la Obra nos situaron en un contexto diferente del que ha caracterizado a los estudios sobre protestantismo, que se ha centrado en aquellos grupos sociales congregados en torno a una iglesia, lo cual nos lleva a replantear la relación entre lo público (la iglesia y sus actividades) y lo privado (la vida familiar, intimidad).

En un primer nivel, la institución puede verse como un espacio público en relación a la familia o grupo social al cual han estado vinculados previamente los albergados y albergadas. En este caso, para algunas mujeres el ingreso a la institución les ha permitido tener una mayor movilidad e inclusive mayor poder de decisión sobre su vida y la de sus hijos/as, en relación a la situación vivida con sus cónyuges o convivientes (con quienes en muchos casos mantienen una relación de dependencia económica). Sin embargo, al trasladar este análisis al interior de la institución, la lectura que realizamos varía notablemente. La delimitación entre espacios públicos y privados se vuelve más difusa; los espacios de práctica religiosa tienden a reforzar, por así decirlo, determinadas relaciones sobre el manejo de los hogares y de las familias/matrimonios misioneros. El espacio privado y de intimidad es muy reducido, así varios aspectos relacionados con la vida de parejas y el cuidado de los hijos/as pasa a ser objeto de conocimiento y de seguimiento por parte del colectivo (especialmente de las principales autoridades).

La forma como se concibe a la familia y convivencia a nivel comunitario, promovida al interior de la institución, conlleva a un replanteamiento de las relaciones socio-afectivas, donde se priorizan los vínculos espirituales a los sanguíneos (carnales). La generación de lazos espirituales lleva a replantearse aquellos vínculos de paternidad, maternidad, fraternidad y conyugales; a raíz de lo cual se ha dado lugar a la reconstitución o conformación de nuevos grupos familiares, como es el caso de muchos de los matrimonios misioneros, así como de la adopción de niños o niñas.

El reconocimiento como hermanos en la fe por parte de los miembros de la Obra, juegan un papel importante en la consolidación del colectivo, ya que les permite fortalecer un sentido de pertenencia con la institución. La sensación de sentirse salvos dentro de la institución, que en muchos casos se conjuga con un sentimiento de seguridad

frente a los peligros del mundo, tiene incidencia en la decisión de albergados y albergadas de permanecer dentro de ella.

Lo anteriormente descrito, no implica que no se den casos de cuestionamientos y deserción de la Obra, así en algunas situaciones pese a que se ha producido una conversión de las personas, la gente abandona la obra debido a dificultades o desacuerdos sobre la normativa que supone la vida en comunidad, por fricciones con los miembros de la misma, porque las situaciones por las cuales ingresaron han sido superadas, etc. Sin embargo, es importante destacar, que quienes han salido de la obra, llevan consigo algunos de los elementos que la componen, especialmente del sistema de creencias y representaciones.

Lo cual nos remite a otros niveles de reapropiación e interpretación de las prácticas y sentidos de comunidad religiosa, lo cual abre la posibilidad de nuevos escenarios no sólo para la conformación de formas de organización religiosa sino para la construcción de identidades individuales y colectivas.

Notas

1 También puede darse en otras corrientes religiosas, así puede observarse que en América Latina con la teología de la liberación donde se da una vinculación entre religión y política, especialmente en los años setenta, como señala Stoll (2002: Cap. 6) se daría una cristianización de la lucha de clases y la revolución social.

2 Así tenemos el caso de varones rehabilitados de alcoholismo y drogadicción, en unos casos han ingresado con su esposa e hijos y se han dedicado a servir a la obra. En otros casos al interior de la institución se han conformado matrimonios entre albergados y albergadas, que con el tiempo han pasado a ser responsables de una de las casas.

3 Como *apt performances* en la medida que encierra habilidades (físicas y/o lingüísticas) que son adquiridas de acuerdo a reglas que son sancionadas por una autoridad (Asad, 1993:63).

4 Que a su vez es una forma de terapia ocupacional, principalmente asignada para los varones adultos.

5 Esta actividad en cambio está asignada para las mujeres.

6 Por ejemplo, se conoce que hay días específicos de la semana en que madres y adolescentes salen a promociones, van a barrios urbano marginales, barrios populares a vender paquetes de trapeador, desinfectante, escoba, pala.

7 Cabe señalar que en cierta forma la rutina es rota por la realización de actividades que no siempre son constantes, como las realizadas por voluntariado nacional o extranjero, esto consiste en la realización de taller de manualidades, char-

las, presentaciones de títeres y pequeñas "fiestas" (esto último principalmente se realiza en la casa de niños y niñas).

8 Hace algún tiempo, por motivos de enfermedad de la esposa del anterior pastor en las diferentes casas se realizó un ayuno como forma de pedir al Señor por su salud por parte de las misioneras, albergadas e inclusive trabajadoras sociales de la institución.

9 Que nos hace referencia a un control intenso del comportamiento, conducta de las personas (que funciona dentro de un sistema jerárquico) a través de las disciplinas (Foucault, 2001b: 181-182)

10 Un elemento característico del protestantismo analizado por Weber (1976:216).

11 El trabajo puede resultar un medio para ser elegido para la salvación o 'estar en la gracia del Señor (poseerla)' (Weber, 1976).

12 El tiempo de permanencia en la institución también influye en esto.

13 Por ejemplo, algunos adolescentes varones buscan reunir dinero para jugar en máquinas de video. Esto lo realizan durante sus recorridos en la venta de productos.

14 Estos sacrificios no necesariamente están relacionados con el factor económico.

15 En la institución los pastores han sido españoles formados dentro de la institución en la sede de ese país. No se ha dado el caso de la formación de un pastor de origen ecuatoriano, pero sin embargo se conoce que el representante de la institución en América Latina es un pastor de origen peruano.

16 Con excepción de aquellos dirigidos a varones adultos.

17 Lo cual sería parte de una ideología -siguiendo a Eagleton- una visión del mundo que implica las formas de vivir las relaciones sociales (Velasco, 2002:200).

18 Así se habla como a través de este tipo de religión permite un empoderamiento de la mujer.

Fuentes primarias

- Documento informativo "Centros Cristianos Benéficos" 2004.
- Publicidad de servicios ofrecidos por la Institución 2004.
- Boletines Informativos 2005-2006
- Fundación Remar Ecuador, 2006, revista de difusión.
- Diario de Campo, Septiembre 2004 a Agosto 2005.
- Diario de campo 2001-2002.

Bibliografías

Asad, Talal

1993 Genealogies of Religión: discipline and reasons of power in christianity and islam, The Johns Hopkins Press, Baltimore-Estado Unidos.

Brusco, Elizabeth
1995 The reformation of Machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia, University of Texas, Austin, p.77-106.
Burdick, John
1998 What is the color of the holy spirit? En Blessed Anastácia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil, Routledge, New York pp.119-147.
Burin, Mabel y Meler, Irene
1998 Género y familia: poder, amor, sexualidad en la construcción de la subjetividad, Paidós, Buenos Aires-Argentina.
Cantón, Manuela, [et… al]
2004 Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía, Signatura ediciones, Sevilla-España.
Carozzi, M.
2002 "Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad." http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/maria_julia_carozzi.htm.
Cuvi Fabiola, Berta de Alava
1995 La mujer, la Familia y la sociedad en el Ecuador, IECAIM, Quito-Ecuador.
Diez, Miguel
1997a Boga Mar adentro, Remar, Vitoria España.
Diez, Miguel
1997b Un Dios Enamorado, Remar, Vitoria España.
Drogus, Carol Ann
1997 "Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender" en Edward L. Cleary and Hannah W. Stewart-Gambino, eds., *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Colorado, pp.55-75.
Foucault, Michel
2001a Anormales, ediciones AKAL, S.A., Madrid-España.
Foucault, Michel
2001b Vigilar y Castigar, Siglo Veintiuno editores, México, 2001.
Goffman, Erving
2001 Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales, AMORRORTU editores, 7ª reimpresión, Buenos Aires, 2001.
Jiménez, Ma. Carmen
2004 Padre nuestro que están en los cielos, Remar, Vitoria-España.

Loreto Mariz, Cecília y Campos Machado, Maria das Dores
1997 "Pentecostalism and Women in Brazil", en Edward L. Cleary and Hannah W. Stewart-Gambino, eds., *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Colorado, pp.41-54.

Muratorio, Blanca
1982 Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador, Ediciones CIESE, Quito-Ecuador.

Silveira Campos, Leonildo
2000 Teatro, Templo y Mercado: comunicación, marketing de los nuevos pentecostales en América Latina, Abya-Yala, Quito-Ecuador.

Scott, Joan
1993 El género: una categoría útil para el análisis histórico, en: De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, ed. Por Maria Cecilia Cangiano y Linsay Bubois, Centro editor de América Latina, Buenos Aries-Argentina, 1993, p.17-50.

Stoll, David, Agosto
2002 ¿América Latina se vuelve protestante?: Políticas del crecimiento evangélico, Nódulo, edición digital, http://www.nodulo.org/bib/s-toll/alp.htm.

Velasco, Laura
2002 Voces públicas, silencios privados: por las fronteras del género y la etnicidad, en El regreso de la comunidad: migración y agentes étnicos, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos: El Colegio de la Frontera Norte, México, pp.199-231.

Weber, Max
1976 La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Editorial Diez, Buenos Aires-Argentina.

INTERCULTURALIDAD Y POLÍTICA SOCIAL

Santiago Pérez
Coordinador

Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador

John Anton*
jhonatan@hotmail.com

La década de los 90 y el comienzo del siglo XXI han demarcado una época de interesantes cambios y transformaciones en la vida del Ecuador, caracterizada tanto por la profundidad de sus crisis de corte económico y político, como la irrupción y fortalecimiento de sus movimientos sociales cuyo principal objetivo político ha sido la construcción de un nuevo modelo de Estado, Nación, Gobierno y Sociedad.

Los afroecuatorianos, por su parte, han logrado quizá mayor maduración como sociedad civil, estructurando de mejor manera su plataforma organizativa, perfilando un mejor discurso político reivindicatorio de sus derechos sociales y logrado la concreción de políticas públicas por mejores beneficios e impacto en su sociedad.

La inserción de los afroecuatorianos en la esfera pública y sus reclamaciones y logros a la esfera política no han sido fáciles. Sus avances reivindicativos han sido sometidos y condicionados a duras pruebas tanto externas como internas, donde los resultados quizá sean más desalentadores que optimistas, en cuanto a logros concretos.

Dentro del contexto de globalización, neoliberalismo y crisis social, política y económica que ha sacudido al Ecuador, los afroecuatorianos desde su movimiento social han hecho aportes importantes para la transformación del Estado, sobre todo en el marco de la construcción de un nuevo carácter identitario de la nación, el cual merece romper la pirámide racial monolítica en la que se construyó el proyecto nacional, para dar paso al multiculturalismo característico del pueblo ecuatoriano. La Constitución Política de 1998 es prueba de ello.

* Estudiante del doctorado de Estudios Políticos, FLACSO, sede Ecuador.

Las demandas sobre políticas públicas que los afroecuatorianos vienen haciendo desde el escenario de sociedad civil, se centran en un conjunto de reivindicaciones de derechos económicos, sociales, políticos, territoriales y culturales. En teoría, el resultado de estas demandas ha causado un impacto significativo tanto en la cultura política de la nación como en las políticas culturales del Estado, las cuales se han tratado de orientarse en la incorporación de programas específicos para estas comunidades en materia de participación política, fortalecimiento de su sociedad civil, garantía al derecho al territorio, la identidad cultural, el respeto por los derechos humanos y fomento del desarrollo productivo.

En esencia, tanto afroecuatorianos como indígenas, motivados por su condición de sociedad excluida y marginada, desde sus movimientos sociales presionan por una asamblea nacional constituyente y logran, junto con otras fuerzas sociales, una Carta Política que instaura una nueva cultura política y la legitimidad de una sociedad civil diferente amparada en la diversidad de sus expresiones culturales y por ende el establecimiento de una nueva noción de ciudadanía signada en las colectividades de pueblos y nacionalidades

Empero, las transformaciones sociales, políticas y jurídicas que han obligado el cambio de modelo de Estado tanto en Ecuador como en otras naciones de la Región, no han sido fáciles, e incluso han sido limitadas. Pues en el terreno de lo práctico la instauración de un estado multiétnico garante de los derechos humanos y colectivos de los indígenas y afrodescendientes ha encontrado la barrera de posiciones dominantes, tradicionales y hegemónicas que se resisten al rompimiento del orden jurídico y político imperante.

Por tanto, muchas veces la adopción de políticas públicas incluyentes han quedado solo en el plano de la formulación, dejando enormes vacíos entre la expedición de la norma y en la concreción de la misma. Para demostrar la hipótesis anterior, en el siguiente capítulo se hará un balance de lo que ha sido la política pública del Estado para los afroecuatorianos, al menos desde 1998.

Balance de la política pública del Estado a favor de los afroecuatorianos

Para el respectivo balance de la política pública que el Estado ecuatoriano ha venido implementando a favor de los afroecuatorianos partiremos afirmando que ésta no ha correspondido con suficiencia a las obligaciones constitucionales que hacen del Ecuador una sociedad incluyente, multiétnica y pluricultural.

Más bien se ha tratado de una política mezquina, asimétrica y desigual, que en lugar de mejorar las condiciones de vida de los afroecuatorianos, poco o nada han impactado en el sentido de bajar sus índices de pobreza y fomentar su desarrollo económico y social por medio de una inversión suficiente y la implementación de proyectos focalizados.

De mostraremos esta afirmación a través de tres escenarios

i) un marco jurídico especial;
ii) los espacios de participación institucional que supuestamente el Estado ha abierto a favor del pueblo afro
iii) una evaluación de los programas sociales que el Estado viene aplicando de forma específica para disminuir la pobreza y la exclusión.

Horizonte frente a las demandas de políticas públicas

La falta de concreción e implementación de muchas de las políticas públicas que el Estado ha formulado para atender las reclamaciones de los afroecuatorianos ha sido reflejo de un conjunto de desafíos internos y externos que las organizaciones tienen que superar y afrontar.

El primer escenario de dichos desafíos tiene que ver con la debilidad política que el proceso ha demostrado con enormes síntomas de carencia de cuadros políticos suficientes, constructivos y con basamentos ideológicos claros, proliferación de organizaciones carentes de estructuras e infraestructuras, poca agilidad en la abogacía política sostenida al interior del establecimiento oficial.

Pero- como lo hemos sostenido en otros espacios- quizá la problemática mayor a superar sea la distancia y la falta de identificación política de las mismas organizaciones con el grueso de una población

afroecuatoriana que no se ve representada orgánicamente en sus líderes y espacios organizativos.

El otro escenario de desafíos para que el se puedan concretar un conjunto de políticas publicas a favor de los afroecuatorianos conjuga una serie de factores externos a los que a diario las organizaciones se ven enfrentadas sin definición alguna de una estrategia sólida para superarlos. Es decir, los afroecuatorianos desde siglos atrás se han enfrentado a una sociedad enteramente excluyente, racista y hereditaria aun de los escombros del post esclavismo, una sociedad que niega la presencia activa de una población en la vida económica del país; una sociedad que excluye su participación y los invisibiliza como actores políticos.

En ese juego de discriminación aparece el Estado, dominado también por una hegemonía acostumbrada a la explotación de los afrodescendientes, y que termina siendo mezquino con implementación de las políticas públicas suficientes y eficaces. A demás no hay que olvidar que por debajo de esa hegemonía que ostenta el poder de la esfera política, están las burocracias que como siempre se demuestran ineptas, poca capacitada e insensibles para interpretar las demandas étnicas y atender y ejecutar dichas políticas públicas.

Superar estos desafíos que obstruyen el desarrollo de políticas públicas incluyentes implica un reto para la sociedad civil afroecuatoriana: el fortalecimiento de su capacidad interna, la misma que les permita reingeniería, sinergia y planificación estratégica para la identificación precisa de escenarios de lucha, mayor planeación y efectividad en la gestión. Para ello se requiere entender varias cosas:

- Combatir la dispersión, es decir: acortar distancia entre las organizaciones menores de primer grado con aquellas de segundo y tercer grado.
- Renovar cuadros, donde se amplíen los liderazgos y se hagan relevos generacionales de tal forma que permitan una conducción política renovada y modern
- Coordinar, centralizar y ordenar. O sea, dejar el corporativismo, la endogamia política, el aislamiento y el autismo organizativo.
- General confianza política y demostrar temple cuando sea la hora de concertar, pero con los mejores líderes, los mas audaces´, honestos y sinceros

Trabajar para lograr los objetivos anteriormente planteados es un requisito necesario en el marco de estrategias para el fortalecimiento institucional, el cual sin duda le permitiría mayor consistencia y coherencia al discurso ideológico del movimiento social, puesto que las organizaciones en su conjunto requieren consolidar un lenguaje mas convincente y proactivo, un lenguaje que pase del plano de los lamentos y la queja a la verdadera interpretación de un modelo de desarrollo y de bienestar de la comunidad, necesario para la transformación cultural, política y social del estado y la nación.

Propuestas

Es por ello que la STFS considera prioritario que el Gobierno responda a este desafío. Se trata de emprender una política que tendría como objeto resarcir las condiciones de desigualdad, pobreza y exclusión que caracteriza estas comunidades. Además estaría orientada a erradicar el racismo, la discriminación y el prejuicio racial, buscando fortalecer los principios de interculturalidad que constitucionalmente son los fundamentos de la nación ecuatoriana.

Sobre la construcción de una política pública para el desarrollo afroecuatoriano, ya hay avances importantes. El principal de ello es un marco jurídico que ampara los derechos culturales y sociales de los afroecuatorianos (Art. 83 y 84 de la Constitución, el Convenio 169 de la OIT, la convención contra la discriminación racial de las Naciones Unidas y el Plan de Acción de Durban contra el Racismo, además de la reciente ley de derechos colectivos del pueblo afroecuatoriano). Así mismo existe un marco institucional dentro del organigrama del Gobierno, donde se crea por ley el Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano CODAE, además que dentro de la STFS existe el Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano –SISPAE-.

En el año 2003, con el apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo BID, la CODAE y las organizaciones del pueblo afroecuatoriano formularon una propuesta de desarrollo integral para los afroecuatorianos denominada "**Diagnóstico de la Problemática Afroecuatoriana y propuestas de Acciones Prioritarias".** Dichas propuestas arrojaron un conjunto de acciones en seis ejes básicos de desarrollo: Desarrollo Productivo e Infraestructura; Derechos Humanos en especial los DESC;

Identidad Cultural; Territorio y Vivienda; Equidad de Género y Generación; y Fortalecimiento de la Sociedad Civil.

Tanto los instrumentos tanto jurídicos como institucionales y este esfuerzo de propuestas de desarrollo, permiten entender que el pueblo afroecuatoriano, conciente de su realidad social, ya tiene claro cuál es el camino para superar sus inequidades históricas. Es decir, ya hay un camino avanzado. Lo que requiere es tomar punto de partida desde lo que ya se tiene.

Líneas generales de dicha política:

Dentro del contexto consideramos que la estructuración de dicha política debe orientarse a tres grandes escenarios:

a) Fortalecimiento institucional
b) Fomento de las capacidades técnicas y humanas de la sociedad civil
c) Generación un agenda programática para el desarrollo afroecuatoriano
d) Adopción de una estrategia nacional de educación y comunicación para la promoción de una cultura política más incluyente y sin racismo

Fortalecimiento institucional

En el Ecuador existen varias instituciones del orden nacional, regional y local que tienen la responsabilidad de atender las demandas específicas de los afroecuatorianos. Básicamente estamos hablando de la CODAE, la Secretaría Técnica del Frente Social y la Defensoría del Pueblo.

Este eje de la política pública debe tener como objetivo articular y potenciar las acciones de estas oficinas, con el propósito de generar mayor sinergia, reforzar sus actividades y lograr mayor impacto positivo en las comunidades beneficiarias. Estas instituciones como otras deben procurar incorporar el principio de la interculturalidad en ciclo de las políticas públicas (agenda, formulación, implementación, evaluación)

Fomento de las capacidades técnicas y humanas de la sociedad civil

Toda política pública debe estar orientada a estrechar los lazos entre los ciudadanos y el Estado. En el caso particular se debe potenciar la acción de participación de la sociedad civil afroecuatoriana. Particularmente habrá que generar acciones de refuerzo, acompañamiento y apoyo técnico tanto a lideres como a organizaciones comunitarias. En especial se debe brindar educación y asistencia a todos los actores afroecuatorianos, con el fin de que se involucren de manera sana y ágil en todo el escenario del sector público.

Además, el fomento de capacidades en la sociedad civil debe generar una masa crítica, es decir: un grupo que genere pensamiento, propuestas, proyectos, trabajos. Este fomento se concreta desde varias latitudes, una de ellas tiene que ver con la contratación de profesionales afros que puedan ir adiestrándose, aprendiendo y acumulando mejores y mayores experiencias.

Generación un agenda programática para el desarrollo afroecuatoriano

La política pública para los afroecuatorianos debe concretarse además en una agenda programática para el desarrollo de estas comunidades. Dicha agenda debe tener objetivos claros en términos de reducir el factor de pobreza, combatir la discriminación racial y superar las brechas de la desigualdad y la exclusión.

Esta agenda debe ser producto del consenso, el dialogo y la afirmación de voluntades tanto institucionales como comunitarias. Y debe se complementada con su respectivo diseño del ciclo de políticas públicas: la formulación, la implementación y la evaluación.

En todo caso, los puntos clave de dicha agenda podrían ser:

a) **Un Plan Nacional de Desarrollo para ejecutarse a 10 años**. Para ello se deberán precisar instrumentos jurídicos, técnicos y financieros para hacerlo posible. El Diagnóstico de que arriba se habla, es un punto de partida. Pero no basta con formular un plan de desarrollo, se requiere además generar una agenda institucional de carácter sectorial donde se prioricen ciertos temas nodales y urgentes, como por ejemplo:

- La cobertura educativa y el acceso a la educación superior
- La inclusión de la cultura afroecuatoriana en el curriculo educativo
- Mejoramiento del empleo y combate a la discriminación en el acceso del mercado labora
- Un agresivo programa de salud, dentro del programa universal de salud del gobierno nacional

b) Un **Estatuto Nacional contra el Racismo y sobre acciones afirmativas.** Dicho estatuto beneficiaría a toda la sociedad ecuatoriana, en especial a aquellos sectores marginados por razones raciales, étnicas, culturales, socioeconómicas, de género, de elección sexual, posición política, de perseguido político, refugiado o desplazado.

Adopción de una estrategia nacional de educación y comunicación para la promoción de una cultura política más incluyente y sin racismo

Uno de los aspectos críticos con que los afroecuatorianos se enfrentan día a día tiene que ver con la cultura política de la nación, la cual aun guarda rezagos coloniales de la discriminación, el racismo y el prejuicio hacia estas comunidades. Situación que impide que en el país se concrete de manera efectiva el principio constitucional de una nación pluriétnica y multicultural.

Por ello este eje debe apuntar a acciones masivas que afecten a los instrumentos de formación ciudadana como la escuela, los medios de comunicación. Se busca generar una pedagogía intercultural para toda la sociedad.

NATURALEZA Y CULTURA

Lourdes Barragán y Teodoro Bustamante
Coordinadores

La diversidad biocultural: hacia un análisis crítico

Patricio Crespo Coello*
pcrespo@intercooperation.org.ec;
pcrespo@hoy.net

Miles de sitios de Internet, multiplicidad de estudios interdisciplinares, recuperación de prácticas ancestrales para mejorar el manejo de los ecosistemas y, en especial, la enorme variedad de grupos humanos que habitan en zonas megadiversas, han colocado a esta relación, relativa a la diversidad cultural y biológica, como un tema crítico y de mucha actualidad. Tanto que ahora se acuña un nombre para esta relación: el de "diversidad biocultural".

Esta ponencia solo pretende una primera aproximación crítica. Y no se trata tanto de un estudio bibliográfico sobre el tema, sino de un análisis "ingenuo" del discurso, del discurso virtual presente especialmente en el Internet. Ingenuo, pues se ubica solo en la epidermis del habla, y no entra a una reflexión teórica propiamente dicha. Desde estas limitaciones, la ponencia trata de identificar algunas relaciones conceptuales significativas entre la diversidad cultural y la diversidad biológica, para de esta forma presentar algunas posturas críticas.

También es una entrada ingenua a estos conceptos, pues no se parte de los postulados teóricos de una etnoecología en ciernes, en tanto disciplina académica, sino del uso cotidiano y aplicado en campo de estos términos. En otras palabras, se parte en el análisis de los conceptos de "diversidad cultural" y de "diversidad biológica", como lo usaría cualquier técnico de campo que trabaja en un proyecto de asistencia al desarrollo.

---

* Filósofo con estudios de antropología. Actualmente responsable de gestión del conocimiento en el proyecto de apoyo a la descentralización y el desarrollo local (PDDL-INTERCOOPERATION) de la COSUDE.

Dos caminos que se entrecruzan

Aunque siempre es arbitraria la identificación de un hito temporal, pero a grandes rasgos se puede ubicar la segunda mitad de la década del 90, como el inicio de la intersección entre la diversidad cultural y la diversidad biológica. Desde un punto de vista epistemológico o teorético, esta relación ha sido estudiada directa o indirectamente, con o sin esos términos, prácticamente desde el mismo inicio de los estudios antropológicos o etnológicos.

No sucede lo mismo con la biología y la ecología, lo cual también es significativo. Se diría que en las disciplinas biológicas siempre prevaleció un enfoque analítico si se quiere sectorial: el estudio de los seres vivos con independencia de las relaciones significativas en términos estructurales, con el ser humano. Se puede afirmar que la ecología sí incluye el estudio de estas relaciones. Pero esto es francamente relativo. Los estudios ecológicos privilegiaron el análisis de las interrelaciones ecosistémicas entre seres vivos y sus hábitats y, la relación con el ser humano, quedó acotada a lo que podría denominarse la "huella ecológica". En otras palabras, la relación significativa desde la ecología no fue desde una perspectiva antropológica, no podía serlo, sino desde una visión que implicaba que el ecosistema natural es un conjunto en equilibrio relativo que un agente externo (el ser humano) afecta de una u otra forma.

En la antropología y en la etnología, no sucede lo mismo. Las relaciones significativas entre la cultura y la naturaleza siempre fueron parte esencial de todo acercamiento antropológico. Y, justamente, no como una externalidad tal como es vista esta relación desde la filosofía o desde la metafísica, sino al contrario como una "internalidad". En otras palabras, con la antropología gracias al estudio de la sociedades tradicionales, se muestra cómo la naturaleza se introyecta en la cultura y cómo la cultura se introyecta en la naturaleza. De forma que una y otra en muchos sentidos son una sola cosa. Resulta interesante que desde una perspectiva filosófica, la antropología tiene el gran mérito de mostrar la inconsistencia de toda postulación que separa en forma dual, el ser del pensar, la cosa del sujeto, la naturaleza y la cultura. En cambio en la biología e incluso en la ecología, la relación dominante siempre fue de lo que podría llamarse externalidad humana. En otras

palabras, en la metafísica la cosa (la naturaleza) es aquello externo en términos ontológicos al conocimiento humano. En la biología y en la ecología lo externo epistemológico, es en cambio lo humano. Y, en la antropología y en la etnología, se da un acercamiento entre lo humano y la naturaleza, una internalidad que se intersecta en la cultura. Quizás esto pudo suceder porque los antropólogos se acercaron al estudio de las sociedades tradicionales, en especial, al estudio de las tribus selváticas.

Pero lo que se constata es que en el uso cotidiano acerca de los términos que esta ponencia analiza, la relación más específica entre diversidad cultural y diversidad biológica surge en los últimos 10 años. Pues la intersección presente desde el inicio en los estudios antropológicos tampoco da cuenta en estricto sentido de las relaciones entre diversidad cultural y diversidad biológica, da cuenca más bien de la relación entre cultura y naturaleza, de forma que la "diversidad" no es un concepto relevante tampoco en la antropología. Hasta podría decirse que es al contrario, pues tanto la antropología como la ecología al estudiar el caso singular de una cultura en un hábitat determinado, buscan postulados universales, de forma que la diversidad pueda ser interpretada desde un conjunto de principios o leyes.

En todos estos sentidos, debe acordarse que tanto desde el punto de vista de aplicación cotidiana como incluso desde un sentido de "vacío teórico", sí efectivamente ha surgido algo nuevo desde la segunda mitad de los 90´: la diversidad y sus complejas relaciones entre biología y cultura.

¿Pero esto nuevo que emerge qué es? ¿Es solo una nueva moda del desarrollo y de la cooperación? ¿Es nada más que un lugar común que predica que a mayor diversidad cultural, mayor diversidad biológica y viceversa?

¿O, más bien, es una síntesis que anuncia la irrupción de nuevos conceptos relevantes? Esta ponencia, si bien aporta con elementos críticos a esta relación, sin embargo apuesta a ella y lo hace por una sencilla razón: la diversidad cultural y la diversidad biológica como conceptos relevantes deben ser valorados desde un nuevo concepto integrador: la hospitalidad planetaria, defendida por cierto por algunos pensadores posmodernos.

Hospitalidad planetaria

Si se estudia un ecosistema determinado, supongamos el ecosistema bosque seco de un territorio específico, o si se estudia un grupo humano como por ejemplo la nacionalidad Cofán, la diversidad no dejará de ser restrictiva a esos límites.

Pero gracias al ambientalismo en tanto movimiento social y gracias a los encuentros y desencuentros entre culturas en un mundo global, en los últimos años ha surgido un concepto mayor, se diría una categoría abarcadora: el planeta Tierra. Claro está, dicho concepto siempre existió, pero resulta que ahora es significativo. La ecología y el ambientalismo nos muestran con claridad que este planeta es en sí mismo un ecosistema. Los problemas ecológicos como el calentamiento global, la capa de ozono, la crisis hídrica, y muchos otros, incluyendo el colapso acelerado de múltiples especies biológicas, muestran una dimensión que antes no era clara: que los equilibrios ecosistémicos existen o pueden ser afectados a una escala planetaria.

Y, desde un punto de vista cultural, especialmente a partir de la caída de El Muro, nos encontramos con la globalización. Una mirada que nos aporta un nuevo concepto cultural planetario: todos tenemos derecho a habitar en este ecosistema único, la Tierra. Pero resulta que este derecho hay que ejercerlo siempre con otros y en un planeta en peligro desde la perspectiva ambiental. Y así surge con aguda relevancia la irrupción de una ética un tanto distinta: las éticas de la justicia y de la responsabilidad.

La exacerbación de los derechos individuales de la personas (producto de los grandes paradigmas de la democracia liberal) en forma progresiva cada vez se van más en contra de dos de los mayores desafíos contemporáneos: la convivencia entre diferentes y la preservación ambiental del planeta. La ética que está en la base de los derechos humanos de las personas en su versión liberal, empieza a tener límites. Pues, sí, yo tengo el derecho humano como consumidor de escoger un auto de 8 cilindros que acelera a 100 Km/hora en apenas 5,5 segundos, pero si soy responsable con la humanidad y con el planeta, ¿acaso debo hacerlo?

Es bajo este marco de interpretación que los conceptos de diversidad biocultural adquieren tremenda relevancia y contemporaneidad. Porque en efecto, la diversidad biológica tiene tanto una mirada local

como global, lo mismo que la diversidad cultural. Es más, sólo desde una perspectiva planetaria la diversidad puede ser apreciada en su justo valor. Cuando los estudios ecológicos y etnológicos solo se ocupaban de una mirada "local", esto es, un grupo humano o un ecosistema restringido, entonces estos estudios no podían interpretar las interrelaciones macro. Ahora los estudios relacionados a los conceptos de diversidad biocultural pueden realizar importantes aportes para llenar de contenido estos conceptos más abarcativos que parten desde una visión planetaria.

Pero esto requiere de un esfuerzo deliberado, pues el riesgo mayor es caer en una racionalidad instrumental del concepto de diversidad biocultural, esto es, como el medio para que el indio se convierta en guardaparque de su hábitat. Así, lo que debe pelearse en el concepto de diversidad biocultural, es más bien el aspecto complementario de esa visión instrumental: una ética de la responsabilidad de todos en una convivencia planetaria en la que las diversas culturas y especies biológicas no solo puedan mantenerse sino también florecer. La crítica de esta ponencia se orienta a esa racionalidad instrumental de los conceptos, gracias a la cual lo que se consigue es más un empobrecimiento en la comprensión de la diversidad.

Coincidencias y contrapuntos entre dos visiones

Desde una aproximación cultural la diversidad nos lleva a temáticas relativas, entre otras, a la multiculturalidad y a la interculturalidad.

Solo con el fin didáctico de mostrar la deriva ocasionada por el concepto de diversidad biocultural, conviene detenerse momentáneamente en el concepto de multiculturalidad.

Veamos:

> "El concepto de multiculturalidad o más bien del ´multiculturalismo crítico´ viene sobre todo de las tendencias anglosajonas y, en suma, trata de responder a las situaciones de adecuada inserción cultural en la compleja matriz sociocultural del entorno europeo"(Moya, 2005: 71)[1].

También puede reconocerse un enfoque de multiculturalidad con tolerancia que admite las diferencias y que permite conservar la he-

rencia cultural como "derecho privado" y la multiculturalidad pluralista "porque reconoce en los sujetos de la diversidad sujetos de derecho público" (EIBMAZ-UNICEF, 2006: 12)[2].

Así, frente a un enfoque de multiculturalidad, como una forma de adecuada inserción de los grupos en la sociedad mayor, el enfoque de interculturalidad dominante en América Latina, pretende la utopía de la unidad en la diversidad:

> "En América Latina no se anhela una asimilación suave y más equitativa al cauce dominante o ´main stream´, ni tampoco la consolidación de la coexistencia de lo múltiple pero con escaso o nulo contacto entre sí, sino más bien la utopía de la unidad en la diversidad; y se apuesta a la búsqueda del derecho a la igualdad con equidad, en un nuevo tipo de democracia y ciudadanía que reconozca la conveniencia de la articulación y la convivencia entre diferentes. (…) Por ello, la interculturalidad interpela las clásicas lecturas latinoamericanas en torno al Estado-nación y a la cultura nacional, algo que ni el multiculturalismo crítico ni la interculturalidad europea hacen"(MOYA, 2005: 71)[3].

Quizás si se piensa en los países europeos como sociedades cohesionadas y unificadas, que reciben "oleadas" de migrantes de otras culturas, entonces resulta comprensible un concepto de inserción democrática de estos grupos en la sociedad mayor, y a esto debe llamarse multiculturalismo.

Pero si en América Latina lo que se vive -y esto en especial en Bolivia, Ecuador y Perú- es una fractura cultural permanente, entonces no se trata de mestizos migrantes en la civilización Inca, ni de indios migrantes en la cultura europea occidental; se trata de sociedades complejas que nacieron del encuentro y de la dominación y que viven la fractura étnica y cultural en una ambiente "opaco" respecto a la matriz civilizatoria, y todo esto durante siglos (EIBMAZ, Quintero y Crespo, 2006; 7).

Pero con el concepto de diversidad cultural en el marco de la diversidad biológica, como que se produce un vaciamiento de sentido, al menos de los sentidos previos de multiculturalidad y de interculturalidad. El énfasis va de la convivencia de grupos distintos entre sí o con la sociedad mayor, a un énfasis de sentido donde lo que importa es la función del grupo humano respecto a la diversidad biológica.

Para ponerlo en términos simplistas: en los conceptos de interculturalidad lo dominante es la relación grupo humano – otro grupo humano. En la de diversidad biocultural la relación dominante es grupo humano – naturaleza, en otras palabras, aquí, en la diversidad biocultural la relación dominante es entre lo humano y lo no humano.

Claro que también se puede decir que las tendencias que promueven la diversidad biocultural, parten de una valoración de los grupos originarios y sus prácticas ancestrales en oposición a las prácticas depredadoras de raíz occidental, con lo cual aquí también se apelaría a un diálogo intercultural.

La diversidad biológica por su parte enfatiza en el equilibrio de los ecosistemas gracias a las relaciones de diversidad de ecosistemas, de especies y genética, con lo cual se prioriza en el concepto la diversidad de hábitats, de plantas y de animales. Y, al hablar de diversidad biocultural se estaría subsumiendo la diversidad humana en la del ambiente natural.

Si se comprende entonces un concepto fuerte de diversidad biológica, esto es, como aquellos espacios naturales de gran importancia por su abundante diversidad biológica, entonces encontraríamos que el espacio geosocial priorizado, sería el de sociedades selváticas, pues en ellas encontraríamos megadiversidad biológica y grupos humanos ancestrales. Ciertamente que en el concepto de diversidad biocultural aparecen también los pueblos originarios andinos, o diversidad de grupos humanos que no necesariamente habitan en zonas megadiversas, sin embargo en el concepto fuerte de diversidad biocultural, parecería que se destaca la relación entre megadiversidad biológica y diversidad humana, con lo cual las sociedades selváticas tropicales son las más aventajadas, si se disculpa el término.

Relaciones entre dos disciplinas: la antropología y la ecología

¿Es posible una etnoecología?, es en parte la pregunta de fondo. Y claro, la respuesta desde el punto de vista de las prácticas es más que afirmativa. Ahora casi no existe un estudio ecológico serio que no contemple una dimensión etnográfica. Con la excepción de la Antártica, de los abismos océanicos, y de unos otros pocos lugares, la dimensión an-

tropológica no puede faltar en los estudios ecológicos. Pero una cosa es la relación multidisciplinar y otra es la irrupción de una dimensión interdisciplinar o incluso transdisciplinar. Para estas dos últimas se requiere de una nueva ciencia, es decir, de un cuerpo de postulados desde los que puedan interpretarse las relaciones complejas entre la cultura y el hábitat natural. Ciertamente, existen algunos autores que ya trabajan en esta perspectiva desde hace algunas décadas.

En la antropología domina una mirada extrañada del ethnos, entendido como un grupo humano unificado y diferenciado de otros. Esta mirada extrañada intenta descubrir la estructura diríamos virtual que explica y mantiene cohesionado al grupo. La relación entre los símbolos y las prácticas, las relaciones de parentesco, la estructura de diferenciación social, los productos culturales, el lenguaje, los conocimientos y las cosmovisiones. Por su parte la ecología para estudiar las relaciones de los seres vivos entre sí y con su hábitat, parte del conocimiento biológico y a partir de éste busca también explicaciones estructurales, pues a la ecología le interesa la trama de las relaciones. En este sentido está a un paso más allá de la biología, pues ésta se concentra en el estudio analítico de una forma de vida determinada. Así, ecología y etnología comparten un énfasis de explicación estructural o de relaciones de un sistema dado.

Pero existe una diferencia fundamental y es justamente la que deriva de la cultura humana y aquí no queda otra alternativa que introducir una dosis de metafísica. La libertad, la conciencia, los conflictos sociales, y la construcción a voluntad no entran como variables en los estudios ecológicos. La antropología y la etnología de algún modo también aspiran en sus postulados a verse libres de estas variables, pero resulta que su objeto las incorpora.

Y entonces regresamos a la vieja discusión epistemológica sobre la tesitura científica de las ciencias sociales, porque en verdad estaríamos postulando una relación entre ciencia social y ciencia biológica. Y entonces podría suceder que a los biólogos y ecólogos no les guste que les destruyan la solidez de su base empírica, y los antropólogos y etnólogos también podrían resentirse porque se estaría constriñendo la cultura humana a una dimensión biologicista. Como una forma soterrada de sacar de la historia social a los grupos humanos y enterrarlos en la historia natural.

Así se mezclarían en forma nada consistente dos temporalidades de interpretación: la biológica y la cultural: invarianza versus varianza. Historia versus naturaleza. Culturalismo versus evolucionismo. Equilibrio ecosistémico versus transformación antrópica.

Visión instrumental: los pueblos originarios como guardianes de la biodiversidad, y los bienes culturales como parte de los bienes naturales

> "Si a usted le preocupan las extinciones de las lenguas del mundo, de las especies biológicas, o ambas, lo invitamos a unirse a Terralingua. No hay ningún costo para ello, solo envíenos su nombre, dirección postal, teléfono, fax y correo electrónico. Sin embargo, si usted puede ayudar económicamente a Terralingua, le pediríamos que considerara una contribución anual de por lo menos US$10"(www.terralingua, 2006).

Crece un "discurso ecologista" del patrimonio cultural y crece un discurso culturalista del patrimonio natural: la conservación de la diversidad cultural, o el ser humano entendido como una entidad biocultural. El discurso y la legislación acerca de la comercialización de bienes culturales son muy similares al de la comercialización de bienes naturales. Entonces habría que preguntarse, si la racionalidad desde la que se construye esta relación no es también de tipo instrumental.

Si las teorías de la frontera podrían agrupar tanto a ecosistemas en situación crítica, como dentro de ellos a grupos humanos étnicamente diferenciados, entonces habría un gran argumento para proponer un "endemismo" antropológico, lo cual podría llevar a discusiones complejas acerca de los límites etnoecológicos de un grupo humano determinado. En otras palabras, una teoría de la frontera que termina por encapsular a un grupo humano dentro de un ecosistema determinado. Se daría un paralelismo paradójico: proponer que la relación ecosistémica del jaguar con la floresta amazónica, es determinante para la sobrevivencia del felino; y casi con la misma argumentación, desde la etnoecología bien podría proponerse la misma relación entre los Haorani y el bosque amazónico. La principal diferencia que destacaría la etnoecología sería algo así como una función antropológica superior de los Hao en función de la preservación del bosque: su dispositivo cultural, a diferencia del jaguar, favorecería la conservación del bosque.

¿Pueblos indígenas como guardaparques?

Así entonces se abonaría con un principio de orden ideológico: los grupos originarios como guardianes de la biodiversidad.

Y ciertamente pueden existir buenos argumentos para defender este principio. Si los cofanes mantienen su práctica gastronómica de consumir guanta, esto seguramente garantizará la sobrevivencia de la especie, pues si la homogenización cultural nos lleva a todos a consumir carne de vacuno, entonces la función de guardián de la guanta pierde sentido. Por otra parte, la sociedad mayor obligará a una mayor destrucción de la floresta para ampliar las pasturas.

En otras palabras la diversidad de las prácticas culturales por parte de los grupos originarios, al fundamentarse en la biodiversidad de su ecosistema, constituye un fuerte argumento de su defensa y preservación. El argumento es sencillo: imaginemos todo lo que la sociedad llamada occidental debería hacer para garantizar la sobrevivencia de la vaca si está de por medio la sobrevivencia de la hamburguesa.

Pero en el principio hay un problema un tanto molesto de tipo ético. Mantener las prácticas ancestrales de aquellos grupos, aquellas que garantizan la función de guardaparque, lleva una visión de negación de la adopción de otras prácticas, de aquellas aprendidas de la sociedad mayor en la que estos grupos queramos o no están inmersos. Y este problema es de tipo cotidiano y de absoluta actualidad: desde el tránsito hacia la ganadería y la explotación forestal, pasando por la vinculación a modo de mano de obra de empresas petroleras y mineras, o incluso la funcionalización de los grupos para la cacería y el comercio ilegal de especies en proceso de extinción.

Y, por qué se da este problema, pues precisamente porque se trata de humanos y no de jaguares. De forma que las fronteras ecosistémicas para el animal humano, sobre todo cuando aprende a manejar las herramientas del desarrollo, tienden a disolverse, pero al disolverse la frontera ecosistémica resulta también una disipación, sino disolución, de la frontera étnica.

Y aquí es donde debemos regresar a la visión planetaria, de la ética de la responsabilidad, para así entender la diversidad no desde una racionalidad instrumental que solo responsabiliza (y ¿culpabiliza?) al indio en su frontera ecosistémica, sino que mira esta relación en una dimensión mayor.

Notas

1 Ruth y Alba Moya, Derivas de la interculturalidad, CAFOLIS-FUNDES, Quito, 2005, pág. 71.
2 Citado del Informe para EIBMAZ-UNICEF, Idem., pág. 71.
3 Idem., pág. 73. López, citado por R. y A. Moya.

Bibliografía

Ruth y Alba Moya
2005 Derivas de la interculturalidad, CAFOLIS-FUNDES, Quito.
Informe para EIBMAZ-UNICEF
2006 María Quintero y Patricio Crespo, Quito. www.terralingua.com

El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles

Rommel Lara*
elrommel@hotmail.com

La presente ponencia es parte de una inquietud que surgió en el grupo de investigadores que realizamos un peritaje jurídico antropológico de este conflicto en el año 2005. Este trabajo fue auspiciado por CEDES y fue presentado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el juicio que sigue Sarayaku en contra del estado nacional ecuatoriano.

¿Por qué los kichwas de Sarayaku no negocian con la CGC?

Si existen tecnologías de punta capaces de hacer impactos mínimos en el entorno físico.

Si se podrían obtener beneficios económicos e infraestructura para la comunidad.

Si otras comunidades kichwas ya lo han hecho.

Para contestar esta pregunta se parte de la premisa de que los pueblos indígenas y los estados nacionales tienen una relación conflictiva. Por una parte, los estados nacionales tratan de incorporar a los pueblos indígenas en sus proyectos. Mientras que, por otra parte, los pueblos indígenas, realzan las diferencias. Los kichwas de Sarayaku entran en esta dinámica conflictiva a través de la demanda de la no intervención de un proyecto petrolero dentro de su territorio.

Porque las prácticas de los kichwas de Sarayaku con los seres de la naturaleza definen la dinámica social de la comunidad y la presencia y acciones de otros seres humanos podría causar daños sociales irreparables. El conflicto ha motivado que estas prácticas se realcen.

* Egresado de la Maestría en Estudios Socioambientales, FLACSO, sede Ecuador.

Sobre la base de esta hipótesis, la monografía está dividida en cuatro partes. La primera parte describe el conflicto. La segunda parte es una aproximación teórica a los conceptos de conflicto social e identidad étnica, tomando como referencia principal la teoría de la acción. En la tercera parte se presentan algunos elementos de la cosmovisión de Sarayaku[1]. Finalmente, la última parte son las conclusiones.

Sarayaku Vs CGC

La Asociación de Comunidades kichwas de Sarayaku[2] está formada por cinco comunidades: Sarayaku Centro, Cali Cali, Sarayaquillo, Shiwacocha y Chontayacu, distribuidas en un territorio comunitario legalizado de 135 mil hectáreas en la provincia de Pastaza a orillas del río Bobonaza. Aproximadamente 1000 personas viven en este territorio indígena. Esta área es un bosque húmedo tropical de la parte alta de la cuenca amazónica.

A este territorio indígena se le sobrepone el bloque petrolero 23 que fue concesionado por el Estado ecuatoriano a la empresa argentina Compañía General de Combustibles en 1997 para la exploración y explotación de petróleo. Esta concesión fue parte del proceso de adjudicación petrolera conocido como novena ronda petrolera.

La relación entre Sarayaku y la actividad petrolera tiene tres momentos.

Empieza en la década de los 30 con las primeras empresas petroleras que llegaron al país en busca de petróleo (Chávez et al 2004). Existen testimonios de los ancianos y ancianas de Sarayaku sobre las actividades de prospección sísmica que se realizaron. Pero, dado que la actividad no se consolidó hasta la década de los setenta, es recién a partir de 1987, con la adjudicación del bloque 10 al consorcio Arco – Agip, que Sarayaku toma una postura frente a la actividad petrolera.

Un segundo periodo empieza con los trabajos de prospección sísmica del bloque 10, Según Pablo Ortiz, la gente de Sarayaku se opuso a estas actividades porque habían entrado en áreas sagradas y en zonas de cacería y además porque no habían sido consultados sobre esta actividad. Tras este hecho se reunieron en Sarayaku funcionarios del gobierno, así como representantes de Arco y dirigentes indígenas encabezados por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) y firmaron el documento conocido como "Acuerdos de Sarayaku". La fir-

ma de este documento tiene un carácter polémico ya que los funcionarios públicos y de Arco, señalaron que fueron retenidos en Sarayaku hasta llegar a un acuerdo con la dirigencia indígena.

El documento "Acuerdos de Sarayaku", entre otros compromisos, señala la paralización de las actividades petroleras hasta alcanzar la legalización de los territorios indígenas, así como la consulta a las poblaciones indígenas antes de la realización de cualquier actividad dentro de sus territorios. Tomando en cuenta estos compromisos, las actividades en el bloque 10 se desarrollaron en la parte que no corresponde al territorio de Sarayaku; ahí se realizaron actividades de prospección sísmica y explotación, así como la construcción de un oleoducto para la transportación de petróleo.

En un tercer momento de la relación entre Sarayaku y la actividad petrolera, en 1996 el Gobierno ecuatoriano convocó a empresas extranjeras para licitar en la concesión de bloques petroleros conocida como Octava Ronda Petrolera. La empresa CGC participó en esta convocatoria y le fue adjudicada el bloque 23 en la provincia de Pastaza, concesión de aproximadamente 200 mil hectáreas. La mayor parte de este bloque petrolero se superpone al territorio de Sarayaku. Según Víctor López, el 85 % del territorio de Sarayaku está afectado por el bloque 23 y el restante 15% está afectado por el bloque 10 (López 2004: 159).

Interacción social para construir la etnicidad

Las reivindicaciones de un grupo étnico dentro de un Estado nacional reflejan tensiones que entran en la categoría de conflicto, pero forman parte de un fenómeno particular: la etnicidad, entendida como la postura política de un grupo étnico dentro de un Estado nacional, basada en sus características culturales. Barth (1976) destaca el sentimiento de pertenencia a un grupo por encima de las características objetivas del mismo para denotar la presencia y persistencia de un grupo étnico, así como la interacción entre grupos sociales para definir sus diferencias.

Ingold (2004) propone que la identidad se genera como un proceso de interacción de seres humanos entre si, pero añade, distinguiéndose de Barth y de las teorías de la etnicidad, que esta interacción también se da con otros seres no humanos. Lo novedoso de la teoría de In-

gold (2004) es que pone énfasis en que la relación social de los humanos no se remite exclusivamente a los humanos. Siguiendo esta misma línea Rival (1999) plantea la práctica como un elemento que ordena las relaciones con los individuos y con otros organismos vivos. En el caso de la sociedad huaorani, la interacción en el consumo de la naturaleza, más que en la producción de bienes provenientes de ella, es la dimensión en la que se forjan las identidades y las relaciones sociales (Rival 1996).

Viveiros de Castro (2004: 37) propone el perspectivismo como una teoría que se basa en la cosmovisión de las culturas amazónicas que concibe que el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos; el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a si mismos.

En la propuesta de Ingold sobresale un elemento adicional que es su crítica al estructuralismo de Levi–strauss. Levi strauss propuso que la humanidad estaba determinada por estructuras mentales universales que podían ser identificadas por las combinaciones binarias presentes en todas las culturas. Uno de los temas del estructuralismo es la relación entre naturaleza y cultura como una dicotomía universal que presupone un dominio de la naturaleza por parte de la cultura. Descola (citado por Viveiros de Castro 2004: 45), en su etapa estructuralista, explica que la naturaleza es el resultado de la incorporación de categorías sociales al mundo natural (animismo), en otras palabras, la naturaleza es una construcción social.

Frente al paradigma estructuralista, Ingold (2004: 59, 60) cuestiona la universalidad de esta dicotomía. La división naturaleza – cultura es una construcción moderna que no se encuentra en todas las culturas, sobre esto pone el ejemplo de los cazadores recolectores para los que la naturaleza y la cultura no se distinguen, ya que los animales y el bosque son parte de la interacción social. El ambiente es construido en la vida, no en el pensamiento.

La interacción entre humanos y no humanos

Sarayaku tiene una postura definida sobre el conflicto: se oponen a una intervención dentro de su territorio porque eso atentaría en

contra de la vida. Para los kichwas de Sarayaku vida es un concepto amplio y complejo. Ellos interactúan con diferentes seres humanos y no humanos en su cotidianidad. Romper esa interacción es atentar en contra de la vida. Esta postura es discutida en asambleas comunitarias. Yachak, ancianos y ancianas son consultados por la asamblea sobre el mundo kichwa, sobre los espíritus de la selva, sobre como interpretar los sueños. En esas mismas reuniones los kichwas definen sus estrategias sobre el conflicto y resignifican sus acciones.

Para los kichwas de Sarayaku el universo es un conjunto de mundos que se relacionan entre sí.

> En el subsuelo, ucupacha, igual que aquí, habita gente. Hay pueblos bonitos que están allá abajo, hay árboles, lagunas y montañas. Algunas veces se escuchan puertas cerrarse en las montañas, esa es la presencia de los hombres que habitan ahí… El caipacha es donde vivimos. En el jahuapacha vive el poderoso, antiguo sabio. Ahí todo es plano, es hermoso… No sé cuantos pachas hay arriba, donde están las nubes es un pacha, donde está la luna y las estrellas es otro pacha, más arriba de eso hay otro pacha donde hay unos caminos hechos de oro, después está otro pacha donde he llegado que es un planeta de flores donde vi un hermoso picaflor que estaba tomando la miel de las flores. Hasta ahí he llegado, no he podido ir más allá. Todos los antiguos sabios han estudiado para tratar de llegar al jahuapacha. Conocemos que hay el dios ahí, pero no hemos llegado hasta allá… (Sabino Gualinga)

Esta división triple de la realidad forma parte del mundo religioso de la gente de Sarayaku que ha resignificado los términos cristianos, enmarcándoles en su propio contexto cultural. *Jahuapacha, caipacha y ucupacha* que son términos traducidos de cielo, tierra e infierno. La gente de Sarayaku ha adoptado parte de los significados cristianos, pero los incluye en una cosmovisión que reconoce que existen muchos más mundos que solo esos tres. Todos los mundos están regidos por los *supay* o espíritus que habitan en ellos. Una laguna es un mundo, debajo de un río hay otro mundo, en una montaña hay otro mundo. Como dice Sabino Gualinga, el cielo son varios mundos y uno de ellos es el *jahuapacha.*

La concepción temporal de los kichwa tiene una división entre tiempos actuales y tiempos antiguos. Según algunos mitos de origen, en tiempos antiguos, los Kichwa y los *supay* eran todos seres humanos y

convivían juntos en la selva; ese era el tiempo en que todos eran sabios y poderosos, era el tiempo de los *yachak*.

En esta época la luna, las estrellas, los animales y las plantas fueron seres humanos y sus espíritus permanecen hasta hoy día. Es por eso que todos los elementos de la naturaleza, tanto bióticos como abióticos, tienen espíritu, *supay* en Kichwa. Las plantas, los animales, los ríos, las montañas, las lagunas, las piedras, los hongos, etc. son seres con espíritu, algunos de ellos con poderes sobre la naturaleza. Estos espíritus pueden transitar libremente por los mundos paralelos del universo de los kichwas, en los que también se encuentran las almas de sus antepasados.

En tiempos actuales, los supay forman en la selva sus propios mundos y ponen restricciones para la entrada de los extraños. La presencia de los *supay* sacraliza estos lugares. Solamente los *yachak* pueden acceder a los espacios sagrados e interactuar con sus habitantes a través de rituales como la toma de la *ayahuasca* y *huanduj,* poderosas plantas alucinógenas que simbolizan el camino hacia el conocimiento.

Los espíritus pueden interactuar con la gente, aunque el principal nexo entre ellos es el yachak o shamán. La comunicación de estos espíritus con el *yachak,* hace que este último sea cada vez más sabio y que adquiera conocimiento sobre cómo curar enfermedades y, sobre todo, cómo entrever los mundos paralelos que forman la realidad. El yachak puede visitar otros mundos con la toma de la ayahuasca, adoptar formas animales para movilizarse con gran rapidez o bien puede transformarse en animales, plantas y árboles.

El conocimiento, obtenido en estos viajes espirituales, es transmitido a través de las generaciones, dentro de cada *ayllu* o familia ampliada en un sistema de parentesco patrilineal en donde los abuelos enseñan a los padres y estos a sus hijos, mientras que las abuelas enseñan a las madres y ellas, a su vez, a sus hijas.

Conclusión

Sobre la base de esta forma de ver el mundo, la gente de Sarayaku desarrolla una estrategia: oponerse a las actividades petroleras porque eso atenta en contra de la dinámica social de Sarayaku, es decir, de sus relaciones cotidianas con seres humanos y no humanos.

Cosmovisión que se ha foratalecido por la intervención de un estado nacional y de una empresa transnacional ha motivado a que la gente de Sarayaku piense su cultura y su cotidianidad.

Notas

1 La información de esta parte es producto de varias entrevistas realizadas a yachaj y dirigentes de Sarayaku en enero de 2005. Para mayor referencia revisar Chávez et al 2005.

2 En adelante Sarayaku.

Bibliografía

Barth, Fredrik
1976 Introducción, en Fredrik Barth (Compilador), *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras, La organización social de las diferencias culturales,* Fondo de Cultura Económica, México D. F. México.

Chávez, Gina; Lara, Rommel; Moreno, María
2005 *Sarayaku: el Pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica.* CDES, FLACSO – Sede Ecuador, 117 p.

Descola, Philippe
1989 *La Selva Culta. Simbolismo y praxis de la ecología de los shuar,* Abya-Yala, Quito.

Fontaine, Guillaume
2003 *Aportes a una sociología del conflicto socio-ambiental*, en Guillaume Fontaine (editor) *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador 1 Las reglas del juego,* FLACSO Sede Ecuador, Petroecuador, Quito, Ecuador, pp. 79-102.

Ingold, Tim
2004 *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*, en *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill,* Tim Ingold (compilador), Routledge, Londres y Nueva York,

Rival, Laura
1996 *Hijos del sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy,* Abya-Yala, Cayambe, Ecuador.

Rival, Laura
1999 *El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los huaorani.*

Viveiros de Castro, Eduardo
2004 *Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena*, en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno,* Copenhague, IWGIA.
Whitten, Norman
1987 *Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichuas de la Amazonía Ecuatoriana.* Abya-Yala: Quito.

Plantaciones forestales como sumideros de carbono: conocimientos locales de hombres y mujeres. Estudio de caso en Muisne

Andrea Madrid Tamayo*
amadrid@flacso.org.ec

Introducción

Las plantaciones forestales para sumideros de carbono, propuestas en el marco de los convenios internacionales para mitigar los Gases de Efecto Invernadero (GEI), han generado en Muisne (Esmeraldas) profundos impactos ambientales y sociales que afectan el acceso de la población a los recursos naturales, deteriorando sus condiciones de vida. En este sentido, el presente artículo pretende analizar los impactos producidos a partir de la llegada de la plantación forestal al sector, teniendo como punto de partida las percepciones de quienes han sido directamente impactados. Para esto se reflexiona en torno a lo que significa para el medio ambiente la expansión de monocultivos a gran escala con especies exóticas como el eucalipto, en tierras donde se realizaban cultivos de ciclo corto. Además, la entrada de plantaciones para captura de CO2, representa la inserción de nuevos componentes (sociales, económicos y culturales) en la comunidad, que profundizan las inequidades en el acceso y uso de los recursos naturales.

En el texto se cuestiona la eficiencia de las políticas ambientales que controlan la ejecución de plantaciones forestales para certificación de carbono, que podrían estar actuando en función de los intereses económicos y no del impacto ambiental y social que estos producen en las poblaciones. De no existir una adecuada intervención estatal es probable que la biodiversidad y la integridad de los sectores con menos po-

* Estudiante de la Maestría de Estudios Socioambientales, FLACSo, sede Ecuador.

der como las mujeres, por lo general ignorados en la estructuración de estos planes, sean una vez mas perjudicados.

Para ello, se analizó de manera comparada los testimonios de hombres y mujeres de las comunidades de Tortuga, Bunche y Unión de Matambal para determinar aquellas variantes repetitivas en relación con los impactos ambientales sentidos en el proceso vivido a partir de la llegada de la plantación. Pese a existir diferentes aportes de la población se han utilizado para el desarrollo del documento aquellos testimonios que se consideran representativos del material de campo recogido; en los cuales, en consideración a los compromisos adquiridos con las comunidades, nos reservamos la identidad de los informantes.

Teniendo en cuenta que la disponibilidad de los recursos naturales en un contexto social determinado, produce resultados concretos (Schmink 1999), los cambios en el medio ambiente, tendrán a su vez respuestas de adaptación social frente a las nuevas condiciones. A partir de los impactos ambientales identificados, se analiza los cambios que se han producido en las actividades tradicionales locales, en la calidad de vida y en la organización social. Y como estos cambios han incidido en la posibilidad de tomar decisiones que afecten el control y acceso a los recursos naturales particularmente para las mujeres (Arroyo, 2002), que son quienes por lo general tienen que asumir el papel más duro en época de crisis (Lamas, 1998).

Desde esta perspectiva, en la aplicación de instrumentos participativos locales, se ha tomado en cuenta el enfoque de género como variable importante para analizar las diferentes percepciones que hombres y mujeres tienen en relación a los impactos ambientales (GTP, 1999; Arroyo, 2002) causados por el asentamiento de la plantación para sumidero de carbono. Para esto se aplicaron los instrumentos correspondientes con el fin de observar como se ve afectada la organización social en la división del trabajo (roles de género), las prácticas para la extracción y uso de los recursos naturales por parte de hombres y mujeres (no siempre el que usa los recursos tiene el control sobre estos) (Rico, 1998; CEPLAES, 1984; Rocheleau, 2004). La dinámica propuesta nos permitió percibir, las prácticas y discursos que se encuentran presentes en las actividades cotidianas, así como las formas en que los grupos han visto afectados en este proceso, su posibilidad de decidir y acceder a los recursos básicos como el agua y la tierra (Lamas, 1998).

Parte I. El cambio climático, Kioto y los sumideros

Las políticas para el desarrollo de los sumideros de carbono se enmarcan en el contexto global, en el cual se tiende a simplificar la complejidad de las sociedades para insertarlas en un modelo estandarizado (CEPLAES, 1984). La inserción estatal de estas políticas debería realizarse con una fuerte reflexión de por medio, para evitar que su aplicación conlleve a nuevos problemas nacionales, como la profundización de las estructuras desiguales de poder en las comunidades locales y al interior de estas entre hombres y mujeres (Araujo, 2001). En este sentido, en esta primera parte se plantea entender el problema del Cambio Climático (CC), como contexto a partir del cual se formularon las políticas internacionales para la mitigación de GEI y los mecanismos para su consecución. Posteriormente se tratará de analizar las políticas de control del aparato gubernamental respecto a las plantaciones forestales y a la absorción de carbono; así como las consideraciones que el Estado ha tenido respecto a los intereses de las comunidades que van a ser directamente impactadas en estos procesos.

La atención del mundo se ha enfocado en las últimas décadas sobre la crisis socio ambiental, que ha causado considerables pérdidas de vidas humanas y daños económicos, tras los seguidos episodios de climas extremos que han servido de prueba del cada vez más evidente CC.

Los GEI, que se producen naturalmente y forman el 1% de la atmósfera, como el vapor de agua, el dióxido de carbono (CO2), el ozono, el metano, el dióxido nitroso y los halocarbonos, retienen el calor y ayudan a mantener una temperatura adecuada en el planeta, característica esencial para la proliferación de la vida que conocemos (UNEP, 2006). Actualmente los niveles de CO2, son los mas altos en 650.000 años, los ciclos atmosféricos se han alterado significativamente, concentrando en mayores cantidades la energía que el planeta recibe del sol con el consecuente aumento en la temperatura (PNUMA, 2003). Estas emisiones son generadas en su mayoría por los altísimos niveles de producción y consumo de los países industrializados y principalmente por la extracción de los combustibles fósiles generadores de energía para la industria y el transporte (Friends of the Earth, 2003). En tal circunstancia se debe reflexionar sobre el hecho de que mientras la humanidad dependa del petróleo como su principal fuente de energía, el CC seguirá siendo un serio problema al que tendrán que hacer frente los Esta-

dos en el corto y largo tiempo. La crisis ecológica reivindica el hecho de que el medio ambiente es indispensable e imposible de sustituir dentro de los procesos naturales que mantienen la vida en el planeta. Pese a esto, las estimaciones actuales sugieren que la demanda global de energía se incrementará en mas del 50 % entre los años 2005 y 2030 (UNEP, 2006).

1. Las convenciones internacionales y el Protocolo de Kioto

Frente a los efectos climáticos que empiezan a sentirse, a nivel mundial se realizan una serie de conferencias para definir políticas internacionales que regulen la emisión de GEI. En 1992, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), se afrontó los problemas de la relación entre la humanidad, el desarrollo y el medio ambiente, llegando a varios acuerdos (ONU, 1992) entre ellos la Convención Marco sobre el Cambio Climático (CMNUCC). En 1997 en Kyoto, la CMNUCC acuerda que los países industrializados deberían adquirir un compromiso jurídicamente vinculante para formalizar su obligación de reducir el 5 %[1] de sus emisiones de GEI durante los años 2008 y 2012 en relación a las emisiones registradas en 1990 (PNUMA, 1997). Así, en febrero del 2005, luego de ser ratificado por la mayoría de gobiernos; el Protocolo de Kioto, entró oficialmente en ejecución como un compromiso legal pero aplicable solo a quienes lo firmen (PNUMA, 2003). Sin embargo países como Estados Unidos hasta el momento no son miembros del protocolo (UNEP, 2006).

Los Estados pueden cumplir con estos compromisos implementando políticas internas que les permitan ir reduciendo sus emisiones, pero también, considerando que los GEI son distribuidos globalmente y que el efecto de reducir/capturar es el mismo sin importar el lugar donde se haga, y con la finalidad de asegurar y facilitar la realización de los objetivos del Protocolo sin afectar el desarrollo económico de los países, se incluyen los llamados "mecanismos flexibles", a través de los cuales las naciones industrializadas pueden invertir en proyectos para mitigación de GEI en los países en desarrollo, como parte de sus propios subsidios o descuentos de emisiones (GED, 2004), estos mecanismos pueden ser:

a. Implementación Conjunta, las empresas que realizan sus actividades en países industrializados pueden proporcionar la tecnología y el capital financiero para realizar proyectos conjuntos de reducción de GEI en países que están haciendo su transición a economías de mercado (PNUMA, 1997 Art. 6).
b. Comercio de emisiones, los estados industrializados puedan comprar y vender reducciones certificadas de carbono para demostrar el cumplimiento de sus obligaciones ambientales comercializando el carbono absorbido por sus proyectos de plantaciones en los países del sur (PNUMA, 1997 Art. 17).
c. Mecanismos de Desarrollo Limpio (MDL), un país industrializado con compromisos de reducción puede compensar sus emisiones a través de proyectos que se aplican en países del sur, a bajo costo en relación con el costo que representaría dejar de emitir GEI (Acción Ecológica, 2000). Este mecanismo incluye a) Reducción de emisiones (como por ejemplo la producción de biocombustibles, proyectos eólicos, solares, proyectos de biomasa o de captura del gas de rellenos sanitarios) y b) Proyectos de forestación y reforestación (adquisición de Certificados de Emisiones Reducidas (CER) obtenidas en proyectos de plantaciones que fijan CO2) (PNUMA, 1997 Art. 12).

Una vez aprobado este marco político–universal, los gobiernos asumen la tarea de crear y desarrollar políticas nacionales que les permitan cumplir con sus obligaciones legales asumidas en el Protocolo de Kioto para enfrentarse y mitigar el CC (PNUMA, 2003). Desde esta perspectiva, en adelante el estudio trata de centrarse en el análisis de los MDL y específicamente en las políticas e incentivos para el establecimiento de sumideros de carbono, propuestos en el marco del Protocolo.

1.2 Los sumideros en la lógica de los servicios ambientales

Los bosques en si mismos son sumideros que absorben y asimilan grandes cantidades de CO2, ayudando a mitigar los GEI que causan el CC, jugando un rol importante en la regulación del clima, la temperatura y consecuentemente en el manejo biodiversidad (Olander, 2000).

La destrucción de la cubierta boscosa conlleva a la pérdida de los servicios ambientales proporcionados por los bosques, entre ellos a) *mitigación de GEI*, b) conservación de la biodiversidad, c) protección de las cuencas hidrológicas, de los flujos hídricos y reducción de la sedimentación, y d) belleza escénica; sin embrago hoy en día los bosques son reemplazados por otros usos del suelo y valorados principalmente como fuente de combustible, madera y fibras (Pagiola, 2003). Por este motivo a nivel internacional se discute la necesidad de vincular las actividades comerciales del mercado con el objetivo de conservar los boques y los complejos ecosistemas que estos encierran planteando como alternativa mecanismos que permitan que los bosques compitan económicamente en el mercado para evitar que desaparezcan. Considerando los enormes beneficios sociales y económicos que generan los servicios mencionados de los bosques, sin lugar a dudas habrá muchos interesados en preservarlos (Pagiola, 2003; Olander, 2000).

Sin embargo, otras perspectivas sostienen que el pago por servicios ambientales, implica que la biodiversidad, el agua, los páramos, las áreas protegidas, las funciones naturales de los ecosistemas, etc., puedan "privatizarse a través de un sistema de titularización, pago y valoración monetaria" (Boletín "Alerta Verde" No 123, 2003); que concibe a la naturaleza como un capital ecológico, como una nueva instancia para la comercialización de los recursos naturales (Biodiversity inc, 2002). Es decir, se plantea que la naturaleza ingrese en una relación cuantitativa de mercado (Marx, 2001), pasando a ser comprada o vendida en nombre de la conservación.

En este sentido "una clase de mercancía es tan buena como otra, si su valor de cambio es igual. No existe diferencia o distinción entre cosas de igual valor de cambio" (Marx, 2001:47); el valor de cambio las cosas se equiparan en función del precio o de la cantidad de dinero que se pague, pierden sus características propias para entrar a ser mercancías en el sistema económico (Ibíd.). Así, todo el sentido simbólico, o inalienable de la naturaleza, se inserta en el mercado y el Ministerio del Ambiente (MAE) podrá conceder derechos de uso y manejo sobre estos recursos a empresas públicas, privadas o mixtas (Boletín Alerta Verde No 123, 2003). Los servicios ambientales representan entonces una forma de privatizar la biodiversidad, que encierra a los ecosistemas en una lógica de "capital", y que propone soluciones de mercado para en-

frentar los problemas ambientales globales causados por el mismo mercado (Ibíd.).

La reducción de GEI, que puede realizarse a través de los sumideros de carbono indiscutiblemente tiene costos mucho más bajos para la industria, que la adquisición de tecnologías más limpias o la reducción en la producción: por cada tonelada de carbono almacenada en los sumideros, el acuerdo de Kioto permite la liberación de una tonelada adicional de combustibles fósiles. En este contexto tras la aplicación de los MDL, utilizando los servicios ambientales de los bosques (absorción de carbono), es fácil resolver la contaminación a través del mercado, comprando y vendiendo derechos para seguir contaminando en lugar de cortar las verdaderas causas del deterioro ambiental (Ibíd.).

En este sentido el Protocolo encierra un marco legal que se inserta en el contexto de la mercantilización de los ecosistemas para poder asegurar la regulación del clima, pero no critica las relaciones fundamentalmente contradictorias entre el modelo de crecimiento económico y la naturaleza, ni los principios básicos de la producción capitalista (Vázquez, 2004). El debate en relación a los sumideros de carbono en la agenda sobre el CC, aparta la atención de la necesidad de reducir de manera drástica los GEI en los países industrializados, por lo que puede llegar a opacar los compromisos de reducción asumidos en el Protocolo (Olander, 2000). La idea de los MDL para disminuir las emisiones, a través de los sumideros, debería ir a la par con un compromiso real de reducir el consumo de combustibles fósiles sin paliativos para conseguirlo (Seminario internacional sobre SA, 2006), de lo contrario a partir de este nuevo "capitalismo ecológico" solo se conseguirá transformar más partes de la naturaleza en mercancías y propiedad privada (Vázquez, 2004).

Además de lo señalado, en la realización de los sumideros se ha pasado por alto los impactos ambientales (en lo que se refiere a perdida de recursos naturales y deterioro de ecosistemas) y sociales (referente a las poblaciones locales, sus conocimientos ancestrales, su identidad, su economía tradicional y su opinión).

1.2.1 Los bosques, las plantaciones y la reducción de GEI

Para los fines del MDL se ha usado un concepto de "bosque" diferente de las definiciones provenientes de la biología y la ingeniería fo-

restal, en tanto se lo reconoce como una formación vegetal que tiene la capacidad de capturar y almacenar carbono (Fuente: entrevista Hubenthal). Sin embargo esta perspectiva reduccionista puede generar una serie de impactos ambientales y sociales, que no han sido evaluados el momento de sembrar árboles a gran escala bajo el criterio de aprovechar el servicio ambiental de fijación de carbono. Carrere (2004) señala que las plantaciones de árboles no pueden ser concebidas ni siquiera como "bosques plantados", porque un cultivo (que en este caso es de árboles) no tiene las mismas características que un bosque, es decir: numerosas especies de árboles de crecimiento lento que se encuentran en diferentes edades, diferentes tipos de plantas, y varias especies de animales, que interactúan entre sí en la cadena alimenticia, asegurando su autogeneración. En contraparte, las plantaciones son monocultivos de árboles que tienen la misma edad con especies de rápido crecimiento, y que necesitan ser cuidados con pesticidas y herbicidas para asegurar su crecimiento como el de cualquier otro cultivo (Carrere, 2003). La equiparación entre estos términos, conlleva a que en general el establecimiento de monocultivos de plantaciones de árboles, de cualquier especie, sea considerado como beneficioso para el medio ambiente y la sociedad, sin evaluar los impactos (Biodiversity inc, 2002). En este marco, es necesario considerar dos factores importantes para evaluar sus impactos:

a) **Uso de especies exóticas**, los árboles maderables apreciados en las plantaciones forestales a nivel mundial son los de rápido crecimiento como los eucaliptos y pinos, estos árboles son más resistentes a condiciones climáticas cambiantes y extremas[2], característica que los hacen económicamente rentables (Carrere, 2003). Sin embargo, por ser plantas exóticas cuya adaptación responde a otros ecosistemas, provocan impactos negativos en el ambiente:

a.1) Disminución de las fuentes de agua. Estas especies desarrollaron raíces muy profundas para poder alcanzar los afluentes de agua subterránea porque tuvieron que adaptarse a ecosistemas casi desérticos. Su consumo de agua es muy elevado y en lugar de ayudar a mantener el ciclo hidrológico, produce la merma de las fuentes subterráneas de agua y genera cambios negativos en el régimen hídrico (Alerta Verde No 30, 1996; Biodiversity inc, 2002).

a.2) Deterioro del suelo. Tanto los eucaliptos como los pinos producen compuestos aromáticos en sus hojas que impiden su des-

composición y su reintegración al suelo, impidiendo la renovación de los suelos y el desarrollo de otras especies (Alerta Verde No 30, 1996; Carrere, 2003).

a.3) Impactos en la flora y fauna. Los eucaliptos limitan el crecimiento de otras variedades de árboles, debido a su agresiva captación de los recursos (absorción excesiva de agua, monopolización de la luz, eliminación directa de especies más pequeñas debido a la generación de químicos que son tóxicos para otras plantas) permitiendo solamente la generación de un pequeño sotobosque (Biodiversity inc, 2002). El tamaño de las plantaciones y las especies utilizadas, vuelven a ese espacio un desierto alimenticio para la fauna nativa, debido a que las especies nativas no encuentran alimento es estas áreas (Carrere, 2003), provocando una ruptura en el ciclo de nutrientes y en la cadena tróficas (Alerta Verde No 123, 2003).

b) **Son monocultivos a gran escala,** y consecuentemente provocan:

b.1) Empobrecimiento del suelo. Las plantaciones al igual que cualquier tipo de cultivo intensifican el uso del suelo, por basarse en un modelo extractivo de explotación intensiva acrecientan su tendencia a la infertilidad, deterioro y generan desbalances en su estructura (Friends of the Earth International, 2002; Carrere, 2003).

b.2) Utilización de abonos químicos. Los herbicidas y pesticidas, degradan el suelo y la calidad del agua y limitan el crecimiento de otro tipo de fauna en el suelo (Carrere, 2003).

Luego de señalar lo peligroso de reducir un bosque y una plantación a la misma categoría, e incluso plantear el gran problema ambiental que pueden causar estas últimas, cabría preguntar ¿porqué no se considera la posibilidad de obtener sumideros de carbono con la utilización de especies nativas?. La respuesta es simple, porque esta función de los bosques al considerarse como un servicio ambiental dentro del mercado, necesita ser rentable; en este sentido el cuidado de especies frágiles y de crecimiento lento requiere mayor inversión y mayor tiempo para obtener réditos económicos, por este motivo, pese a que los bosques pueden absorber carbono igual que una plantación, no serían convenientes en el mercado de CO2 (Seminario internacional sobre SA, 2006).

En este sentido, es indispensable considerar los costos ambientales y sociales de los plantaciones para sumideros, porque pese a que en

virtud de los factores señalados anteriormente, éstas contribuyen a la degradación del medio ambiente local, sus efectos son sentidos a largo plazo, razón por la que sus impactos son ignorados cuando se realizan evaluaciones al respecto (Castell, 2002).

1.3. Las comunidades y los sumideros

A nivel general los efectos socio – ambientales en relación a las plantaciones forestales no han sido tomados en cuenta, y peor aún dentro de su particularidad como sumidero de carbono. Sin embargo, es necesario preguntarse que es lo que pasa con la población en estos procesos que se institucionalizan a nivel global, y que empiezan a mercantilizar diferentes aspectos de la vida que como el aire, los bosques, el agua, etc., en algún momento parecían no poder ingresar en la lógica de mercado (Marx, 2001). El Instituto Nacional de Desarrollo y Ambiente (IIED) realizó el estudio de 287 casos en Europa, África, Asia, América y El Caribe sobre los beneficios y las limitaciones de las estrategias de conservación de servicios ambientales (en la producción hídrica y fijación de carbono) basadas en mecanismos de mercado(Albán, 2004). Los resultados fueron que pese a que:

> "los beneficios de estos mercados son muy aplaudidos, sus costos han sido vagamente analizados… las poblaciones locales se ven usualmente obstaculizadas por un marco legal incompleto, falta de educación y capacitación que les permita dialogar, falta de información y contactos y carencia de infraestructura adecuada para canalizar sus servicios" (Albán, 2004:1)

El desarrollo de proyectos para sumideros de carbono, así como de cualquier proyecto, trae implícito impactos ambientales que pueden producir cambios negativos en la organización social (Rico, 1998). Los sumideros ocupan amplios terrenos que se compran o arriendan a sus propietarios anteriores, con la finalidad de sembrar árboles a gran escala, de especies como pino y eucalipto para fijar el carbono de la atmósfera (Boletín Alerta verde, 2003). Este cambio en el uso del suelo, trae consigo trastornos sobre el entorno local: caudales de agua, biodiversidad, características del suelo y tenencia de la tierra (Castell, 2002); factores que condicionan la disponibilidad o disminución de recursos, así como los roles sociales asumidos por los pobladores en función de

estos (Schmink, 2004). Estas propuestas internacionales, son evaluadas de manera masiva, y traen consigo repercusiones directas sobre la división del trabajo, el conocimiento local por género, la generación de empleo y el uso, control y manejo de los recursos naturales (Rico, 1998).

En estos proyectos, la invisibilización de los conocimientos e intereses de gran parte de la población, ha permitido que se tomen decisiones que afectan el control y acceso en el uso de los recursos, deteriorando la condición social de los sectores directamente afectados (Arroyo, 2002). Es por esta razón que el presente estudio plantea entender e interpretar desde la experiencia local diferenciada por género, como se están llevando a cabo los procesos globales que pretenden "proteger el medio ambiente".

1.4. El Ecuador y el negocio de la absorción de carbono, una historia de plantaciones forestales

En Latinoamérica, la experiencia sobre proyectos de absorción de carbono es corta, sin embargo considerando las tendencias actuales, los proyectos forestales podrían en principio constituir un segmento substancial del mercado del MDL (Olander, 2000).

El Ecuador, siendo un país "en vías de desarrollo" y luego de ratificar el Protocolo de Kioto en 1999 es, consecuentemente, anfitrión para proyectos MDL. Estos proyectos, se encuentran enmarcados en el contexto internacional pero exigen su regulación a nivel nacional (Biodiversity inc, 2002), en tanto sino se trabaja para de alguna manera disminuir el impacto impulsado por el sistema económico neoliberal, que justifica constantemente las exclusiones y desigualdades crecientes y que pretende mercantilizar esferas inimaginables, se dejará un camino abierto a la transnacionalización del manejo del medio ambiente y la consolidación del capital extranjero (Biodiversity inc, 2002).

1.4.1. La administración forestal en el país

En el país, la administración forestal ha tenido siempre un tratamiento muy precario, debido a que la actividad de plantar árboles es entendida como beneficiosa tanto para el ambiente como para la sociedad y por lo tanto no se han realizado análisis pormenorizados de sus impactos. Pero indudablemente el problema no pasa por el simple he-

cho de sembrar árboles sino por la plantación de árboles con características ecológicas adecuadas y en base a un agricultura coherente con los modelos culturas y sociales de la poblaciones donde estas son realizadas (Vázquez, 2004). Se estima que en Ecuador hay 176.000 hectáreas de plantaciones forestales, localizadas en su mayoría en la sierra, y caracterizadas por la utilización de especies como eucaliptos y pinos tanto en programas promovidos desde el Estado, como a nivel privado (Mac Cormick, 1987). Varios tipos de contratos y de modalidades de asistencia financiera se han realizado en el país, llevadas a cabo con fondos extranjeros, con dinero del propio Estado o a través de consorcios, para incentivar la siembra de plantaciones productoras – protectoras – energéticas (MAE, 2002), encaminados a diferentes objetivos: en un inicio para reforestación, luego para aprovechamiento del sector maderero y actualmente además como sumideros de carbono.

Hasta 1992 el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG)[3], administraba el sector forestal, entendido únicamente dentro de su particularidad agrícola. En este año se crea el Instituto Ecuatoriano Forestal de Áreas Naturales y Vida Silvestre (INEFAN), que funcionaba como una institución autónoma, vinculada al MAG (INEFAN, 1995). En 1996, desaparece el INEFAN y se transfiere la responsabilidad de la administración forestal al MAE (DNF, 2004). En este proceso, se pierde gran parte de los documentos existentes hasta esa fecha sobre la administración forestal en el país (Fuente: Entrevista Ángel Villacís). Es decir no existe un registro claro de cómo se concedían los territorios para plantaciones, ni los términos bajo los cuales se aceptaba la realización de los proyectos.

Los primeros contratos, se inician a través de convenios efectuados con: a) el Ministerio de Educación para promover programas masivos de "reforestación", b) los alumnos de diversas instituciones, c) el Ministerio de Defensa y d) personal de las Fuerzas Armadas para crear la Guardia forestal, encargada de vigilar y reforestar los bosques. Las plantaciones comienzan a formar parte de los mecanismos utilizados por los diferentes regímenes ambientales para "controlar" los índices de deforestación. Para la industria forestal, los monocultivos de árboles, que eran sembrados bajo el criterio de "reforestación" también significaban ingresos económicos. Luego del crecimiento del bosque este podía ser cultivado para obtener madera que sería vendida en mercados internacionales como pulpa para papel y el Estado podría obtener in-

gresos a partir de los impuestos del sector forestal. La valoración monetaria de la plantación en cuanto a su producción de madera (de la que se obtiene chips que son vendidos para celulosa en el extranjero), es la razón principal para invertir en este sector a partir de los años setenta, época en que algunos capitales privados empiezan a considerar seriamente esta producción (INEFAN, 1995). Mientras el proceso se enfocaba hacia el negocio de la madera, tras los iniciales criterios de "reforestación", se desarrolla paulatinamente un importante negocio, que pasa de ser un "servicio socio – ambiental" (como se planteo desde sus inicios) para adaptarse a los intereses de las industrias y del mercado en general. En la actualidad el pago por servicios ambientales, está abriendo mercados en Ecuador, con el consecuente incremento los monocultivos forestales, justificados bajo los criterios de: a) ayudar al medio ambiente global con la regulación del clima e b) incentivar el desarrollo sostenible a nivel local. Como resultado el número de plantaciones forestales, así como las inversiones de capital privado, se están incrementando a partir de la apertura de nuevos mercados a nivel internacional, esta vez motivados por los beneficios económicos de la absorción de carbono (Olander, 2000).

1.4.2. El estado frente a los sumideros de carbono

El Comité Nacional del Clima (CNC)[4], designó al MAE como la Autoridad Nacional para el MDL (AN-MDL) encargada de controlar y coordinar la evaluación y aprobación nacional de propuestas de proyectos MDL, así como de dar seguimiento a aquellos en ejecución (Albán, 2004). En el caso de los sumideros la aprobación nacional es la confirmación oficial de que la propuesta genera reducciones de carbono que son adicionales a lo que hubiera ocurrido de todas formas[5] (Olander, 2000) y que contribuye al desarrollo sostenible del país anfitrión, requerimiento para la validación internacional del proyecto (Fuente: entrevista, Hubenthal). La Junta Ejecutiva del MDL (que es un organismo de Naciones Unidas) verifica la cantidad de CO2 secuestrado para posteriormente emitir los CER a favor del dueño del proyecto. Los CER pueden ser vendidos dentro del mercado de carbono a los diferentes demandantes del producto para demostrar el cumplimiento de sus compromisos con el medio ambiente (Ibíd.). Cabe resaltar que, al menos por el momento, la AN-MDL no ha adoptado criterios o indi-

cadores cuantitativos para evaluar el aporte de un proyecto al desarrollo sostenible. Hasta que se definan estos indicadores, la AN-MDL tiene como marco de referencia la Legislación nacional, en el caso de los sumideros especialmente la relacionada a la actividad forestal (Albán, 2004).

1.4.3. Los proyecto de sumideros de carbono en el país

El desarrollo de proyectos para captación de carbono en Ecuador presenta varias ventajas: a) sus condiciones climáticas, la luz solar, la caída de agua y las características del suelo (que permiten un rápido crecimiento de los árboles), b) los bajos costos de tierra y mano de obra y c) en el caso de Eucapacific la existencia de acuerdos de comercio entre Japón y Ecuador (Biodiversity inc, 2002).

A nivel nacional existen dos grandes proyectos que han planteado la absorción de carbono a partir de sus plantaciones forestales para luego comercializarlo: Eucapacific (empresa en la que se centra nuestro estudio de caso y que será abordada en los capítulos siguientes) y Profafor. PROFAFOR es un proyecto implementado por FACE (Forest Absorbing Carbon Dioxide Emissions), que tiene una extensión aproximada de 24.000 has. La modalidad de trabajo consiste en el alquiler de tierras comunitarias o de campesinos individuales para realizar la plantación; las comunidades ponen la mano de obra local para trabajar en la plantación, asumiendo la total responsabilidad del mantenimiento de los sumideros por el período establecido en el contrato. A cambio reciben únicamente el pago por su trabajo en la plantación; montos que no cubren ni siquiera la totalidad de los jornales, mucho menos los costos por imprevistos o resiembra cuando la plantación merma. Al final la empresa se queda con el derecho de venta de los certificados de absorción de carbono y la comunidad con la madera cosechada (Granda, 2004). Este tipo de contrato, le permite a la empresa la adquisición legal de los derechos sobre las tierras, durante el lapso de 99 años (que es el tiempo establecido en los contratos), así se encubre la apropiación de recursos naturales y de territorios que han pertenecido a los campesinos de estas zonas, y en base a la cual gira su acervo cultural.

Sin embargo cabe resaltar que en el país aún no se han presentado propuestas formales dentro del sector forestal para su aprobación como proyectos MDL (Albán, 2004). Eso implica que Profafor y Euca-

pacific no son proyecto MDL. Si bien Profafor tiene como finalidad el secuestro de carbono, este se comenzó a estructurar mucho antes de que a nivel internacional se propusiera el MDL, y se lo realizó como un proyecto de Implementación Conjunta. En la actualidad Profafor esta certificando pero bajo un esquema de "Certificación paralela o voluntaria", dentro del cual vende reducciones voluntarias (Fuente: entrevista Hubenthal). Por ejemplo existen empresas multinacionales que por razones de imagen corporativa o por razones filantrópicas buscan incentivar proyectos que generen beneficios para el clima, pero son acciones voluntarias, ellos no están obligados a hacerlo y por lo tanto no necesitan tener la aprobación nacional de MDL, ni demostrar que el proyecto tiene un enfoque al desarrollo sostenible para la comunidad. Sin embargo si se desarrolla un proyecto forestal, sea este para certificar el carbono, de protección de una cuenca hidrográfica, para reserva de biosfera, o cualquier otro, tiene que enmarcarse en lo que es la normativa nacional. Lo que es necesario repensar es cómo están planteadas esas normas y que se piensa hacer en relación a las falencias que puedan presentar (Fuente: entrevista Hubenthal).

Parte II. Impacto local de los sumideros de carbono: estudio de caso en Muisne

El área específica de estudio son las comunidades de Tortuga, Unión de Matambal y Bunche ubicadas en el cantón Muisne (provincia de Esmeraldas). El total poblacional es de alrededor de 15 familias en cada comunidad, que poseen las características de campesinos dueños de pequeñas y grandes extensiones de tierra. Sus habitantes tienen una economía que se sustenta en la extracción de madera, el cultivo de ciclo corto, la ganadería y la pesca. En la zona todavía se utilizan los productos del bosque, se caza animales nativos y se maneja una gran variedad de especies como medicina, fuente de energía y como garantía de su seguridad alimentaria (Biodiversity inc, 2002). Se considera interesante el estudio de esta zona, en tanto se puede evaluar bajo que condiciones el Estado permite y controla la ejecución de plantaciones para sumidero de carbono, así como los impactos en el medio ambiente y en las poblaciones locales, generados desde los inicios de esta actividad.

Eucapacific, Eucalyptus Pacífico S.A., es un proyecto de reforestación que realizó su fase de ensayos en 1998, pero oficialmente como

razón social inicia sus operaciones en el año 2000. está constituido por el consorcio de empresas: Mitsubishi Paper Mills (principal accionista dedicada a la producción, procesamiento y venta de pulpa, papel y materiales fotosintéticos), Sumitomo Corporation (participa en este proyecto con la finalidad de obtener materia prima para papel), Electric Power Development o J-Power[6], Environmental Engineering Service (afiliado de Electric Power Development en el proyecto, responsable de lo que la empresa conoce como "el desarrollo verde"), y Expo Forestal S. A (contraparte nacional del consorcio)[7] (Fuente: entrevista Flores). El objetivo del Proyecto Forestal Eucapacific es sembrar 10.500 hectáreas de *Eucalyptus grandis y urograndis* en el sector comprendido entre Muisne y Súa, para a) suministrar materia prima para la manufactura de papel (la industria de pulpa y papel japonesa importa dos tercios del total nacional de la demanda para chips de madera); y b) comercializar los créditos de carbono obtenidos, que incluso pueden ser utilizados por sus accionistas para compensar sus emisiones (J-Power, 2005).

La finalidad de la empresa al entrar al lugar ha sido por alcanzar sus objetivos económicos. La población forma parte de este contexto en tanto colinda directamente con la empresa y ha sido de donde se obtuvo las tierras, sin embargo la historia, cultura y los problemas básicos de la zona relacionados con el estado de la tenencia de la tierra en la región que se encuentra ligado directamente con sus actividades económicas tradicionales no ha sido entendida ni respetada (Friends of the Earth Internacional, 2000).

2.2. Percepción local de hombres y mujeres sobre los impactos ambientales

> "Se ha visto la merma de nosotros yo no se que piensa la gente, que uno no tenga nada y se muera es lo que parece que quieren, porque uno no puede tener nada ni arriba ni acá abajo, porque todo lo acaban. Yo no entiendo como será que uno va a vivir, porque parece que lo quieren exterminar a uno y no le dejan vivir. Acá en el pueblo se fueron las aves, los animales, nada se topa ya por aquí, pero vea ni por casualidad lo encuentra uno, yo siempre cogía lo que iba a comer, pero ahora, ya no puedo coger ni eso": Fuente: entrevista comunidad, 2005

Quienes trabajan en Eucapacific han afirmado que su trabajo en Esmeraldas se basa en reforestar, y para esto se prioriza el uso de potreros "donde no hay ninguna otra especie que no sea pasto" (Flores, 2006). Sin embargo, el primer impacto sentido por los campesinos del sector, tiene que ver con la adquisición de tierras; la implementación de un monocultivo de árboles implica el masivo desplazamiento de cientos de familias de sus tierras, en base a las cuales gira todo su manejo cultural, identitario e incluso económico. Así la acumulación de los recursos continúa concentrándose en las manos de sectores industriales en detrimento de la población pobre del país (Friends of the Earth Internacional, 2003; Biodiversity inc, 2002):

> "Campesinos mismo eran los que vendieron. Toda la vida vivían ellos allá, en su finca, de su finca, nunca vivieron en una ciudad. Plátano, el cacado el café, maíz, arroz, todo eso sembraban y cosechaban… como los chinos vinieron, entonces comenzaron a presionar por ejemplo, yo tenía una finca grande, entonces se la vendí a los chinos, entonces el otro también y otra finca quedaba en medio de los chinos, y tenían que vender, porque los chinos, presionaban sino se vendía". Fuente: entrevista comunidad, 2005.

> "El trabajo que la empresa inicio aquí, no fue de buen provecho para la comunidad, porque propiamente el personal, los vivientes de aquí han vendido sus terrenos a un precio bajo, barato, sus tierras regaladas, la gente de la comunidad se quedo sin sus terrenos ya para tener un trabajo como sus pastizales, sus cacaotales, se ha terminado el coco, digamos todo lo que se llama plantas raíces han desaparecido" Fuente: entrevista comunidad, 2005.

> "No han dado nada para la comunidad, y encima están quitando sus tierras a los campesinos, porque les ofrecen cosas que luego no cumplen, y les pagan precios bajos. Auno que ha vivido toda su vida en estas tierras, con los animales del bosque, con su pescadito, de que es que le sirve a uno esa plata que ellos pagan. En la tierra lo que uno siembra lo cosecha, y ya con esos productos aunque no se venda ya se tiene para el diario, aunque sea para que la señora pare la olla, pero ahora con el dinero, se termina y ya uno como vendió las tierras se queda sin nada, ya no tienen ni siquiera terreno para sembrar" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Hay comentarios de la gente respecto a que en el proceso de compra de tierras han sido perjudicados por parte de la empresa, la cual realizó una mala medición de las hectáreas que tenían que pagar a los campesinos:

> "…algunos de los que vendieron sus tierras no tenían contadas sus has., no tenían medido, otros si…pero igual los chinos son los que han hecho medir, lo que compraban lo hacían medir. Por decir, si los campesinos decían yo tengo 40 ha. y los chinos le medían y le decían no usted solo tiene 32, le pagaban por esas 32 que salían. Por lo que salía le pagaban, pero usted sabía que tenía más y ahí los estafaban…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

a. ¿Porqué los campesinos dejan sus tierras?

Pese a la presión ejercida por este tipo de empresas para el alquiler, o en el caso de Eucapacific para la venta de las tierras, la pregunta central es ¿porqué los campesinos toman la decisión de dejar su forma de vida tradicional y buscar otras alternativas?. De tratarse de un fenómeno exclusivamente local y que no se reproduce en otros contexto la explicación se orientaría hacia la forma de proceder de una determinada empresa; pero al tratarse de un hecho social que se presenta constantemente en el territorio nacional es evidente que existe un problema estructural y que todavía no encuentra solución en el aparato gubernamental ni en las políticas nacionales, debido a que la inversión social no ha alcanzado a satisfacer los requerimientos básicos de este sector en cuanto a:

El mejoramiento o la inversión en servicios públicos e infraestructura a la que puedan acceder los campesinos, ya sea en proyectos de riego, caminos de acceso (De Janvry, 1991):

> "La mayoría que ha vendido, ha sido por la falta de carretero, esto en el invierno se pone feo y por eso es que la gente ya no ha querido estar aquí, por eso es por lo que mas han vendido las fincas, por la falta de carretero. Porque por ejemplo aguacates, cosas pesadas como las va uno a sacar para fuera, los que tienen su bestias llevan, la tagua vale 9 dólares el quintal, pero uno que no tiene bestias no los puede sacar, así que mejor que se pudra ahí en la mata, afuera vale un dólar el racimo de guineo, pero como uno no tiene como sacar entonces se pudre ahí,

> por eso algunas personas quieren vender las fincas, por el carretero mas que todo" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Aquí lo que falta es un apoyo para la gente y el campesino, el campesino figure nosotros estamos sin carretero, sin alumbrado y se supone que donde alguna persona vive tiene que haber alumbrado… En el invierno es triste ver como se pone, porque el lodo da en las rodillas, las bestias se caen, entonces pierde todo el producto y nadie puede sacar" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Para facilitar el acceso restringido a instituciones públicas y asesoramiento técnico, es decir a crédito e información que les permita mejorar la producción y utilizar de mejor manera los recursos de los que disponen. Hay casos en que los campesinos que poseen poca tierra se ven obligados a trabajarla de manera intensiva para obtener algo de ganancia, en desconocimiento de los efectos secundarios en el suelo y sin alternativas técnicas (De Janvry, 1991):

> "No tengo bastante cosecha, pero hay el cacao y la caña y cuando yo saco se pudre porque no hay como llevar. El banano se lo pierde entonces todo eso la gente se ha aburrido y se ha ido a mendigar por otras partes. Falta apoyo, en los bancos al pobre campesino no lo quieren apoyar, quieren apoyar solo a los ricos. Y nosotros aquí en el campo hay días que desayunamos y días que no almorzamos, cuando hay cosas chiquitas pasamos bien. Por eso se han ido algunos, este es un pueblito que ya fuera una parroquia con todos los habitantes que se fueron… entonces falta un mercado para vender el agricultor el producto directo, porque ahí si se ve lo que queda" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Para ayudar a encontrar mercados asegurados para su producción (que constituye la base de su economía), es decir asegurar que efectivamente los campesinos van a poder comercializar de manera justa su producción (Janvry, 1991). Para los campesinos es clara la situación por la que atraviesan:

> "…la gente está decidida a vender porque ya no hay en que mas trabajar pues; porque si cosechan el cacao, lo pagan barato, si cosechan el maíz no hay a quien venderle, el arroz así mismo, por eso para estar así sin que nadie les compre el producto mejor por eso esa gente vendió y se fue" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Los campesinos de alguna manera son obligados por parte del Estado nacional y de la sociedad global a vender su tierra y buscar alguna alternativa para subsistir en las ciudades, donde esperan encontrar alguna vacante y espacio para establecer un hogar (Biodiversity, 2002).

b. ¿Qué pasó con la gente que vendió su tierra?

> "…el señor Guagua vendió cogió la plata, se quedó sin plata y ahora no tiene nada, no tienen ni un pedacito de tierra…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

La aplicación de nuevas y diferentes políticas económicas y modelos de desarrollo han traído nuevas crisis y el empeoramiento en la calidad de vida de la población especialmente en las zonas rurales. En el estudio de caso que estamos tratando, sin lugar a dudas la adquisición de tierras por parte del sector privado aceleró los procesos migratorios en las comunidades rurales de Muisne.

En este proceso los campesinos han sido desplazados de sus entornos tradicionales y son empujados hacia distintas ciudades, prácticamente despojados del conocimiento sobre su entorno, acumulado por generaciones y de las estrategias de trabajo que les permitían subsistir. Para los campesinos la tierra siempre ha sido un recurso indispensable para el desarrollo de su trabajo y para su misma subsistencia. Luego de vender las fincas seguramente hay dos pociones: a) vender para ir a comprar tierra en otro sitio, que seguramente será mucho más caro o b) migrar a las ciudades en busca de empleo.

> "…en el campo da esto, aquí uno nunca se queda sin negocio, después que usted sembró tiene para cosechar y comer aunque sea de ahí, pero si estoy en el campo y no siembro, porque no tengo tierra donde hacer esto, me voy a un pueblo pues" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "La gente que vendió sus tierras anda jornaleando por ahí para poder medio sobrevivir, porque de decir no están bien, nadie de los que vendió su tierra está bien cuadradito o trabajando, apenas se ganan su sustento diario. Ahorita son los dolores de cabeza, están arrepentidos, dicen que por gusto han vendido sus tierras, unos decían para comprar en otros sitios, y a donde compran?, porque con lo que vendieron, ahora con lo que han subido un poco mas las tierras no les alcanza para

> comprar. Por decir si yo hubiera vendido, yo tengo unas 58 has., y esa plata ya no la tuviera, no tuviera ni para comprar 4 o 5 has., entonces la gente se ha arrepentido ahora, porque se han quedado sin tierras, es grave lo que pasa" Fuente: entrevista comunidad, 2005

En el tema de la venta de tierras es necesario tener en cuenta como se dan las relaciones de propiedad sobre los recursos en la zona de estudio. En la mayoría de los casos los títulos de propiedad de las tierras se encuentran a nombre del hombre y por lo tanto es él quien tiene la última palabra en este tipo de transacciones que sin embargo afectan la estabilidad de todo el hogar:

> "Vea lo que le pasó a mi papá, el vendió todas las has., que tenía, y ahora está viviendo en Atacames como triciclero, nos dio a cada uno de mis hermanos 80 dólares, de todas las has., que vendió, se separó de mi mamá porque ella no quería que vendiera, y ahora claro que ha de estar arrepentido, porque ya no tiene su tierra, donde era dueño y podía cultivar lo que era de él. Y yo creo que todos los que vendieron deben estar así porque que más van a hacer sin su tierra, les ha de tocar ir a jornalear en otro lado, pero ya no tienen nada seguro de ellos" Fuente: entrevista comunidad, 2005

c. ¿Qué pasa con la gente que vive aún en el sitio?

De manera tradicional los campesinos han desarrollado un sistema agro-silvo-pastoril[8], en el cual los árboles nativos son combinados con diversos cultivos y con el cuidado de animales de corral al mismo tiempo (Biodiversity inc, 2002). El asentamiento de la industria en la zona, representa también la llegada de otros esquemas agrícolas, que por su naturaleza interfieren con la cotidianidad de los campesinos que no han vendido las tierras. Este nuevo modelo de administración agrícola se basa en un reduccionismo que separa los usos hídricos, el cuidado de animales y la agricultura, a partir de una privatización total del área que ha sido comprada por la empresa (Vázquez, 2004).

> "Hasta el paso nos han limitado. Por aquí hay un camino que entra y linda con la comunidad, y no nos dejan pasar, ¿y ahora el campesino que tiene que hacer pues, por dónde sale si le dejan rodeado?, obligatoriamente tiene que vender las tierras, porque lo dejan encerrado en el centro. Ponen guardián y no los dejan pasar a los campesinos que lin-

> dan con los chinos, porque dicen que son tierras privadas, ya no puede usted pasar por ahí" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Las comunidades pierden el derecho de uso de la tierra que cuando pertenecía a los campesinos no tenía una linderación estricta. Ahora, continuar en un modelo agrícola integrado es difícil, ya no pueden soltar a sus animales para que busquen alimento, ni tampoco utilizar los recursos del bosque para su dieta diaria (Seminario internacional sobre SA, 2006). Es decir, en este tipo de modelo forestal, las comunidades no pueden habitar a la par con los animales de crianza y con los cultivos, las plantaciones son espacios cercados en donde solamente los cuidadores pueden ingresar para fumigar los árboles, así, los campesinos tienen que irse, migrar en busca de otro espacio o encerrar a sus animales y cambiar su modelo agrícola:

> "A algunas personas se les han muerto los animales, aquí antes vivíamos del chancho, todo el mundo tenía su chanchito, y ahorita no tenemos, unos 2 o 3 por ahí pero están flacos porque pasan encerrados porque se van acá adentro y ya entran a la compañía, entonces vimos que tenemos que encerrar los puercos, porque sino se van, se pierden, no nos llegan" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Si los animales entran a la plantación ya no salen, ellos pueden matar a los puercos y comérselos y nosotros no podemos decir nada, hasta a mi hermano una vez se le perdió, siguió y nada y dicen los trabajadores también que ahí el puerco que entra se lo comen, porque ellos no quieren que anden osando por ahí, son ordenes de la compañía mismo. Para que no se les dañen las plantas porque eso lo ponen pequeñita empiezan a cultivarlos entonces les hace daño, y para eso los matan a los puercos" Fuente: entrevista comunidad, 2005

2.2.2.La empresa inicia su actividad

El inicio de las operaciones de la empresa está marcado por el desconocimiento de la gente frente al tipo de actividad que se va a realizar. La adquisición de las tierras para la plantación se realiza comprando de manera particular a cada campesino su finca (cuya extensión oscila entre 20 y 50 has.), negándoseles el derecho a opinar sobre las actividades comerciales que tienen su centro de operaciones en su

entorno, y en base a los recursos que les han permitido subsistir por generaciones:

> "…pero nadie sabía para que compraban las tierras, no dijeron que eran esa clase de plantas las que iban a sembrar, porque nosotros vemos ahora que están haciéndole daño a la naturaleza. Los dueños de sus fincas vendieron. Por ejemplo usted tiene su finca y vende, entonces mas allacito tiene el otro y comenzaron a amenazarlos a los dueños para que vendan sus fincas, con el fin de que ellos compren todo para hacer sus sombríos." Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Cuando vino la empresa no hablaron con la comunidad. Cada dueño de finca vendió de manera particular a los chinos pero sin saber para que era, y los chinos son los que han traído eso, porque aquí no había… Cuando nosotros supimos ya estaba sembrado eso acá, osea que los mismos dueños, que sembraron en Palmas Juntas, esos mismos chinos son los que han sembrado acá. Pero no le han avisado a la comunidad, sino que cuando nosotros vimos ese sombrío ahí nos dimos cuenta" Fuente: entrevista comunidad, 2005

La gente habla mucho acerca de "las estrategias de la empresa para adquirir las tierras", es decir que no se compran los terrenos para Eucapacific sino que se usa a tercerizadores que adquieren y negocian la compra de tierras a nombre particular pero que una vez realizado el contrato pasan a manos de la empresa:

> "… para ellos comprar las tierras mandaban una persona, como decir usted es el dueño, usted es el capataz y manda a alguien. Nosotros estábamos adentro cuando vino un señor a buscar, mi esposo les decía que no vende porque tiene una cosecha y ellos le decían que no se preocupe que el puede estarse un año todavía ahí, y aquí mismo tenemos otras personas que les habían dicho lo mismo y a los 2, 3 meses ya los fueron votando…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

La presentación oficial del proyecto a las comunidades, en el caso particular de Tortuga ha generado un serio conflicto, la comunidad denuncia que:

> "… nos hicieron firmar esos papeles, dijeron que para estar seguros de que la gente si va ir al curso, nos hicieron firmar a casi todas las personas, solamente mi hermano no firmó, de ahí firmamos toditos, y hasta

> la fecha esos mentirosos no han llamado para el seminario que dijeron que nos iban a dar. Luego resultó que utilizaron nuestras firmas para decir que habían venido a hablar con la comunidad sobre los eucaliptos, después nosotros nos dimos cuenta. Mi hermano si dijo para que firmaron, y yo le dije que era porque quería ir al curso, y mi hermano dijo vera que ellos han de hacer algo malo, dijo mi hermano, pero de ahí le digo que casi todos firmamos" Fuente: entrevista comunidad, 2005

a. El desmonte previo a la siembra

Para el consorcio sembrar eucaliptos en una zona húmeda como Muisne donde "lo que se ve es uno que otro matorral o totoras" es una innovación importante (Fuente: entrevista Flores). Olander (2000) ha señalado que "…uno de los temores reiterados es que los proyectos forestales, de captura y almacenamiento de carbono impulsarán una expansión de plantaciones de monocultivos forestales a costa de la destrucción de los ecosistemas naturales…". La población corrobora este problema y señala que se han establecido plantaciones de monocultivos en bosque húmedo tropical, en bosques primarios o en otras áreas con un índice alto de biodiversidad (Biodiversity inc, 2002).

La realidad es que no se puede asegurar que al despojar a los bosques, por ejemplo, de su característica ecosistémica, y al comenzar a separar sus funciones naturales en mercancías independientes: sumideros de carbono, servicios hidrológicos, etc., las industrias en especial, no van a explotar estas funciones para aumentar su beneficio económico, talando bosques o cualquier espacio que pudiera considerarse como "baldío" para sembrar árboles de rápido crecimiento a gran escala, que son reconocidos a nivel internacional también como bosques y que además pueden devolver varios réditos económicos (madera y CER):

> "Para mi esta compañía de eucalipto nos esta haciendo mucho daño…ellos donde compran los terrenos eso es una sola pampa no queda árbol parado, entonces los ríos, se están secando, y ha nosotros no nos da ningún beneficio… antes nos faltaba algo y nos íbamos a coger en el bosque, las tatabras, el conejo, ahora esta lejísimos, los que saben montear dicen que no hay ahora, no se consigue se han ido lejos. La empresa pelo toda la montaña, entonces ya no hay los animales se han ido lejos, porque siempre están metidos en la montaña. Y por eso mis-

> mo es que no tiene protección y el río ya esta todo deshabitado de los árboles, entonces el sol paga más fuerte" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Todo lo que nos compraron ya esta todo planteado de eucalipto" Fuente: entrevista comunidad, 2005

El caso de la comunidad de Matambal es particular y complicado. El pueblo ha quedado literalmente encerrado entre las plantaciones de eucalipto que se encuentran alrededor de la comunidad. El contraste es evidente, en el centro está la cancha de fútbol, alado la iglesia y la escuela, así como contadas casas; detrás de este escenario una pequeña franja de bosque nativo y todo lo demás son eucaliptos que se encuentran circundado la comunidad:

> "Esto que han hecho aquí no es para bien de la comunidad, sino para bien de la empresa EUCAPACIFIC, ella es la que ve el beneficio, porque para la gente de aquí es todo para atrás, porque mire incluso esta comunidad hemos quedado encerrados, aquí la gente no tiene una salida, estamos verdaderamente encerrados por la empresa, esta es un área de unas 3 has., con unos 40 metros, ya lo demás se lo ha llevado la empresa, no ve como estamos aquí cercaditos" Fuente: entrevista comunidad, 2005

b. Los ofrecimientos de la empresa a la población

Cuando las empresas (independientemente de la actividad que realicen) inician sus actividades en el sector; las promesas de trabajo y "desarrollo" son usuales (Biodiversity inc, 2002). En este sentido se menciona que han existido ofrecimientos desbordantes por parte de la empresa dentro de los que se incluye actividades que son irrealizables o que no responden a la dinámica social ni cultural de la comunidad, pero que sin embargo despiertan y el interés de la gente del sector, que espera que la empresa pueda resolver las deudas sociales que no han sido resueltas por el gobierno nacional:

> "La empresa ha afectado bastante, pese a que ellos al principio hicieron ofrecimientos, que vienen a dar la carretera, dijeron que iban a dar la luz, pero no han dado nada pues, no han cumplido con lo que han ofrecido" Fuente: entrevista comunidad, 2005

La población señala que Eucapacific ha hecho incluso encuestas sobre los beneficios que quisieran recibir los habitantes como compensación de la empresa y que han ofrecido talleres y cursos de capacitación:

> "…cuando vinieron dijeron que querían compensar un poco aquí a la comunidad…aquí vinieron en este año ante pasado una señorita joven y un señor mayor a hacernos unas preguntas de que necesitábamos nosotros aquí, era justamente del eucalipto que los habían mandado. Nosotros nos reunimos un grupo y les dijimos que lo que más necesitamos aquí es el carretero y luz que no tenemos y algunas otras cosas mas, y dijeron miren vamos a dar unos cursos aquí en El Salto, y anotamos los nombres de todas las personas que estábamos reunidas allí…a mi me interesaba y les dije que de que eran los cursos que van a dar, y me dijeron que para enseñarnos a sembrar y de cosas agrícolas y me dijeron que era para que nosotros sepamos cultivar nuestros pimientos, cacao y también para prepararnos para que nos hagamos líderes y vayamos a reclamar al gobierno" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "…vino la empresa a ofrecer talleres que dijeron nos iban a hacer afuera en la Y, para que pudiéramos coser… nos iban a poner una costurera que nos enseñara, pero nosotros les dijimos que si nos daban que sea acá adentro pues. Vuelta hubo un taller que nos preguntaron que en que nos podían ayudar nosotros dijimos que en el camino, que nos hicieran la carretera, entonces se fueron y no vinieron más. Ellos pensaban con eso comprarnos, pero ahora que nosotros sabemos lo que el eucalipto contiene ya no hay para que pues… No íbamos a poder de todas formas hacer el curso, porque imagínese de aquí salir allá a recibir el taller para aprender a coser, para que les cosamos los uniformes a los trabajadores decían, con esas mentiras salieron y nunca hicieron, con esos engaños vinieron. No estábamos ni interesadas en el curso ese, porque veíamos que eso no iba a producir, era como un engaño que nos estaban haciendo, que iban a traer máquinas todo decían pero nadie acepto, otras dijeron si esperemos a que traigan las maquinas que dijeron, pero nada. No nos ofreció nada más, porque fuimos a una reunión que tuvimos donde dijeron que era lo que necesitábamos, que hiciéramos un oficio para llevar, a un ingeniero que no me acuerdo el nombre, pero nosotros no les hicimos ningún pedido escrito" Fuente: entrevista comunidad, 2005.

c. La oferta de trabajo de la empresa

En su mayoría la salida de los campesinos del sector responde a la dificultad para mantener una estabilidad sobre los ingresos del hogar por los problemas inherentes que representa tanto el sacar los productos del lugar como su comercialización. El consorcio argumenta que una plantación industrial a larga escala puede generar nuevos puestos de trabajo a nivel local, y esto se constituye en su principal estrategia de aceptación social

Sin embargo el trabajo que puede ofertar la empresa es limitado y estacional. Es decir, hay dos únicos periodos en los que la dinámica misma de la plantación hace necesario la contratación de personal: a) en la siembra del eucalipto (un mes) y b) para su cosecha (dos meses), el resto del tiempo no necesita más que dos o tres personas para que realicen las tareas de mantenimiento. Además la generación de empleo de estos proyectos puede considerarse como relativa, cuando involucran a la población en actividades económicas que son dependientes de la empresa, y que coarta la posibilidad de los campesinos de conservar sus actividades tradicionales de auto subsistencia basada en el cultivo de la tierra (Biodiversity inc, 2002). En consecuencia, el desarrollo de estas plantaciones a largo plazo trae como resultado una pérdida neta del empleo local, deteriorando la ya minada estabilidad laboral de la zona (Friends of the Earth Internacional, 2000). Además, en la aplicación de proyectos que tienen una perspectiva global y que no han asumido las diferencias culturales que se acentúan en el plano local, se opaca las actividades y los criterios de la comunidad y en particular de las mujeres (Schmink, 1999). Esto debido a que, por lo general los proyectos se enfocan hacia el hombre por ser considerado como "el productor directo" y por lo tanto "potencial beneficiario de las políticas estatales", subestimando los roles de las mujeres. Los cambios en las formas de subsistencia y de acceso a recursos básicos (agua y tierra), profundizan las presiones en la unidad productiva familiar, que se ve en la necesidad de readecuar la división del trabajo a su interior, por lo general con sobrecargas a las mujeres (CEPLAES, 1984) a quienes se adjudica un mayor trabajo para suplir la falta de recursos (Rico, 1998; Lamas, 1998).

> "…la empresa ya terminó aquí su etapa de negocios, no se si querrán más tierras pero aquí ya no han venido. Ellos dijeron que iba a haber

> trabajo, que iba a tener la comunidad ayuda de ellos, que iban a ayudar a la gente pobre, que le iban a dar cualquier ayuda, trabajo, pero eso no hemos conseguido hasta la fecha, les dieron si pero por un poco de tiempo nomás, eso mientras que sembraron sus plantaciones, mire, esos árboles ya están como con unos 7 metros de altura, eso esta parado ya ahí no hay quien lo mueva…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Otra de las quejas constantes en relación con la situación laboral es que las tercerizadoras solo contratan a gente externa a las comunidades:

> "…y encima la empresa no nos dio trabajo aquí, todo lo que hacen es sembrar, producir, porque si ellos dieran trabajo al pueblo para que pudiera vivir y mantener a su familia fuera distinto, pero realmente no hay en que trabajar, todo el mundo así como nos ve, así todos los días, las personas que saben conchar se van a sus conchas y cuando es de tirar machete hay unos que se van y sino pasan de arriba para abajo y no hay de que trabajar, imagínese cuando ellos pueden darle trabajo a esta gente" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Ellos traen gente de todas partes para que trabajen, ahorita de la comunidad no hay casi nadie trabajando, la primera vez que vinieron afuera ahí estaban trabajando 2 de la comunidad pero ahora no, ellos traen su gente. Más traen paisanos que vienen a fumigar, a pasar el machete, a sembrar y cosechar esa cosa…s un trabajo que la gente de aquí podría hacer, porque incluso yo hago ese trabajo, eso es machetear para preparar los sitios donde van a poner las plantas y eso lo hace cualquier persona…Ellos no contratan gente de la comunidad porque contratan gente a la que no le importe hacer lo que sea, por eso traen gente de afuera, porque no saben nada de estas cosas y no se van a preocupar por hacer lo que sea. El otro día había un montón de personas trabajando, acá adentro, cuando se perdieron esos puercos, pero era gente de otros lados" Fuente: entrevista comunidad, 2005

El asentamiento de la plantación tiene su proceso determinado, con tareas que deben realizarse y sus tiempos específicos. (Granda, 2004).

> "Yo trabaje 6 meses aquí, y el primer trabajo que hubo aquí fue socalar[9] y después tumbando así con machete, motosierra, y después sem-

> brando así la plantación del eucalipto" Fuente: entrevista comunidad, 2005
>
> "Trabajaron algún tiempo hasta que hicieron el desmonte, trajeron también de afuera, gente de por allá de Chamanga, por aquí poco realmente fue la gente que trabajo. Después que hicieron su trabajo ahí, ya no buscaron más trabajadores" Fuente: entrevista comunidad, 2005

2.2.3 El deterioro de los recursos

Es importante reflexionar también, en que el consorcio que realiza las plantaciones a gran escala, para vender el servicio ambiental y la madera de la plantación, no va a asumir los costos indirectos de este proceso, sino que son los campesinos que viven en los alrededores quienes lo hacen. Hay una relación directa entre la disponibilidad de los recursos naturales y la calidad de vida de la población y en estos procesos masivos en los cuales el objetivo final es obtener el máximo valor de cambio en el mercado por los servicios y recursos obtenidos, el valor de uso, la utilidad de los recursos para la población no tienen importancia (Vázquez, 2004). De tal forma que no hemos encontrado un remedio, sino otro problema a escala más local.

a. Las fuentes de agua

La empresa señala que:

> "… Mucha gente dice que hemos cambiado el ecosistema, que ahora aquí no llueve porque hay eucaliptos, pero nadie habla del calentamiento global que es otra cosa muy significativa, osea no pensamos en esto, lo que ocurre en el Cotopaxi, en el Chimborazo y en todos los cerros porque el calentamiento del planeta es a nivel global, yo no digo que un monocultivo sea malo o bueno; lo justo sería hacerlo ordenadamente en nuestro país manteniendo las reglas ambientales, siguiendo las reglas del juego y con parámetros y lineamientos claros, que el Estado diga de aquí acá se pueda plantar" Fuente: entrevista Flores, 2006

Las plantaciones, se han hecho sin tomar en cuenta la adaptabilidad del terreno a las especies exóticas que son utilizadas, y que tras haber evolucionado en ecosistemas distintos mantienen características que afectan las fuentes de agua subterráneas (Boletín Alerta Verde,

1996). El deterioro de los ciclos naturales es un atentado contra la población que depende de ellos para su subsistencia:

> "Ha habido como una sequía ahora en ese río por ese eucalipto, se seca el agua, ya no hay para el ganado ni los chanchos, incluso para el mismo ser humano y las plantas que uno siembra, porque toda plantita necesita agua, ya no hay mucho agua, y la verdad que no se si será por ese eucalipto, pero el agua del río si se ha reducido y claro también los peces y los camarones pues, porque dependen del río pues. Antes era todo en abundancia, uno así no ganara dinero podía estar tranquilo porque tenía que comer por lo menos, las matas de coco eran cargaditas, el cacao, todo se daba" Angel Guagua. Comunidad Bunche (AG, 2005)

> "Esas plantas están destruyendo la naturaleza y a uno mismo, sinceramente, porque el rió donde cría el camarón, crían los pescaditos, todo esta acosando, por ese motivo, que han sembrado eso… La gente de eso vivimos, del caroncito y uno se va a veces allá y coge su almuerzo, su comida. Ahora están escasísimos porque esta seco, desde lo que comenzaron a sembrar eso, ese eucalipto, antes había unas crecientísimas, ahora no ya no hay, nadie conoce creciente ahora porque se ha secado el río. No se a cuantos metros de hondo está la raíz de ese eucalipto pero van para todos los lados. Antes eran unas crecientes grandísimas y ahora ya no hay" Fuente: entrevista comunidad, 2005

b. La fauna y flora

En la hacienda conocida como "Elba Adriana", que es donde se encuentra la administración de los predios ubicados en el sector de Muisne se ha mencionado que:

> "…existe una gran diferencia entre las especies que crecen dentro del bosque de eucalipto y en los monocultivos de pastos; aunque a las plantaciones forestales se les llame monocultivos se puede apreciar las especies variadas que crecen en el sotobosque de eucalipto en la hacienda-…hay que reconocer que entre los pastos no existe ninguna otra especie, lo que quedan son algunos árboles relictos, que son rezagos del bosque nativo o pueden ser árboles que por su regeneración actual están creciendo como tales, pueden ser balsas, laureles, tecas plantadas" Fuente: entrevista Flores

Los campesinos han mantenido una tradición que se basa en el uso de la biodiversidad nativa (Biodiversity, 2002). Las extensas plantaciones de árboles disminuyen la biodiversidad, la calidad y cantidad de agua y la estructura y fertilidad del suelo, con un consecuente impacto negativo sobre la calidad de vida local (Friends of the Earth Internacional, 2000). Pese a que las plantaciones de árboles, son promovidas como una alternativa ecológica, frente al CC y a la deforestación, pueden llegar a ser una amenaza para la biodiversidad por ocupar amplios espacios de tierra, y modificar los componentes del suelo (Biodiversity inc, 2002).

La diversidad del medio es fundamental para la renovación de los ciclos ambientales y por lo tanto para la conservación geológica e hídrica de la naturaleza e indispensable para complementar la satisfacción de las necesidades básicas de los habitantes locales. Su destrucción ha contribuido a deteriorar el control que las mujeres tenían sobre los recursos para la producción del sustento a través de los cuales proporcionaban alimento y agua (Vázquez, 2004):

> "Hay veces que nos manteníamos del bosque, uno iba a esperar su animalito, lo agarraba y ya era una ayuda más, pero ahora como ya destruyeron el bosque y hasta la montaña tumbaron, los animales se alejaron y hasta en el río se ha mermado el agua y ya no hay ni pesca, y de eso era que casi uno se mantenía aquí y del producto que se saca, pero ahora que casi han tumbado para sembrar eucalipto, ya no hay…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Antes de que venga la empresa se podía ir y cazar, vea mi esposo es cazador de animal, de mañana ya venía con su guanta, de tarde se iba a cazar sus dos conejos, ahora dice que tiene tiempo andando para adentro y no ha oído ni ruido siquiera, una ardilla verla brincar por ahí oiga es que no la encuentra. Créalo que ahorita si no sabemos donde irán a dar los renacientes…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "…antes se cogía los productos del estero, ya no se puede ni eso, desde que entro la plantación de ahí para acá ya no hay nada. De los animales que uno cogía mas antesito había bastante pero eso tampoco ya no es igual como antes había, porque el eucalipto ya los ahuyento, porque había montaña y la montaña que había también la fueron botando. Ahora la gente se paro dura porque ya le veían que estaba desalojando la montaña por eso del eucalipto" Fuente: entrevista comunidad, 2005

La introducción de especies exóticas en Muisne ha provocado un corte en la cadena alimenticia debido a la utilización de amplios espacios de tierra, donde solo se planta una especie de árbol con la finalidad de su explotación exhaustiva. Esto limita el crecimiento de otras especies de flora dando lugar solo al crecimiento de un pequeño sotobosque donde la fauna local no encuentra alimento:

> "… en esos montes ya no hay nada porque metieron esas máquinas, las motosierras esas que usaban, con todo ese ruido, y dejando ya podado como está ahora, que animal me pregunto yo va a querer vivir ahí, no pues, no hay ni donde, no tienen ni que comer" Fuente: entrevista comunidad, 2005

En relación a esto el consorcio Eucapacific sostiene que:

> "…básicamente nuestros trabajos son encaminados a hacer un manejo racional de la maleza del sotobosque para que permita el despegue del eucalipto, no es que debajo del eucalipto no crece nada, la cantidad de especies que crecen debajo del bosque de eucalipto es diferente al que crece en los pastizales donde nosotros tenemos nuestra prioridad de plantar en pastizales y uno que otro rastrojo, es decir especies pioneras que crecen en terrenos que han sido abandonados, pueden haber sido pastizales o cualquier otra cosa y crecieron…" Fuente: entrevista Flores

c. Las fumigaciones

Las plantaciones como cualquier otro cultivo necesitan la aplicación intensiva de plaguicidas y pesticidas, cuyas consecuencias tanto para la biodiversidad como para la vida humana han sido señaladas en muchos estudios. Es innegable que frente al uso intensivo de agro – químicos, los ríos, el suelo y por lo tanto la vida de la gente en general va a verse afectada (Biodiversity inc, 2002).

> "… a veces se encuentra los camarones muertos que bajan en el río, los camaroncitos y los pescaditos locos por ahí, es porque lavan las bombas de lo que fumigan o cogen agua con esos recipientes donde tienen esos líquidos, aquí el año ante pasado murieron bastantes por lo que ellos estaban sembrando esa eucaliptera. Ahí se morían los camarones a usted le daba pena ver esos pescados. Y nosotros consumimos los camarones y los pescados, a veces vamos los días sábados o domingos a

> pescar cuando esta bonito, cuando place ir a coger, no es todos los días que consumimos" Fuente: entrevista comunidad, 2005
>
> "Los mayores problemas con la empresa han sido por motivos de que aquí hubo envenenamiento de los ríos, y todo eso ha pasado. Se contamino el río la Península, este partidero de Bunche que dicen, un río que dicen Santa Cruz, el río de aquí San Isidro estos ríos que hay… los trabajadores que tienen ahí, salían ellos mismos a hacer su daño, y de ahí de lo que ya fumigaron, cuando recién estaba lloviendo bien fuerte, sobre esos esterones bajaba esa agua mezclada con el líquido, y así se contaminaba, y eso si lo puedo decir aun cuando me cueste la vida o la muerte…" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Esta crisis ambiental puede ser entendida como el resultado de un reduccionismo sistemático, manejado por el criterio de mayor rentabilidad a menor costo dentro del cual se considera a los bosques como una mina de madera, y no como un mecanismo central de preservación hídrica y geológica. Se ha separado la función del bosque en lo que respecta a dar y mantener la vida de su valor comercial, destruiyendo los procesos ecológicos esenciales, de los que depende la población misma.

Parte III. Acceso y uso de los recursos: antes y después de la llegada de la plantación

Es necesario profundizar acerca del impacto producido en la población tras un cambio económico brusco, sobre el que no tienen control, que no conocen y que ha sido impuesto en el marco de una política que persigue un determinado crecimiento económico. (Biodiversity inc, 2002). En este contexto de mercado, cuando la finalidad de los monocultivos extensivos se vincula a una actividad económica comercial y ajena al sector, como ocurre en el caso de la siembra de eucaliptos, las formas de vida tradicionales han sufrido alteraciones o se vuelven inviables frente a las implicaciones de este tipo de actividades (De´Nadai, 2005).

La subsistencia de la población pobre de los sectores rurales, depende en gran medida del conocimiento tradicional en el uso y manejo de plantas para la alimentación o medicina. El desplazamiento de los campesinos y la presión del monocultivo seguramente traerá consigo

una pérdida del conocimiento tradicional sobre las prácticas agrícolas y su interrelación con la biodiversidad del sector (Friends of the Earth Internacional, 2000).

Es indudable que dos perspectivas económicas diferentes, una en esencia mercantilista y otra de subsistencia, otorgan diferentes connotaciones a la "productividad" y al "valor" (Vázquez, 2004). En este proceso "es el valor del trabajo diario para sobrevivir, para la vida, lo que se va desgastando" (Vázquez, 2004:85):

> "Nosotros aquí plantamos el plátano, la yuca, el maíz, el fréjol, cosas varias para utilizarlas uno pobre aquí en el campo, tenemos gallinas, chanchitos por ahí no muchos pero tenemos unitos, tenemos ganado que nos da leche, huevos, quesos. Los animales ahorita ya eso está escaso, antes si se topaba, antes cuando yo me junte con mi esposo mis primeros hijos yo si los crié con eso, no teníamos como y el se iba y mataba y como teníamos perro cazador ahí cogíamos la guanta, conejo, pava, venados, armadillo, ahora ya no, muy poco, ni la conozco ahorita a la guanta por aquí, porque se ha escaseado bastante" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "…los animales del monte poco hay, ya casi no, para poder coger un venado, una tatabra hay que esperar sus tres meses para poder coger un venadito, ya no hay animales, no ve como esta esto ya sin bosque. En esos barrancos de eucaliptos ya no hay animales, destruyeron el bosque, por eso se han alejado los animales, que vengan vuelta no se cuando será pero ahorita no hay animales. Antes si la gente pobre cogía, se mantenía de esos animalitos, porque no hay de que vivir en el campo, ahorita ya no hay animales" Fuente: entrevista comunidad, 2005

> "Antes de que ellos vinieran acá la gente se dedica a la agricultura, acá había fincas, todos tenían un pedazo de tierra, nos dedicábamos más a la agricultura, pero ahora que todo está sembrado de eucaliptos, ya no podemos hacer nada. Antes trabajamos en nuestra tierra y ahora nos toca ir a jornalear por afuera. Ya no tenemos espacio, estamos peor cada vez" Fuente: entrevista comunidad, 2005

Actualmente el consorcio Eucapacific está administrando por Expoforestal, los accionistas orientales que financiaron el proyecto decidieron parar la inversión frente a las graves denuncias presentadas por FUNDECOL (Fundación de Defensa ecológica) y Acción Ecológi-

ca en torno a este cultivo. Sin embargo las plantaciones continúan en el lugar y por lo tanto la situación socio ambiental no ha variado.

3.1. A manera de conclusión: ¿Cuál es el estado actual de la empresa en la zona?

A continuación se señalarán algunos aspectos importantes que se encuentran a lo largo del texto y que están expuestos a manera de conclusión:

- Considero importante resaltar la necesidad de vislumbrar las dimensiones sociales, culturales y ambientales de cualquier política internacional; es un absurdo dar una solución para el medio ambiente global que genere otro tipo de impactos a nivel local y profundice el tema de la pobreza. Los MDL seguramente incrementarán la deuda histórica que tienen los países del norte con los del sur, porque la lógica atrás de asunto es que: a mayor cantidad de GEI emitidos por un país este podrá justificar su mayor ocupación de tierras para plantaciones, para absorber sus emisiones, en tanto que estas tierras dedicadas a los proyectos para sumideros forman parte de los acuerdos contractuales para asegurar el cumplimiento de los compromisos ambientales de los países industrializados
- Hay que generar conciencia sobre los impactos del incremento en el consumo en el norte y el sur, como un primer paso para cambiar el actual e insostenible modelo económico que genera paliativos constantes para no enfrentar las causas mismas del problema. En este sentido, si creo que no es posible ni deseable continuar sumergidos en la misma relación de explotación hacia la naturaleza, y en un modelo económico de producción de mercancías que no ha sido sostenible ni generalizable para todo el mundo.
- Se debería plantear una definición del bosque que claramente los distinga de las plantaciones de monocultivos de árboles
- Es necesario reflexionar sobre ¿Qué modelo forestal queremos para nuestros países?, es un tema que debería ser definido políticamente, en tanto en el corto y largo tiempo, este modelo agrícola no es apropiado para nuestros campesinos, las plantaciones re-

presentan un peligro para el país y para la población que vive cerca de estos.

- Los problemas mencionados en relación al sistema agrícola propuesto en el monocultivo de árboles a gran escala no es una desviación de este tipo de programas sino consecuencia directa del sistema socio económico en base al cual han sido estructurados y que plantea la extracción de los máximos posibles para incrementar el capital. Esto como consecuencia de que el modelo de plantación va a estar determinado por el mercado por las necesidades de los pobladores locales o de los ecosistemas del lugar.

Notas

1 Pese a que para conseguir una verdadera reducción en los niveles de GEI es necesario disminuir las emisiones en un 60%, la conferencia solo aprueba hacer en un 5% (Seminario internacional sobre SA, 2006)

2 En: http://www.jopp.or.jp/index-e.html, "Japan Overseas Plantation Center for Pulpwood", consultado en mayo del 2006

3 "El Ministerio de la Economía y Producción comenzó con la administración de este tipo de temas, que luego pasaron al MAG, al INEFAN y posteriormente al MAE" (Fuente: Entrevista a Marco Palacios)

4 Integrado por el MAE, el Ministro de Energía y Minas, el Ministro de Relaciones exteriores, el Presidente del Consejo Nacional de Ecuación Superior (CONESUP), un representante de la sierra y otro de la costa por parte de la Cámara de la producción y el presidente del Comité Ecuatoriano para la defensa de la Naturaleza y el Medio Ambiente (CEDENMA).

5 La adicionalidad garantiza que un proyecto esté mitigando el Cambio climático, y que no se hubiera evitado la emisión de GEI sino fuera por los incentivos que representa el MDL. En otras palabras, es requerido que el proyecto demuestre que el MDL es la clave para la gestión exitosa del mismo. Tanto los proyectos de reducción de GEI, como aquellos de forestación y reforestación-tienen que demostrar que son adicionales.

6 Japón emite aproximadamente 1,26 billones de CO2 por año, de las cuales cerca del 30% son generadas por la industria energética en general y cerca del 3% de estas por J – Power específicamente.

7 J - Power. "Afforestation Project in Ecuador". 2000. En: http://www.jpower.co.jp/english/news_release/news/news120.pdf, consultado en mayo del 2006

8 *Agro* (relacionado con el campo o la tierra de labranza) - *silvo* (que trata sobre el cultivo de los bosques o montes) - *pastoril* (propio o característico de quienes poseen ganado).

9 Socalar, es un termino utilizado por los campesinos que trabajan en terrenos donde se explota el ganado bovino y se refiera a cortar la hierba mala que cre-

ce más rápido y que por lo general le gana al pasto. En este caso se refiere a machetear o deshierbar las hierbas más grandes para que no ganen espacio y no hagan sombra que pueda matar al árbol.

Bibliografía

Páginas web

www.sumitomocorp.co.jp
www.jopp.or.jp/index-e.html
www.jpower.co.jp
www.mitsubishi.org.jp/e/3/greening.html

Publicaciones

Acción Ecológica
1996 Boletín Alerta Verde No 30. *Riesgos de la introducción de especies no nativas al Ecuador.* Quito
2000 Boletín Alerta Verde No 89. *Los madreros han encontrado dos formas de enriquecimiento: la nueva ley forestal y el mecanismo de desarrollo limpio.* Quito
2000 Boletín Alerta Verde No 96. *Plantaciones de árboles como Sumideros de Carbono.* Quito
2003 Boletín Alerta Verde No 123. *Servicios ambientales.* Quito

De´Nadai Alacir, Overbeek Winfridus, Soares Luiz Alberto
2005 *Promesas de empleo y destrucción del trabajo.* Colección del World Rainforest Movement sobre plantaciones No 2. Aracruz – Brasil.

Albán Monserrat, Argüello María
2004 *Un análisis de los impactos sociales y económicos de los proyectos de fijación de carbono en el Ecuador. El caso de PROFAFOR-FACE.* Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Ecológicos (Ecociencia), International Institute for Environment and Development (IIED).

Araujo Katia, Bravo Patricia, Larrain Sara
2001 *Mujeres y sustentabilidad. Intercambios y debates entre el movimiento de mujeres y el movimiento ecologistas.* Santiago de Chile: Fundación Heinrich Boell, Instituto de la Mujer, Programa Chile sustentable.

Arroyo Paulina, Poats Susan, Tello Bolívar, Vacacela Rosa y Alarcón Rocío
2002 *Estudio de caso No 4. Haciendo visible lo invisible: los procesos de institucionalización de género de la Fundación Arco Iris, Ecociencia, y del*

Instituto Quichua de Biotecnología en Género, participación comunitaria y manejo de Recursos Naturales. Quito: Marco Conceptual para el Análisis de género y conservación con Base Comunitaria (MERGE).

Biodiversity inc

2002 *Fertile resistance in forests: local communities defending forest diversity. Friends of the Earth.* A series of publications on the impact of corporate-led globalization on biodiversity. s/l:World Rainforest Movement, Friends of the Earth International.

Carrere Ricardo

2004 *Diez respuestas a diez mentiras.* Campaña Plantaciones. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales. Montevideo: WRM.

CEPLAES

1984 *Mujer y transformaciones agrarias en la sierra ecuatoriana.* Colección popular 15 de noviembre. Quito: CEPLAES.

Dirección Nacional Forestal (DNF)

2004 *Actualización de PFN*, Documento Restringido, Quito.

De Janvry Alain

1991 Campesinos y Desarrollo en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo editores. Pp. 29-45.

Friends of the Earth, World Rainforest Movement, FERN

2000 *Tree trouble, a compilation of testimonies on the negative impact of large – scale tree plantations. Prepared for the six conference of the parties of the Framework Convention on Climate Change.* s/l: Friends of the Earth, WRM, FERN.

Global Environment Department (GED)

2004 "Prenting global warming: at home and around the world" en *SC News No 150.* s/l: GED

Granda Patricia

2004 *Proyecto FACE – PROFAFOR en la sierra ecuatoriana. Impactos Sociales y Ambientales de una Falsa Solución al Cambio Climático en Comunidades Indígenas de los Andes.* Quito: Acción Ecológica.

Grupo de Trabajo en Páramos en el Ecuador (GTP)

1999 *Género y Páramo.* Quito: Abya Yala.

INEFAN

1995 *Acción en defensa de los bosques y el medio ambiente, estructura del INEFAN y síntesis de las principales funciones, proyectos y convenios en ejecución.* Quito: INEFAN.

J-Power

2005 Revista Environment. Efforts to combat climate change. Japan: J-Power

Lamas Martha, Salles Vania, Huirán Rodolfo, Flores Fernando
1998 *Para entender el Concepto de Género.* Quito: Abya Yala.
Marx, Karl
2001 "El proceso de producción del capital" en *El Capital,* Volumen 1. 24ª. México: Siglo XXI editores.
Mc Cormick Ian
1987 *Análisis económico de inversiones en plantaciones forestales en el Ecuador.* Quito: Agencia para el desarrollo Internacional del gobierno de los Estados Unidos.
Ministerio del ambiente (MAE)
2002 *Hacia el tercer milenio.* Quito: Editora Americana.
Ministerio del ambiente (MAE)
1994 *Normativa del PLANFOR, Resolución No. 011*, Quito: MAE.
Miranda Miriam, Porras Ina, Moreno Mary Luz
2003 *El Impacto Social del Esquema de pago de Servicios ambientales en Costa Rica. Estudio de campo cuantitativo y análisis de la Cuenca del Río Virilla.* Costa Rica. IIED y Centro Internacional de Política Económica.
Organización de las Naciones Unidas (ONU)
1992 *Convención Marco Sobre el Cambio Climático.* Brasil.
Pagiola Stefano, Bishop Joshua y Natasha Landell-Mills
2003 *La venta de servicios ambientales Forestales.* México DF: Secretaria de Medio ambiente y Recursos naturales, Instituto Nacional de Ecología y Comisión Nacional Forestal.
PNUMA, CMNCC
2002 *Para comprender el cambio climático: Guía elemental de la Convención marco de las Naciones Unidas y el Protocolo de Kioto.* Bonn: PNUMA, Convención Marco sobre el Cambio Climático (CMNCC)
Olander Jacob
2000 *Las opciones forestales en el Mecanismo de Desarrollo Limpio. Un resumen de los principales temas para los países andinos.* Quito: Ecodesición.
PNUMA
1997 *Protocolo de Kioto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.* Kioto: PNUMA
PNUMA
2000 *Protocolo de Montreal relativo a las sustancias que agotan la capa de ozono.* Montreal: PNUMA

Poats Susan
2000 *Género en el manejo de los recursos naturales con referencia al programa Minga del CIID*. Informe final de consultoría. Quito: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID).
Rico María Nieves
1998 *Género, medio ambiente y sustentabilidad del desarrollo.* Serie Mujer y desarrollo. Santiago de Chile: PNUD.
Ringuis Lasse
1999 *Soil carbon sequestration and the CDM. Opportunities and challenges for Africa.* UNEP Collaborating Center on Energy and environment (UCCEE), University of Oslo, Center for International Climate and Environmental research (CICERO).
Schmink Marianne
1999 Estudio de caso No 1. Género, participación comunitaria y manejo de recursos naturales. Quito: Marco Conceptual para el Análisis de género y conservación con Base Comunitaria (MERGE).
United Nations Environment Programme (UNEP)
2006 GEO year book. An overview of our changing environment. Nairobi: UNEP.
Vázquez Verónica, Velásquez Margarita
2004 *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género.* México DF.: Centro Internacional de Investigaciones para el desarrollo.

Trabajo de campo

Entrevistas/Quito

Subdirector de Fomento Agroproductivo, MAG
Dirección Nacional Forestal, MAE. Oficina Técnica Forestal de Quito, MAE. Coordinador de temas forestales del CORDELIM

En Muisne se realizó las siguientes actividades:

Muisne, entrevista a miembro de FUNDECOL. Unión de Matambal, se realiza grupo focal. Bunche, se realiza Grupo Focal, entrevistas. Tortuga, entrevistas

En Tungurahua se entrevistó a:

Bolívar Vásquez. Ministerio del ambiente, Distrito Forestal de Ambato. Guardabosques del parque nacional Cotopaxi

Talleres

Seminario Internacional "Servicios ambientales: la naturaleza como mercancía", organizado por Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer mundo, Acción Ecológica, CONAIE, Quito, 2006.

Seminario taller "Propuestas y experiencias sobre la implementación de un Plan Nacional de Forestación", organizado por la Subsecretaría de Capital natural, Quito, 2003

Naturaleza y sociedad
Una lectura antropológica del viejo problema

Pablo Ospina*
halcon6719@yahoo.es

> La coutume est une seconde nature, qui détruit la prémière. Mais qu´est-ce que la nature? Pourquoi la coutume n´est – elle pas naturelle? J´ai grande peur que cette nature ne soit elle – même qu´une première coutume, comme la coutume est une seconde nature
>
> Blaise Pascal

La antropología ha sido probablemente la disciplina científica de las ciencias sociales que se ha visto más directamente involucrada en el debate epistemológico y práctico respecto a las relaciones entre la "naturaleza" y la "sociedad". Esto, cuando menos, por dos motivos. Primero, porque se planteó como punto de partida el análisis del "hombre" (y la mujer). Es decir, desde su misma denominación, se interesó por el *ser humano* en la variedad de sus formas de organización social y en su origen como especie (Nanda y Warms 2002: 1-17, Ingold 1987: 14).

Segundo, porque el intento de hacer un análisis comparativo de la gran variedad de sociedades y culturas que organizan la especie humana, la ha llevado a buscar los elementos comunes y los diferentes. La comparación exige afrontar la unidad de la especie: lo que es "universal" y lo que es "particular". Al buscar esos factores hay que confrontarlos con algún tipo de "otro" del cual distinguirse. Ese otro solo podían ser las otras especies. Al buscar al "ser humano" en su variedad virtualmente infinita de formas, debía distinguirlo de quienes no eran humanos. Al buscar a los otros, los antropólogos se buscaban a sí mismos. Como dice Malinowski, ir a los otros es siempre una forma de respon-

* Maestro de Antropología, Universidad Iberoamericana.

der a preguntas sobre nuestra propia visión del mundo, sobre nuestra propia naturaleza y sobre cómo hacerla mejor (1995 [1922]: 505). En cierta forma, la antropología fue una manera empírica de abordar los viejos debates filosóficos sobre la naturaleza humana. Empírica, porque lo hizo a partir de acercarse directamente a las distintas formas sociales que podía adoptar la humanidad, las muy variadas formas humanas en las que podía expresarse y las prácticamente infinitas formas de relación con su exterior, el mundo natural no humano.

En este capítulo veremos algunas de las implicaciones de ambas preocupaciones y puntos de partida en el tratamiento de las relaciones entre la "naturaleza" y la "sociedad". La primera sección quiere mostrar las razones ideológicas que han llevado a las corrientes más influyentes de la teoría antropológica contemporánea a cuestionar los argumentos biológicos en el estudio del funcionamiento de la cultura y la sociedad humana. Estas corrientes luchaban contra el efecto de *naturalización* (es decir, universalizador y conservador) que esos argumentos tenían. La segunda sección analiza las corrientes antropológicas que persistieron en buscar los lazos que vinculaban la sociedad con la naturaleza y trata de identificar una de las dificultades que estas corrientes enfrentaron como efecto del modo en que concibieron su objeto de estudio. Sobre todo, trata de mostrar que esa dificultad limitaba su capacidad para hacer frente a los desafíos teóricos nuevos que traería el fin de siglo. La tercera sección hace una interpretación de las razones sociológicas y las urgencias prácticas que llaman a una revisión de los supuestos que han presidido el debate respecto de la relación entre naturaleza y sociedad en la antropología. Señala que varias corrientes nuevas responden actualmente a esa necesidad. Termina sugiriendo las pautas básicas de una reconceptualización de esta relación a partir de identificar tanto las dimensiones que ligan indisolublemente la sociedad a la naturaleza como aquellas que permiten afirmar las necesarias diferencias entre los seres humanos y el resto de los seres que pueblan el mundo.

La naturaleza humana y la diversidad del ser humano

Un supuesto

Es seguramente Claude Lévi – Strauss (1969 [1949]: 11-59), en la introducción a su célebre libro sobre el parentesco, el autor que de

manera más clara postuló el supuesto que rige la oposición entre naturaleza y cultura. Lo hizo para arrancar en un estudio que inauguraría su tortuosa búsqueda de las invariantes de la mente humana.

> Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular (p. 41, subrayado por mí)[1]

Por eso el tabú del incesto es el momento preciso e inquietante de la transición entre uno y otro; es al mismo tiempo naturaleza y cultura. En efecto, el tabú del incesto es universal y es una regla. Es *la* regla universal, si hay alguna (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 42). Es a la vez social y pre –social tanto porque es universal como porque se aplica a la sexualidad, expresión de la naturaleza animal del hombre (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 45). Y ella no es más que el reverso de la exogamia; la norma *negativa* de la que la exogamia es la forma *positiva*. ¿Y qué es la exogamia sino la instauración del intercambio, es decir, de la alianza, es decir, de la vida social? La vida social es otra invariante humana, específicamente humana. La exogamia es lo que permite que ella exista (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 557-69).

Resaltamos, por supuesto la distinción entre lo universal, inscrito en la "naturaleza humana" y lo particular, inscrito en las infinitas variaciones de la cultura. Ese es el supuesto sobre el que queremos insistir en este trabajo. Es curioso cómo Lévi – Strauss salta intempestivamente de la prohibición sexual (el tabú del incesto), a la exogamia (el matrimonio con alguien de fuera del grupo). En sociedades donde el matrimonio no es el único momento ni el único lugar para las relaciones sexuales legítimas, no se entiende que se asocie el matrimonio con la sexualidad de manera automática. Parece una transposición de nuestras reglas contemporáneas. El tabú del incesto refiere a las relaciones sexuales y no necesariamente a las relaciones matrimoniales (esta discrepancia lógica ya fue advertida por González y San Román 1994). Esta ruptura entre lo universal (lo biológico, la sexualidad) y la regla universal (la exogamia, la sociedad) debilita el argumento de Lévi – Strauss, pero muestra bien que el supuesto presente en el parentesco está profundamente arraigado.

Al margen de lo que muchos autores piensen de las tesis generales y particulares de Lévi – Strauss, el vínculo que él realiza del parentesco con la sexualidad humana, la reproducción y por tanto, la *biología*, es ampliamente compartida.

Raymond Firth (1957 [1936]: 483) sostendrá una idea similar, ampliamente difundida entre los seguidores de Malinowski.

> The fact that there is no society without a kinship system of some kind means that in the first place there is overt allowance made for sentiments generated by parturition, sex union and common residence … in the second place, that these physical phenomena provide a simple base, easily recognizable and usually unchallengeable, on which other necessary social relationships may be erected

De nuevo, cuando hay que buscar explicaciones a las *invariantes* del parentesco, a lo *universal*, a lo que se encuentra en *toda* sociedad, entonces es necesario recurrir a la "naturaleza", a lo "biológico", al sexo y la reproducción. Creo que no es difícil demostrar que en antropología (y en otras ciencias sociales) lo biológico es entendido, *por definición*, como aquellas invariantes en el ser humano; aquellos elementos comunes a todas las culturas y sociedades en todos los tiempos, al menos dentro de límites temporales históricamente significativos. Entonces, su característica es que *no pueden ser cambiadas*. Llamaremos a esta idea "naturalismo"[2].

Dos críticas: Schneider y Palerm

Cuando Angel Palerm y David Schneider, desde trincheras muy distintas, arremeten contra la *naturalización* de las ciencias sociales, contra la presencia de los supuestos biológicos en la familia, lo harán en realidad contra ese supuesto del naturalismo y sus implicaciones políticas e ideológicas.

En su *Introducción a la Teoría Etnológica*, Angel Palerm (1997 [1967]: 81-6) aborda el espinoso tema del origen de la vida social, que le servirá de fundamento, luego, para abordar el de los fundamentos de la familia (pp. 145-55). Siguiendo a Marshall Salhins afirma la existencia de una "diferencia esencial cualitativa" entre las organizaciones sociales de primates y las humanas. Mientras las primeras no están domi-

nadas por la cultura, sino por la fisiología y la anatomía; las segundas lo están por la cultura. Para Palerm (todavía tras los pasos de Sahlins) existen tres imperativos universales que deben ser resueltos y a través de los cuales se puede explicar la vida social: conseguir alimentos, asegurar el apareamiento sexual y organizar la defensa contra los enemigos. El camino evolutivo que diferencia a los humanos de los primates es precisamente el paso del predominio del segundo imperativo hacia el primero. Todas las oposiciones que desarrollará en esta sección de su obra sobre primates y humanos, *asume* esa diferencia central. Eso lo lleva, por la pendiente que otros siguieron: la del parentesco como orden social y cultural y el tabú del incesto y la exogamia como la forma de crear condiciones para la existencia de relaciones sociales característicamente humanas. Concluye:

> La transición de las sociedades de primates a las sociedades humanas es, a la vez, un proceso de continuidad genérica y discontinuidad específica. La conducta social de los primates constituye el fundamento de algunos de los rasgos más generales de la sociedad humana. Sin embargo, ningún rasgo específico de la sociedad humana, incluso en los niveles más elementales y sencillos, constituye una supervivencia directa, ni en forma ni en función, de algún rasgo específico de la conducta social de los primates (Palerm 1997 [1967]: 84; las megrillas son mías)[3]

En Palerm vuelve a aparecer la distinción entre lo general (o universal, en Levi Strauss) y lo particular o específico, como la punta del ovillo de la distinción *cualitativa* entre lo biológico y lo social. ¿Pero a qué se debe esta insistencia tan categórica? En los últimos párrafos de la sección dedicada al tema, Palerm aclara el misterio. Lanza un ataque directo contra la socio - biología y las explicaciones biológicas a los fenómenos sociales. ¿Por qué? Porque el paso de la naturaleza a la cultura sustituye la "hostilidad" por la "ayuda mutua". La idea le viene directamente de Kropotkin. El triunfo de la humanidad no es el triunfo del instinto predatorio sino de la ayuda mutua, la inteligencia y la generosidad (Palerm 1997 [1967]: 86). Esta oposición estuvo presente a lo largo de toda su argumentación sobre las diferencias entre las sociedades de primates y las sociedades humanas.

Es el aspecto *político* e ideológico de la lucha intelectual lo que lleva a Palerm a una visión finalmente tan sesgada de la vida en la "naturaleza". ¿Desde cuándo solo existe en ella la predación y la hostilidad?

La cooperación y el mutualismo son ampliamente conocidas por los biólogos y ecólogos desde hace años y su valor en el proceso adaptativo ha sido ampliamente resaltado. Lo que ocurre es que Palerm está en lucha contra las visiones "darwinianas", "spencerianas" o "maltusianas" sobre la supervivencia del más apto que terminaron por imponer una visión de las relaciones biológicas como de despiadado individualismo y competencia. Sabemos ahora, perfectamente, que esa imagen era el reflejo del liberalismo económico y la supervivencia en los mercados (para una discusión en detalle de los orígenes intelectuales de las ideas de lo que se llamó erróneamente el "darwinismo social", ver Harris 1988 [1968]: cap.5, pp. 93-121, en especial p. 110-1).

Mi postura es que este asunto no debe tratarse como un problema ideológico *externo* a la actividad científica que induce a un *error* teórico y académico. Es decir, no creo que el problema de Palerm sea la excesiva *ideologización* frente a la neutralidad necesaria de la *ciencia*. Por el contrario, me parece que en las condiciones políticas en las que Palerm realizaba su crítica, la naturalización de las relaciones sociales era un enemigo contra el que era necesario desplegar las armas. Creo sencillamente que las condiciones políticas actuales son distintas. Nos enfrentamos ahora, más bien, a la *desnaturalización* del mundo. Esto nos abre otras tareas teóricas. Pero no nos adelantemos. Veamos antes, muy rápidamente, la crítica, distinta pero confluyente, de Schneider.

David Schneider (1984), en cambio, ataca lo que él distingue como el "supuesto fundamental" del parentesco, es decir, de las relaciones genealógicas. El supuesto de que está fundado en la *universalidad* de las relaciones biológicas de la reproducción y en la creencia en la *universalidad* del alto valor social atribuido a dichas relaciones. Ataca especialmente la idea de la extensión universal de las sociedades "basadas en el parentesco", es decir, que dichas relaciones *de sangre* se extienden progresivamente a otras arenas de la vida social como la economía, la política y la religión como si fuera un "idioma" o un "lenguaje" para soldarlas[4].

Para Schneider el problema reside en no tomar en cuenta las concepciones o los significados que los nativos atribuyen a estas relaciones genealógicas. Estas relaciones pueden *variar* grandemente. No son necesariamente *universales*. Si el objeto de la antropología es, como lo piensa Schneider (1984: 196), el estudio de la "cultura" y ésta se define fundamentalmente como la comprensión compartida respecto a lo

que el mundo es, es decir, a un sistema de símbolos y significados; entonces, no hay forma de universalizarla arbitrariamente. La teoría del parentesco ha cometido el pecado de transponer *nuestras* concepciones de la *biología* de las relaciones genealógicas a todos los pueblos del mundo. Desde el punto de vista que interesa aquí, Schneider restituye la distinción entre lo biológico y lo cultural como la diferencia entre lo universal y lo particular. La antropología, si quiere evitar el eurocentrismo, debe restituir la particularidad de cada cultura y estudiarla en sus propios términos.

Schneider y Palerm estaban luchando contra dos manifestaciones políticas del mismo problema. A Schneider le preocupaba el *etnocentrismo* y el avasallador avance, en la mente misma de los antropólogos, de los valores y principios del mundo europeo. A Palerm, por el contrario, le preocupaba el *conservadurismo* implícito en la idea de una naturaleza humana inmodificable, dominada por la hostilidad y la violencia. Es probable que ambos estuvieran de acuerdo en la intención política del otro, tal como los he formulado. Pero el hecho es que ambos respondían, en el fondo, a dos posturas políticas de signo contrario que luchaban contra un enemigo común.

Para ambos la antropología no se ocupaba de estos temas. Para Palerm era la naturaleza social del ser humano lo que interesaba a la antropología; para Schneider era la "cultura", entendida como un universo de significados mentales. Ninguno de los dos negaba la posible influencia de factores biológicos en la sociedad o la cultura. Pero estos o no eran el tema de la antropología o no eran suficientemente relevantes. La independencia del parentesco era cuando menos grande dada su naturaleza "social" para uno o "cultural" para el otro.

Mientras Palerm se inscribía en una corriente histórica evolucionista y materialista, Schneider abrirá, en cambio, el camino para las críticas culturalistas de signo contrario. Pero ambos contribuyen, desde trincheras distintas a *desligar* la naturaleza de la sociedad, lo biológico de lo cultural. Por mi parte, coincido con las críticas historicistas. Y consecuente con esta idea, creo que es en nuestra situación histórica *actual* que debemos encontrar las pistas para una nueva lectura de la relación que ha obsesionado a la teoría del parentesco en la antropología y más generalmente, la relación entre la naturaleza y la sociedad. Antes de volver sobre esta idea, analicemos desde otra perspectiva la crítica a la naturalización del mundo: las escuelas simbólicas.

El giro simbólico

Situemos las posiciones de Schneider y Palerm en el contexto más amplio de la teoría antropológica reciente. En su revisión de la teoría antropológica de la segunda mitad del siglo XX, Sherry Ortner (1984: 127-8) plantea que en los años sesenta se produjo un reemplazo de los tres "paradigmas exhaustos" de la primera mitad del siglo (el estructural - funcionalismo británico, la antropología cultural norteamericana y la antropología evolucionista). En cierta forma estos paradigmas serían sustituidos por tres nuevos movimientos intelectuales: la antropología simbólica, la ecología cultural y el estructuralismo.

De los tres movimientos apuntados por Ortner, sin duda la antropología simbólica es la más dinámica en los años noventa, período posterior a su conocido artículo. El estructuralismo ha sido casi abandonado[5] y la ecología cultural es un campo que se ha fundido cada vez más con los estudios ecológicos y geográficos en una forma que resulta ya irreconocible en su forma original. Ortner (1984: 128-32) sitúa el origen de esta corriente simbólica en los trabajos de Clifford Geertz y David Schneider, por un lado, y los de Víctor Turner, por otro. Se trata de dos corrientes con antecedentes intelectuales distintos. Me ocuparé de la primera.

Tanto Geertz como Schneider son "hijos de Talcott Parsons", en palabras de Ortner. La expresión no puede ser más precisa. El eje de la propuesta antropológica de ambos autores es la separación parsoniana de la cultura y la sociedad. La cultura sería el sistema ordenado de símbolos y significaciones mientras lo social sería la estructura de la interacción social misma (Geertz 1996 [1973]: 133). Esto forma parte de la propuesta general de Parsons de distinguir cuatro campos relacionados pero independientes del mundo: lo cultural, lo social, lo psicológico y lo biológico (Schneider 1980 [1968]: 125). Esto lleva a ambos autores a definir la "cultura" y el campo de estudio de la antropología, sea en tanto "as an independent system (…) as a coherent system of symbols and meanings" (Schneider 1980 [1968]: 8), sea en tanto "urdimbre de tramas de significación" en la cual el análisis cultural se distingue por ser una "ciencia interpretativa en busca de significados" (Geertz 1996 [1973]: 20).

Para Geertz, esta separación es muy útil, por ejemplo, para explicar el cambio social. Así, en un contexto de modernización acelerada de

la sociedad Indonesia, los cambios prácticos en la vida material de los antiguos campesinos convertidos en migrantes suburbanos de la ciudad de Modjokuto, son procesados con las herramientas simbólicas de un mundo que ya no existe en el sentido que ya no forma parte de su experiencia vital (Geertz 1996 [1973]: 135-51). Gracias a esta distinción, a este desfase entre el mundo simbólico y el material, Geertz pretende explicar cómo rituales originalmente diseñados para reforzar la solidaridad social terminaban por agudizar el conflicto. Este ejemplo muestra cómo Geertz distingue entre lo social y lo cultural, pero lo hace con un pie todavía anclado en la vida material. "Las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura" (Geertz 1996 [1973]: 38).

David Schneider hace una distinción mucho más radical. En parte, sus desacuerdos con Geertz provienen de que en su opinión éste último no distingue con suficiente vigor entre el *comportamiento* y la *acción social*, tal como el marco teórico de Parsons presupone. El objeto de esta distinción es hacer más radical la distancia entre lo social y lo simbólico. En sus propias palabras, Schneider toma el esquema de Parsons un paso más adelante que el propio Parsons. De lo que se trata es de indagar lo que la gente *dice* y *piensa* que hace, indagar por qué la gente *cree* que hace lo que hace, y, sobre todo, cómo *define* y *comprende* lo que hace. La relación entre lo que la gente realmente hace y el sistema de significados (la cultura) es *la* gran pregunta, pero su respuesta viene de una indagación posterior. La cultura es parte de la explicación, pero no es *toda* la explicación (Schneider 1980 [1968]: 125-30). Se trata, pues, de una propuesta teórica que separa radicalmente las tramas de significados de la vida material.

Pero Schneider no solo ofrece, como Geertz, un marco teórico general para la futura *desaparición de la naturaleza* en análisis específicos. De hecho, Schneider la hace desaparecer de su propio análisis empírico sobre el parentesco en los Estados Unidos. En efecto, en su libro Schneider trata el tema de la "naturalidad" (es decir, el origen biológico) de los lazos familiares como una *creencia* más de los nativos norteamericanos (Schneider 1980 [1968]: 115-7). El eje de su argumentación es, precisamente, que en la cultura norteamericana el parentesco *es* naturaleza, en la medida en que se lo entiende como una relación de sangre que implica compartir la misma sustancia biogenética (Schneider 1980 [1968]: 107). En ese mismo registro simbólico, la cultura (*the or-*

der of law) es lo que resuelve las contradicciones entre el hombre y la naturaleza (Schneider 1980 [1968]: 109).

En un texto posterior, Schneider tratará de demostrar que esta creencia compartida en el origen biológico de los lazos genealógicos informa toda la teoría antropológica del parentesco y la lleva a interpretaciones erradas de otras culturas (Schneider 1984). El verdadero objetivo de la indagación antropológica es, en realidad, comprender en sus propios términos los distintos sistemas de símbolos y significados que pueblan el mundo. Clifford Geertz (1996 [1973]: 40) no dirá algo muy distinto:

> La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros (…) y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre

Al circunscribir de esta manera el campo de estudio de la antropología, el plano de interés de la disciplina sufre un desplazamiento. No se trata de un desplazamiento *necesario*, sino solamente de un desplazamiento *posible*. El desplazamiento es éste: no interesa a la antropología la "realidad exterior" al universo simbólico en el que ésta se expresa o la relación entre esa realidad exterior y los símbolos o significados culturales. El desinterés expresa dos posiciones posibles. La primera es que la "realidad" exterior es algo inaccesible al conocimiento puesto que solo la conocemos a través de los símbolos que la expresan. La segunda es que la "realidad" se convierte en algo irrelevante para la antropología porque ella tiene un campo temático recortado por fuera de esa realidad. Simplemente no es su objeto de estudio. Junto con la realidad material exterior se evapora su sustancia *natural*, es decir, la esencia misma de su materialidad.

Para responder a los desafíos del naturalismo, la corriente simbólica de la antropología se encontró limitada por una concepción demasiado positivista y anacrónica de la naturaleza. Es posible pensar que una parte de la influencia de esta escuela sobre otras corrientes antropológicas derive de los mismos loables propósitos políticos y de la misma lectura limitada de la noción de naturaleza. En lugar de buscar un desplazamiento en el significado de la categoría misma de naturaleza, algo que ocurría al mismo tiempo en la propia biología[6], un desplaza-

miento que modificara sus supuestos positivistas, universalistas y conservadores; el camino elegido fue rechazar la categoría y convertirla en una pura expresión de creencias culturales. Vaciada de su contenido material, la naturaleza se volvió un mero *símbolo* de alguna otra cosa inaccesible. Pero a una transformación en las condiciones de existencia social de la naturaleza debería corresponder una transformación en nuestros conceptos para pensarla. Ese cambio se está produciendo. El pensamiento camina un paso detrás de la vida. El Búho de Minerva siempre extiende sus alas al anochecer.

Ambiente y sociedad en la antropología y en la geografía

Mientras operaba el giro simbólico, persistían paralelamente escuelas antropológicas orientadas a analizar específicamente la relación entre el ambiente físico y la cultura. Nunca dejaron de existir. Pero en estas escuelas se dibujó una limitación distinta en el tratamiento de la vieja relación. El objetivo de esta sección es hacer algunas consideraciones preliminares sobre los aportes de estas escuelas antropológicas y compararlos con los aportes realizados desde una disciplina que se ha planteado problemas afines: la geografía. Interesa resaltar la limitación específica que estas escuelas mostraron en el análisis. No pretendo examinar en detalle todas las implicaciones y variantes de las diferentes escuelas de pensamiento en ambas disciplinas, sino resaltar ciertos elementos comunes que parecen surgir de sus respectivos *enfoques disciplinarios*. El propósito final es mostrar cómo dos diferentes *puntos de partida* para el análisis de estas relaciones, los dos puntos divergentes de partida que adoptan ambas disciplinas, pueden llevar a la iluminación (o el ocultamiento) de aspectos muy diversos de las complejas relaciones que vinculan las sociedades humanas con su ambiente físico.

Antropología

Desde sus orígenes, la antropología se planteó como objeto de estudio al ser humano y sus formas de organización. Su *punto de partida* fue la *sociedad*. Los fundadores de la disciplina se interesaron por indagar cómo la sociedad cambia o persiste. Eso los llevó a buscar cómo era influida o cambiaba bajo los *efectos* que el ambiente tenía sobre ella. Se trata, por supuesto, de un *énfasis* en la perspectiva, no de una exclu-

sión absoluta de otros puntos de partida. Veremos algunos casos que ilustran cómo la preocupación inversa también existió (es decir, cómo el ambiente cambia por los *efectos* que la sociedad tiene sobre él) pero parece poco relevante para la historia de la teoría antropológica.

Aunque la importancia del medio geográfico había sido resaltada por varios autores de la escuela británica de antropología social, el tema no será desarrollado entre sus principales seguidores. Con Julian Steward, por el contrario, se funda una corriente de pensamiento duradera que pondrá el acento en el estudio de las relaciones entre el ambiente y la sociedad. Su interés general será desarrollar una metodología de análisis de estas relaciones que no fuera determinista pero que al mismo tiempo fuera capaz de dar cuenta de las influencias adaptativas que el ambiente ejercía sobre la cultura. Para Steward (1970 [1938]: 261-2) el ambiente natural es un factor *inalterable*, es una *constante* que impone límites dentro de los cuales hay variaciones culturales e históricas. Algunos tipos de sociedad, como las bandas patrilineales, son el resultado de la interacción entre cierto tipo de tecnología y cierto tipo de ambiente: "The interaction between a bow – spear – club technology and a small, non migratory herd food resource tended to produce the patrilineal band" (Steward 1976 [1955]: 124). "Ecology thus permitted, if it did not cause, band development" (Steward 1970 [1938]: 258). Otras sociedades, en cambio, muestran mayor libertad. El resultado no es automático.

Sin embargo, su interés por el concepto de *adaptación* deriva, precisamente, de la forma variada en que las sociedades *responden* a las exigencias que el ambiente y su grado de desarrollo tecnológico les impone (Steward 1976 [1955]: 30, 39). Mientras el esfuerzo por resolver la subsistencia es mayor, mayor será la influencia del ambiente (Steward 1970 [1938]: 262)[7]. El interés de Steward por la influencia (matizada y variada) del medio sobre la sociedad contrasta con su casi total desinterés sobre la influencia de la sociedad sobre el medio. Aparte de unas pocas líneas sobre la desaparición de los bisontes, ninguna reflexión se avanza sobre la importancia que dicha extinción podría haber tenido sobre el ulterior funcionamiento social de los Shoshoni (Steward 1970 [1938]: 45).

Todavía dentro de la escuela de la ecología cultural, Richard Lee (1976: 74-97) hará una crítica sobre la tesis de la banda patrilineal a partir del caso de los ¡Kung San. En su opinión la caracterización de ta-

les bandas es excesivamente detallada. En su lugar propone una caracterización más flexible de la estructura interna y los arreglos externos de las bandas patrilineales. A pesar de la mayor libertad que les otorga, su foco de interés sigue siendo la forma en que la distribución y características de los recursos ambientales influyen sobre la organización social. Así, tanto los patrones de asentamiento de las bandas, como las formas de territorialidad que desarrollan o la propia densidad de la población está definida por la distribución del agua en una zona desértica. Al mismo tiempo, sin embargo, el trabajo de Lee y sus colaboradores expresa ya la preocupación inversa. Así lo prueba, por ejemplo, la mención (bastante secundaria) a los efectos de la cacería y del uso del fuego (o la introducción de la ganadería) en la conservación de los recursos del desierto del Kalahari (Lee y Yellen 1976: 45-6).

Una escuela diferente de la antropología, la antropología ecológica, mostrará una serie de preocupaciones parecidas. El concepto central del estudio de Roy Rappaport sobre el ritual entre los *Tsembaga* es el de *capacidad de carga* (2000 [1968]: 88-92). La capacidad de carga es la población total que un ambiente determinado puede soportar con una tecnología de aprovechamiento dada. Rappaport intenta explicar cómo un ritual de carnicería masiva de cerdos se explica, al menos parcialmente, por la necesidad de ajustarse a la capacidad de carga de los ecosistemas locales (2000 [1968]: 224). La capacidad de carga expresa, en cierto modo, cuánto puede usarse un ambiente local sin degradarse. Rappaport, igual que Steward, se interesa por la influencia del ambiente sobre la sociedad, pero al usar la noción de capacidad de carga *anticipa* la preocupación inversa: qué mecanismos tienen las sociedades para conservar los ecosistemas de los que dependen. En cualquier caso, su trabajo no desarrolla esta vertiente posible del análisis que queda apenas como una senda posible para otras investigaciones.

La escuela del materialismo cultural será, tal vez, la que llevará este interés antropológico por la influencia del ambiente sobre la sociedad, a extremos no compartidos por otras escuelas. Marvin Harris, sin embargo, no se considera un determinista ambiental. Harris critica el reduccionismo biológico de la socio – biología (1982 [1979]: 139-62). En su lugar, Harris propone lo que él llama el "determinismo infraestructural" (1982 [1979]: 68-72). La "infraestructura" de las sociedades es la unidad del modo de producción (tecnología, ecosistemas, pautas de trabajo) y del modo de reproducción (demografía, pautas de aparea-

miento, crianza de niños, control médico de pautas demográficas). Una de las razones por las cuales es la infraestructura la que determina el resto de la vida social y no al contrario es que los hombres no pueden cambiar las leyes de la naturaleza y la energía: de allí deriva la "prioridad estratégica" de dichas leyes (1982 [1979]: 72). En la infraestructura se produce el contacto "fronterizo" entre naturaleza y cultura, en el cual la acción humana se enfrenta a las restricciones ecológicas, físicas y químicas. Las prácticas socioculturales se convierten así en una herramienta para superarlas o modificarlas (1982 [1979]: 73). Como vemos, Marvin Harris, igual que el resto de antropólogos, comparte la misma preocupación: cómo el ambiente influye y explica o, al menos, ayuda a explicar las pautas culturales.

Un último autor que consideraré es Emilio Morán (2000). Sus estudios comparativos sobre la "adaptabilidad" humana pueden interpretarse como un ensayo para determinar la forma en que la organización de las sociedades se adapta de maneras muy variadas a exigencias de ambientes también variados. Las formas de organización son la principal forma de adaptabilidad humana a ambientes a veces extremos como los del ártico o de las punas del altiplano peruano. Pero existen también adaptaciones biológicas que implican cambios en los cuerpos humanos, como los pulmones de los hombres andinos o la sangre de los llamados "esquimales".

Por encima de sus diferencias de visión o de enfoque teórico, todos estos autores comparten la misma indagación general sobre la relación entre ambiente y sociedad. Todos ellos consideran el ambiente como una variable más o menos externa, más o menos constante, que influye de manera más o menos decisiva sobre las formas de organización social y política. El interés de estos autores es ver cómo el ambiente limita o no el margen de maniobra de la sociedad. Cómo la sociedad se adapta o no y por medio de qué mecanismos, a las exigencias del ambiente físico.

Geografía

El argumento central de esta sección es que el punto de partida de la geografía como disciplina es inverso al de la antropología. Desde sus inicios, a la geografía le interesa explicar las *diferencias* en la superficie de la tierra. Su punto de partida no es "el hombre", sino "el am-

biente". Analiza las formas y procesos que explican el *cambio* en los paisajes. Lejos de considerar al ambiente como una *constante*, la geografía hace de la *transformación* de los ambientes su preocupación central. Por qué cambian y de qué maneras. Las sociedades humanas son una fuerza inmensa de cambio y transformación ambiental. Así, la geografía hace el camino inverso a la antropología: a partir de los *efectos* que la sociedad produce sobre el medio, se interesa en las fuerzas sociales que promueven los cambios espaciales. Y esta perspectiva es tan antigua como el surgimiento mismo de la disciplina científica moderna.

Paul Vidal de la Blache es considerado uno de los fundadores de la geografía moderna y sin duda el primer geógrafo moderno en Francia (ver por ejemplo Febvre y Bataillon 1949 [1922]: 9-10; Meynier 1969: 19-31 y Romero 2000: 20-3). En opinión de Vidal, el objeto de estudio de la geografía es la *superficie* de la tierra. La superficie terrestre no permanece estática sino que cambia, se mueve. Entre las fuerzas del cambio de la tierra, desde tiempos más remotos de lo que se piensa habitualmente, se encuentra el hombre, fuerza activa y pasiva a la vez. Cada vez más la geografía, en opinión de Vidal de la Blache (1955 [1921]: 8-13), se vuelve hacia las transformaciones que el hombre provoca sobre el paisaje.

> En étudiant l'action de l'homme sur la terre et les stigmates qu'a déjà imprimées à sa surface une occupation tant de fois séculaire, la géographie humaine poursuit un double objet. Elle n'a pas seulement à dresser le bilan des destructions qui, avec ou sans la participation de l'homme, ont si singulièrement réduit depuis les temps pliocènes le nombre des grandes espèces animales. Elle trouve aussi, dans une connaissance plus intime des relations qui unissent l'ensemble du monde vivant, le moyen de scruter les transformations actuellement en cours et celles qu'il est permis de prévoir (Vidal de la Blache 1955 [1921]: 15)

La influencia de Vidal de la Blache en Carl Sauer fue varias veces reconocida por el fundador de la escuela de geografía de Berkeley. Sauer (1967 [1925]: 316-22) afirma que el estudio del *paisaje* es el objeto de estudio de la geografía. Pero además, el geógrafo alemán hace explícita la contraposición con el punto de vista de la antropología.

> There is a strictly geographic way of thinking of culture; namely, as the impress of the works of man upon the area. We may think of people as

> associated within and with an area, as we may think of them as groups associated in descent or tradition (Sauer 1967 [1925]: 326)

No es necesario multiplicar las citas. El punto que quiero resaltar es que desde la primera conceptualización de dos de los grandes fundadores de escuelas históricas de geografía, en Francia y en Estados Unidos, el punto de partida y el objeto de interés del examen de la relación entre las sociedades humanas y su ambiente físico es el inverso al que mostró la antropología. Este objeto así definido y este punto de partida así configurado, llevarán a los seguidores de ambos pensadores a interesarse cada vez más en los mecanismos *sociales* que explican la transformación del espacio. El espacio no será entendido solamente como un medio físico externo al ser humano, sino como un espacio humanizado, transformado. Tampoco se eludirá su radical materialidad: el espacio no es solamente una representación simbólica, mental, que los seres humanos se hacen de su entorno.

A partir de este énfasis en las huellas o las marcas humanas sobre el paisaje, a veces la geografía se interesó solo por el resultado neto de la transformación. Es decir, registrar las huellas y su distribución espacial. Pero otras corrientes, las más fecundas, se preguntarán sobre los factores sociales o culturales que intervienen en la *producción* del espacio. Es decir, cómo y por qué el espacio es "creado" y "consumido".

Dos ejemplos de seguidores de Carl Sauer son Alfred Siemens y William Denevan de la llamada "geografía cultural" norteamericana. El trabajo de Alfred Siemens (1989) sobre los campos elevados de cultivo de la costa del Caribe del sur de México, desde Campeche hasta Veracruz, es un buen ejemplo de la búsqueda de paisajes modificados por la acción humana. Estos campos no están actualmente en uso y las menciones en fuentes históricas son muy escasas. Siemens se preocupa por identificar, registrar y establecer las formas y la distribución de estos paisajes modificados por las sociedades indígenas pre – coloniales con la ayuda de fotografías aéreas y de recorridos en el campo. William Denevan (2001: 14) hace un inventario mucho más ambicioso de las distintas formas de modificación de los paisajes agrarios indígenas de los Andes y la Amazonía y las clasifica según la importancia de las modificaciones impresas al paisaje por la acción humana. Denevan ha dedicado toda su vida a identificar los distintos campos y tecnologías de cultivo usados por los indígenas sudamericanos, su potencial eficiencia

productiva y las razones sociales que llevaron a su persistencia o a su abandono.

La geografía social francesa, pero también la historia[8], se verán profundamente marcadas por la perspectiva abierta por los trabajos de Vidal de la Blache. Conviene detenerse brevemente en al menos una de esas propuestas para mostrar el resultado al que se puede llegar desde el "punto de partida" de la geografía cuando se lleva hasta sus mejores consecuencias. Tal vez sean los trabajos de Roger Brunet y Olivier Dollfus los que mejor desarrollan el camino abierto por el fundador de la geografía en Francia. Estos autores contribuyeron decisivamente a construir un *modelo conceptual* para leer las lógicas sociales de construcción, apropiación y uso humano del espacio. Así como hay lógicas ambientales que explican, por ejemplo, los patrones espaciales de distribución de la diversidad biológica, existen también múltiples lógicas sociales que construyen ese mismo espacio como un espacio social.

El "espacio geográfico" que interesa a estos autores no es tanto una realidad física como una construcción social cambiante. Los accidentes orográficos, las características del clima o los suelos, e incluso la vegetación y fauna existentes, son tratados como la "memoria de la naturaleza" sobre la cual se despliega el espacio geográfico. Esa "memoria" también cambia, pero a ritmos distintos y con leyes diferentes. Existen, evidentemente, interacciones entre la "memoria natural" y la producción social del espacio. La memoria natural interfiere permanentemente y confiere muchos de los matices a la producción del espacio. El análisis de esas interacciones es fundamental para cualquier política de ordenamiento territorial y sobre todo para determinar las estructuras espaciales que la sociedades crean para manejar sus relaciones con el lugar (Dollfus 1981, 1991 y Deler 1987 [1981]). Los *coremas* son esquemas gráficos mediante los cuales se pueden representar estas *estructuras espaciales* surgidas de la historia de cada sociedad (cfr. por ejemplo los coremas que representan a cuatro países andinos en Dollfus 1991: 82-91).

En resumen, la geografía empieza con la preocupación por los cambios que las sociedades humanas son capaces de imprimir en el paisaje físico. Buscando las causas y mecanismos que explican los cambios, se ve obligada a estudiar en detalle los mecanismos sociales que al interior de cada sociedad, promueven, permiten y organizan estos cambios espaciales. Algunas corrientes, como la abierta por la escuela de

geografía social francesa llegan incluso a desarrollar modelos para describir y representar el proceso social de producción del espacio. De esta manera, debido a este particular punto de partida de la disciplina, la geografía tiene mucho que decir respecto, por ejemplo, a la dinámica, razones y mecanismos de la crisis ambiental contemporánea.

Conclusiones

El punto de partida de cada una de las disciplinas es la imagen invertida del de la otra. Mientras la antropología buscó o criticó las explicaciones ambientales a las transformaciones sociales, la geografía buscó explicaciones sociales a las transformaciones espaciales. El punto de partida no agota, por supuesto, el campo de preocupaciones de cada disciplina. Se trata, ante todo, de un *énfasis* en las preocupaciones que no excluye completamente la preocupación inversa. Sin embargo, el argumento central de esta sección es que esos énfasis derivan de una raíz poderosa: la forma en que cada disciplina definió su objeto de estudio.

Es posible que en antropología esta tendencia haya sido reforzada por una cierta visión de la evolución. La antropología se ocupó fundamentalmente de sociedades "primitivas", de bajo nivel de desarrollo tecnológico. Un supuesto evolucionista (expresado por ejemplo por Julian Steward 1976 [1955]: 40) es que mientras la complejidad de la plataforma tecnológica humana aumenta, disminuye en cambio la dependencia frente al medio físico. Mientras más "primitiva" es la sociedad, mayor será, en principio, la influencia que los factores ambientales pueden ejercer sobre su configuración y funcionamiento. No es aventurado pensar que esta forma de comprender la evolución humana haya contribuido a reforzar en el pensamiento antropológico la tendencia a examinar las relaciones entre "ambiente" y "sociedad" como una relación cuya dirección fundamental de influencia iba desde el primer término al segundo. Al estudiar muy marginalmente las sociedades modernas, industriales y tecnológicamente complejas, la antropología cerró sus ojos a la importancia de las influencias de dicha relación que iban en el sentido inverso.

Una lectura alternativa

Hemos visto que la teoría antropológica se construyó en lucha abierta contra el universalismo y el etnocentrismo. Los escudos contra

la *naturalización* del mundo se levantaron rápidamente en la medida en que la "naturaleza" o la "biología" servían para justificarlos. En mi opinión la lucha estaba perfectamente justificada. El resultado, sin embargo, me parece equivocado. Se produjo lo que podría llamarse una fuerte tendencia *desnaturalizadora* del mundo, un efecto de *desnaturalización* de la realidad cultural. El culturalismo y la antropología simbólica es la corriente más importante que expresa esta negativa de considerar los factores biológicos o "naturales" en la organización social y en el estudio de la naturaleza humana y de su intrigante variedad. Hemos visto también que aquellas corrientes de la antropología que persistieron en trazar las líneas de continuidad entre la cultura y el ambiente estuvieron atadas, al menos parcialmente, por una limitación de su enfoque que derivaba de la forma en que definieron su objeto de estudio.

Superar ambas limitaciones es una tarea exigida por el momento actual. Estamos ante una nueva situación histórica y práctica que exige un cambio en la teoría. ¿Cuál es esa nueva situación? Dos elementos la caracterizan y tienen relevancia para nuestros propósitos. Cada uno de ellos alude, respectivamente, sea a los problemas planteados por la *desnaturalización* propia de las escuelas simbólicas, sea a los problemas derivados del *punto de partida* que asumieron las principales corrientes de la antropología ecológica o la ecología cultural. El primero, es la apertura de lo que podemos llamar la "época posmoderna". El segundo es la aguda crisis ambiental contemporánea.

Los rasgos de la época

Tal vez el teórico más destacado en el análisis del posmodernismo es Fredric Jameson (1984 y 1998). Todos los críticos del arte contemporáneo habían captado una declinación del modernismo durante el período posterior a la II Guerra Mundial y la extensión progresiva, pero abrumadora, del "pos" modernismo a partir de los años setenta del siglo XX. Para Jameson el posmodernismo es la "lógica cultural del capitalismo tardío". El capitalismo tardío es entendido en términos estructurales o económicos tal como fue formulado en el libro del economista marxista belga Ernest Mandel (1972). Lo que Jameson retoma esencialmente de éste es que en una sociedad de "capitalismo tardío", todo vestigio de sociedades pre – capitalistas o no – capitalistas ha desaparecido para siempre. Solo queda el mercado capitalista y su amplia

panoplia de objetos de deseo aptos para satisfacer cualquier gusto. Junto a la desaparición de las relaciones que coexistían con el capitalismo moderno, desapareció también todo asomo de un mundo "natural" intocado por la mano del hombre. El posmodernismo responde, pues, en tanto corriente ideológica y artística a esa época histórica y a ese contexto vital (para un desarrollo mucho más detallado y completo de las tesis de Jameson, ver Anderson 2000 [1998]). En ese marco, la crítica antropológica culturalista aporta a, y deriva de, la *desnaturalización* del mundo producto de una época determinada.

Hay otras formas de decir aproximadamente lo mismo. Una forma adicional de expresar la razón sociológica que subyace al vaciamiento natural del mundo, consustancial al posmodernismo, es la que hizo, por otros motivos, Sidney Mintz (1996 [1985]: 21):

> Nuestra relación con la naturaleza ha estado marcada, prácticamente desde el origen de nuestra especie, por las transformaciones mecánicas gracias a las cuales los materiales se doblegan para ser utilizados por el hombre y se vuelven irreconocibles para los que conocen su estado natural (…). Pero la división del trabajo por medio de la cual se efectúan esas transformaciones puede impartirle un misterio adicional al proceso técnico. Cuando el lugar de la manufactura y el del uso se encuentran separados en el tiempo y en el espacio, cuando los hacedores y los usuarios se conocen tan poco entre sí como los mismos procesos de manufactura y de uso, el misterio se hace más profundo

Vivimos una época que parece haber borrado toda señal del mundo natural, que dejó de reconocer a la naturaleza como un poder en sí mismo. Jameson (1984) lo formuló de manera adecuada: "El posmodernismo es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre". En apariencia ya no queda nada más en el mundo por fuera de las fuerzas humanas: solo nos queda lo que el hombre construye, piensa y transforma. Aquello que construye y transforma su propia forma es el reflejo exclusivo de sus propias obras. Bajo la apariencia de una crítica al pensamiento moderno, la desaparición de la naturaleza en este específico discurso antropológico amenaza ser la cruel ratificación de una de sus narrativas más poderosas.

Manuel Castells (2002 [1996]: 513-4) expresará esta idea de una manera mucho más totalizante, en una fórmula que pretende abrazar

la historia humana. Castells quiere mostrar por qué la *era de la información* debe entenderse como una nueva era en la historia de las relaciones entre naturaleza y cultura.

> El primer modelo de relación entre estos dos polos fundamentales de la existencia humana se caracterizó durante milenios por el dominio de la naturaleza sobre la cultura (…). El segundo modelo de relación establecido en los orígenes de la Edad Moderna, asociado con la revolución industrial y el triunfo de la razón, contempló el dominio de la naturaleza por la cultura (…) por el cual la humanidad encontró tanto su liberación de las fuerzas naturales como su sometimiento a sus propios abismos de opresión y explotación. Estamos entrando en un nuevo estadio en el que la cultura hace referencia directa a la cultura (…), un modelo puramente cultural de interacción y organización sociales (…). Es el comienzo de una nueva existencia y, en efecto, de una nueva era, la de la información, marcada por la autonomía de la cultura frente a las bases materiales de nuestra existencia

Resalto que la afirmación de Castells alude a *una sensación de libertad* frente al mundo material propia de estos tiempos que, sin embargo, no es enteramente nueva. Tomo nota que para él esa reciente libertad está plagada de odiosos y tenebrosos peligros futuros. También tomo nota de la distancia entre Castells y el posmodernismo como corriente intelectual. Me limito a señalar que ambos expresan la misma experiencia vital.

Pero la creencia en la autonomía humana frente a las bases materiales de nuestra existencia convive con otra tendencia. El posmodernismo y la desnaturalización del mundo no están solos. Coexisten con un proceso de signo contrario. Frente a la desnaturalización del mundo posmoderno, saltan por todos lados, los efectos *naturales* de la conquista humana del planeta. La crisis ambiental contemporánea coloca el tema de las *dependencias* y los *límites* naturales de la sociedad moderna (o posmoderna) en el primer plano del debate político y académico. Esa crisis nos recuerda que la *naturaleza* es una fuerza productiva *autónoma*, que no depende del ser humano (O´Connor 2001 [1998]: 66). La autonomía humana no es, en el fondo, una distancia insalvable con la naturaleza; es, al contrario, una expresión particular de la autonomía de la naturaleza. Si la cultura es autónoma, la naturaleza también lo es. Desprender completamente al ser humano de sus contextos naturales

deriva, de hecho, en sostener las ideologías de la omnipotencia humana. Todo proviene del ser humano y lo que no proviene de él no existe o es crecientemente irrelevante[9].

La crisis ambiental orilla, entonces, a la búsqueda de otros términos para entender la vieja relación. El cambio se nota en varias sub - disciplinas. Un ejemplo es la ecología política y, otro, la historia ambiental. No es aventurado suponer que la crisis ambiental contemporánea ha sido una fuerza motora de ese cambio. Es posible que el campo de estudio de la historia ambiental sea uno de los más dinámicos en mostrar este cambio en el punto de partida del análisis. Donald Worster (1992 [1985]: 22) lo expresó a su manera:

> In light of such human endeavor, history has become no longer a matter of Euphrates dominating people, but of people bent on dominating Euphrates (…). A more credible strategy would be to regard nature as participating in an unending dialectic with human history, seeing the two, that is, as intertwined in an ongoing spiral of challenge – response – challenge, where neither nature nor humanity ever achieves absolute sovereign authority, but both continue to make and remake each other

Estamos, pues, arrinconados por la situación histórica presente, a ser capaces de pensar de manera alternativa los lazos que vinculan lo biológico y lo social. La época actual no ha eliminado las amenazas del conservadurismo y el etnocentrismo. Pero reconocer esos lazos y esas dependencias, ya no está necesariamente asociado al pensamiento conservador o etnocéntrico, al inmovilismo o el universalismo conquistador. En la agenda se dibujan otros desafíos: entender la naturaleza fuera de los conceptos de lo universal pero fuera también de la supuesta omnipotencia humana.

Una propuesta alternativa: formas de unidad y formas de distinción

Para terminar, me permito expresar una manera alternativa de construir el problema y de resolverlo (provisionalmente). Lo primero es iniciar el camino con otro punto de partida. ¿Cuál podría ser un punto de partida *alternativo*? En mi opinión, inicialmente hay que *restituir la unidad* de la cultura y la naturaleza, del ambiente y la sociedad.

La naturaleza no es algo exterior al ser humano, el ser humano *es* naturaleza, en toda su interioridad. El ambiente no es algo que está *afuera*; es, por el contrario, al mismo tiempo, una condición interiorizada de la sociedad y un producto exteriorizado de las fuerzas sociales. La separación de la naturaleza y la cultura en categorías diferenciadas es el resultado de varios siglos de historia intelectual.

A mi juicio esta distinción cumplió un papel emancipador en la historia humana. Las cosas dejaron de ser inmutables, ajenas al entendimiento y al control humanos. Prometeo dejó de ser el juguete de los dioses. Formó parte de la secularización de la vida social. La sociedad dejó de ser el producto de la voluntad divina o del capricho omnipotente de fuerzas ciegas e inmanejables. Lo que era humano era accesible, cambiable, mejorable. Ahora estamos lejos de ese peligro, pero estamos mucho más cerca del peligro inverso: considerar al hombre como la única fuerza de cambio relevante y aceptable. De aprendiz de mago, el desplazamiento nos lleva, inadvertidamente, a convertirnos en aprendiz de Dios.

Ahora bien, este punto de partida no absuelve el problema. Es solo un *punto de partida*. Adjudicar a la "civilización occidental" o a la "modernidad" la tendencia *única* de *distinguir* la naturaleza de la cultura en campos separados y opuestos es ignorar las múltiples tendencias intelectuales que en occidente postularon la unidad de ambos en la filosofía y en la política. Desde Darwin, el más influyente de todos, hasta Marx, pasando por la sociobiología, las justificaciones biológicas de las desigualdades entre las razas y el señalamiento de la inferioridad natural de las mujeres. La naturaleza y la cultura estuvieron férreamente *unidas* en muchas vertientes de derecha y de izquierda en el pensamiento occidental. *El pensamiento de la modernidad sobre este asunto es, al contrario de lo que las interpretaciones simplistas suelen afirmar, el resultado de la tensión constante y creativa entre tendencias que postulan la unidad y tendencias que resaltan la diferencia entre los humanos y el resto de la naturaleza*[10].

El monismo naturalista puede llevarnos a extremos peores de los que escapamos al escapar del dualismo absolutista. El segundo paso consiste, pues, en restituir el juego de *diferencias* entre la humanidad y el resto de la naturaleza. La diferencia entre los otros seres de la naturaleza y los humanos no es de *esencia*. No hay una diferencia ontológica (en el sentido del *fundamento*). Es apenas una diferencia *de grado*[11].

Refiere a una forma particular de existencia de la naturaleza. Durante siglos se ha buscado formular las diferencias entre humanos y animales, entre cultura y naturaleza, como si fuera una diferencia de alguna *cualidad* especial: la capacidad para crear herramientas, la capacidad para la producción de símbolos, la racionalidad, la inter - subjetividad, la preeminencia moral, entre otros. Me parece que los resultados no son halagadores. Es difícil sostener que existe alguna diferencia de *esencia* entre *nosotros* y *ellos* aunque reconozcamos la "inmensidad de la distancia" que nos separa del resto de animales. Darwin tenía razón en *The Descent of Man*, cuando buscaba mostrar que las cualidades humanas supuestamente únicas se encontraban ya en muchas *otras* especies que él conocía mejor (Darwin 1970 [1871]: caps. III y IV). A la larga, desde un punto de vista ontológico somos apenas un primate desnudo que hizo de su cerebro su principal herramienta evolutiva. Reconocerlo no nos resta dignidad.

A mi juicio, la *diferencia* debe buscarse no en alguna cualidad esencial, sino ante todo en el proceso de construcción arbitraria (cultural e histórica) de la *identidad*. Aquello que usamos para diferenciar el *nosotros* de los *otros*. Lo importante no es tanto el conjunto de cualidades que nos adjudicamos a *nosotros* por contraste con las que tienen los *otros*, sino los *efectos* sociales y culturales que esa distinción identitaria tiene en nuestras actitudes concretas. Existe una prioridad del nosotros ejemplificada en la necesidad de comer para vivir, es decir, de matar a *otros* seres vivos para seguir viviendo. Hacemos con otros lo que no nos permitimos hacer con nosotros mismos. Las normas morales de comportamiento son *distintas* entre quienes nos identificamos con una comunidad determinada (la *humanidad*) y con quienes están excluidos de ella. A una tortuga, por más que sea *Geochelone elephantopus*, no podemos tratarla como si fuera un ser humano: colocados en la situación de tener que salvar la vida de un niño o tener que salvar la vida de una tortuga, no podemos dudar.

Afortunadamente esas opciones dramáticas no se presentan cotidianamente. Pero deben estar presentes como un *horizonte moral* que traza una distinción necesaria. Nada permite prever que la *identidad humana* se verá constreñida a los límites de *Homo sapiens*. Muchas sociedades incluyen entre *nosotros* a ciertas aves, a las vacas o a los espíritus que pueblan ciertos árboles y ciertas montañas. Nuestra propia sociedad parece estar en proceso de incluir entre *nosotros* cuando menos

a los chimpancés y a los delfines. Pero es claro que la *identidad humana* nunca podrá coincidir con los límites de *toda* la naturaleza, a menos que debamos renunciar a matar para vivir y a infligir dolor en *otro* para preservar la vida de *nosotros*.

Lo que la antropología debe hacer y de hecho está haciendo (Descola 2002), es indagar mejor los particulares juegos de diferencias y similitudes, de factores de unidad y de factores de distinción que diversas sociedades han inventado a lo largo de la historia humana para comprender la relación entre naturaleza y sociedad. No siempre ha sido igual a lo largo de la historia pero está claro que no todas las sociedades no occidentales imaginaron una "unidad íntima" con la naturaleza, y me aventuro a pensar que ni siquiera un número significativo de ellas. Oponer la supuesta "unidad" en las culturas no occidentales a la supuesta "división" existente en occidente no nos lleva lejos. Es una simplificación falsa y perniciosa. Hay que abandonarla[12]. En su lugar conviene comparar en las diversas sociedades las *diferencias* específicas que se trazan entre unos y otros y las formas específicas en que se asume su *unidad*.

Delineada la forma en que me parece que debe hacerse la *diferencia* entre los humanos y el resto de seres de la naturaleza, me concentro ahora, muy brevemente, en la consideración de las formas en que debe entenderse nuestra *unidad* con ellos. Dice Donald Worster (1992 [1985]: 22) que la idea de que la naturaleza tiene *algún* nivel de influencia en la historia y la cultura es al mismo tiempo obvia y constantemente negada. Esta permanente negación de lo obvio tiene una explicación. Como vimos, cada vez que se han invocado los factores biológicos o naturales, se ha asumido una postura universalista y determinista. El *determinismo* no solo puede ser entendido como una fuerza que impone mecánicamente su imperio ineluctable a un efecto que no tiene escapatoria. Puede ser entendido también de otra forma: como una presión *externa* que somos incapaces de controlar, de modificar y que se convierte entonces en un *destino*.

Sin embargo, una concepción materialista de la historia y la sociedad necesita tomar en cuenta las bases físicas de la existencia. No puede pasar por alto los avances recientes de la biología y la ecología. No puede ignorar el desarrollo de la genética y de la teoría del cambio evolutivo. Una concepción materialista de la historia y la naturaleza no implica borrar la subjetividad del mundo. Significa, al contrario, que la

subjetividad humana no borra la objetividad del mundo. En un sentido ontológico, la objetividad del mundo es la condición de existencia de toda subjetividad. Lo que requerimos para incluir los conocimientos de la biología en una teoría materialista de la sociedad es una concepción no – determinista de la biología. Afortunadamente esa concepción existe.

Un largo y apasionante debate recorre el campo de la biología. Dentro de la amplia bibliografía sobre el tema, selecciono el trabajo de Steven Rose (2001 [1997]) porque se trata de un bioquímico que entabla el debate en el campo mismo de la biología *molecular*, donde suelen estar atrincherados los representantes del neo - darwinismo más radical, es decir, los modernos representantes del determinismo biológico. Me parece posible postular que el interés de Rose es contribuir a una reivindicación del espacio de *libertad* que tienen los organismos en el orden de la naturaleza.

> En cierto sentido el tema de este libro es el huevo o la gallina: el huevo como medio con que contó la gallina para hacer otra gallina; la gallina como medio que utilizó el huevo para hacer otro huevo. Los ultradarwinistas lo dicen inequívocamente: primero fue el huevo. Los argumentos desarrollados en los capítulos anteriores han servido para presentar el alegato de la gallina contra la tendencia que parece dominar el pensamiento biológico actual (Rose 2001 [1997]: 285).

Rose trata de mostrar que la idea de que cada gen determina un carácter específico (por ejemplo, el color de ojos) es una abstracción simplificadora. Lo que ocurre en realidad es un intercambio dinámico entre el genoma y el medio celular. La metáfora adecuada es que el gen es un participante activo en la "orquesta celular" de la trayectoria de vida del individuo (2001 [1997]: 154). En el proceso que lleva del gen a la proteína y de allí al organismo o al carácter, hay una variedad muy grande de contingencias ambientales relacionadas con la interacción con otros genes, con el conjunto del genoma y con el medio celular. La expresión fenotípica de un gen tiene una gama muy amplia de variaciones según el medio en el cual se expresa (Rose 2001 [1997]: 161-2). En cada nivel de organización y en cada momento de desarrollo durante la trayectoria de vida de un organismo, se ofrecen oportunidades para que actúe la selección (Rose 2001 [1997]: 259). En efecto, no solo interviene el gen y el medio celular en intrincada relación, sino que esa re-

lación se vuelve más intrincada en cada nivel: en el nivel de las proteínas, de las células, de los fenotipos, de las poblaciones y las especies.

Pero además, y sobre todo, los organismos vivos deben ser dinámicos para sobrevivir; deben sustituir constantemente sus células, sus proteínas, sus tejidos. Ese dinamismo irreductible como generador de un orden estable (la *homeodinámica*) es el que permite al organismo construirse en procesos de desarrollo y conservar su integridad. Son los fenómenos de la *autopoyesis* (Rose 2001 [1997]: 188).

> Así, las trayectorias de vida no están insertas en los genes: su existencia implica una homeodinámica. Sus cuatro dimensiones se construyen de manera autopoyética a través de la interacción de las fuerzas físicas, la química intrínseca de los lípidos y las proteínas, las propiedades autoorganizadoras y estabilizadoras de las redes metabólicas complejas y la especificidad de los genes que permite la plasticidad de la ontogenia. El organismo es el tejedor y el tejido, el coreógrafo y la danza (…) Los organismos no aguardan pacientemente la inspección de la naturaleza o "el medio" sino que trabajan de manera activa para elegir y transformar su medio, ajustarlo y apropiarse de él para sus propios fines (Rose 201 [1997]: 203 y 281)

Tim Ingold (1987: 65) ilustró el punto de manera brillante ya no en el nivel celular, sino en el de la evolución de las especies. La selección natural se produce en un interfaz entre el ambiente y el organismo. No es el ambiente *solo* el que hace la selección, sino que la hace en función del comportamiento y el proyecto del organismo. Los cambios adquiridos a lo largo de la vida de un individuo no se transmiten a su descendencia (como creyeron Darwin y Lamarck), pero la larga lengua del pájaro carpintero fue seleccionada *porque* ese pájaro buscaba obstinadamente comer el gusano del árbol. Otra especie de pájaro que no lo intentara no desarrollaría esa lengua aunque estuviera viviendo por milenios sobre el mismo árbol. "Natural selection thus constitutes a kind of feedback nexus whereby the organism, through its behaviour, "elects" the premises of its own adaptation". Así se explica que *Homo erectus* desarrollara su cerebro: su *proyecto* adaptativo fue la cultura y la cooperación social. Es *por eso* que la selección natural tendió a favorecer las mutaciones que ampliaban sus capacidades cerebrales.

Armados con estos supuestos teóricos sobre el funcionamiento del mundo vivo, podemos restituir desde otras bases la *unidad* de la so-

ciedad y la naturaleza, de la biología y la cultura. Si "la biología es el destino, ese destino es libertad restringida" (Rose 2001 [1997]: 282). La indeterminación humana no proviene de su independencia cultural frente al mundo material. No es necesario negar la naturaleza humana para devolverle su libertad. La indeterminación, es decir, ese espacio estrecho pero verdadero de libertad, proviene *también* de nuestra naturaleza biológica. Formamos parte de la naturaleza, estamos irremediablemente *unidos* a ella no porque nos domine, aunque nos ponga límites, sino porque nos hace libres[13].

Notas

1 Las reminiscencias boasianas del argumento de Lévi-Strauss se pueden rastrear a kilómetros de distancia.

2 Esta designación viene de la idea de "naturalizar" o de la "naturalización" de las relaciones sociales.

3 No es el sitio para desarrollar una crítica extensa a esta idea, pero tanto los ejemplos de Palerm (tomados de Sahlins) como la literatura más reciente sobre las sociedades de primates sugieren que es probablemente mucho más productivo tratar esas sociedades sobre todo como una respuesta al *tercero* de los imperativos mencionados. Eso hace más *difusas* las distinciones entre humanos y primates, que para Palerm, por el contrario, es indispensable afirmar categóricamente (cfr. especialmente el caso, pero no es el único, de los babuinos hamadríades en Bramblett (1984 [1976]: 150-69).

4 Ver, por ejemplo, el ilustrativo párrafo de Malinowski, citado por Schneider (1984: 143), aunque la referencia más obvia a esta interpretación del parentesco como el "lenguaje" que sirve para soldar las instituciones políticas es el clásico estudio de Evans – Pritchard (1968 [1940]) sobre los Nuer.

5 No me parece difícil relacionar este marchitamiento del estructuralismo con la crisis del marxismo y la derrota del socialismo, no obstante, un análisis más detallado podría matizar la idea de un marchitamiento total y generalizado (al respecto podrían citarse la influencia todavía fuerte del pensamiento de Pierre Bourdieu y la revitalización de los debates sobre el sistema mundial moderno a propósito de la globalización).

6 Ver por ejemplo, en la misma época, el intento de Jacques Monod (1971 [1970]: 20-4) de reconceptualizar la naturaleza de los seres vivos (no solo del hombre) como objetos dotados de un *proyecto*, es decir, una teleonomía y una autonomía.

7 Sobre la importancia del concepto de adaptación en ecología cultural, ver Kaplan y Manners 1981 [1972]: 145-8). El supuesto central es que conforme el cambio tecnológico avanza, el factor dinámico de la relación entre ambiente y cultura se desplaza cada vez más hacia la cultura.

8 En historia, es conocida la influencia que Vidal de la Blache tendrá en Lucien Febvre, en Fernand Braudel (1949) y en la influyente escuela de los *Annales*.

9 "For us the term "social construction of nature" overestimates the transformative powers of human practice and (…) underestimates the significance of non – manipulable nature. In this sense, the terms "production" and "construction" of nature may often obscure more than they illuminate. (…) In terms of a more critical liberation ecology, there is a need to counter balance the "social construction of nature" with a profound sense of the "natural contruction of the social" (Peet y Watts 2002 [1996]: 262 y 263).

10 Esta idea está inspirada en la observación de Christophe Grenier (2000: 22) sobre la ambivalencia del pensamiento de Darwin.

11 Tomo esta idea de Darwin (1970 [1871]: 65 y 121), que se refiere a las diferencias con los "animales superiores".

12 Un ejemplo clásico e influyente de esta oposición simplista es la de Arturo Escobar (1999: especialmente pp. 4-13) que opone el régimen de la naturaleza "capitalista" al de la naturaleza "orgánica". Este último negaría la separación ontológica de la naturaleza y la sociedad. Hay que decir, sin embargo, que Escobar termina su artículo llamando a una nueva síntesis basada en una antropología de las personas dentro de una biología de los organismos que supere el neodarwinismo (p. 14-5). Concuerdo plenamente con su llamado aunque me parece que su artículo no lo sigue. Cae en el mismo error de las escuelas simbólicas. En su lucha contra el esencialismo natural, termina postulando una naturaleza construida exclusivamente sobre bases culturales.

13 "Para los seres humanos como para todos los organismos vivientes, el futuro es radicalmente imprevisible. Eso significa que poseemos la facultad de construir nuestros propios futuros, aunque en circunstancias que no elegimos. Y por lo tanto, es nuestra biología la que nos hace libres" (Rose 2001 [1997]: 347)

Bibliografía

Anderson, Perry
2000 [1998]. *Los orígenes de la posmodernidad.* L. A. Bredlow (trad). Barcelona: Editorial Anagrama. Colección Argumentos 240.

Bramblett, Claud
1984 [1976]. *El comportamiento de los primates. Pautas y perspectivas.* M. A. Sánchez G. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Braudel, Fernand
1949 *La Meditarranée et le monde mediterranéen a l'époque de Philippe II.* Paris: Armand Colin.

Castells, Manuel
2002 [1996]. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura.* Vol. I. *La sociedad red.* C. Martínez G. (trad.). 4ta ed. en español. México: Siglo XXI.

Darwin, Charles
1970 [1871]. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo.* Madrid: EDAF Ediciones. Biblioteca E.D.A.F. 2.
Deler, Jean-Paul
1987 [1981]. *Ecuador. Del Espacio al Estado Nacional.* Trad. F. Yépez Arboleda. Quito: Banco Central del Ecuador.
Denevan, William
2001 *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes.* Oxford: Oxford University Press.
Descola, Philippe
2002 L´anthropologie de la nature. En *Annales. Histoire, Sciences Sociales.* Vol. 57. No. 1. Enero – febrero.
Dollfus, Olivier
1981 *El Reto del Espacio Andino.* Lima: IEP.
Dollfus, Olivier
1991 *Territorios andinos. Reto y memoria.* Lima: IFEA-IEP. Serie Historia Andina 18.
Escobar, Arturo
1999 After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology. En *Current Anthropology.* Vol. 40. No. 1. Febrero.
Evans – Pritchard, E.E.
1968 [1940]. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote.* L. Évrard (trad.). París: Gallimard. Bibliothéque des Sciences Humaines.
Febvre, Lucien y Lionel Bataillon
1949 [1922]. *La Terre et l'Evolution Humaine. Introduction géographique a l'histoire.* Reimp. de la 2da ed. Paris: Albin Michel. L'Evolution de l'Humanité dirigée par Henri Berr.
Firth, Raymond
1957 [1936]. *We, The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polinesia.* 2da ed. Abreviada. Boston: Beacon Press.
Foster, John Bellamy
2000 *Marx´s Ecology. Materialism and Nature.* New York: Monthly Review Press.
Geertz, Clifford
1996 [1973]. *La interpretación de las culturas.* 7ma reimp. A. L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa.
González, Aurora y Teresa San Román
1994 *Las relaciones de parentesco.* Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Grenier, Christophe
2000 *Conservation contre nature. Les îles Galapagos.* Paris: IRD Editions. Collection Latitude 23.
Harris, Marvin
1982 [1979]. *El materialismo cultural.* G. Gil (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Harris, Marvin
1988 [1968]. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura.* 8va ed. En español. R. Valdés del Toro (trad.). México: Siglo XXI.
Harvey, David
1998 [1989]. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* M. Eguía (trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
Ingold, Tim
1987 *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations.* Iowa: University of Iowa Press.
Jameson, Fredric
1984 Posmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. En *New Left Review.* No. 146. Londres: New Left Books.
Jameson, Fredric
1998 *The Cultural turn. Selected writings on the postmodern, 1983-1998.* London: New Left Books-Verso.
Kaplan, D. y R. Manners
1981 [1972]. *Introducción crítica a la teoría antropológica.* 2da ed. en español. M. Arana (trad.). México: Nueva Imagen.
Lee, Richard
1976 ¡Kung Spatial Organisation. An ecological perspective. En R. Lee y I. De Vore (eds.). *Kalahari Hunter – Gatherers. Studies of the ¡Kung San and their Neighbors.* Cambridge, Massachussetts, and London: Harvard University Press.
Lee, Richard y John Yellen
1976 The Dobe – Du/Da Environment. Backround to a Hunting and Gathering Way of Life. En R. Lee y I. De Vore (eds.). *Kalahari Hunter – Gatherers. Studies of the ¡Kung San and their Neighbors.* Cambridge, Massachussetts, and London: Harvard University Press.
Lévi – Strauss, Claude
1969 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco.* M. T. Cevasco (trad.). Buenos Aires: Paidós.
Malinowski, Bronislaw
1995 [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea*

melanésica. 4ta ed. A. Desmonts (trad.). Barcelona: Península. Historia Ciencia y Sociedad 97.

Mandel, Ernest
1972 *El capitalismo tardío.* México: Editorial Era.

Meynier, André
1969 *Histoire de la pensée géographique en France (1872 – 1969).* Paris: Presses Universitaires de France.

Mintz, Sydney
1996 [1985]. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna.* L. Moles F. (trad.). México: Siglo XXI.

Monod, Jacques
1971 [1970]. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna.* F. Ferrer L. (trad.). Barcelona – Caracas: Barral Editores / Monte Avila Editores.

Morán, Emilio
2000 *Human Adaptability. An Introduction to an Ecological Anthropology.* 2da ed. Westview Press.

Nanda, Serena y Richard Warms
2002 *Cultural Anthropology.* 7ma. ed. Belmonte, Ca: Wadsworth / Thompson Learning.

O´Connor, James
2001 [1998]. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico.* V. Schussheim (trad.). México: Siglo XXI.

Ortner, Sherry
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. En *Society for Comparative Study of Society and History.* No. 26.

Palerm, Angel
1997 [1967]. *Introducción a la teoría etnológica.* 2da ed. México: Universidad Iberoamericana.

Peet, Richard y Michael Watts
2002 [1996]. Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. En R. Peet y M. Watts (eds.). *Liberation Ecologies. Environment, development, social movements.* Reimpresión. Londres y Nueva York: Routledge.

Rappaport, Roy
2000 [1968]. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People.* Reimp. de la 2da ed. Illinois: Waveland Press.

Romero, Alejandro Tonatiuh
2000 Origen y desarrollo de la geografía cultural. En A. Tonatiuh Romero (comp.) *Espacio Geográfico.* México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Rose, Steven
2001 [1997]. *Trayectorias de vida. Biología, libertad, determinismo.* D. Zadunaisky. Barcelona, Buenos Aires, México, Santiago, Montevideo: Granica.
Sauer, Carl
1967 [1925]. The Morphology of Landscape. En John Leighly (ed.). *Land and Life. A selection from the wrigtings of Carl Ortwin Sauer.* Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
Schneider, David
1980 [1968]. *American Kinship. A Cultural Account.* Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
Schneider, David
1984 *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
Siemens, Alfred
1989 *Tierra Configurada. Investigaciones de los vestigios de agricultura precolombina en tierras inundables costeras desde el norte de Veracruz hasta Belice.* México: CONACULTA.
Steward, Julian
1970 [1938]. Basin Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups. En *Bulletin Bureau of American Ethnology.* 120. Washington: Smithsonian Institution.
Steward, Julian
1976 [1955]. *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution.* 3ra ed. Urbana – Chicago – London: University of Illinois Press.
Vidal de la Blache, Paul
1955 [1921]. *Principes de Géographie Humaine (publiées d'apres les manuscrits de l'Auteur).* E. de Martonne (ed.). 5ta ed. París: Librairie Armand Colin.
Worster, Donald
1992 [1985]. *Rivers of Empire. Water, Aridity, and the Growth of the American West.* 1era ed. de Oxford. Nueva York – Oxford: Oxford University Press.

Experiencias etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonía centro

Ivette Vallejo Real*
ivett_vall@yahoo.com

1. Trayectorias en la consolidación de territorios étnicos en la amazonía centro, en el caso de los kichwas de Pastaza

El tema de la consolidación territorial, surge en el centro amazónico como necesidad derivada de la defensa frente al embate de los modelos de desarrollo extractivistas centrados en la actividad hidrocarburífera[1]. Dentro de las estrategias desarrolladas en este sentido por organizaciones indígenas, se incluyen aquellas tendientes a la exigibilidad y justiciabilidad de derechos[2], para ello se han apropiado de instrumentos jurídicos nacionales, como internacionales respecto a derechos culturales, han retomado conceptos que fueron enunciados en la década de los ochenta, y que continúan vigentes, como los de "autonomía" y "autodeterminación"; lo que se hace pese al vacío legislativo existente en relación a garantizar el cumplimiento de Derechos Colectivos reconocidos en la Constitución desde 1998, y la falta de armonización de propuestas conjuntas del movimiento indígena nacional para hacerlos efectivos.

Una de las posibilidades actuales en materia territorial es la elaboración de propuestas y contenidos para constituir Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), que materialicen esta figura jurídico-administrativa incorporada en la Constitución y que posibilita redefinir

* **Maestra en Antropología Social. Doctora en el Centro de Pesquisa e Pos-graduação das Americas. CEPPAC/UNB). Brasilia.**

espacios territoriales indígenas con gobierno propio. A la par de las estrategias ante el Estado y ante entidades transnacionales privadas, algunas organizaciones en el centro y en el sur amazónico construyen también tácticas, al concebir que en la cotidianidad de las formas de manejo y gestión territorial se pueden consolidar propuestas políticas. Visualizan comunidades y organizaciones la importancia de construir formas de autoridad, de organización propias, así como administrar recursos existentes dentro de espacios de ocupación ancestral.

La propuesta de constitución territorios étnicos en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), a la que haremos referencia en este ensayo, ha tenido distintos momentos. A inicios de los noventa, la propuesta formulada al Estado de legalización de territorios de las nacionalidades *shiwiar*, *achuar* y del pueblo *kichwa* utilizó la noción de territorios autónomos, autogobernados, como una forma de reconstruir la diferencia. Si bien confluyeron varias nacionalidades y específicamente sus líderes, en construir esta noción de territorialidad, el proceso giró básicamente en torno a la propia dinámica *kichwa* de construcción de diferencias y fronteras étnicas con la sociedad nacional no indígena y entre sociedades indígenas del centro amazónico.

> Dice Kingman (2006:225) "desde esa diferencia territorial se establecen las relaciones e incluso la participación política; es desde ese territorio que se reconstituyen las relaciones con los otros pueblos indígenas: las diferencias con el norte, las alianzas con los pequeños grupos de shiwiar, huaorani, zápara; y sobre todo la reconstitución de relaciones con los shuar"

En el análisis que ofrece Kingman (2006) con respecto al proceso seguido por la OPIP en el centro oriente amazónico, se considera que la noción de territorio formulada por la organización, en la década de los noventa, propugnaba el establecimiento de relaciones diferenciadas con el Estado. La visión de los líderes indígenas en cuanto a la constitución de un territorio indígena ha pasado según el autor por diversas propuestas:

> "(…) un territorio independiente, una nación, que fue rápidamente derrotada por el mundo político; un territorio autónomo, que no ha podido configurarse; un territorio gobernado a pesar de no tener frontera ni límites claros, ni reconocimiento territorial; la práctica es la que más ha permitido este proceso (Kingman, 2006: 225)

En mi análisis, las propuestas de la organización desde la década del noventa hasta la contemporaneidad han resignificado el concepto de autonomía vinculado a la constitución de un territorio étnico; es decir que el tema autonómico siempre ha estado presente, no obstante se adecua a las posibilidades que ofrece o limita el contexto político nacional.

En lo posterior a 1992, con los títulos obtenidos de parte del Estado, desde la OPIP se el impulsó la formación de organizaciones específicas de las nacionalidades indígenas del Pastaza y la organización se circunscribió a la especificidad del pueblo *kichwa* cuyo territorio quedó dividido en once bloques. Si bien por la territorialización impuesta no pudo cristalizarse en ese entonces la perspectiva de territorialidad construida desde la OPIP de un territorio *kichwa* autónomo con fronteras étnicas definidas y con reconocimiento territorial por parte del Estado, la organización pasó a la propuesta del manejo y la gestión de los territorios; proceso que ha fluctuado entre el "proyectismo" de los proyectos de desarrollo, y la construcción de un proyecto etnopolítico de más largo plazo conducente a la conformación de un gobierno del territorio o gobierno territorial.

La territorialización que impuso el gobierno en 1992 se efectuó con una visión militarista de control de las fronteras externas e internas, control político e ideológico espacial, vinculado a la expansión de la actividad hidrocarburífera que se enfocaría hacia Pastaza. A la titularidad otorgada en bloques se sumó la problemática de las rondas licitatorias para la extracción hidrocarburífera que distintos gobiernos de turno han realizado consecutivamente para ampliar el proyecto petrolero del Estado hacia el centro y sur de la amazonía

En un proceso de interacción y resistencia hacia la actividad hidrocarburífera, se produjo una continua resignificación del proyecto etnopolítico de la OPIP y se incorporaron perspectivas y herramientas del llamado "desarrollo sustentable", como del "etnodesarrollo"[3], que en sus contenidos comunes están volcados a la valorización de la participación y apoyo a las iniciativas de desarrollo de las comunidades locales y sus organizaciones, y en el segundo caso más específicamente a la valorización de conocimientos y tecnologías propias, como de expectativas y necesidades internas[4].

A las estrategias políticas seguidas dentro de la organización por largos años, en las que ha habido esfuerzo por conceptuar la relación

entre identidad, territorio y cultura, se introdujeron nuevos marcos de significado a partir de conceptos como biodiversidad, sustentabilidad, planificación, entre otros de los "discursos expertos", con los que en la contemporaneidad "se definen problemas, se diseñan instituciones, y se interviene y administra gran parte de la vida de comunidades y ciudadanos" (Escobar y Pedroza 1966:355)[5]. Estos discursos expertos no obstante, se incorporan a una práctica política y al ser apropiados abren nuevas posibilidades de contenidos al proyecto subalterno de los *kichwas* del Pastaza de configurar un territorio étnico autónomo, como nuevos espacios de construcción político-cultural.

Adopto la perspectiva gramsciana de Escobar, quien al hablar de proyectos de los subalternos, conceptúa subalterno como "aquello que se opone a las clases dominantes con sus ambiciones de hegemonía ideológica, económica y cultural" (ibidem: 355). Se produce así una imbricación, hibridismo, o encuentro entre saberes expertos y movimiento indígena, como expresión de una coyuntura histórica en la que los movimientos sociales hoy en día se ven abocados a articular sus estrategias y demandas en términos de discursos expertos tanto discursos jurídicos, como discursos del desarrollo.

En relación a los discursos jurídicos, me refiero al marco jurídico internacional que ha normado progresivamente las relaciones entre Estados y minorías étnicas y en las que los segundos se han configurado en la noción de "Pueblos" ampliándose así la óptica de los Derechos Humanos. Los discursos expertos de lo jurídico incorporan nociones y convenios de derechos enunciados a escala internacional como marco jurídico de referencia y suscripción por parte de Estados como el ecuatoriano. Estos discursos han posibilitado conformar estrategias de justiciabilidad a nivel nacional e internacional, para que el Estado ecuatoriano y otros sectores den cumplimiento de normas constitucionales, lo que ha permitido cuestionar y condicionar la apertura petrolera en territorios indígenas según el grado de fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas.

Por otra parte, la incorporación de discursos expertos del "desarrollo" en las perspectivas del etnodesarrollo y del desarrollo sustentable ha planteado alternativas de construcción de modelos locales de naturaleza basados en las prácticas culturales endógenas, a la vez que la incorporación de herramientas de planificación y gestión no tradicionales.

A lo largo de la década del noventa, hasta el 2000, la OPIP amplió sus redes de apoyo y desarrolló proyectos para el manejo autodeterminado de los territorios *kichwas* con apoyo financiero de la Unión Europea en la tónica del "desarrollo sustentable". En este contexto se elaboraron proyectos como el "*Sumak Kausai*" y el "*Proyecto Samai*" que incluían capacitación en comunicación, el desarrollo de tecnologías productivas, salud y educación. Con ONGs como Terranova se ejecutaron proyectos de mejoramiento de suelos, reforestación y diversificación de la horticultura para la autosuficiencia familiar. Con la organización no gubernamental danesa IBIS como contraparte de la Unión Europea, la OPIP emprendió proyectos de planificación ambiental de los territorios de Pastaza y posteriormente emprendió relaciones con organismos multilaterales.

En la planeación de una propuesta estratégica y política para consolidar un territorio étnico, ha habido tres iniciativas en la OPIP desde la década de los noventa, como el Plan Amazanga que se inició en 1993, lo que sería un antecedente en la gestión del territorio; posteriormente de 1996 a 1998 se elaboró el Plan de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas del Pastaza. En 1998 en la coyuntura de la Asamblea Constituyente, con el fin de evitar la expansión petrolera, la OPIP planteó al Estado que se reconozca al territorio de Pastaza como "Patrimonio de la biodiversidad y de las culturas", sin embargo no hubo una respuesta gubernamental favorable.

La tesis de autogobierno de la organización fue fortalecida conceptualmente con los Derechos Colectivos incorporados a la nueva Constitución que rigió el Ecuador después de la Asamblea Constituyente de 1998. Con esto en la OPIP se planteó el ejercicio de estos derechos y se visualizó la posibilidad de constituir una Circunscripción Territorial Kichwa (CTI). Desde entonces la organización ha pendulado entre canalizar su proyecto etnopolítico de la aplicación de derechos colectivos en materia de territorialidad y superar momentos de crisis organizativa. En la definición de un proyecto etnopolítico a más largo plazo, una preocupación que surge dentro de líderes históricos de la organización OPIP es la conformación de entidades territoriales autónomas y se han desplegado para ello en la organización esfuerzos para descentralizar decisiones y delegar poder a las asociaciones y comunidades de base. En varios momentos se ha visto la necesidad de reorganizar la estructura organizativa y redefinirla en función de los derechos

colectivos y así mismo hay preocupación por identificar qué mecanismos son necesarios para la preservación de los derechos conquistados constitucionalmente.

Entre 1999 y el 2000 fue elaborado el Plan de Vida de la OPIP y aprobado en Asamblea en el 2001; el que toma como sustento algunos artículos de los derechos colectivos que respalda la Constitución de 1998 y envuelve un marco general de acción en que convergen planes de vida elaborados por algunas de las asociaciones y cuyo objetivo estratégico es consolidar la unidad del Pueblo Kichwa del Pastaza, e inclusive conformar una Confederación de la Nacionalidad Kichwa Amazónica. El Plan de Vida de la OPIP como instrumento de gestión deriva del "Proyecto de Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza" (PMRNTIP), apoyado por la Comisión Europea y con dos años de duración (1999-2001)[6]. En el proyecto se contemplaba como ejes, la preservación del territorio y el manejo de recursos naturales. Incluyó en su inicio contactos institucionales para el levantamiento de información cartográfica del territorio *kichwa,* la evaluación de experiencias productivas de proyectos anteriores como el "*Samai*" en comunidades de la zona de colonización, inventarios de infraestructura productiva, talleres de negociación y manejo de conflictos socioambientales, facilitación de reuniones entre la OPIP y otras organizaciones indígenas tanto *kichwas*, como de otras nacionalidades dentro de la provincia para promover unidad de posiciones frente a las presiones petroleras. Dentro del Proyecto se efectuaron así mismo talleres de autodiagnóstico y planificación local de manejo de recursos naturales con las asociaciones, y se emprendió proyectos de forestería, zoocriaderos, bancos de semillas, como huertos de plantas medicinales.

Como efectos positivos del proyecto, la OPIP consiguió elaborar una propuesta de ordenamiento territorial, efectuó zonificaciones con las asociaciones, levantamiento de mapas a nivel provincial con la participación de comunidades y asociaciones para visualizar problemas territoriales. A nivel de manejo de recursos se identificaron impactos de sistemas productivos degradantes para los recursos naturales, y se trabajó en el fortalecimiento de tecnologías propias, como utilización de nuevas técnicas. (Silva, 2003: 23). En el transcurso del proyecto surgieron sin embargo, una serie de problemas, contradicciones entre lo administrativo y lo político en la organización, problemas intercomunitarios a nivel territorial, falta de interés y apropiación de las bases sobre

las propuestas de manejo y administración del territorio, como poca valorización de los recursos propios, entre otros aspectos (Ibidem).

El Plan de Vida de la OPIP podríamos decir que es resultado de un encuentro entre saberes expertos y movimiento social. Su concepción está dirigida a estructurar formas de gestión autónomas, definir e implementar políticas de desarrollo centradas en la revalorización de la cultura, los conocimientos "ancestrales" de manejo de los recursos naturales, mejoramiento de servicios de transporte y comunicación, así como las condiciones de salud y educación intercultural bilingüe. Lo podemos analizar como un producto que encarna una visión del desarrollo que tiene como ejes la relación entre territorio, cultura y recursos naturales.[7] El Plan de Vida contiene una planificación para un período de doce años, e incorpora propuestas sectoriales en los ámbitos de territorio, salud, educación, economía, transporte, comunicación, administración de justicia y medio ambiente (Báez, 2004:220).

Se prioriza entre sus lineamientos, el fortalecimiento socio organizativo con la capacitación a líderes de comunidades y asociaciones en derechos colectivos, fortalecimiento del sistema de educación bilingüe en las comunidades con la inserción en planes y programas curriculares, de los saberes del pueblo kichwa o "*sacha runa yachai*" para fortalecer la identidad. En materia territorial el Plan de Vida hace referencia a la legalización de territorios y recursos, y al ordenamiento territorial con la implementación de proyectos "alternativos, sustentables, sostenibles y compatibles, con la cosmovisión indígena"[8], por tanto incorpora preceptos del llamado etnodesarrollo.

La operacionalización del Plan de Vida ha tenido pocos avances concretos por la falta de compromiso de dirigentes y bases organizativas. La visión del desarrollo en la OPIP se ha conjugado como decía, desde el proyectismo en algunos momentos que depende de la oferta de apoyo financiero y los avatares de un aparato burocrático que se fue configurando en la organización, convirtiendo a la misma en una especie de unidad ejecutora de proyectos, con pocos resultados objetivos, con debilidad administrativa y fragilidad de cooptación ante actores externos como los gobiernos nacionales y empresas transnacionales.[9] En ciertos momentos no obstante, se ha intentado recuperar la visión de desarrollo y la perspectiva de territorialidad, en su sentido histórico, cultural y político. A las concepciones de territorialidad significadas desde un conjunto de dirigentes históricos, se han incorporado nocio-

nes más recientes sobre territorio como espacio de gobierno local y territorio como espacio de ordenamiento geoespacial y ambiental.

En la trayectoria descrita han surgido propuestas como la creación de un Territorio Autónomo Kichwa de Pastaza (TAKIP), elaborada por un equipo técnico de la organización entre 1998 y 2000, y formulada como propuesta de ley orgánica con su reglamento en el 2001. Constituye una base importante para iniciar un proceso autonómico *kichwa* en la provincia. A la vez plantea una reforma del estatuto de la organización, enmarcada dentro de la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas. La propuesta de un Territorio Autónomo del Pueblo Kichwa de Pastaza (TAKIP) cuenta con un documento elaborado como Proyecto de Ley Orgánica en torno a la Circunscripción Territorial Indígena de la OPIP, donde se establecen algunas generalidades para regular su creación y funcionamiento, sus objetivos y fundamentos.[10] En ella se retoman temas como autonomía, autogestión y autogobierno, amparados en los derechos colectivos indígenas, las circunscripciones territoriales indígenas (CTI) y la ley de descentralización del Estado estipuladas en la Constitución actual del país (Viteri, 2006: 236). En la perspectiva de algunos intelectuales orgánicos de la organización, el TAKIP significa un gobierno autónomo, organizado de acuerdo a las propias formas de gobierno, lo que garantizaría el ejercicio de los derechos colectivos.

Los objetivos del TAKIP son: un territorio, autonomía, gobierno propio y descentralización. En su estructura estaría conformado por un congreso de delegados de las comunidades del TAKIP, un congreso de gobierno, un parlamento *kichwa*, una asamblea del TAKIP y organismos de control. Las responsabilidades del TAKIP se desglosan en cinco ejes: 1) Cultura y sociedad, 2) desarrollo sustentable, 3) seguridad y justicia, 4) territorio, y 5) uso de recursos naturales.[11] En el eje de territorio se especifican responsabilidades relativas al control de invasiones, solución de conflictos de tenencia, ordenamiento y gestión ambiental; y en el eje de recursos naturales, está contemplado el uso y manejo de bosques, agua, recursos faunísticos y flora, así como el desarrollo de políticas y mecanismos de consulta.

La propuesta del TAKIP creada por ideólogos políticos *kichwas* fue archivada en los últimos años por dirigentes de turno, sin ser plasmada en decisiones y acciones concretas. Todavía no ha sido discutida y reflexionada a profundidad a nivel de las bases, en el conjunto de co-

munidades y asociaciones *kichwas* en cuestiones sobre cómo sería un gobierno indígena en un territorio global con sus respectivos territorios componentes, cómo serían sus competencias, la lógica de relaciones internas, la administración de justicia, entre una serie de otros aspectos.

La consolidación del territorio *kichwa* de Pastaza es un proceso que reúne elementos como la lucha política por la cultura indígena y por el territorio, adquisición de derechos y títulos territoriales, búsqueda de modelos de desarrollo sostenible y revalorización cultural. Es un proceso lento, pero acumulado de invención de prácticas sociales donde se relacionan componentes sociales, políticos y económicos, donde se innova ante la hegemonía de las instituciones del Estado, "la articulación entre cultura, naturaleza y política", como dirían Escobar y Pedroza (1996: 359). Este proceso no ha sido carente de conflicto, existen tendencias de desestructuración interna, faccionalismos que se producen dentro de los *kichwas* en su negociación con instancias gubernamentales y actores privados transnacionales como las empresas petroleras.

Desde el 2003 dentro de la OPIP se empezó a analizar el tema de la configuración de una Circunscripción Territorial Kichwa, enfocando la capacitación en derechos colectivos a nivel de las comunidades. En medio de una serie de conflictos suscitados dentro de la estructura del consejo de gobierno de la OPIP, líderes de asociaciones y otros dirigentes históricos preocupados por retomar el proyecto etnopolítico de la organización a más largo plazo, comenzaron a discutir sobre una nueva forma de organización, no gremial como hasta el momento era la OPIP, sustentando la idea consolidar el pueblo *kichwa,* para aplicar los derechos colectivos reconocidos en la Constitución. Dentro de distintas coyunturas de Asambleas ordinarias y extraordinarias suscitadas en un período de conflicto dirigencial en la cúpula de la OPIP- y que se ha evidenciado con más fuerza entre el 2005 hasta la actualidad[12], se ha retomado en ciertos momentos el interés por rediscutir la propuesta del TAKIP, replantear la organización convirtiéndola en una Circunscipción Territorial, y fortalecer un proceso organizativo a nivel de las cuencas hidrográficas del Bobonaza, Curaray, Arajuno, Onzole y Conambo, desde donde se generen procesos de administración de los recursos naturales. Estas propuestas sin embargo no han sido consensua-

das de forma amplia, ni apropiadas por el conjunto de asociaciones miembros de la organización.

Para suplir las debilidades dirigenciales que se han presentado en la cúpula organizativa, varios líderes locales en los últimos años comenzaron un proceso de planificación de sus territorios a nivel de comunidades y asociaciones. La idea ha sido definir desde las bases, estrategias para la integralidad del territorio *kichwa,* con la perspectiva de configurar una Circunscripción Territorial Indígena (CTI), y se puede decir que una preocupación contemporánea en algunas asociaciones y de parte de dirigentes, técnicos e ideólogos *kichwas* sigue siendo cómo fortalecer la capacidad de control, manejo del territorio, cómo plasmar el ejercicio de los derechos colectivos garantizando autonomía en la administración de los espacios territoriales y cómo encaminar un desarrollo sostenible.

Varias asociaciones han visualizado que es importante contar con Planes de Vida propios que se conjuguen con los planteamientos del Plan de Vida de la OPIP, y se han concentrado en realizar un trabajo interno que consiste en reestructurar sus estatutos y legalizar gobiernos comunitarios a través de la instancia gubernamental del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Inclusive antes de conseguir un reconocimiento oficial han comenzado en la práctica a ejercer formas de autogobierno. Para dicho ejercicio no obstante, una reflexión central es que para garantizar la vida y dignidad del pueblo *kichwa* es imprescindible que el manejo y administración territorial no se limite a los recursos renovables, sino también a los recursos del subsuelo, que son reclamados por el Estado como de su exclusiva competencia.

2. Los etnozoneamientos y los Planes de Manejo en comunidades kichwas de frontera

Instancias técnicas vinculadas a la OPIP, como el Instituto Amazanga,[13] así como el Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supay-IQBSS [14], que funcionan de una forma descentralizada como ONGs, han sido entidades que han otorgado respaldo técnico a la organización y han asumido un papel importante en la planificación del territorio *kichwa* en recientes años. Desde el IQBSS con fondos de distintos pro-

yectos provenientes de ONGs europeas de apoyo, así como organismos multilaterales como el Banco Mundial se ha impartido cursos de formación de técnicos locales, talleres en comunidades de la parte media y alta del Curaray y media del Bobonaza y se han efectuado etnozoneamientos de forma participativa en algunas comunidades. El etnozoneamiento no se restringe a la identificación de recursos naturales y ecosistemas, sino que se mapean los territorios comunitarios con las formas tradicionales de uso y manejo. Así mismo se han emprendido inventarios biológicos y se identifican ecosistemas, como recursos frágiles o vulnerados para a partir de estos, organizar el manejo de territorios. Las comunidades adquieren experticias en planificación estratégica, en la elaboración de planes de manejo ambiental e incorporan metodologías de gestión de recursos fundamentadas no sólo en "conocimientos expertos", sino en la revalorización cultural de las formas de manejo de la biodiversidad que se reconocen como "ancestrales", recuperando tecnologías propias.

Con esta dinámica se contribuye desde la experiencia comunitaria del manejo de recursos y el territorio, al manejo por parte de las asociaciones como entidades autónomas descentralizadas con la finalidad de construir desde ellas un territorio autónomo global. En esta dimensión las asociaciones asumirían funciones de manejo territorial, gestión interna de proyectos, administración, cuidado del medio ambiente y solución de sus respectivos problemas. [15]

Algunos de los escenarios desde donde se ha comenzado a generar aportes en la dirección descrita se encuentran próximos a la frontera con el Perú, y se trata de espacios donde no se obtuvo de parte del Estado, la titulación territorial en 1992. Como antecedentes, la propuesta territorial de la OPIP se extendía hasta la frontera y al no legalizarse esta área se adoptó como estrategia la creación de nuevos asentamientos, a pesar de la presencia militar. Se crearon así, las comunidades de Yanayaku y Nina Amarun con pobladores *kichwas* activos políticamente en la OPIP y oriundos de otras regiones de la provincia de Pastaza; los mismos que se desplazaron de sus comunidades para iniciar los asentamientos estratégicos en áreas que se consideraban vulnerables por el interés que tenía el Estado en abrir frentes de colonización y expandir la actividad hidrocarburífera. Otros aspectos considerados a nivel interno en la OPIP fueron el que se ubicaban en espacios de importancia fluvial para el comercio e intercambio entre comunidades, por

tanto se visualizó que podían tener un potencial económico para el futuro del territorio *kichwa*.

El objetivo era adoptar capacidades para el control, manejo y administración de dichos territorios, y en los últimos diez años, de espacios piloto en términos políticos, se incorporaron "discursos expertos" expresados en planteamientos de conservación, de un uso controlado de recursos naturales, los mismos que se han adaptado a la base étnico-cultural de formas de manejo tradicionales de los bosques amazónicos. Dichas comunidades componen una asociación recientemente conformada como es la del Río Tigre, la que es una de las asociaciones que firmemente se posicionan por un "manejo sostenible" y autodeterminado de su territorio.

Desde el 2001, las comunidades de Nina Amarun, Yanayaku y una tercerca, Lorocachi se insertaron dentro de un proyecto denominado "Conservación de la Biodiversidad en Pastaza" gestionado por el Instituto Kichwa IQBSS, con fondos del GEF, financiado por el Banco Mundial y con participación de una red interinstitucional de gestión ambiental formada en Pastaza[16]. Su objetivo ha sido fomentar la conservación y el manejo *in situ* de los ecosistemas y la biodiversidad del bosque amazónico en territorios indígenas de la provincia. Este proyecto incluyó la elaboración de Planes de Manejo de territorios comunitarios en las tres comunidades mencionadas realizados a partir de capacitaciones y formación de técnicos locales, los que han participado junto a técnicos externos en el levantamiento de diagnósticos socioambientales, a partir de los cuales se elaboraron etnozoneamientos, normas comunitarias para el manejo de recursos y programas con perfiles de proyectos.

Los componentes mencionados y específicamente la normativa comunitaria se fundamentan en la competencia reconocida para los pueblos indígenas, por la Constitución ecuatoriana, como es la de tener sus propios sistemas de justicia en cuanto a derecho colectivo y en el tema territorial, como lo enuncia el numeral 4 del artículo 84 constitucional. Para la elaboración de la normativa comunitaria se han acogido criterios técnicos según especies amenazadas o en peligro de extinción, normativas para recuperar la fauna y flora local, así como normas para fortalecer las prácticas y usos tradicionales. Así mismo con el componente relativo a programas y proyectos de manejo sustentable, las comunidades buscan generar alternativas económicas[17].

Los Planes de Manejo territorial emprendidos por las tres comunidades tienen la particularidad de moldear nociones como desarrollo sostenible y conservación adoptadas del ambientalismo, con concepciones propias que se derivan de la reflexión y sistematización de la cosmovisión que es concebida como la filosofía de los *runa.* Es así como en sus objetivos los planes de manejo se proponen recuperar y fortalecer el "*sacha runa yachay*" que significa los conocimientos y prácticas ancestrales de los *kichwas* transmitidos entre generaciones a lo largo de los años, en lo que respecta a los ecosistemas, sus recursos y que ha sido desarrollado en estrecha relación con la *pacha mama, o allpa mama*, es decir madre tierra y el conjunto de espíritus del bosque o *supaykuna.* Sobre la base de la revalorización de estos conocimientos se proponen alcanzar lo que denominan en su cosmovisión como "*sumak allpa*", que sería lo equivalente a una "Tierra sin Mal", o "Tierra fértil", la que la entienden en el sentido de una tierra libre de contaminación en el sentido ambiental y espiritual, y de armónica convivencia, así mismo buscan alcanzar el "*sumak kausai*", cuya significación se refiere a un "bien vivir", o vida a plenitud en relación con la *pacha mama,* libre de conflicto entre *ayllus* con el respeto de principios como igualdad, reciprocidad, solidaridad e integridad en la relación con la naturaleza. [18]

Estos objetivos y sus preceptos han sido acuñados dentro de la misma OPIP y sus ideólogos *kichwas* dentro de la trayectoria organizativa, pero es al nivel local de estas experiencias comunitarias donde se busca plasmarlos en la práctica. En las experiencias de estas específicas comunidades vemos que en conexión con la vida diaria la identidad es construida en "la defensa del lugar como proyecto", como diría Escobar (2002: 113). Así, miembros de las comunidades de Lorocachi, Nina Amarun y Yanayaku están plasmando modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como prácticas, racionalidades culturales, ecológicas y económicas, en las que se funden ciertos conocimientos expertos, con propios conocimientos y saberes.

En las experiencias de las comunidades de frontera se han incorporado prácticas económicas basadas en el lugar que delimitan órdenes alternativos de desarrollo frente al extractivismo petrolero vinculado a lo transnacional y a la globalización. Se puede encontrar maneras de reafirmar el lugar, el no-capitalismo y la cultura local, en los términos que plantea Escobar (2002:115), "opuestos al dominio del espacio, el

capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización (…)".

Los *runa* de estas comunidades han hecho esfuerzos por descubrir y recuperar sus propios modelos culturales de la naturaleza y por estructurar racionalidades ecológicas alternativas, en las que están inmersas formas de conocimiento local, sus taxonomías y formas de adaptación a áreas de bosques tropicales. Los modelos locales de la naturaleza que son construcciones sociales, no dependen de la dicotomía naturaleza /sociedad, y a diferencia de las construcciones modernas, dichos modelos son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las esferas del mundo biofísico, el humano y el sobrenatural (Ibidem: 119); continuidad culturalmente arraigada en símbolos, rituales y prácticas y plasmada en relaciones sociales diferentes a las de la modernidad capitalista.

Es así, como los *kichwas* conciben que su territorio involucra tres niveles: el *jahua pacha* o espacio cósmico, el *kai pacha* o la superficie de la tierra con todo lo que contiene, y el *uku pacha*, o las entrañas de la tierra. El territorio es concebido en su integralidad y no como en la perspectiva del Estado, que separa los recursos del suelo y del subsuelo guardando distintos ámbitos de competencia legal entre lo que es reconocido como espacio de derechos colectivos y espacio de competencia estatal destinado a la exploración gubernamental o privada.

Hacia octubre del 2005 la comunidad de Yanayaku tenía alrededor de año y medio de haber implementado su Plan de Manejo y cinco meses, las otras dos comunidades. Los miembros de las comunidades principalmente de Yanayaku y Nina Amarun integraban el Plan de Manejo a su vida cotidiana y se lo concebía como una herramienta para controlar el territorio comunitario y aprovechar de manera sustentable sus recursos. El Plan de Manejo consistía en una iniciativa para conformar modelos en el cuidado de los recursos de flora y de fauna, un mecanismo para organizarse en la protección, cuidado y control de su territorio, así como para resolver conflictos con comunidades vecinas y asegurar el futuro de siguientes generaciones.

En Yanayaku y Nina Amarun al ser comunidades pequeñas la implementación del Plan de Manejo, de las normas y el cumplimiento de la zonificación resultó menos problemática que en Lorocachi, comunidad con mayor número de familias, donde no había una total apropiación de los objetivos asumidos. A diferencia de los planes de

manejo de Nina Amarun y Yanayaku, en Lorocachi hubo mayor resistencias durante el proceso de implementación e inclusive previamente fue difícil el que las familias llegaran a consensuar qué animales precautelar en el territorio comunitario. Es así como únicamente el paujil (*paushi)* y la danta (*sacha huagra*) se definieron como animales protegidos, restringiéndose sólo el número de animales a ser cazados por jornada de cacería en el caso de la huangana (*lumucuchi*), mientras en las otras dos comunidades fueron varios los animales que se decidió preservar y en torno a los cuales se restringió la cacería[19]. Igualmente en Lorocachi las familias de la comunidad no determinaron una zona sagrada, como lo hicieron las otras dos comunidades; zona en la que se prohibió la cacería y tumbar árboles, incluyéndose lagunas, saladeros y moretales no intervenidos y donde se pensaba que eran morada de espíritus denominados *supay.*

En las zonas destinadas a recuperación se ha incentivado la diversificación de cultivos maderables, medicinales, frutales y palmas y se han adoptado normas para el establecimiento de huertas, con el fin de disminuir impactos en el desbroce del bosque. En la zona de aprovechamiento de recursos se ha incorporado igualmente normas para desechar el uso del explosivos y tendientes a disminuir el uso del barbasco en bocanas de ríos medianos y lagunas. Para el cumplimiento de dichas normas en las tres comunidades fueron prescritas sanciones, llamados de atención y trabajo para la comunidad, según se reiterara en las infracciones.

Con la normativa establecida para el ordenamiento territorial, a la vez que se revitalizan elementos culturales, se han generado cambios en las formas de manejo de los recursos. Culturalmente por ejemplo, se ha exaltado el rol de los hombres como cazadores, en el sentido de que se valora a un buen cazador con la creencia de que tiene buen "*samai*" (fortaleza), sin embargo con el plan de manejo se ha controlado la actividad de la cacería y se han adoptado actitudes de "conservación" en relación a la fauna y flora.

En relación a los proyectos implementados, estos incluyen la cría de tortugas (*charapas)* las que tradicionalmente han sido cazadas para la autosubsistencia y objeto de trueque y venta a otras comunidades. Con el proyecto de manejo, disminuyó el consumo de tortugas y huevos, y más bien algunas familias participaron en su crianza para posteriormente liberarlas en lagunas del territorio de la comunidad con el

fin de contribuir en su reproducción.[20] Otros proyectos de manejo de especies faunísticas incluyen la cría de especies menores como "*punllana*", *lumucha*" y "*chanlla*", proyectos relativos al manejo de huertas –con siembra de cultivos de ciclo corto, y de plantas frutales, medicinales, palmas y maderables para el manejo de las *chacras ushun y purun*–, donde el énfasis ha estado puesto en apoyar la regeneración del bosque con especies aprovechables para la subsistencia familiar. En Nina Amarun se emprendió un proyecto de cría de peces de consumo, en Yanayaku de peces ornamentales [21] y para el efecto se han construido estaciones de manejo comunitario con un carácter experimental de inicio.

Dentro del Plan de Manejo de las comunidades constan programas y proyectos plasmados en perfiles, pero que todavía no han sido implementados en su totalidad, como en Lorochachi el programa de fortalecimiento y recuperación de los conocimientos ancestrales con proyectos perfilados como el de la construcción de una "*sacha runa yachana huasi*" o casa para enseñar los conocimientos ancestrales y el de una "*unkuyta janpina huasi*" casa de salud que integre la medicina indígena. Hacia el 2005 faltaba igualmente gestionar el proyecto de manejo de especies forestales y animales importantes para las familias de la comunidad con varios componentes de manejo, como la cría de peces de engorde como *umbundi, pili, shiu, uputasa* y *paiche.*

En el caso de Nina Amarun los proyectos delineados en perfiles se dirigen al mejoramiento de las condiciones de salud de las familias, incorporación del *sacha runa yachai* en la educación escolar y un proyecto de control territorial y disminución de conflictos de manejo de recursos naturales de la comunidad. En la comunidad de Yanayaku constan en perfil el proyecto de legalización del territorio, recuperación de rituales y artesanía dentro de un programa de fortalecimiento de conocimientos ancestrales o *sacha runa yachai.*

La cuestión de asegurar los territorios ocupados es un aspecto fundamental dentro del Plan de Manejo de Yanayaku y Nina Amarun, y en esta dirección en la primera, los dirigentes hasta el 2005 habían dado pasos iniciales para llegar a acuerdos intercomunitarios con la comunidad vecina de Wiririma, invitando a miembros a participar en cursos de capacitación y a reuniones realizadas en Yanayaku En Nina Amarun había resultados incipientes todavía y no se habían dado pasos para mejorar relaciones con Pavacachi, si bien con Lorocachi habían socializado su plan de manejo del territorio comunal, avanzado en

acuerdos de respeto mutuo. En Lorocachi no había mayor preocupación todavía en la comunidad por resolver conflictos y llegar a acuerdos limítrofes, tampoco certeza en la legalización del territorio, por la presencia del Batallón Sangay presente junto a la comunidad y hacia el existía cierta subordinación.

En base a mi participación como antropóloga en el monitoreo y evaluación social de los planes de manejo implementados, pude distinguir que en Nina Amarun y Yanayaku las familias de las comunidades se esforzaban por cumplir el conjunto de normas y la zonificación acordadas internamente, y se buscaba que las comunidades vecinas conocieran y respetaran el manejo adoptado de su territorio a partir del Plan de Manejo. Había una preocupación constante cuando miembros de comunidades vecinas ingresaban a cazar animales previstos para conservación o a cazar tortugas madres (*mama charapa)*, mientras en cambio en Lorocachi la búsqueda de beneficio económico era lo que más concentraba sus expectativas.

En Nina Amarun las familias evaluaban que se encontraban en un estadio de "*Alli Allpa*" es decir que tenían un territorio fértil con cierta abundancia de recursos naturales y con zonas sagradas, pero todavía tenían que consolidarse organizativamente, asegurar su territorio y desarrollar un manejo equilibrado de recursos para poder alcanzar la escala del "*sumak allpa*", lo que consideraban sería tener un territorio con zonas sagradas, poblada de "*supaykuna*" o espíritus, una tierra fértil sin daño, una tierra viva y con poder, con diversidad de animales terrestre y acuáticos, con diversidad de plantas, frutales, medicinales y especies arbustivas. En relación al objetivo de alcanzar el *sumak kausai,* consideraban que estaban en un estadio de "*alli causai*", caracterizado por tener alimentos para su subsistencia, sin embargo aún faltaba mejorar sus condiciones de salud, educación y tener buenas relaciones entre las familias y entre comunidades.

En Yanayaku las familias valoraban que su situación era mejor con el Plan de Manejo en relación a años anteriores, así por ejemplo entre el 2000 y 2003 habían tenido serios problemas intercomunitarios por linderos con la comunidad de Wiririma y vivían con inseguridad por acusaciones del gobierno de que en la comunidad se preparaba a subversivos, lo que desembocó en que en el 2004 Yanayaku haya sido militarizada. Con el Plan de Manejo la comunidad se unió más y los dirigentes adoptaron la posición de resolver conflictos limítrofes y rela-

cionarse con la institución militar procurando su respeto. Las familias consideraban que se encontraban en una situación de "*alli kausai*" al tener buenas *chakras* para la subsistencia familiar, estaban ejecutando proyectos para manejar los recursos naturales y de los que esperaban que también pudieran generar ingresos económicos, consideraban que había armonía entre los *ayllus*; así mismo consideraban que se encontraban en un nivel de "*alli allpa*" ya que estaban diversificando cultivos y cuidando los recursos de fauna y flora para a futuro tener un territorio con una abundante biodiversidad. Observaban que algunas especies amenazadas que en años anteriores ya no se las observaba en el territorio, se estaban repoblando. [22]

En las comunidades de frontera, pude percibir que había un proceso de etnogénesis vinculado a un proyecto territorial, en el que constantemente los *ayllus* tenían que renovar el sentido de estar en sus nuevos asentamientos, o decidir retornar a sus territorios de origen en otras comunidades del Pastaza. Mantenían lazos con sus familias en las comunidades de origen, realizaban visitas periódicamente o recibían visitas de sus familiares y al hacerlo tejían puentes también en lo político-organizativo. Habían emprendido un largo camino de movilidad espacial, y también de fortalecer conocimientos, saberes y destrezas propias en el manejo de la *sacha* o selva, y a la vez incorporaban saberes no tradicionales como experticias para levantar información socioeconómica, planificar y ordenar su territorio, identificar e inventariar especies con técnicas aprendidas como transectos y mediciones que eran incorporadas en cursos de capacitación con biólogos, geógrafos y antropólogos.

La gestión del territorio comunitario y sus recursos naturales era incipiente todavía. Hacía falta aún asegurar la titularidad del territorio, fortalecer las estrategias de control territorial junto con otras comunidades de la Asociación Río Tigre y sobretodo lograr una gestión propia, ya que dependían de la gestión del Instituto Kichwa IQBSS para la consecución de recursos conducentes a la implementación de los proyectos definidos en el Plan de Manejo. La sostenibilidad de los mismos, dependía de que en las comunidades se refuercen capacidades de control, gestión y manejo del territorio y sus recursos, diversificar redes de apoyo y adquirir capacidades para resolver conflictos intercomunitarios y con actores externos.

3. Sarayaku: de la defensa, a la administración y gestión de su territorio

Otra experiencia de consolidación territorial sobre la que profundizaré en este ensayo es el caso del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku[23], el que ha seguido un significativo proceso organizativo en la provincia de Pastaza. Podría decirse incluso que buena parte de los preceptos como autodeterminación y autonomía, constitutivos del proyecto etnopolítico de la OPIP han sido continuamente robustecidos desde aquí.

Su territorio consta según la adjudicación del Estado ecuatoriano otorgada por el IERAC en 1992 dentro del bloque 9, el que se señala con una superficie de 254.825 hectáreas. El título, como el conjunto de títulos otorgados para ese entonces en Pastaza no corresponden a los límites tradicionales reconocidos por *kichwas* y las nacionalidades de la provincia, y entre los *kichwas* no coinciden los límites de los bloques establecidos con los límites intercomunitarios, ni las formas de ocupación que históricamente han tenido de su espacio territorial. Así, en el título del IERAC se señala varias comunidades como parte del bloque 9, no obstante algunos nombres se confunden con hitos geográficos que han sido límites entre comunidades, y se incorpora dentro del bloque a territorios de tres pueblos – *achuar, kichwa* y *zápara*- lo que revela lo arbitraria de la titulación y la falta de conocimiento de los técnicos que intervinieron, sobre el contexto socioespacial de pueblos y nacionalidades.

Con las falencias de la titulación existente, el territorio de Sarayaku comprendido dentro del territorio adjudicado por el Estado, corresponde a 70% del bloque 9. Hay una serie de ambigüedades que son en algunos casos, fuentes de conflicto en cuanto a linderación, así por ejemplo en el extremo oeste del territorio no están definidos límites con Montalvo; en el área de Moretecocha alrededor del Pozo Landayaku tampoco existe claridad en los límites que separa los territorios con Moretecocha. El límite con Pakayaku es Yatapi; Ramizona era el límite con Montalvo y actualmente es Tawayñambi. Con comunidades como Llanchama y Morete el límite es Jandiayaku actualmente y con Shaimi el límite es Kapawari. En el extremo suroeste del territorio existe discrepancia con lo adjudicado para la comunidad de Shaimi.

Igualmente un tema pendiente se refiere a la adjudicación realizada para Jatun Molino, que es alrededor de 3000 hectáreas, donde se ubican 22 familias *kichwas* y mestizas. Con Jatun Molino los problemas se derivan de que la población de esa comunidad utiliza para cacería, pesca y recolección áreas del sur del Bobonaza que Sarayaku reconoce como parte de sus territorios ancestrales. Subsisten por tanto límites no clarificados, como aquellos entre Jatun Molino y Sarayaku. [24]

El proceso organizativo en Sarayaku está ligado al interés de constituirse como "pueblo" categoría jurídica que implica necesariamente un sustrato territorial, una forma de gobierno y de autodeterminación para definir sus destinos. Como antecedentes, en la década del setenta emergió aquí una primera forma de organización el Centro Alamas Sarayaku (CAS), cuyo objetivo era la defensa del territorio, junto a la necesidad de fortalecer la unidad de los *ayllus* y desarrollar la comunidad. Esta primera forma organizativa fue adoptada cuando fue preciso enfrentar a la iglesia católica (misión) que pretendía hacer de Sarayaku una comuna, dejando al otro lado del río Bobonaza -una buena parte del territorio- como área abierta para la colonización. [25]

En Sarayaku desde 1996, la población se preparó para una larga resistencia y estructuró dentro de sus formas de organización específicos cargos dirigenciales responsables de la comunicación y formación de redes de apoyo. Así mismo se emprendieron campañas de difusión de su problemática, se internacionalizaron acciones de movilización política y se emprendieron itinerarios de judiciabilidad primero a nivel local, nacional y en un segundo momento dentro del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Desde los gobiernos estatales no obstante, se ha respondido "con omisión, inacción, inasistencia a reuniones y audiencias citadas a nivel internacional por la CIDH".[26]

En la trayectoria seguida por las comunidades *kichwas*, o digamos los centros que conforman Sarayaku, la exigibilidad de los derechos colectivos es básica, y forma parte de su proceso de construcción identitaria, de su afirmación étnica entre los *kichwas* y hacia la alteridad, en la figura del Estado. Dicha afirmación se hace en torno no a la categoría de etnia, o de sociedad indígena, ambas categorías antropológicas; sino como "pueblo" como categoría jurídica.

En las acciones de defensa del territorio, no sólo los líderes, sino el conglomerado de *ayllus, h*ombres y mujeres de Sarayaku de distintas generaciones, han enfatizado la integralidad de sus derechos y cuestio-

nan el no haber sido consultados sobre la concesión del bloque extractivo en su territorio a la compañía petrolera CGC (bloque 23), ni sobre el proyecto de desarrollo erigido por el Estado, que irrumpe agresivamente en su espacio de vida. Las situaciones suscitadas se dan aunque tienen titularidad sobre su territorio, a pesar de las incongruencias del título recibido. El Estado ecuatoriano del que forman parte, y del que se reconocen como "ciudadanos", les niega el derecho a decidir sus prioridades de desarrollo, les impone un modelo extractivo que afecta su vida cotidiana, sus prácticas rituales y festivas, irrumpe y genera quiebres en sus creencias, en sus concepciones territoriales que integran el *kaipacha,* el *jahuapacha*, con el *ukupacha*, con todo lo que está contenido en ellos, como son plantas, animales, así como espíritus, o *supaykuna.*

Como plantean Chavez (et al, 2004:32), Sarayaku "es una organización territorial", donde se conjugan los territorios de grupos de familias ampliadas, o *ayllus*, que se interconectan en distintas comunidades residenciales. Así, los derechos de uso de la *sacha*, o selva, depende de la presencia de los *ayllus*, su manejo histórico de determinados espacios. En el sistema tradicional de uso del espacio se contemplan agroecosistemas como las *chakras,* los espacios de las *purinas*, con sus zonas de cacería y pesca donde se transmiten además conocimientos culturales a los niños; se contemplan así mismo los lugares sagrados, cargados de hierofanía, que en las concepciones *kichwas* son concebidos como "*supayuk sacha*", es decir poblados de espíritus y deidades, que son considerados "dueños" y "amos" de los recursos allí existentes. Hay pantanos (*turukuna),* lagunas (*cochakuna)* y cerros (*urkukuna)* donde habitan determinados espíritus y en relación a los cuales existe una conducta de ritualidad, restricciones y normas Se trata de espacios en los ecosistemas terrestres y acuáticos. que coincidentemente son los menos intervenidos, biodiversos y con mayor abundancia de recursos naturales. Son sitios con los cuales los *yachak,* se relacionan y ejercen control, pudiendo inclusive esconder animales y recursos forestales para resguardarlos.

La actividad de exploración sísmica con la que inició su incursión la compañía CGC en territorio de Sarayaku ha generado destrucción de sitios sagrados y el abandono por tanto de los espíritus dueños del bosque, incrementó los conflictos internos, generó desarmonía entre familias, ha provocado guerras shamánicas con otras comunidades,

según refieren miembros de la comunidades, e inclusive les ha afectado en su dinámica económica al impedirles comunidades vecinas afines a la exploración petrolera, que circulen por el río Bobonaza.[27] En general, como plantean Chávez et al (2005:17), en Sarayaku "se conjuga la defensa del territorio, la valoración del conocimiento local, la consecución de los derechos colectivos y un modelo diferente de relación con la naturaleza". Es precisamente este último aspecto sobre el que abordaré a continuación para enlazar el proceso seguido en el que paralelamente a la trayectoria de acciones legales y de movilización política, el tejer redes de apoyo a nivel internacional y dentro del país para defender la integralidad de su territorio, han ejecutado una serie de iniciativas para la gestión y administración territorial.

En este caso no obstante existe la particularidad de que refuerzan formas de manejo que dentro de su espacio territorial se han efectuado por cientos de años atrás, igualmente con una característica que les es reconocida entre los *kichwas* como es de practicar su cultura en la cotidianidad; [28] así aquí, más que buscar recuperar aspectos de la cultura, el fortalecimiento de conocimientos y prácticas de manejo de recursos naturales, de los elementos de la selva –*sacha*- cotidianamente se ejercen dentro de su estrategia de afirmación como pueblo.

El territorio es concebido por la población de Sarayaku como sustancial para la vida social, su reproducción cultural y física. A través de tener un territorio tienen acceso a recursos, mantener la subsistencia de las familias, además como expresa Landázuri et al (2005), el territorio "condensa la historia presente y futura del pueblo", como "elemento primordial de la herencia de los abuelos". El territorio es concebido como un legado, herencia de los ancestros, por lo que hay que preservarlo para las futuras generaciones a fin de que puedan tener un "*sumak kausai*", o "bien vivir" (Ibidem: 15)

En torno a la integralidad del manejo de los ecosistemas terrestres y acuáticos, como de los agroecosistemas se plasma la relación entre los kichwas y su hábitat como espacio territorial; y a la par de las acciones políticas y jurídicas para garantizar su territorialidad se ha ido adoptando un posicionamiento consciente de la importancia de conservar la biodiversidad y administrarla como patrimonio social y ambiental. Como plantean algunos dirigentes, la preocupación en Sarayaku por los recursos naturales no es reciente, y las iniciativas emprendidas en esta dirección tienen al menos, de diez a quince años.

En el 2000 decidieron en forma conjunta espaciar la fiesta que realizaban anualmente para disminuir el impacto en la fauna, también por el estado de emergencia que adoptaron a partir del conflicto con la empresa petrolera CGC. Ejecutaron así mismo un Proyecto de Manejo y Conservación de fauna silvestre con el objetivo de proteger fauna y flora originarias, y dentro de esta tónica en el 2003 por decisión tomada en Asamblea como instancia máxima de su organización crearon "reservas" o áreas de conservación (*wakaichishka sacha)* dentro del territorio. En el 2003 establecieron un área en Kapawari, otra en Chontayaku, y en el 2005 establecieron una reserva en Wiracaspi Ishpingo en donde está prohibida la cacería.[29] Igualmente emprendieron un Proyecto de Conservación de los ecosistemas y biodiversidad, cuyo objetivo es la conservación de ecosistemas y la gestión sostenible de recursos con aplicación de conocimientos ancestrales.

Desde el 2005 el pueblo de Sarayaku emprendió la elaboración de un Plan de Manejo del territorio y sus recursos naturales. Entre los pasos dados efectuaron estudios biológicos y cartográficos para identificar los recursos con los que cuentan y mapearlos, hubo también una etapa de diagnóstico socioeconómico y ambiental, y a través de talleres y reuniones con mujeres, hombres, jóvenes y adultos de los distintos centros, se identificaron principales problemas ambientales y sociales. Así mismo con las familias de los centros se perfiló lo que denominan el "*muskuy*" o gran sueño, como objetivo del Plan de Manejo; y con la participación de los mayores o *rukukuna,* reconstruyeron criterios ancestrales de manejo y ocupación territorial, normas y prescripciones para la relación con la naturaleza, mapearon las áreas de ocupación de lo que denominan los *ayllus originarios,* y que coincide con las áreas contemporáneas de ocupación de las familias ampliadas (áreas de *chakra*, de *purinas* /tambos, los caminos o *purina ñambi*), y sobre esta base con la participación de los miembros de los centros técnicos locales realizaron un etnozoneamiento del territorio y elaboraron una normativa comunitaria que regulará la vida de Sarayaku en los próximos diez años, así mismo un tercer componente lo conforman dos Programas – el de Sumak Allpa y el Programa Sumak kausai- que contienen perfiles de proyectos.

Los insumos para el Plan de Manejo fueron trabajados con la participación de los seis centros de Sarayaku, con la coordinación de la dirigencia de Territorio y Recursos Naturales del consejo de gobierno

Tayjasaruta. Así mismo tanto el dirigente, como técnicos locales fueron capacitados en inventarios ambientales, monitoreo ambiental y social en cursos organizados por el Instituto Kichwa de Biotecnología-IQBSS. [30] Dentro del diseño del Plan además de la asistencia técnica de profesionales externos, hubo una participación importante de llamados "consultores ancestrales" quienes tenían como función guiar a que los fundamentos del Plan de Manejo se encaucen según la cosmovisión *kichwa.* [31]

Una vez diseñado, algunos dirigentes y los consultores ancestrales en base a discusiones mantenidas en la comunidad decidieron renombrarlo como "Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku", con lo argumentaban que no sólo estaba dirigido a establecer lineamientos de manejo de recursos, sino orientar la forma en que su territorio sería gestado y administrado, lo que correspondía más a su proyecto etnopolítico. Con el Plan mencionado se señalan como objetivos que Sarayaku se consolide como pueblo originario, ejercer de forma efectiva los derechos colectivos, establecer un gobierno autónomo, controlar y administrar su territorio con un manejo sustentable de los recursos y biodiversidad; y para conseguirlo sus componentes se basan en el fortalecimiento del *sacha runa yachai* o conocimientos ancestrales en la vida cotidiana, con prácticas y técnicas propias de aprovechamiento de los recursos naturales, para así recuperar el *sumak allpa*, o "tierra sin mal" y alcanzar el "*sumak kausai*" o "bien vivir"[32].

Dentro del Plan se establecen en Sarayaku tres grandes zonas de manejo con sus respectivas subzonas. La primera es la zona de asentamiento de los ayllus compuesta por *Sarayaku llaktauna Lausana* donde están los seis centros pobladas, sus viviendas, infraestructura, recursos del entorno como frutales y maderables, los ríos cercanos; siendo el objetivo de esta zona que los *ayllus* vivan en armonía y con la infraestructura necesaria. Otra subzona es la *purina sacha* o subzona de caza y pesca, la que está dedicada a proveer recursos, plantas medicinales y árboles para la construcción; otra subzona es la de sembríos y recuperación de flora.

La zona dos o *Tambu* es donde los ayllus ocupan temporalmente para proveerse de una alimentación diversificada y de donde se proveen de recursos forestales para construir casas y canoas. Es en donde los *ayllus* pasan temporadas, vacaciones y se señalan aquí las *purinas*

existentes en el río Bobonaza, Rutuno, en los ríos Chuyayaku, Landayaku y Jatun Kapawari. La tercera zona es la *Supayuk Sacha* o zona sagrada donde hay diversas cavernas, madrigueras, pantanos, cerros bravos y saladeros considerados sagrados por el tipo de *supay* existente, y es justamente donde se concentra una mayor diversidad de fauna y flora. La finalidad de esta zona es la conservación de especies importantes y recuperar especies faunísticas amenazadas, entre ellos mamíferos grandes, monos, aves y reptiles.[33]

Otro componente del Plan es la normativa comunitaria, la que fue establecida a través de talleres de discusión que enlazaban los criterios ancestrales o normas tradicionales de manejo de recursos, con respuestas contemporáneas a las problemáticas existentes, como decisiones para vedar la cacería de ciertas especies vulnerables, o restringir el número de animales cazados por jornada de cacería, mientras a la vez las normas se dirigen a fortalecer actitudes de respeto en relación a los espacios considerados sagrados, retomando las formas en que los mayores se relacionaban antiguamente con estos espacios.

En la zona 1 de asentamiento, se determinan así como normas no contaminar los ríos con desechos plásticos, ni latas; no botar basura en caminos vecinas, no cazar con escopeta alrededor de las casas párajos, loros, ni aves decorativas, no tumbar árboles silvestres, ni medicinales; no cazar monos (*chuba, cutsu, tsipuru, machin).* Así mismo se restringe la caza de monos chorongo (*Kushillu*) de uno a dos monos por jornada de cacería; se prohibe cazar aves como *paushi, pava* y mamíferos como el tapir (*sacha wagra),* el *atalla puma, kuchipilla, puka puma, yakun, añangu pillan,* el oso negro. Otras prohibiciones son la venta de crías de aves y monos, y se establece que sólo se podrá cazar hasta dos ejemplares de *huangana* de una manada por jornada de cacería, sin poder comercializarlas. Se restringe a dos ejemplares de *lumukuchi* y *lumucha* de una manada, y se prohibe cazar algunas variedades de guacamayos (*pukawacamaya, uchuwacamaya, killuwacamaya),* así como se prohibe cazar en saladeros. En cuanto a los ríos se prohibe el uso de barabasco en los ríos Kapawari, Ishipingo, permitiéndose sólo durante mingas y fiestas. Se prohíbe el corte de árboles de ceibo, canela, entre otros y se prohíbe hacer agroecosistemas donde existen árboles grandes junto a caminos intercomunitarios.

En la zona 2 o de *tambo,* se determina la prohibición de botar desechos como pilas, latas y plásticos a los ríos; se prohíben los monocul-

tivos y siembra de pastizales para ganadería; se prohíbe utilizar barbasco en el río Bobonaza y Rutuno, así como cortar madera con fines de comercialización. En cuanto a la cacería se prohíbe la caza de monos (*chuba, cutu, tsipuru, machin)* y del pato silvestre en las lagunas.

En la zona 3 o sagrada, la cacería de cualquier especie es totalmente prohibida, con la salvedad de los períodos de fiestas donde se permite cazar con cerbatana. Así también se restringe la tumba de árboles para cualquier finalidad. Se establecen igualmente una serie de prescripciones en relación a los lugares sagrados, por ejemplo no defecar, ni orinar, no acercarse, no prender fuego, no gritar, no dormir cerca en saladeros, en lagunas y humedales sagrados. En estos lugares no se puede hacer asentamientos, ni abrir claros para los agroecosistemas –*chakras.*

El Plan de Gestión y Administración del Territorio ha sido elaborado después de un proceso de diagnósticos, reuniones, talleres con miembros de los centros, revisión de técnicos locales y los llamados consultores ancestrales. Integra aspectos culturales al revitalizar normas consuetudinarias las que al constar actualmente en forma escrita, las convierte en prescripciones reglamentarias. Así mismo se consideran nuevos criterios como el hecho de prohibir el uso de barbasco que ha sido tradicionalmente utilizado y en gran cantidad en los períodos de fiesta. El restringir la cacería de ciertos animales o disminuir el número es también algo que se incorpora a nivel contemporáneo y para consensuar las normas mencionadas fue difícil que los mayores concilien puntos de vista con los jóvenes, y técnicos locales. Así para algunos mayores los animales se reproducen, la *sacha* es abundante y están para ser cazados y aprovechados para la subsistencia de los *ayllus.*

En el componente de la normativa comunitaria se fijan responsabilidades para la socialización de las normas para lo que se encarga al departamento jurídico, junto con la dirigencia de comunicación y de recursos naturales, y se da vigor a la función de las autoridades tradicionales como los *kuraraka* y *likuati* para aplicar las sanciones como autoridades locales, y al teniente político como autoridad gubernamental. Las sanciones reúnen elementos culturales como las tradicionales "*kamachinas*", o consejos ante una primera infracción, y ante reincidencias apresamiento por 48 horas para hacer un juicio colectivo con sanciones como trabajo comunitario en limpieza de caminos, de la pista y recibir como castigo tabaco en los ojos.

Dentro del Plan de gestión hay un acápite que norma la relación de agentes externos, con la comunidad, así se detallan prescripciones para proteger y fortalecer los conocimientos ancestrales relacionados con la seguridad territorial, estableciéndose que los conocimientos relacionados con tecnología, uso y manejo de recursos deberá hacerse protegiendo la propiedad intelectual del pueblo de Sarayaku. Se norma que toda investigación de conocimientos ancestrales relacionado con los recursos naturales deberá hacerse con el fin exclusivo de contribuir al bienestar de su población, por tanto se prohíbe la bioprospección de parte de agentes externos.

En términos generales, la normativa comunitaria es una forma de poner en práctica y ejercer derechos establecidos constitucionalmente en el Ecuador. Se amparan en el marco internacional en lo que respecta al Convenio 169 de la OIT suscrito en 1998 por el gobierno de Ecuador, y en base a la Constitución en los artículos 8 y 9 de los Derechos Colectivos que reconocen a los pueblos indígenas el derecho a sus costumbres y derecho consuetudinario. Igualmente todo el Plan como las normativas respecto a las zonas de manejo se fundamentan también en el artículo 15 del capítulo de Derechos Colectivos que establece el derecho de los pueblos a los recursos naturales existentes en sus tierras, los que deberán ser protegidos, y el derecho a participar en la administración y conservación de tales recursos. Así como en el artículo 7 del Convenio 169 que establece el derecho de los pueblos a escoger sus prioridades de desarrollo y a controlar su propio desarrollo social, económico y cultural. [34]

Un componente del Plan de Gestión y Administración es la parte de Programas del Sumak Allpa y Sumak Kausai que envuelven subcomponentes que tratan de dar orientar las acciones que se emprenderán en materia de desarrollo para responder a las problemáticas sociales y ambientales existentes en Sarayaku, en un plazo de hasta diez años.

Es relevante que en la trayectoria de Sarayaku el establecimiento de normas de manejo ha surgido de la necesidad de empoderar a su población en conocer sus recursos sociales y ambientales, valorarlos y protegerlos; podría decirse que la dinámica no se limita a una simple absorción de discursos ambientalistas y de conservación, sino que se los incorpora estratégicamente como herramientas para afianzar su posición de defensa y resguardo territorial en relación a modelos de desarrollo extractivistas liderados por el Estado ecuatoriano en acuerdos

contractuales con empresas privadas transnacionales. Se integra así al largo camino de resistencia de este conjunto de comunidades *kichwas* que hacen Sarayaku, experticias de planificación que se amalgaman a concepciones, valoraciones culturales, como a todo un mundo de creencias que envuelven espacios sagrados y *supaykuna* protectores y dueños de estos lugares.

Las comunidades o centros que integran Sarayaku muestran con este conjunto de iniciativas seguidas, diferentes formas de defensa del "lugar", frente a la globalización económica que representa el extractivismo petrolero, posicionado por el Estado como la panacea del desarrollo del país. Hacen uso de estrategias de incidencia política, de cabildeo, uso de redes de comunicación globales, no obstante lo hacen para la defensa del "lugar"/ territorio como proyecto etnopolítico. La experiencia de Sarayaku es la de un movimiento *kichwa* que mantiene una fuerte referencia al lugar, con apego ecológico y cultural, que plantea salidas alternas al desarrollismo, con modelos de la naturaleza basados en el lugar, basadas en prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas. Como plantea Escobar (2002: 119), un modelo local de naturaleza muestra rasgos que no corresponden a los parámetros de la naturaleza moderna, o lo hace parcialmente, y generalmente en éste no hay una separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y seres sobrenaturales. Y aunque las fórmulas para ordenar estos factores varíen entre diferentes grupos sociales, "tienden a tener algunas características en común: revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza"; en otras palabras, expresan un mundo natural integrado al mundo social y que puede ser pensado en términos de una lógica social y cultural.

Conclusiones

En las iniciativas abordadas, de las comunidades *kichwas* de frontera, así como del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku al emprender Planes de Manejo territorial se puede observar un interesante proceso en el que se incorporan conocimientos expertos (de la ecología y la conservación), discursos expertos del etnodesarrollo y del desarrollo sustentable para fortalecer procesos de defensa y de consolida-

ción de territorios étnicos. En dichas iniciativas que incluyen desde etnomapeamientos y etnozonificaciones, así como experticias para monitorear el estado de la fauna y flora, como para monitorear avances en lo social y cultural estipulados en Planes de Manejo territorial se fortalecen prácticas culturales de manejo de especies arbustivas, alimenticias, frutales y maderables; se rescata el manejo de policultivos acostumbrado por los mayores (*rukukuna),* mientras a la vez se incorporan criterios relativos a la conservación de ciertas especies en vías de extinción o especies amenazadas por los cambios en sus hábitat, tanto debido a factores internos, como a factores exógenos.

En los procesos citados se están configurando "modelos locales de naturaleza" como diría Escobar, que son modelos de cultura basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales. Se trata de "experimentos de vida" que se desarrollan a través del uso, en la imbricación de las prácticas locales, con procesos más amplios, en el vínculo entre conocimiento y experiencia. Así, conocimientos locales y modelos locales desmontan la dicotomía entre naturaleza y cultura, y en el caso de la experiencia de Sarayaku desmontan también una retórica del desarrollo al emprender una resistencia activa, generando como expresa Escobar (1997) "parámetros alternativos" para pensar la biodiversidad y la globalización. Las experiencias citadas y en especial la de Sarayaku permite distinguir fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar, con una construcción de identidades en las que se construye el lugar como un proyecto basado en la crítica radical del poder.

Notas

1 En el sur amazónico las organizaciones indígenas enfrentan además del embate de l interés del Estado por ampliar la frontera petrolera, la problemática de la extracción minera.

2 El Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), al referirse a la "exigibilidad de derechos" hace mención a las "diversas estrategias judiciales y no judiciales que permiten que las personas y los grupos sociales puedan efectivamente exigir sus derechos". Se incluye el litigio en cortes nacionales e internacionales; la incidencia y presión política; las campañas en medios; las marchas y protestas; el cabildeo, la formación de redes y alianzas entre diversos actores para la construcción y ejecución de estrategias conjuntas. Por "justiciabilidad" hace referencia específicamente a "la utilización de cortes y demandas, ya sea en el ámbito nacional o internacional, para proteger y garantizar derechos humanos, en particular los derechos económicos sociales y culturales, o para exigir repa-

raciones". (Ver al respecto, *Serie de Herramientas de Capacitación en des: Participación Social e Incidencia Política,* Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), ICCO, Quito, 2006 (pg. 8)

3 El "Desarrollo Sustentable" se popularizó a partir de la Conferencia Rio 92 de Naciones Unidas., mientras podríamos visualizar las raíces del "etnodesarrollo", un tanto más atrás en 1970 a partir de la reunión de antropólogos e indigenistas en Barbados para discutir la situación de los pueblos indígenas, y donde se cuestionaron las políticas integracionistas que estaban en vigor en América, y se formularon metas como "procurar, por todos los medios, devolver a los pueblos indígenas el derecho a ser sujetos, autores y destinatarios de su crecimiento". El etnodesarrollo fue debatido en 1981, en San José de Costa Rica por especialistas sobre esta materia en América Latina, siendo como concepto contrapunto crítico y alternativo a las teorías y acciones desarrollistas y etnocidas, que consideraban a las sociedades indígenas y comunidades tradicionales como obstáculos al desarrollo, a la modernidad y al progreso. Algunos autores de referencia en la formulación de este concepto son los mexicanos Bonfil Batalla y Rodolfo Stavenhagen. El primero concibe etnodesarrollo como el ejercicio de la capacidad social de los pueblos indígenas para construir su futuro aprovechando sus experiencias históricas, recursos reales y potenciales de su cultura, con proyectos definidos según sus propios valores y aspiraciones, es decir con capacidad autónoma para guiar su desarrollo. El segundo apunta a que el etnodesarrollo significa una reafirmación de los valores culturales indígenas, y reevaluación de la posición de los indígenas en la estructura nacional.

4 Aunque con diferencias entre estos dos enfoques del desarrollo, existen aspectos comunes como el énfasis en la gestión participativa como fundamental para el éxito de los proyectos comunitarios, la incorporación de instrumentos y metodologías de automonitoreo y evaluación que refuerza las capacidades de ejecución para obtener mejores resultados, acciones de educación ambiental, respeto a las formas de organización social y las características culturales de las poblaciones locales, valorización de conocimientos locales sobre formas de manejo de los ecosistemas, y transferencia de nuevos conocimientos y técnicas susceptibles de ser aplicadas a partir de insumos disponibles a nivel local, gestión del conocimiento, entre otros aspectos.

5 Escobar y Pedroza (1996: 355) hace mención a que estos "discursos expertos" …"no son descripciones neutrales y objetivos de la realidad sino representaciones que reflejan la historia y los regímenes de poder del momento"

6 El proyecto fue ejecutado por la organización OPIP en asocio con una organización no gubernamental ecuatoriana –Comunidades y Desarrollo en el Ecuador- COMUNIDEC.

7 Proceso similar al que Escobar y Pedroza (1996) describen en relación al Plan de Acción de la población Afrocolombiana y Raizal a mediados del 90.

8 Referencias – Entrevista a Froilán Viteri (Dirigente de Territorio –OPIP), Lugar: OPIP-Puyo, Fecha:26/01/05

9 Al respecto Báez (2004) analiza los límites de la estructura organizativa de la OPIP, en la que ha habido una modalidad organizativa gremial que concentra

poder en el aparato y estructura directiva, que se convierte en una especie de burocracia. En varios momentos frente a esta situación ha habido intentos de democratizar internamente la organización, impulsar la toma de decisiones desde las comunidades de base y asociaciones delegando mayor poder en ellas.

10 La propuesta del TAKIP se ha discutido en varias ocasiones en asambleas de la OPIP, fue entregado el documento de propuesta al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador- CODENPE, para su reconocimiento.

11 Al respecto se detalla en un documento elaborado por Leonardo Viteri (Instituto Amazanga) – "Circunscripciones Territoriales Indígenas y Derechos Colectivos" (presentado en el I Foro de las Américas- Quito – 25-30, 07,04)

12 Problemáticas dirigenciales suscitadas tanto en la OPIP como en otras organizaciones amazónicas y en la misma CONFENIAE, dimensionadas con magnitud durante el gobierno de Lucio Gutiérrez del Partido Sociedad Patriótica, que tuvo interferencia tanto en las organizaciones, como en entidades como la DINEIB, CODENPE y DISEIB.

13 El Instituto Ambiental Amazónico de Ciencia y Tecnología Amazanga (IACYTA) es una institución técnica vinculada a la OPIP que trabaja en capacitación y planificación a nivel de manejo territorial, como brazo técnico de la organización. Con su apoyo se han sido realizados etnozoneamientos, acciones legales para trámites de adjudicación por parte del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDA), así como la consecución de estatutos legales de las comunidades. La Asociación Arajuno por ejemplo con su apoyo, en convenio con la Universidad Central efectuó mapeos que incluyen información de suelos, hidrografía, cobertura vegetal, tipos de bosques, mapas de uso del suelo, mapas geológicos y un Plan de Manejo.

14 Dentro de estas dos instancias técnicas se encuentran dirigentes que han tenido una trayectoria significativa desde los inicios del proceso organizativo, así es el caso de Leonardo Viteri y César Cerda en Amazanga, y Alfredo Viteri en el Institituto Kichwa de Biotecnología. El segundo, uno de los mentalizadores de la FECIP y su primer dirigente y quien actualmente dirige el IQBSS.

15 Referencias de la entrevista a Leonardo Viteri (Instituto Amazanga), Lugar:Puyo, Fecha:03/02/05

16 La misma que está conformada por el Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS) y el Instituto Ambiental Amazónico de Ciencia y Tecnología Amazanga, más el Centro Tecnológico de Recursos Amazónicos –TCRA, siendo los dos primeros instancias técnicas vinculadas a la OPIP

17 Las zonas creadas fueron pensadas por las familias integrantes según su propia dinámica de ocupación del espacio, y las condiciones en que se encuentran los recursos naturales. En el caso de Yanayaku se establecieron 4 zonas (*llakta mayan zacha* o zona de recuperación, *purina sacha* o zona de uso sustentable, *causac sacha* o zona sagrada, y *llakta Ayllukuna kausana o* zona de asentamiento humano); en Nina Amarun se establecieron 5 zonas (zona de recuperación, zona de uso sustentable, zona sagrada, zona de asentamiento humano, zona de apertura de chacras); en Lorocachi se establecieron 3 zonas (zona de asenta-

miento humano, de conservación y reproducción de especies, zona de aprovechamiento – caza, pesca, recolección de recursos del bosque).

18 Referencias del "Plan de Manejo del Territorio y de los Recursos Naturales de la comunidad Kichwa de Lorocachi"- IQBSS.

19 En Yanayaku la comunidad decidió en su normativa vedar la cacería de los siguientes animales: danta (*sacha huagra*), guanta *(lumucuchi*), el mono chuva, bufeo (bugyo), acangau, cocodrilo (runa lagarto), puca puma, chulu huali, armadillo gigante (yacen), yacu puma. En Nina Amarun en la zona de recuperación se decidió en la normativa no cazar paushi, huagra, caruntsi, bugyo, monos como el chorongo, maquisapa, machin, ruyac lagarto, yacu puma, taruga. Se podía cazar sólo especies menores y se restringió el número de animales cazados de *caruntz*i y *huanganas.*

20 Con el Plan de Manejo de dio continuidad a la crianza de tortugas, algo que las tres comunidades habían empezado con anterioridad en proyectos específicos.

21 Los peces de engorde que en la comunidad se estaba experimentando criar eran especies amazónicas como el *shiu, uputasa* y *shiru.*

22 En las concepciones *kichwa*, se visualiza una escala del Bien Vivir. En un extremo se ubica el "*mutsui*" que significa pobreza económica y no tener territorio, estar en una situación de pérdida cultural y de conocimientos ancestrales, un siguiente nivel corresponde al "*ansalla mutsui*" que corresponde a tener lo mínimo para vivir. Le sigue un nivel mayor de "*ansalla alli causana*", o "*causai*" categoría con la que relacionan el vivir con ciertos recursos en lo económico y practicar su cultura. Un siguiente nivel corresponde al *Alli Causai*, que integra un vivir bien con comida abundante, estar libre de enfermedades, tener buena salud, y un nivel mayor que se busca alcanzar es el del *Sumak allpa*, o nivel en el que se alcanza una plenitud en términos de bienestar, armonía entre los ayllus, practicar y transmitir conocimientos ancestrales. Otro conjunto de categorías son las referentes a la escala del "*Sumac allpa*" o Tierra sin mal, así en un nivel menor se ubica a la categoría de "*guaglishca allpa*" que significaría un estadio en el que la tierra es infértil, con daño, con contaminación y por tanto carente de *supaykuna.* Le siguen de forma ascendente los niveles de "*ansa alliyau allpa", "alliyau allpa", "chaupi alliashca allpa"* que serían niveles intermedios, sobre este "*alli allpa*", un nivel en el que la tierra se recupera y está en mejor condición de fertilidad, con cierta abundancia de recursos naturales y con zonas sagradas. El nivel mayor en la escala está el *Sumak allpa*, estadio que se busca alcanzar o recuperar, como especie de retorno a un estadio en el que había zonas sagradas, distintos tipos de *supaykuna*, una tierra fértil, sin daño, tierra con poder y con diversidad de animales terrestre y acuáticos, así como diversidad de flora. (Tomado de Vallejo Ivette (2005), "Informe del Monitoreo y evaluación social de la Implementación del Plan de Manejo de la comunidad kichwa de Yanayaku"- Proyecto de Conservación de la biodiversidad en Pastaza-IQBSS) (Datos de campo: 23/08/05-14/09/05

23 Estatus con el que está inscrito y reconocido por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en el 2004.

24 Información tomada del "Informe del Componente Social – Estudio socioeconómico para la elaboración del Plan de Manejo del territorio de la comunidad de Sarayaku" – (Landázuri, et al, 2005)

25 Ver "Plan de Gestión y Administración del territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku" (Pastaza, mayo de 2006)

26 Refiere así Franco Viteri, un ex presidente del Tayjasaruta y activo miembro de Sarayaku, en su exposición "La lucha de Sarayaku", presentada en el Foro – "Casos emblemáticos de defensa de derechos indígenas"- IV Congreso Latinoamericano de la Red de Antropología Jurídica- Agosto, 2004

27 Ver al respecto Chávez et al (2004:87), autores que efectuaron un peritaje antropológico para fundamentar con aspectos culturales las acciones legales seguidas por el pueblo de Sarayaku. Como describen los autores, en la perspectiva de la población de Sarayaku cuando la empresa abrió espacios en la selva con detonantes, se destruyeron lugares sagrados, siendo esta situación irreparable. Espíritus como *Amazanga*, un espíritu-deidad superior cuyo dominio es la selva, se alejan.

28 Al respecto una observación que realicé en talleres de capacitación efectuados con miembros de comunidades *kichwas* de Nina Amarun, Lorokachi, Victoria y Curaray, los participantes de Sarayaku siempre se presentaban ante los demás como "pueblo originario", y hacían énfasis en que a diferencia de otras comunidades donde aspectos de la cultura han sido desplazados. En Sarayaku se practica en el día a día, el manejo de las *chakras,* la ingesta de *guayusa* por la madrugada, los *sasi*, el uso de medicina indígena tradicional, la elaboración artesanal de *mocahuas* por parte de las mujeres, entre otros aspectos.

29 Ver al respecto "Plan de Gestión y Administración del territorio y los recursos naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku" (Pastaza / mayo, 2006)

30 Cursos de capacitación y formación realizados en la comunidad de Yanayaku, y en los que jóvenes de Sarayaku participaron con otros técnicos de las comunidades de Nina Amarun, Yanayaku, Victoria, Lorocachi y Curaray en distintos momentos.

31 En esto hubo apoyo también de parte del Instituto Kichwa de Biotecnología IQBSS- y también del Centro de Información Socioambiental (CISA), ambos instituciones de apoyo a las comunidades *kichwas* y específicamente a la OPIP.

32 Referencias a los objetivos del "Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku" (Pastaza, mayo 2006)

33 Entre los mamíferos grandes, la *sacha wagra (*tapir), *lumucuchi,* entre los monos *kuxhillu, kutu, chuba, machin,* reptiles como*, lagarto,* y otros animales como el *yami* y la *taruga* (venado)

34 Aspectos referidos en el " Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku" (Pastaza, mayo 2006)

Bibliografía

Báez, Sara
1992 "Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los Pueblos Kichwas de Pastaza", en Báez, S (et al), *Desarrollo local con énfasis en la gestión de los recursos naturales: Una breve historia del espacio ecuatoriana,*Quito: COMUNIDEC, TERRANUEVA, IEE. P, 189-229.

Chávez, G et al
2002 *Sarayaku: El pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica,* Quito, FLACSO, CDES.

Escobar, Arturo
2000 El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?, en Viola, Andreu (ed), *Antropología del Desarrollo*, Barcelona: PAIDOS. p,169-218.
1997 "Cultural Politics and biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia", en Fox R & Starn O. (editores), *Between Resistance and Revolution,* New Brunswick, Rutgers University Press
1996 "Constructing Nature: Elements for a Postructuralist Political Ecology", en Peet R & Watts M (eds), *Liberation Ecologies.* P, 46-68, Londres, Routledge

Escobar, Arturo & Pedrosa, Alvaro
1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano,* Bogotá, CEREC, ECOFONDO.

Kingman, Santiago
2006 "Territorios y pueblos indígenas en la dinámica petrolera amazónica", en Fontaine, Guillaume (ed), *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador.* No. 3. *Las Ganancias y pérdidas,* FLACSO, ILDIS

Silva Charvet, Erika
2003 *Mushuk Allpa: La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica.* Puyo: COMUNIDEC, AMAZANGA.

Viteri, Leonardo
2006 "Circunscripciones Territoriales Indígenas", en Fontaine, Guillaume (ed). *Foro Petróleo y Desarrollo sostenible en el Ecuador No. 3. Las ganancias y pérdidas.* FLACSO-ILDIS. P 235-244.

Otra documentación revisada

2006 "Serie de Herramientas de Capacitación en DES: Participación Social e Incidencia Política", Quito, Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), ICCO.

Landázuri, Ximena, et al

2001 "Informe del Componente Social: Estudio socioeconómico para la elaboración del Plan de Manejo del Territorio de la Comunidad de Sarayaku", septiembre. Pastaza

Planes de Manejo del Territorio y de los Recursos Naturales de las comunidades quichuas de Nina Amarun, Lorocachi y Yanayaku"

2004 Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza GEF-MSP GRANT TF 051726, IQBSS, Pastaza

Vallejo, Ivette

2005 "Informe del Monitoreo y Evaluación Social de la Implementación del Plan de Manejo de las Comunidades kichwas de Nina Amarun, Lorocachi y Yanayaku" Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza GEF-MSP GRANT TF 051726, IQBSS, Pastaza

Plan de Gestión y Administración del Territorio y los Recursos Naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku (Pastaza, mayo 2006)