ANTROPOLOGÍA
Cuadernos de Investigación

2011 | N°11

Revista de la Escuela de Antropología | Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Los sistemas precolombinos del manejo del gua en la costa del Ecuador
Florencio Delgado Espinoza

Connotaciones simbólicas y valoraciones de poder en la lucha por el agua.
Estudio de caso: comunidad campesina "La Chimba" Cayambe
Andrea Ponce García

Probando sentidos: discursos sobre drogas dentro de tribus urbanas
Ana María Guerrón

Racismo y discriminación laboral: afrodescendientes en Quito
Lydia Andrés

Los Épera Siapidara en Ecuador. Proceso de Visibilización
Eulalia Carrasco A.

San Bernardo, Santa Muerte o San la Muerte:
brujos, brujeados y santos en la provincia de Imbabura
Esthela Alfonsina Andrade Ortega

Los sistemas precolombinos de manejo del agua en la Costa del Ecuador

Florencio Delgado Espinoza[1]

Resumen

Desde la ecología histórica, en este trabajo se discute dos formas de manejo del agua y la tecnología agrícola asociada con la misma en los tiempos precolombinos. Tanto el sistema de albarradas, el que aún es utilizado por varias comunidades de la península de Santa Elena y del provincia de Manabí, como el sistema de camellones, el mismo que ha sido totalmente abandonado, poseen características importantes discutidas en el texto. Mientras el primero funciona para almacenar agua, en condiciones de escasez, el segundo previene la saturación del suelo con el agua producto de las inundaciones periódicas. En este trabajo se evalúa las características de cada uno de los sistemas y se propone razones para que las albarradas continúen utilizándose, mientras que los camellones, a pesar de ser una tecnología apropiada y que eleva la productividad del suelo, su uso se ha descontinuado.

Palabras claves: Ecología Histórica-camellones-albarradas-Península Santa Elena-Arqueología

Abstract

Two of the most important forms of hydraulic technology, popularized in Ecuadorian Coast in pre-Columbian times are been discussed from a Historical Ecology perspective. Alabrrada system, a water catchment technology and raised field system, are both present in the Ecuadorian coast, one in dry conditions works as a water catchment device, while, in areas where constant flooding occurred, raised fields, a drying technology is present. After examining the main characteristics and historical trajectory of each system, I approach the question of why is that albarrada system still works, while raised fields do not.

Palabras claves: Ecología Histórica-camellones-albarradas-Península Santa Elena-Arqueología

1 Arquéologo Universidad San Francisco de Quito.

Introducción

El agua es uno de los elementos vitales para la existencia de las poblaciones del planeta. En la actualidad el uso de este elemento ha cobrado vigencia, ya que el cambio climático ha impuesto en las poblaciones del mundo la preocupación por que este líquido resulta ya escaso. El líquido vital, abundante en otros tiempos, se ha transformado poco a poco en un recurso muy escaso, cuestión que demanda el desarrollo de políticas y modelos que permitan la distribución adecuada del mismo. Con este propósito, es preciso retomar formas pasadas del manejo del agua como estrategias sostenibles que nos pueda dar luces sobre las óptimas maneras de manejar este recurso. Esta necesidad plantea análisis sobre las historias de los paisajes hidráulicos y sus transformaciones a través del tiempo.

El uso del agua en los andes del norte constituía un factor importante como elemento de subsistencia, ya sea para la irrigación y el consumo humano, así como como elemento de uso cosmológico. Caillavet (1996), por ejemplo señala que en la región norte del Ecuador, alrededor de las lagunas existían una amplia construcción de un paisaje sagrado. Aún sobrevive en la cosmovisión de algunos pueblos de los andes y sus regiones adyacentes una serie de mitos y creencias asociadas al agua. Desde los Shuar, quienes se consideran a si mismos como hijos de las cascadas, hasta sociedades de los altos andes mantienen un sinnúmero de cultos asociados al agua. Estas sociedades, utilizaron este elemento, y transformaron el paisaje mediante la construcción de obras civiles para la captación y redistribución del agua, al mismo tiempo dibujaron mediante el uso del agua un paisaje sagrado que poco a poco se está estudiando.

Dos sistemas de manejo del agua presentes en las costas del Ecuador los conforman, los llamados Jagüeyes o albarradas y los camellones. Tanto las albarradas como los camellones, aparecen bien temprano en la zona, y con la instauración de la colonia, cada uno transitó por una trayectoria diferente. En este trabajo realizamos una comparación entre los dos sistemas, y proponemos, razones por las que uno de ellos aun funciona en el siglo 21, y el otro ha desaparecido.

Marco conceptual

En los últimos años, ha existido una preocupación constante con la idea del paisaje, concepto que entra en disputa con el de sitio arqueológico, muy popularizado desde los inicios de la arqueología. Mientras el concepto de sitio reduce el área y por ende el objeto de estudio de la prehistoria a espacios limitados, en general, áreas donde los habitantes del pasado tenían su vivienda, desestimaron la necesidad de estudiar espacios donde en realidad realizaron gran parte de sus actividades, es decir, los campos de cultivo, las zonas de caza, pesca, etc. (Dunell, 1983). En realidad por mucho tiempo el interés de los arqueólogos fue más bien estudiar los grandes palacios, espacios públicos, administrativos y rituales, sin embargo, en el caso de los espacios rituales, dejando de lado las actividades de construcción, en muchos casos, fue de uso más bien restringido en tiempo, mientras que las áreas de producción en donde claramente, se desarrollaba la mayor cantidad de actividades no era tomada en cuenta.

De forma contraria, a la idea de sitio, la arqueología del paisaje se enfoca en estudiar el paisaje en su conjunto como un espacio geográfico en donde existen varios elementos que evidencian la trasformación del mismo por distintas sociedades (Crumley, 1990). Así, desde esta nueva perspectiva se incorporan espacios como áreas de producción agrícola, áreas de manejo de agua, zonas rituales, como cascadas, lagunas, vías de comunicación y caminos, entre otros, que en esencia conforman los elementos de un paisaje cultural. Este paisaje, entonces, se constituye de la suma de capas, que corresponden a transformaciones a través del tiempo, es decir, lo que hoy observamos es el final de un palimpsesto conformado por la acumulación de eventos en la el espacio natural.

La arqueología del paisaje ha sido fundamental en los estudios regionales que buscan establecer como las sociedades humanas a lo largo de tiempo entendieron, aprendieron del, y utilizaron el entorno. En los últimos años se ha reconstruido por ejemplo, la geografía sagrada de varios paisajes, conformada de templos, cascadas, lugares de peregrinación, etc. Al mismo tiempo, la visión regional ha conformado verdaderas sub especializaciones dentro de la investigación arqueológica, como el estudio de los patrones de asentamiento. Con la ayuda de nueva tecnología y sofisticados métodos de análisis del espacio, donde es clave el uso del Sistemas de Información Geográfica como herramienta de análisis, se ha logrado grande avances para la reconstrucción de las huellas que los humanos dejaron en la naturaleza como parte del proceso de la domesticación o antropomorfización del paisaje (Erikson, 1996).

Una de las críticas a la arqueología del paisaje es que poco hacía por establecer la profundidad histórica de la conformación de los paisajes, es decir tenía mucho éxito en reconstruir paisajes de determinadas épocas, pero no enfocó su análisis en definir y entender las dinámicas de cambio de los mismos, así como los cambios de los individuos en cuanto a la percepción de ese paisaje. La ecología histórica, entonces surge como respuesta a estas limitaciones y combina la perspectiva de la arqueología del paisaje con la idea de longe duree que proviene de la historia, y de la nueva arquitectura. La ecología histórica busca entender cuáles son las dinámicas del paisaje a través del tiempo, señalan que lo que en la actualidad se observa son constantes flujos de transformaciones paisajísticas. Se alejan de la idea de los lugares prístinos, de la idea de la selva virgen, etc., pues se postula que casi todos los territorios del planeta fueron "domesticados", es decir, culturalmente transformados en algún momento (Baleé, 2006; Balée, 2010). La ecología histórica más que una perspectiva teórica es un programa que busca enlazar la investigación sobre el medio ambiente y las interacciones humanas a través del tiempo, de forma dinámica (Erickson, 2010).

Uno de los elementos más importantes del paisaje constituye el agua. Gran parte de la tecnología desarrollada por los humanos trata de manejar el agua, de producir tecnologías para deshacerse de la misma en zonas de alta pluviosidad, así como de capturarla en áreas donde el elemento escasea. Ante estas dos situaciones extremas, tecnologías apropiadas fueron desarrolladas, con modificaciones sustanciales al entorno local. El paisaje del litoral ecuatoriano está conformado por varios sistemas, como los camellones, albarradas y terrazas de cultivo, elementos que conforman un paisaje cultural muy sui generis (Marcos, 1995). En esta vez, nos ocuparemos tanto de los camellones como de las albarradas, dejando el sistema de terraceo para un análisis mucho más contextual que se desarrollará en una próxima oportunidad. Con las aclaraciones del caso, presentamos este trabajo desde una perspectiva de la ecología histórica, buscando analizar los procesos de manejo del agua, y el uso de tecnología apropiada.

El paisaje actual de la Costa ecuatoriana

El actual territorio del Ecuador presenta una diversidad de paisajes, que contrastan en términos de topografía y biota. Esta diversidad natural viene acompañada por una gran diversidad cultural también. En aproximadamente 270 km^2, tras macro regiones, como costa, sierra y amazonia. A esto se suma la región insular compuesta por las Islas del archipiélago de Colón o Islas Galápagos.

La influencia de la corriente cálida de El Niño es fundamental en la conformación de la precipitación de la costa, zona que durante la época de invierno recibe una gran cantidad de lluvia. Esta precipitación se hace extrema durante la presencia de alteraciones que ocurren con una regularidad de más o menos ocho años, conocidos como (ENSO), oscilación del Sur de El Niño, por sus siglas en Ingles (Glantz, 1996; Sandweiss, 1996; Tihay, 1998).

La costa ecuatoriana en contraste a la costa peruana, se conforma de una gran llanura aluvial de formación cuaternaria que sufre constante la saturación del suelo por el exceso de líquido

por las permanentes inundaciones que desbordan los caudalosos ríos que provenientes de los flancos occidentales de la cordillera de los andes desembocan al océano Pacífico (Villavicencio, 1984 [1858]). Como un accidente geográfico intrusivo, la cordillera Chongón Colonche irrumpe la llanura aluvial y conforma un espacio biótico complejo cuyo rasgo más sobresaliente es la formación del bosque seco tropical. Este espacio contrasta de forma abismal con la zona húmeda de la llanura aluvial en el sentido en que este espacio experimenta falta de agua, sobre todo en la época seca.

En época lluviosa, garúas y esporádicas lluvias aparecen, las que se hacen mucho más pronunciadas en cada evento del Niño. Hacia el sur, el estuario de Jambelí está cubierto de manglares y conforma un paisaje más bien diferente del resto de la costa, y junto a la isla Puná es una de las áreas con alta pluviosidad al igual que la cuenca del Guayas. Una marcada diferencia se observa en la península de Santa Elena, la cual en los últimos siglos ha sido afectada por la deforestación antrópica y por la formación del tablazo que es producto del levantamiento tectónico del fondo marino. Estas alteraciones han convertido a la zona en semidesértica (Bird, 1976; Pearsall, 1988).

Los sistemas de manejo del agua en la Costa del Ecuador

La dicotomía climática presente en la costa, con regiones que experimentan etapas de exceso de agua, y otras la falta del líquido concurren a la formación de unidades de paisaje bastantes opuestas. Dos sistemas tecnológicos domesticaron estos distintos paisajes en la costa del Ecuador; mientras el sistema de camellones y canales de desfogue caracterizan a la basta cuenca aluvial costera, las albarradas, también conocidas como jagüeyes fueron las respuestas tecnológicas a paisajes donde el agua es escasa (Alvarez et al., 2004).

A los sistemas de terrazas y pozos en los cerros del litoral, en donde se utilizaba el agua de escorrentía se suma la tecnología de los jagüeyes y camellones de los cuales se empezaron a construirse desde aproximadamente el Formativo tardío (Marcos y Tobar, 2004; Denevan, 1982, 2001; Denevan, 1983, 1985; Marcos, 1987, 1995b, 1995c, 2006; Mathewson, 1987 b; Muse, 1984; Parsons, 1969, 1982). Aunque, las albarradas y los camellones, se ubican en zonas adyacentes dentro de la región costera del Ecuador (figura 1), constituyen sistemas, radicalmente opuestos en términos de su función como tecnología de manejo del agua, pues mientras que el sistema de camellones en la llanura aluvial de la costa, es una estrategia para vaciar o “achicar” el agua de las inundaciones (Erickson, 1989) y el sistema de albarradas constituye un sistema de captación de agua (Alvarez et al., 2004). Con la instauración de la colonia, estas dos tecnologías han tenido suertes distintas mientras el uso de la tecnología de camellones ha sido totalmente abandonado, la del uso de albarradas aún subsiste. En el presente texto buscamos establecer las posibles causas para que el sistema de albarradas se siga utilizando, mientras que el de camellones está completamente abandonado.

Los sistemas de captación del agua, jagüeyes o albarradas

Recientes estudios concuerdan en que las albarradas empiezan a construirse desde aproximadamente el formativo tardío, aunque investigadores como Marcos (1988) lo asocia con el sitio Valdivia tardío de San Pablo. Recientes excavaciones de Marcos y Tobar (2004) señalan una fuerte asociación de la construcción de los mismos a periodos tan antiguos como el Formativo Temprano. Varios fechados fueron realizados en la albarrada de Muey, los mismos que indican episodios de construcción durante gran parte del periodo de Desarrollo Regional (ver Tabla 1).

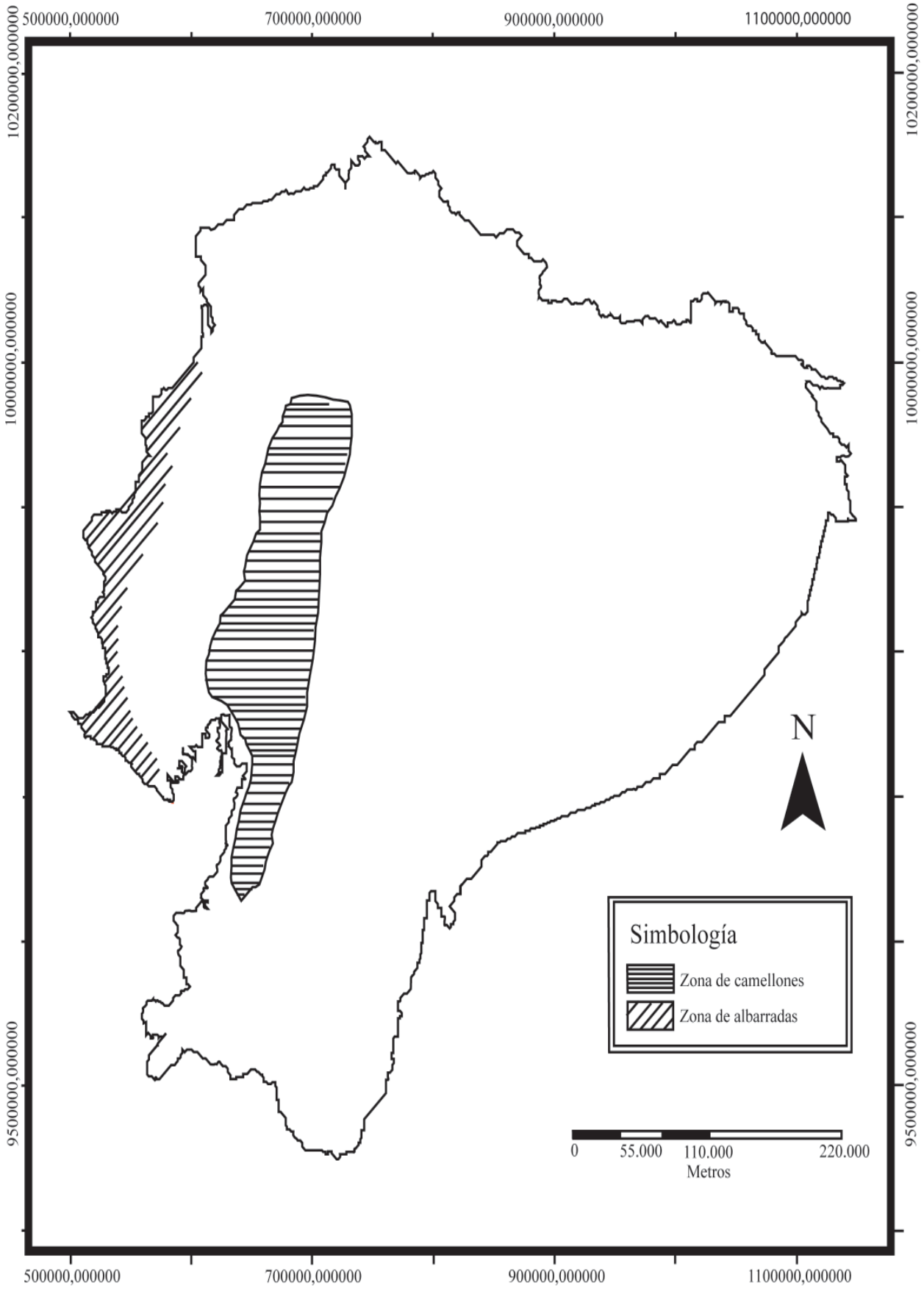
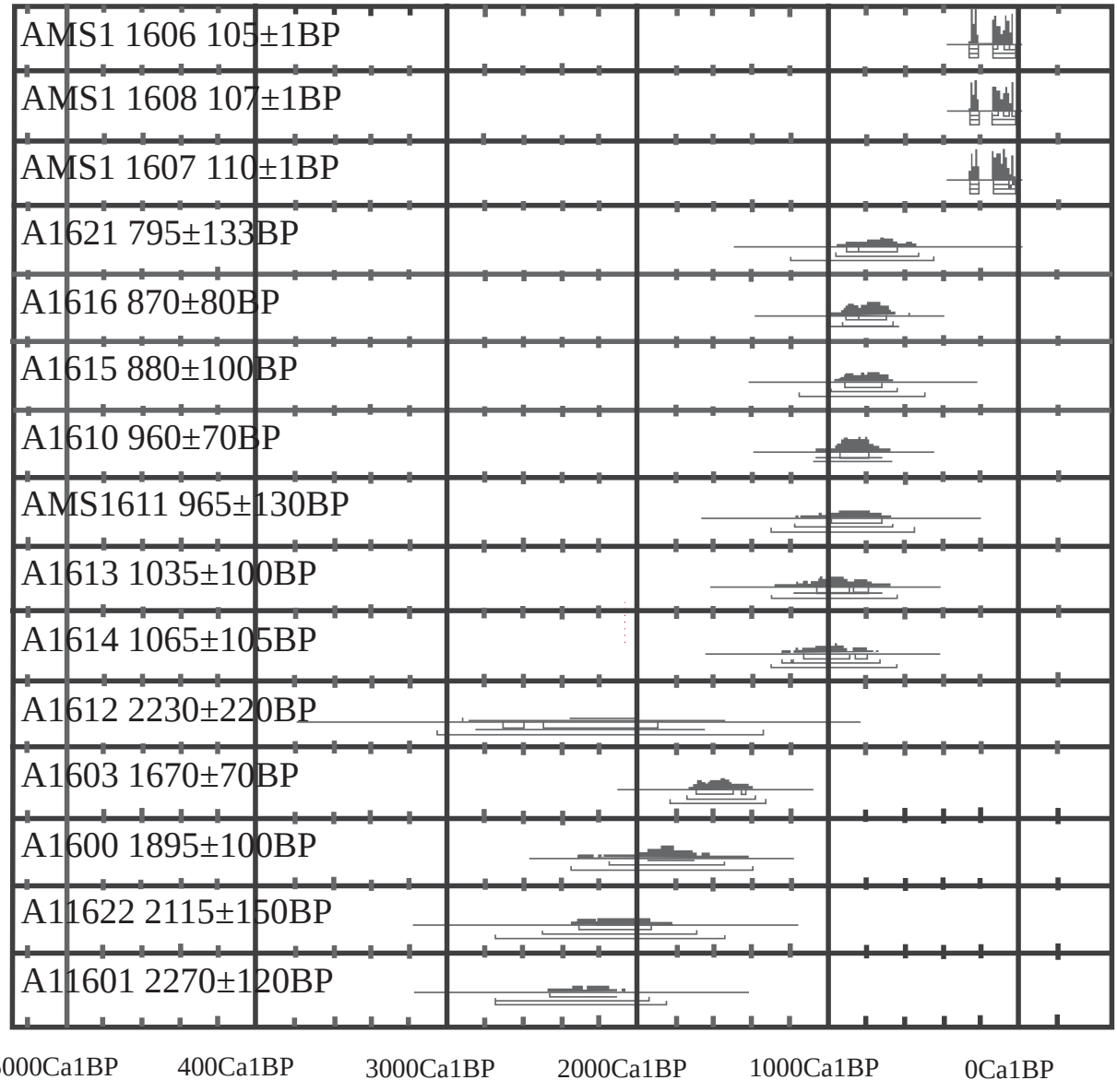


Figura 1. Distribución de Camellones y Albarradas en la Costa del Ecuador

Tabla 1. Fechados de la albarrada de Muey (tomado de Marcos y Tobar, 2004)



De igual forma, tanto Stothert como McDougle asocian a la construcción de la albarrada de Achallan al Formativo Tardío. Según Stothert (1995), esta obra fue construida durante la fase (c. 850-300 BC) (Stothert, 1995). Con forma en U o como herradura, esta construcción masiva alcanzó varios metros de muro y debió haber requerido de una importante fuerza laboral (Stothert, 2003). En los muros se han encontrado ofrendas de concha spondylus, lo cual puede explicar la asociación simbólica del esta valva con la idea de la captación del agua.

Durante los subsecuentes periodos de Desarrollo Regional e Integración, un sinnúmero de albarradas fueron construidas por habitantes costeros cerca de la cordillera Chongón Colonche y junto a la costa con el fin de obtener agua durante la época de garúa y lluvia y almacenarla para la época de verano (Marcos, 2006). Marcos señala la existencia de un sistema regional que permitía la obtención de la bruma costera, la que alimentaba a las albarradas y terrazas de cultivo. Este sistema a decir de este autor era administrado por los régulos Manteño-Huancavilcas que

FIGURA 2. IMAGEN DE GOOGLEEARTH DEL ACTUAL POBLADO DE JULCUY, DONDE SE NOTAN TRES ALBARRADAS

dominaron la costa central del Ecuador previa a la llegada de los Ibericos (Marcos, 1995a, 1995). Hasta la actualidad, el paisaje de la costa contiene una gran cantidad de albarradas, Marcos y Bazurto (2006) estudiaron una muestra de más de 262, distribuidas desde el sur de la península de Santa Elena hasta la región sur de Manabí.

Hay que destacar que las excavaciones de Marcos y Tobar (2004) señalan claramente que estas albarradas fueron constantemente reconstruidas, pues el rango de fechas que muestra la tabla 1 indican que las últimas reconstrucciones fueron hechas en la actualidad.

Los estudios arqueológicos (Marcos y Tobar, 2004) y los de carácter etnográfico (Alvarez et al., 2004) señalan que el sistema de albarradas se utiliza en la captación de aguas, por lo general se construye utilizando la pendiente del terreno donde la hay, similar al sistema de represas que se construyen en la actualidad para la generación de energía eléctrica, obviamente muy diferente en el tamaño y la envergadura de la obra (Álvarez, 2004). En otros casos se realizan "tapes" que no son otra cosa que la captación del agua desde los ríos en época lluviosa. La evidencia ambiental y paleobotánica señalan que las abarradas además de ser áreas de retención de agua constituían un verdadero micro ambiente rico en plantas y fauna, es decir constituían verdaderos sistemas ecológicos ricos en humedad (Stothert, 1995; Valverde et al., 2004; Veintimilla, 2004).

La organización laboral en la construcción de las albarradas

La evidencia sobre la organización social de la construcción de las albarradas, al igual que de cualquier sistema de construcción se basa en la evidencia etnográfica, la cual ha sido recolectada por Jorge Marcos y su equipo que laboró en el proyecto Albarradas (Álvarez, 2004, Marcos y Bazurto, 2006), a los que se adicionan procesos de observación participante en la parroquia de Julcuy, donde el autor lleva a cabo investigaciones arqueológicas.

En términos de los requerimientos laborales, el tamaño del grupo o población inmerso en el trabajo es relativo al tamaño de la albarrada. En cuanto al tamaño de las albarradas, este es variable, existen algunas pequeñas, que proveen de agua para una familia, y otras que son comunales y proveen de agua para toda una comunidad de decenas de familias.

Como señala Álvarez (2004) en la actualidad existen albarradas de uso y construcción privada y albarradas públicas, entre aquellas construidas por juntas parroquiales y las de uso comunal, construidas por las comunas. Lo interesante de notar en este caso, es que el modelo de construcción pública debió estar en manos de la comuna o similar organización previo a la implantación de este sistema en la zona. Es posible que en las épocas anteriores a la colonia, el sistema de propiedad de las albarradas pudo haber sido o comunal o privado y comunal. En cualquier caso, es más bien importante notar que la construcción de las albarradas pudo realizarse con la fuerza laboral o de las unidades domésticas independientes de cualquier poder comunal o supra comunal. Al mismo tiempo, se señala como una gran posibilidad que albarradas como la de Achallan, y otras que fueron construidas en la época precolombina, fueron definitivamente construidas mediante el uso de fuerza laboral comunal. La fuerza laboral requerida puedo haber sido importante para la construcción de la misma, pero esta necesidad disminuye de forma marcada en el proceso de mantenimiento de la construcción. Álvarez et al. (2004) señala que a la mayoría de las albarradas se les da mantenimiento una vez por años, y a algunas esto no ocurres sino cada 3 a 5 años. Es decir que mientras la construcción misma pudo requerir una importante inversión de fuerza laboral, su mantenimiento requería un mínimo.

Es importante señalar también que las albarradas pueden construirse de forma paulatina en base a la agregación de suelo para que los muros sean mucho más grandes y puedan entonces captar mayor cantidad de agua. En este sentido, los constructores de las albarradas tienen todo el control sobre las mismas. Esto quiere decir que una familia al final del invierno puede de forma constante construir una albarrada que puede estar en funcionamiento en la próxima temporada lluviosa. Esto, otra vez nos lleva a establecer que es una tecnología no intensiva en términos de la fuerza laboral requerida.

De algunas entrevistas realizadas en la región de Julcuy, señalan que en el peor de los casos, la gente trabaja en una albarrada alrededor de 1 a 2 dias a la semana. Señalan, los comuneros del sur de Manabí que en la actualidad las albarradas se construyen con máquinas, pero un infórmate recuerda que:

> "Hoy la construcción de las albarradas las hacen con máquinas, y entonces se demoran una semana, un mes y hasta un año… por lo general lo hacen cuando van a haber elecciones…. En tiempos de mi abuelo, cuando yo era pequeño, íbamos a la casa de la familia y nos quedábamos allí una semana construyendo los muros" (Delgado y Acuña, 2003).

Además señalan los habitantes de Julcuy que: "La comuna se organizaba y todo el mundo traía sus herramientas cada fin de semana, por un periodo de 3 meses y se trabajaba. Luego los animales de todo el mundo iban a tomar agua en la albarrada" (Íbid).

Las dos citas previas señalan la importancia del trabajo comunal, aunque se hace necesario establecer las dinámicas que se generan a través de estos sistemas colectivos de intercambio laboral. Álvarez et al (2004) señala la existencia hasta hace poco del sistema llamado "tarea", que al parecer era la obligación de los miembros de la comunidad para contribuir con fuerza de trabajo a la construcción y mantenimiento de las albarradas.

Albarradas y organización política

Desde que Karl Witfoggel (Wittfogel, 1956)) planteó la idea de las sociedades hidráulicas se ha abierto un debate sobre la necesidad y posibilidad de que la construcción y administración de la tecnología hidráulica haya estado en las manos de élites estatales y en su defecto élites cacicales. Marcos (1995) señala que el manejo del agua en las sociedades Manteño –Huancavilca estuvo en manos de los líderes locales, incluso deja entrever la existencia de un estado precolombino basado en el control del manejo hidráulico ritualizado. En este sentido, solo Stothert hace una mención de que "…la construcción de la albarrada pudo ser desarrollada en base a labor comunal, pero con poca influencia de liderazgo" (Stothert, 1995: 148). No es difícil creer que la construcción de grandes albarradas, a lo mejor pudo cimentar las relaciones locales y regionales en la medida en la que estas mingas pudieron fácilmente ser el motor de la interacción que permitió la construcción de alianzas regionales, sin embargo, contrario a la idea Wittfogeliana, este sistema difícilmente dependía en la movilización de grandes números de gente. Si bien, el paisaje cultural construido en la costa es bastante marcado, no existe evidencia clara de que el sistema de albarradas haya sido construido y mantenido por los caciques locales.

Uso actual de las albarradas

En la actualidad, las albarrada se encuentran distribuidas en la vasta región litoral asociadas a zonas de bosque seco y predominantemente en las zonas donde el sistema de propiedad comunal de la tierra. Como ya se ha dicho en el texto anterior, es muy posible que con la desaparición paulatina del sistema comunal, se haya dado la posibilidad de la existencia de albarradas privadas; construidas con capital privado, es decir mediante la contratación de mano de obra y de uso exclusivo de quienes la construyeron. Según manifiesta Álvarez et al. (2004), es digno de notar, como, los gobiernos locales han continuado la construcción de albarradas como parte de los trabajos públicos. Esta experiencia contrasta con muchas otras en donde la obra pública no incorpora la tecnología tradicional. Esto ha permitido la incorporación de un tercer sistema de construcción de albarradas, que aun cuando es de uso público, se hace por lo general con

máquinas y con recursos del estado. Como debe ser obvio para el lector, esta nueva forma de construir albarradas ha sufrido cambios trascendentales que tiene que ver con el uso de tecnología moderna, y con una economía de mercado en donde el estado paga en papel moneda a quienes trabajan en su construcción.

Campos elevados o camellones

Los camellones, también conocidos como campos elevados, wachos, waru warus, etc, son elementos que aún se pueden observar en la superficie de áreas en donde estos no han sido destruidos por la mecanización agrícola. Los camellones son parte de un sistema compuesto por un canal por medio del cual se transporta agua, ya sea para humedecer un área o para drenarla. En el caso de los altos andes, estos canales tienen la función de retener el agua con el fin de mantener la humedad y funcionar como aislante térmico que evita las heladas (Erickson, 1989). En medio de los canales, se crea una superficie elevada, en donde se cultivan productos que necesitan superficies relativamente secas. En esta superficie también se coloca maleza, se practica sistemas de mini rosa y quema, etc., es decir puede funcionar como una compost natural que permite el mejoramiento del suelo del camellón. En los canales adyacentes, pueden cultivarse especies que necesitan crecer en superficies húmedas, y al mismo tiempo puede ser el hábitat de importante fauna, como peces, roedores, serpientes, etc, que pueden ser fuentes adicionales de dieta (Erickson, 2010).

En el caso de la llanura aluvial de la costa Ecuatoriana este sistema funciona como mecanismo de drenaje que permite redistribuir la gran carga sedimentológica proveniente de las zonas altas del pie de monte andino occidental. En este sentido, los antiguos pobladores de la región cumplieron dos objetivos con esta iniciativa; el de drenar el área del exceso de agua y la de utilizar los sedimentos con una importante carga de mineras que ayudan a mejorar las condiciones del suelo. Seguramente, en estas superficies también se ponía monte, etc., y con la humedad de los sedimentos se aceleraba el proceso de descomposición y ayudaba a mejorar las condiciones de los suelos sobre la superficie de los camellones.

Los campos de camellones, como sistemas de drenaje, cubren una vasta región de la llanura aluvial (Álvarez, 1984; Delgado Espinoza, 2002 ; Denevan, 1983; Mathewson, 1987 b; Stemper, 1987). El foco de atención se ha centrado en la cuenca del Guayas, zona que soporta una alta carga deposicional desde el flanco occidental de la cordillera andina. A diferencia de las condiciones del paisaje de bosque seco, la llanura aluvial experimenta en la época de lluvia fuertes inundaciones producto del desbordamiento de los ríos que además de saturar de agua el suelo trae una carga de sedimentos, que de no ser redistribuidos simplemente producirían posas de agua represada en la zona.

En la baja cuenca del Guayas, en una visita de James Parsons (Parsons, 1969) identificó los campos de camellones cercanos a Durán, en un breve recorrido, obtuvo una muestra radio carbónica, la cual dio una fecha de 2005 ±95 A.C, asociada con cerámica Valdivia del Formativo Temprano. En base a esta fecha absoluta, se podría postular que los sistemas de camellones de la baja cuenca del Guayas empezaron a ser construidos en esta época (Marcos, 1987). Trabajos posteriores en la zona contigua al sitio Peñón del Río también tenía asociaciones con la cerámica Valdivia, lo que en realidad no es una prueba contundente de que fueron los valdivianos los que empezaron a desarrollar esta tecnología. Al respecto, Marcos (1987) ha planteado que los campos elevados fueron utilizados por la sociedad conocida como Chorrera, cuya cultura material se encuentra bien definida en el sitio Peñón del Río.

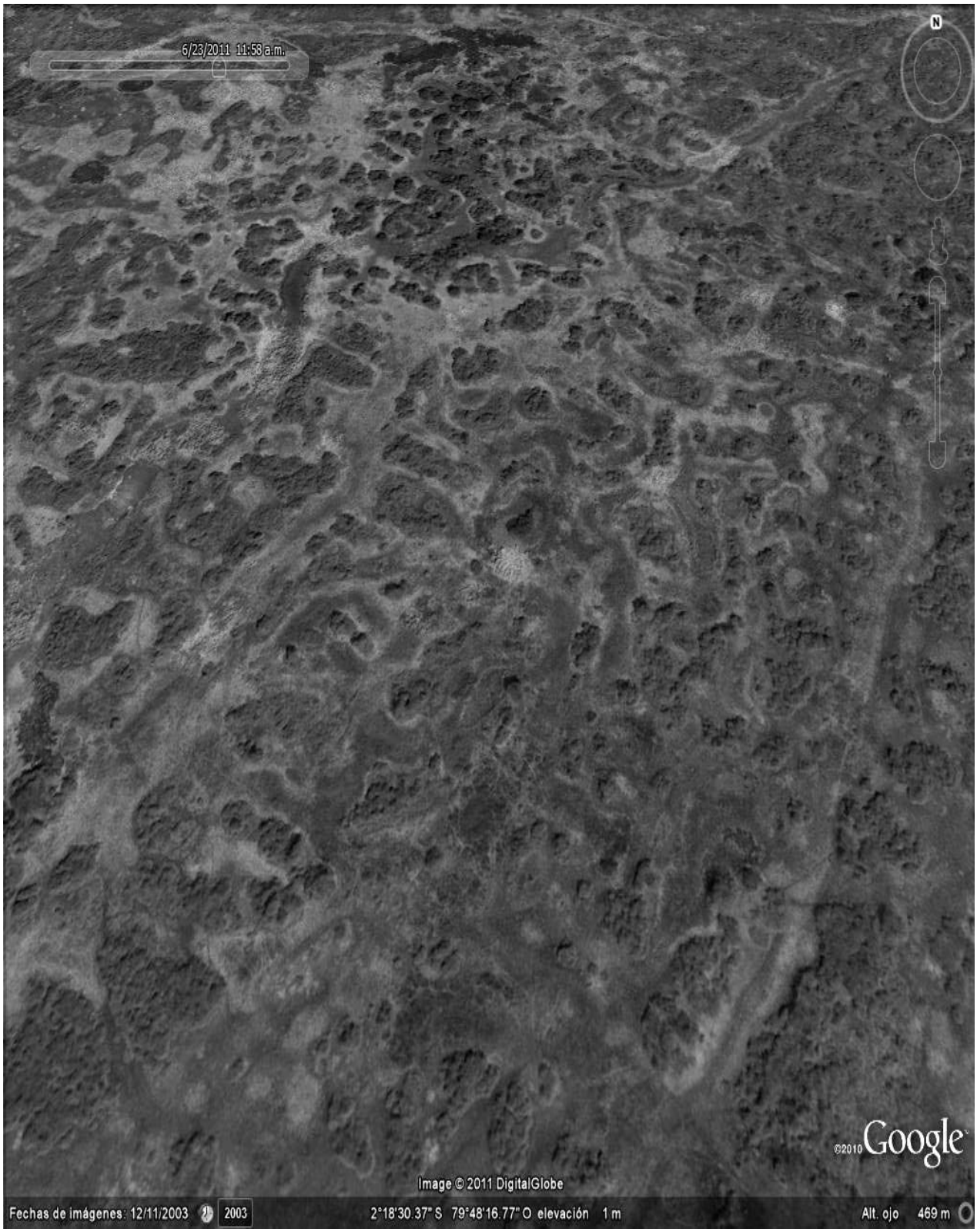
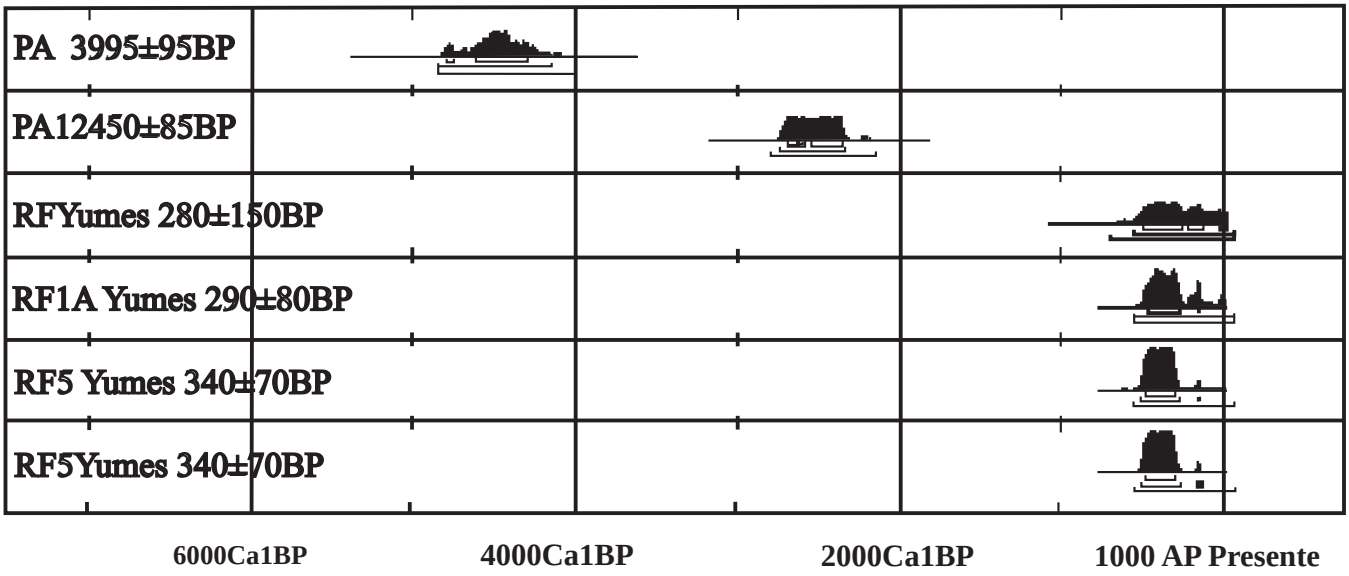


FIGURA 3 IMAGEN DE GOOGLE EARTH DE LOS CAMELLONES DE LA BAJA CUENCA DEL GUAYAS

Otros investigadores han examinado los perfiles de los campos elevados o camellones y señalan que el material cultural proveniente de los mismos y pertenecen a sociedades del periodo de Desarrollo Regional e Integración (Martínez, 1987). Denevan y Mathewson (1983) fueron los primeros en definir complejos de camellones en la cuenca del Guayas, así identificaron alrededor de nueve complejos. Muestras de carbón obtenidas del complejo Colimes proveen de dos fechas (1610±70 D.C y 1660±70 D.C) y de Sanborondon dos más, que fluctúan entre los 630±70 D.C y los 710+70 D.C. Stemper, por otro lado provee de fechas en su trabajo en Yumes, junto a la macro cuenca del Daule, que señala que la construcción de los camellones debió empezar en el periodo de Desarrollo Regional entre los 300 B.C.- A. D. 700. Stemper (1993), señala además que los camellones, sobre todo en el complejo Colimes, debieron estar en uso entre 1820 y el año2000.

Trabajos más recientes indican que la construcción de camellones en la baja cuenca del Guayas tuvo lugar durante el periodo de Integración Regional, y que la cerámica depositada en los suelos sobre la superficie de los camellones, así como el carbón, seguramente fueron arrasados junto con la demás carga aluvial de sitios del Formativo y del Desarrollo Regional. Los únicos sitios de habitación son del periodo Tardío. A pesar de que no se puede hasta el momento dar cuenta con mayor precisión cuando se empezó la construcción y por ende el uso del sistema de camellones, es claro que tuvo una larga historia de uso y re-construcciones.

TABLA 2. FECHADOS



Fechas calibradas

Construcción y mantenimiento de los camellones, organización laboral

Mucha de la investigación sobre la fuerza laboral empleada en la tecnología hidráulica del tipo utilizada en los camellones ha sido enfocada en el cálculo para la construcción inicial lo que pone un sesgo importante pues, es preciso anotar que este sistema requiere de constantes re construcciones, en realidad el mantenimiento de los mismos son periodos intensivos de trabajo. Varios autores han propuesto índices para calcular la cantidad de energía puesta en la construcción de camellones. En realidad estos índices no pueden dar una cantidad precisa de personas que trabajaron en su construcción, revelan más bien una proporción de personas /horas de trabajo.

La Tabla 3 indica algunos de los índices que se han determinado mediante, ya sea proyectos experimentales o en base a la analogía etnográfica. Así, para la cuenca del Guayas, según Denevan y Mathewson, una persona/día puede mover alrededor de 1 metro cubico de suelo en condiciones secas y alrededor de dos metros cúbicos en condiciones húmedas. Esto está dentro de los límites estadísticos con los datos que presenta Erickson (1993) y Denevan (1982) para los camellones ubicados alrededor del lago Titicaca, y Pulltouser Swamp (1977) en el área Maya aunque mucho mayores a los que Turner y Harrison obtienen para los camellones de Quintana Roo (Turner, 1983).

Tabla 3 Fuerza laboral estimada en la construcción de camellones

Area	Personas/días/m	Personas-dia /Km²	Referencias
Cuenca del Guayas	1m³ dry, 2m³ wet	1 km2	Mathewson (1985), Denevan and Mathewson 1985)
Cuenca del Titicaca	2.6 m³	2.6 km2	Denevan (1982)
Cuenca del Titicaca	2.7 m²	2.7 km²	Erickson (1993)
Pulltrouser Swamp	2.7 m²	2.7 km²	Puleston (1977)
Quintana Roo	0.172 m²	0.172 km²	Turner and Harrison (1981)
Andes del Norte Ecuatoriano	1.1-2.5 m² 0.7 – 1.6 m²	1.1-2.5 km² 0.7-1.6 km²	Knapp and Denevan (1985)

Ciclos de construcción

El cálculo de la fuerza laboral empleada en la construcción de los camellones se mantuvo en un acalorado debate en los noventas (Erickson, 1993; Kolata, 1986; Stanish, 1994). Y es que, mientras por mucho tiempo el paradigma dominante fue la idea de Witfogel, varias revisiones daban evidencias contraria a la teoría hidráulica (Wittfogel, 1957). Estas versiones encontradas se sustenta en la revisión de varias premisas que contiene la teoría hidráulica, la primera es que como el desarrollo del trabajo hidráulico ocupa largas extensiones territoriales, debió haber sido necesaria la coordinación, lo cual en palabras de Wittfogel corresponden a sociedades estatales quienes monopolizan el acceso al agua y su tecnología distributiva, volviéndose despóticos.

Otra premisa fundamental en el argumento *wittfogeliano*, es que la construcción de los sistemas hidráulicos requerían de grandes cantidades de personas, cuya movilización y organización debió ser coordinado por un poder centralizado (Stanish, 1994). A estas dos premisas, se les ha criticado atacando varios puntos: en primer lugar señala la revisión que los sistemas hidráulicos extensos como se los observa hoy, pudieron ser el producto de una serie de incorporaciones paulatinas, es decir, estos no se construyeron en poco tiempo, lo que además cuestionaría la presencia de grandes grupos en una zona; igualmente relacionada con la primera, la segunda observación es que pequeñas comunidades, e incluso unidades domésticas sin ninguna intervención de un organismo centralizado necesariamente debieron estar a cargo de la construcción y manejo de estos sistemas (Erickson, 1993). El debate aún no se ha saldado, lo que se pretende en esta sección en realidad es contribuir al mismo tratando de establecer los requerimientos de la fuerza laboral en la baja cuenca del Guayas.

Como se ha señalado el sistema de camellones de la baja cuenca tiene la función de drenar el exceso de agua y sedimentos productos de las corrientes desbordadas de los ríos afluentes del Daule y el Babahoyo. Esto sugiere que el trabajo debió darse en periodos pequeños de tiempo, es decir periodos, que aunque secuenciales debieron ser rápidos. Durante la época de lluvia, los ríos de la zona se desbordan de manera casi constante en eventos que duran de dos a tres días, cuanto más una a dos semanas. La rapidez, más no la frecuencia con la que estos eventos se dan muestran la necesidad de la concentración de una importante fuerza de trabajo lista a limpiar canales y poner el sedimento sobre las superficies de cultivo. En este sentido este proceso dista de la construcción a largo plazo y la agregación de camellones a través del tiempo, con la lógica inferencia de la necesidad de una fuerza laboral importante en números que seguramente si necesitaría cierto tipo de manejo. Este argumento daría soporte a una de las ideas en las que se sustenta la teoría hidráulica.

Organización política y fuerza laboral de los camellones de la cuenca del Guayas

Continuando con el argumento desarrollado en la sección anterior, las inmediatas respuestas que la población debió dar a los constantes episodios de inundación, los que seguramente eran más severos durante el cíclico aparecimiento de El Niño, seguramente argumenta por la necesidad de una élite dedicada al manejo de la fuerza laboral, es decir, no es descabellado el argumento de la existencia de una especie de oficina de control de inundaciones y manejo de la tecnología hidráulica, a cargo de las elites cacicales Milagro-Quevedo, durante el periodo de Integración al menos (Delgado Espinoza, 2002). En otros trabajos hemos argumentado que el patrón de asentamiento también da muestras de un manejo centralizado de la producción obtenida de los camellones (Delgado Espinoza, 1997). Es necesario también establecer que cuando hablamos de centralización en sistemas políticos cacicales no necesariamente estamos hablando de lo que Wittfogel tenía en mente, por ello, es preciso indicar que en realidad podríamos estar hablando de una centralización dentro de comunidades del tamaño que Erickson (1993) podría caracterizar como comunidad local, autónoma de un estado con clases sociales definidas.

Abandono de los camellones

No es del todo claro el tiempo en el que se abandonan los camellones, pero todo parece indicar que el sistema de reducciones y encomienda establecidos por la colonia española debió haber sido la causa para que estos sistemas dejen de ser utilizados. La reducción de la población en la región fue estrepitosa, ya para 1605, cuando se conforma la Gobernación de Guayaquil, la zona contenía 10 pueblos indios con una población de alrededor de 2.284 personas (Álvarez, 1989). El marcado cambio demográfico y el sistema de encomienda seguramente cambio el patrón de asentamiento de la zona, lo que resultó en el abandono de los campos elevados o camellones.

Información de la época colonial indica que el cultivo en la región se da solo durante la estación seca (Requena, 1774; Szasdi y Borja, 1975). Desde los 1700´s, la cuenca del Guayas, se transformó poco a poco en zona de cultivo de cacao, luego banano y café. En tiempos más modernos, los actuales agricultores de la zona destruyen los camellones de forma paulatina con el fin de construir piscinas arroceras. Al momento la áreas de camellones es utilizada, pero no la tecnología antigua, es decir no se usa el método de cultivo de camellón, sino más bien la superficie, tanto elevada como el canal es utilizado, cuando no es destruido para obtener superficies planas.

Programas de re utilización de los camellones

Algunos esfuerzos han sido puestos en programas de re-utilización de los camellones, para ello se han realizado varios estudios (Álvarez, 1989). En un trabajo experimental alrededor de las cooperativas, en la baja cuenca del Guayas, probó que si bien el uso de esta tecnología da resultados importantes, el conocimiento ya no existe. La mayoría de quienes forman las cooperativas son migrantes de la sierra y de otras partes del litoral, bastante desconectados con la región y su historia. De acuerdo a Álvarez (1989), lo que ha existido es una pérdida de la memoria en lo que tiene que ver a la tecnología de construcción y manejo de los campos elevados. Señala esta investigadora que cuando se les pregunta sobre los camellones, la respuesta de los *campesinos* locales responden que lo ignoran, que los antiguos debieron haberlos construido, pero no realizan ninguna conexión con los mismos. En la misma zona Muse y Quinteros establecieron un programa experimental con buenos resultados, pero que quedaron como iniciativas que no se desarrollaron. (Muse, 1987).

En otras regiones del mundo también se han desarrollado programas para re introducir la tecnología hidráulica y obtener mejores cosechas con el fin de optimizar la producción. Tal es el caso de una zona junto al lago Titicaca, en donde con ayuda de recursos de la USAID, Erickson logró desarrollar un proyecto sostenible con las comunidades locales (Erickson, 1992). Los resultados fueron alentadores al inicio, pero poco a poco, el programa ha quedado reducido y está al borde de desaparecer.

Discusión

Las dinámicas de los dos sistemas de manejo del agua son distintas en la medida en la que el sistema de albarradas tiene la función de almacenar agua, por lo general agua lluvia y de la garúa que cae en la zona del bosque húmedo tropical durante la estación invernal. Los camellones son claramente un sistema de drenaje que se desarrolla como estrategia para des saturar al suelo del exceso de agua, y al mismo tiempo obtener mejoras a los suelos húmedos y ácidos de la costa. Mientras los dos son sistemas que alteran las superficies naturales y por lo tanto dejan marcas en los paisajes, requieren remoción de suelo para su construcción.

El sistema de albarradas busca generar espacios con relativa humedad que permitan el crecimiento de plantas, etc., en el caso de los camellones, se busca el efecto contrario.

En cuanto a su tecnología, las albarradas utilizan las pendientes y capturan agua, en este sentido es un sistema que puede ser pequeño en escala, es decir cada familia si se quiere puede construir una albarrada. Los camellones, son sistemas extensivos, son parte de complejos con tamaños que pueden exceder varias hectáreas e incluso kilómetros.

El tamaño relativamente pequeño de las albarradas en comparación a los camellones sugiere que este sistema de construcción bien pudo estar en las manos de unidades domésticas, independientes del manejo de una jerarquía sociopolítica. En el caso de los camellones de la cuenca del Guayas se hace difícil que unidades políticas independientes hayan logrado construir y mantener los camellones de manera individual sin participar en trabajo comunitario en la forma de mingas.

Lo más importante sin duda de esta conclusión es que nos ayuda a entender por qué el sistema de albarradas continúa en uso, mientras que el de camellones ha desparecido. Está claro en primer lugar, que las zonas de bosque seco en donde se han construido albarradas desde muy temprano fueron marginales al proceso de formación de encomiendas y luego de haciendas. En realidad el sistema de hacienda en la península de Santa Elena y en las zonas secas de Manabí, no fue tan marcado como en la llanura aluvial de la baja cuenca del Guayas. En este sentido, los cambios impuestos por la colonia debieron haber puesto en riesgo el uso de camellones al concentrar poblaciones nucleadas junto a los camellones, hacia zonas alejadas. Al mismo tiempo, los cambios en ocupación de los indígenas reducidos contribuyeron a su abandono, y finalmente los cambios demográficos por las enfermedades afectaron en mayor medida al sistema de uso del agua y los recursos de subsistencia asociados a los sistemas de camellones.

Las albarradas continúan en uso, entre otras cosas asociadas a los sistemas comunales, pero también por el hecho de que requieren menor organización y relativamente poca inversión laboral. Si dentro de cada unidad doméstica era factible su construcción, es claro que la tecnología pudo sobrevivir a pesar de la destrucción de la forma de vida comunitaria que al parecer existió en varias épocas precolombinas. Sin duda los cambios de la colonia tuvieron un efecto grave en la producción comunitaria, y en la organización cacical. De suerte que al destruirse la organización política en la que se sustentaba la economía agrícola mediante el uso de los camellones, colapsó el sistema.

Como lección que queda a las ONG´s y los gobiernos que en la actualidad buscan mediante el uso de tecnologías ancestrales, el desarrollo de las comunidades locales y la búsqueda del Buen Vivir, es que el éxito o fracaso del uso de estas tecnologías tiene más que ver con el contexto sociopolítico en el que se trata de aplicar las mismas, que en el conocimiento profundo de la tecnología en cuestión. Esta reflexión es necesaria en la actualidad en donde el desarrollo local está inmerso dentro de políticas globales llevadas a cabo sobre todo por agencias internacionales que busca el desarrollo. Como no podemos re integrar la tecnología sin antes conocer las formas de organización que permitieron que estas tecnologías sean las apropiadas en tal lugar, momento histórico y forma de organización social. Es preciso, primero entender las condiciones bajo las cuales los sistemas tecnológicos antiguos fueron utilizados. Mediante este tipo de análisis es posible desarrollar estrategias para el uso actual de apropiadas tecnologías antiguas.

Bibliografía

Álvarez, S. (Ed.) 1984. *Informe Preliminar: Proyecto Tecnologia Agricola*. AID/ESPOL-AEDA Area Antropologica, Guayaquil.

2004. *Comunas y comunidades con sistemas de albarradas: descripciones etnográficas Tomo I*, Quito. Abya-Yala.

Baleé, W. 2006. The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology*. 37:35:75-98

Balée, W. 2010 Contingent Diversity on Anthropic Landscapes *Diversity* 2: 163-181

Bird, K. M. 1976. *Changing Animal Utilization Patterns And Their Implications: Southwest Ecuador*, University of Florida.

Caillavet, C. 1996. Territorio y Ecologia del grupo prehispánico Otavalo. In *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropologia de Colombia y Ecuador*, Bogota, Santa Fe de Bogota, edited by C. y. P. X. Caillavet. Insttituto frances de estudios Andinos IFEA, Instituto Amazonico de investigaciones cientificas SINCHI, Universidad de los Andes. pp. 17.

Crumley, C., and William Marcquardt. 1990. Landscape: a unifying concept in regional analysis. In *Interpreting space: GIS and Archaeology*. Taylor and Francis, London.

Delgado Espinoza, F. 1997. *Organización política en la Baja Cuenca del Guayas, Ecuador durante el periodo de Integración (CA. 500 D.C. - Contacto Español).* Paper presented at the Simposio Sociedades Complejas en Latinoamerica, 49avo Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador.

2002. *Intensive Agriculture and Political Economy of the Yaguachi Cheifdom of Lower Guayas Basin, Costal Ecuador.* PhD Dissertation, Univesity of PIttsburgh.

Denevan, W. 1982. Hydraulic agriculture in the American Tropics: forms, measures and recent research. In *Studies in Memory of Dennis E. Puleston*, edited by K. V. Flannery. New York, Academic Press.

2001. *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford Geographical and Environmental Studies. Oxford, Oxford University Press.

Denevan, W., and Kent Mathewson. 1983. Preliminary results of the Samborondon raised-field project, Guayas Basin, Ecuador. In *Drained field agriculture in Central and South America*, edited by J. Darch. BAR International Series 189. Oxford, British Archaeological Reports. pp. 167-181

Denevan, W., Kent Mathewson, and Richard. Witten. 1985. Mounding, mucking and mangling: recent research on raised fields in the Guayas Basin, Ecuador. In *Prehistoric intensive agriculture in the tropics*, edited by I. Farrington, vol. 232. Oxford, BAR International Series. pp. 181-183.

Dunell, R. a. W. D. 1983. The Sitelees Survey; A Regional Scale Data Colection Strategy. *Advances in Archaeological Method and Theory* 6:267-287.

Erickson, C. 1992. Applied Archaeology and rural development: Archaeology's potential contribution to the future. *Journal of the Steward Anthropological Society* 20:1-6.

1993. The social organization of Prehispanic raised field agriculture in the lake Titicaca Basin. In *Economic aspects of water management in the prehispanic New World*, edited by V. Scarborough, and Barry L. Isaac. Research in Economic Anthropology. vol. Supplement 7. London, JAI Press. pp. 369-426.

2010. The Transformation of Environment into Landscape: The Historical Ecology of Monumental Earthwork Construction in the Bolivian Amazon. *Diversity* 2:618-652.

Erickson, C. L. a. K. C. 1989. Raised fields and sustainable agriculture in the lake Titicaca Basin. In *Fragile lands of Latin America: Strategies for sustainable development*, edited by J. Bowder, Boulder, Westvies Press. pp. 230-248.

Glantz, M. H. 1996. *Currents of change: El Nino's impact on climate and society*. New York, Cambridge University Press.

Knapp, G. 1991. *Andean Ecology: Adaptative Dynamics in Ecuador*. Dellplain Latin American Studies 27. Oxford, Westview Press.

Kolata, A. 1986. The agricultural foundations of the Tiwanaku State: A view from the Heartland. *American Antiquity* 49:227-254.

Marcos, J. 1987. Los campos elevados de la Cuenca del Guayas, Ecuador. In *Pre-hispanic agricultural fields in the Andean region*, edited by K. M. W. Denevan, and G. Knapp. Oxford, BAR International Series 359, B. A. Reports, general editor.

1995ª. El Mullo y el Pututo: La articulacion de la ideologia y el tráfico a larga distancia en la formacion del estadoHuancavilca. In *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, edited by

Aurelio Alvarez, Carmen Fauria and Jorge Marcos, Quito, Abya-Yala. pp. 97-142.

1995b. El Mullo y el Pututo: La articulación d la idología y el tráfico a larga distancia en la formación del estado Huancavilca. In *Primer Encuentro de los Investigadores de la Costa Ecuatorina,*, edited by A.-A. Alvarez, Silvia - Fauría, Carmen - Marcos, Jorge, Quito, Ediciones Abya-Yala. pp. 97-142.

1995. El manejo del agua en el variado medio ambiente del área Septentrional Andina a partir del tercer milenio B.C. In *Cultura y Medio Ambiente en el Area Andina Septentrional*, edited by J. F. B. y. J. M. Mercedes Guinea, vol. 21. Quito, Abya-Yala. pp. 129-164.

1995 c.El manejo del agua en el variado medio ambiente del área Septentrional Andina a partir del tercer milenio B.C. In *Cultura y Medio Ambiente en el Area Andina Septentrional*, edited by J. F. B. y. J. M. Mercedes Guinea, vol. 21. Quito, Abya-Yala. pp. 129-164.

Marcos, J., y Bazurco, Martín. 2006. Albarradas y camellones en la región costeradel antiguo Ecuador. In *Agricultura ancestral: camellones y albarradas.Contexto social, usos y retos del pasado y del presente (Actes & mémoires de l'Institut français d'études andines, 3)*, edited by F. Valdez, Quito, Abya-Yala - Institut français d'études andines. IFEA - Institut de recherche pour ledéveloppement. IRD - Banco central del Ecuador - Instituto nacional de patrimonio cultural. INPC - Centre national derecherches scientifiques. CNRS - Universidad de Paris. pp. 94-108.

Martinez, V. 1987. Campos elevados al Norte del sitio arqueologico Penon del Rio. In *Pre-hispanic agricultural fields in the Andean region*, edited by K. M. W. Denevan, and G. Knapp. Oxford, BAR International Series 359, B. A. Repots, general editor.

Mathewson, K. 1987 b. *Landscape change and cultural persistence in the Guayas Wetlands, Ecuador.* Ph. D. dissertation, University of Winsconsin-Madison.

Muse, M., and Fausto Quintero. 1987. Experimentos de reactivacion de los campos elevados del Penon del Rio, Guayas, Ecuador. In *Pre-hispanic agricultural fields in the Andean region*, edited by K. M. W. Denevan, and G. Knapp, Oxford, BAR International Series 359. British Archaeological Reports, pp. 249-268.

Muse, M., y Miriam Tarragó. 1984. Etapas de Poblamiento en Peñón del Río, Baja Cuenca del Guayas, Guayaquil. pp.12.

Parsons, J. 1969. Ridged Fields in the Rio Guayas Valley, Ecuador. *American Antiquity* 34:76-80.

Parsons, J., and Roy Shlemon. 1982. Nuevo Informe sobre los campos elevados prehistoricos de la Cuenca del Guayas, Ecuador. *Micelanea Antropologica Ecuatoriana* 2:31-37.

Pearsall, D. 1988. *La Producción de Alimentos en Real Alto* 2. Quito, Corporación Edfitooora Nacional.

Puleston, D. 1977. Experiments in prehistoric raised field agriculture: Learning from the past. *Journal of Belizean Affairs* 5:36-43.

Sandweiss, D., James B. Richardson III, Elizabeth Reitz, Harold Rollins and Kirk Maasch. 1996. Geoarchaeological Evidence from Perú a 5000 Years B.P. Onset of el Niño. *Science* 273:1531-1533.

Stanish, C. 1994. The hidraulyc hipothesis revisited: Lake Titicaca Basin raised fields in theoretical perspective. *Latin American Antiquity* 5:312-332.

Stemper, D. 1987. Raised fields and agricultural production, A.D. 1400-1600, Rio Daule, Guayas, Ecuador. In *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, edited by W. Denevan, K. Mathewson, and G. Knapp, vol. 359 (ii). Oxford, BAR International Series. pp. 297-319.

1993. *The Persistence of Prehispanic Chiefdoms on the Río Daule, Coastal Ecuador,- 1*. 7 ed. University of Pittsburgh, Departament of Antropology, Pittsburg.

Stothert, K. 1995. Las albarradas tradicionales y el manejo de las aguas en la Peninsula de Santa Elena. *Miscelanea Antropologica Ecuatoriana* 8(Boletin de los Museos del Banco Central del Ecuador):131-160.

Tihay, J. P. y. U. 1998.Ambientes Humedos de la costa pacifica ecuatorial (Colombia y Ecuador) y uso antropico: geodinamica y aportes de los sensores remotos. In *El Área Septentrional Andina: Arqueologia y etnohistoria*, edited by A. Y. e. IFEA, vol. 59. Quito, Abya Yala. pp. 67- 82.

Turner, B. L. I., and Peter Harrison. 1983. *Pulltrouser swamp: Ancient Maya habitat, agriculture, and settlement in Northern Belize*. University of Texas Press, Austin.

Villavicencio, M. 1984 [1858]. *Geografia de la Republica del Ecuador*. Corporacion Editora Nacional, Quito.

Wittfogel, K. 1956. The hydraulic civilizations. In *Man's role in changing the face of the Earth*, edited by W. Thomas. Wenner-Gren Foundation, Chicago.

1957. *Oriental Despotism*. Yale University Press, New Heaven.

Connotaciones simbólicas y valoraciones de poder en la lucha por el agua. Estudio de caso: comunidad campesina 'La Chimba'- Cayambe[2]

Andrea Ponce García[3]

Resumen

Tomando en consideración, que a nivel mundial, el tema de los recursos naturales estratégicos está constituyéndose cada vez más en una temática de índole emergente, debido a la escasez y deficiencias redistributivas generadas en torno a los mismos; la realidad vivida en varias latitudes de nuestro país (tanto en esferas urbanas como rurales), bien pueden reflejar esta problemática social, en la cual convergen diversidad de discursos, posturas y una amplia multiplicidad de escenarios de acción colectiva. Lo fundamental resulta entonces, develar holística y críticamente el proceso de lucha y resistencia que se ejerce por el agua en un contexto social situado en un lugar y en un momento histórico específico en nuestro país.

En este sentido, no resulta errado suponer que el aparecimiento progresivo y de amplio trasfondo histórico de los llamados 'aguatenientes', es un punto referencial que permite dar cuenta del ejercicio constante del poder, de la pugna dialéctica entre 'dominados' y 'dominantes' y en amplio sentido, de las percepciones simbólicas inmersas, que en muchas ocasiones han pasado a convertirse en legítimas insignias de resistencia cultural. Por lo tanto, poder y simbolismo representan una alianza inexorable a partir de la cual dar lectura a esta realidad.

Palabras claves: agua - poder – lucha - resistencia comunitaria - simbolismo

Abstract

Considering that worldwide, the issue of strategic natural resources is becoming increasingly a theme of emergent nature, due to the shortages and redistributive deficiencies generated around them, the reality experienced in various latitudes of our country (both urban and rural areas), may well reflect this social problem, in which converge diversity of discourses, positions and a wide variety of scenarios of collective action. The key is then, uncover holistic and critically, the process of the struggle and resistance that is exerted around water in a social context located in a place and a specific historical moment in our country.

In this sense, it is not wrong to assume that the progressive appearance of broad historical background of the so-called 'aguatenientes' is a reference point which allows to realize the constant exercise of power, of the dialectical struggle between 'dominated' and 'dominant' and in the broadest sense of the embedded symbolic perceptions, which have often gone on to become legitimate badge of cultural resistance. Therefore, power and symbolism represent an inexorable alliance from which to read out this reality.

Keywords: water - power - figth - community resistance - symbolim

---

2 Este artículo corresponde a la síntesis elaborada a partir de mi tesis de disertación para la obtención del título de licenciatura en Antropología Sociocultural que responde al mismo título, PUCE –Ecuador; marzo 2011

3 Antropóloga PUCE/ andrea_ponceg@yahoo.com

Introducción

Cayambe es uno de los ocho cantones pertenecientes a la provincia de Pichincha-Ecuador, cuya cabecera cantonal es San Pedro de Cayambe y se encuentra a 75 Km. al nororiente de la ciudad de Quito sobre los 2.700 m.s.n.m., atravesado por la línea ecuatorial. Posee ocho parroquias, las cuales se dividen en tres urbanas: Cayambe, Ayora, Juan Montalvo; y cinco rurales: Ascázubi, Cangahua, Otón, Santa Rosa de Cusubamba y Olmedo. Siendo justamente en esta última parroquia rural (comunidad de la Chimba[4]), donde el estudio[5] fue llevado a cabo.

Una de las razones por las cuales fue escogida esta comunidad en particular para realizar el análisis, es que se consolida en un caso complejo que revela contradicciones; ya que, pese a que se encuentra localizada al pie del nevado Cayambe y por consecuencia, debería ser beneficiaria de los deshielos y gran cantidad de caudales hídricos; lo que ocurre en la actualidad, está marcado por la existencia de varias pugnas por el agua, ocasionadas a partir de la escasez sentida. Como algunos comuneros han señalado, la Chimba[6] es la "puerta de entrada" a partir de la cual se originan las distintas acequias que riegan gran parte del cantón Cayambe y Pedro Moncayo.

Además, al estar constituida desde su creación (1911) por familias indígenas y campesinas, es un matiz que permite develar otras maneras de acercamiento y tratamiento del agua, de percepciones simbólicas, que como se mencionó anteriormente, en algunos casos se han forjado como armas de resistencia frente a las conflictividades externas.

Acerca de la ubicación temporal, el lector irá descubriendo que la presente investigación focaliza su interés y profundización en los acontecimientos suscitados en la dinámica de la coyuntura actual, pero se remite sustancialmente a hechos pasados-hitos que demarcaron en gran medida la direccionalidad de la temática, razón por la cual se asumen procesos sociales vividos en la zona que transitan desde épocas coloniales- hacendatarias, pasando por la inserción de las empresas florícolas (1986), hasta llegar a la actualidad donde el Estado y las Juntas de regantes y Organizaciones de segundo grado (OSG) consolidadas en el sector, otorgan otros elementos a la realidad circunscrita.

Realizando una especie de línea de tiempo, se podría ubicar que la comunidad de La Chimba (cuando formaba parte de la hacienda de Pesillo) estaba bajo administración de la orden religiosa de los padres mercedarios, pasando luego al tiempo de los 'Arrendatarios', para llegar posteriormente a procesos de cooperativización. La comunidad ha experimentado notables cambios y trastocaciones en el paisaje ecológico-productivo, que en un inicio la colocaban como agrícola y que hoy por hoy, reflejan la inserción de nuevas dinámicas principalmente ganaderas[7], elemento económico que de cierta manera conecta a la comunidad con el mercado

---

4 El nombre de la Chimba parte de la palabra kichwa *yakuchimba*, lo cual significa "río trenzado"

5 El trabajo de campo llevado a cabo para el levantamiento de información primaria tuvo una duración aproximada de seis meses, donde la investigadora efectuó: entrevistas focalizadas y colectivas, grupos focales, discusiones comunitarias en torno a material audiovisual, talleres de diagnóstico, historias de vida, participación en asambleas y mingas comunales y visita a lugares de relevante importancia para el tema en cuestión, como: los ojos de agua, poklios, rutas de canales y acequias de riego, captación, óvalos de distribución de agua; y todo ello enmarcado en la base metodológica de la observación participante.
Además, cabe puntualizar que pese a que la presente investigación tuvo como estudio de caso a la comunidad campesina aludida, la investigación requirió adoptar un carácter multilocal, al tratarse de una problemática bastante compleja que engloba a varios espacios simbólicos de poder y a diversidad de actores sociales, organizaciones, y al propio Estado. Razón por la cual fue preciso llevar a cabo estas técnicas metodológicas en algunas comunidades de Olmedo, algunas parroquias del cantón Pedro Moncayo y en la ciudad de Quito.

6 La Chimba se halla conformada por cinco sectores: Contadero, Hierbabuena, Pulisa, Centro Cívico y Chilkajucho.

7 Al respecto, nos parece pertinente señalar que dentro de La Chimba existe un 'Centro de Acopio' de leche, el cual se constituye en un verdadero eje de concentración comunal, alrededor del mismo se suscitan asambleas organizativas, se organizan cuestiones económicas y productivas. Visto desde una perspectiva de geopolítica simbólica, este lugar es un espacio que concentra multiplicidad de poderes..

local de Cayambe. Se menciona aquello puesto que así mismo los objetivos de lucha comunitaria han ido mudando, ya que se ha visto un traspaso de terratenientes[8] hacia la consolidación de los aguatenientes; hecho que indudablemente pone en manifiesto una nueva gama de poderes simbólicos (y reales); así como de las distintas formas de adaptación o resistencia.

Durante muchas décadas, la zona fue vastamente privilegiada por el acceso al agua; no obstante, a causa de la deficiente distribución y la captación y conducción de caudales direccionados hacia otros cantones o parroquias, se ha ido observando una progresiva escasez, que como se ve, incluso ha modificado dinámicas productivas tradicionales de la comunidad.

Historia hidráulica: traslado de poderes. Época Hacendataria

La "historia hidráulica" ecuatoriana nos demuestra que la inequidad y la deficiencia en la redistribución del recurso han sido unas constantes. Desde la promulgación de las distintas leyes de agua y la puesta en práctica de las mismas en los diferentes momentos históricos de nuestro país se han visibilizado diversos modos de ejercer el poder y de confrontarlo.

Siguiendo a Blanco (1977) se entiende que el poder puede ser definido como la capacidad, en cualquier relación, de exigir los servicios o colaboración de los demás. Exigencias que se vieron dirigidas por los representantes del poder en los períodos: coloniales, hacendatarios, agro empresariales y en todos ellos, la presencia del Estado central siempre presente.

Conjugando los saberes hidráulicos de los invasores españoles con la mano de obra gratuita de las comunidades regionales, se logró que:

> "los propietarios de las haciendas, a medida que se afirmaba el *poder colonial*, con la ayuda del *poder judicial* a menudo adquirido a su causa, monopolizaran los derechos de agua de las comunidades indias y se apropiaran de las tierras irrigadas" (Recalt, 2007: 71).

Durante los años cuando existía el modelo hacendatario en nuestro país, los huasipungueros fueron forzados a construir obras de riego de grandes dimensiones y que implicaron una serie de sobreesfuerzos y riesgos constantes. El poder durante el tiempo de las haciendas se vio personificado por los patrones, respondiendo así a la tendencia innata de los hombres de antropomorfizar el poder (Geertz: 1973a).

A partir del S. XVII, creció con fuerza el control de la hacienda y cuando este sistema pre-capitalista empujó a los pobladores a las zonas más altas, se obtuvo que:

"la formación de la hacienda incluyó la promoción del pastoreo extensivo en el páramo y la apropiación del agua, tomándose antiguas acequias prehispánicas o construyéndose nuevas canalizaciones para la producción agraria…" (Recharte y Gearheard, 2001: 60).

Bajo situaciones muy adversas, las principales acequias edificadas fueron: el canal 'Cayambe-Tabacundo', la acequia 'Calvario' en la comunidad de la Chimba y la acequia 'Pumamaqui[9]-Obando', exclusiva del sector de Pesillo.

Siguiendo el modelo analítico propuesto para este artículo, donde se busca una confrontación de las nociones de poder con aquellas de naturaleza simbólica, inmersas en esta problemática; es posible leer en este sentido el hecho de la construcción de las distintas acequias locales, levantadas en época hacendataria.

---

8 La lucha por la tierra en el cantón Cayambe ha sido una de las más representativas a nivel nacional, varias figuras políticas locales fueron emergiendo y consolidándose en referentes, entre las que se pueden nombrar: Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Neptalí Ucuango, entre otros.

9 Acequia captada en el río la Chimba a 3240 m.s.n.m. con 200 l/s con un recorrido de 16.5 km y que termina en la provincia de Imbabura.

Por un lado, se reconoce la incidencia del poder colonial presente en dichos mandatos y que está evidenciado en el monopolio buscado de los caudales hídricos. Pero así mismo permite rever las implicaciones de índole más simbólica que guardan estrecha relación con la forma característica de haber construido los sistemas de riego locales. Pues el hecho de que manos indígenas hayan colaborado casi en su totalidad mediante mingas en la constitución de estos proyecto de riego, abre pautas -para que como se suscita en el presente-, surjan argumentos de derechos colectivos ancestrales sobre el agua, en cuanto su uso y administración.

Siendo así que durante estos años, los pobladores de las distintas comunidades que se hallan en la ruta de dichos canales de riego, han ido empoderándose y apropiándose de las acequias, no solo de manera física; sino dentro de una esfera altamente simbólica.

Según Sherbondy, "estos sistemas son tan fundamentales para la agricultura andina que han sido el foco de los valores culturales y simbolismos que expresan la médula de las creencias sobre la vida misma en los Andes" (Sherbondy en Boelens, 1998: 226). Además, para lograr asimilar la significación social, de la que han sido altamente cargados los canales y acequias, resulta preciso resaltar que la naturaleza propia del riego en tierras andinas ha sido desde un inicio, comunal. Particularidad que logra dotar a cada acequia de un sentir colectivo, donde se reúne, las tradiciones de antaño, las experiencias pretéritas compartidas y el presente, sobre el cual los usuarios actuales de los canales-patrimonio ejercen fuerte incidencia. Es decir, que dichas acequias articulan a "grupos que comparten un sentido de parentesco, de antepasados comunes y de origen en las mismas fuentes locales de agua" (Íbid: 226).

De esta manera, el riego ha jugado y en muchos casos continúa jugando un papel aglutinador y dinamizador de gran importancia en las estrategias campesinas, en la generación de organizaciones inter e intracomunales, en la conformación de las identidades hidráulicas locales y reforzando los enlaces entre 'arriba' y 'abajo'. Dado que la lógica de las formas simbólicas no radica en sí misma, sino en su uso, se ha visto cómo los pobladores actuales se encuentran empoderándose continuamente de las acequias locales: usándolas, manteniéndolas y creando todo un aparataje de derechos consuetudinarios y normas internas para administrar y distribuir el agua.

Articulando aquello con la propuesta de la naturaleza "pública del pensamiento" y el concepto de patrimonio colectivo, propuesto por el antropólogo Clifford Geertz, es dable afirmar que cada una de las acequias mencionadas lleva en sí una mistura entre tradición, identidad y re-conocimiento; y por lo tanto, con el pasar del tiempo han pasado a constituirse en fuertes remanentes de consolidación y unificación. Desde el punto de vista identitario posibilitan el tránsito de símbolos de una generación a otra y dan paso a una horizontalidad temporal, entre el 'nosotros' y 'ellos' (comuneros actuales y parientes que levantaron las acequias en la época hacendataria).

"De las flores no se come…"

Pese a que debido a la ubicación de La Chimba en tierras altas, los comuneros no han experimentado conflictos a causa de la implementación de empresas agroexportadoras de flores en su localidad, los chimbeños conocen perfectamente las dificultades vividas por otros comuneros después de la instalación de tales empresas. Dentro del imaginario de los sujetos sociales, la inserción de las empresas florícolas ha significado un traspaso de lo que en sus tiempos, llegaron a ser las haciendas en la zona, con sus específicos *modus operandi.*

Por lo tanto, como se ve, aunque la comunidad de estudio no ha experimentado de forma directa los impactos sociales, económicos y ambientales de la floricultura; se consideró apropiado colocar este acápite, puesto que resultan innegables las repercusiones sociales que se han ocasionado en las comunidades circundantes al radio de producción de flores, en relación a las

dificultades vividas por el acceso al agua, presencia de monocultivos en detrimento de producción de auto-sustento, situación de marginalidad y relativa pérdida de valores comunitarios. Sumando a ello, las significativas cantidades de agua que se requiere para la producción de flores de agroexportación.

En base a una serie de relatos testimoniales recogidos durante la fase de trabajo de campo, fue posible obtener que desde el año de instauración de las empresas (1986), el gobierno municipal del cantón Pedro Moncayo revelaba evidentes preferencias para con estas entidades, en detrimento de las comunidades de Cayambe, entre las que se encuentra La Chimba.

Como se ve, la 'trama' de esta problemática, inscribe en sí, una especie de confrontación de dos poderes claramente señalados, los cuales pueden llegar a ser en instancias, antagónicos, o a yuxtaponerse bajo ciertos parámetros. Primeramente, se percibe un tipo de poder que articula las percepciones e intereses de las anteriores estructuras de hacienda, del Estado, de las empresas florícolas; y un segundo poder que es el que se 'enfrenta' simbólicamente al anterior y que conlleva concepciones de resistencia al polo dominante. Este tipo de poder refleja las dinámicas de alianza y de conflicto vividas al interior de la comunidad de la Chimba.

Las disputas y los acuerdos por el elemento hídrico se han ido desatando tanto a un nivel interno comunitario, como en relación a acciones y decisiones externas.

Conflictos externos e internos por el agua

Reflexionando analíticamente alrededor de las diferentes aristas que componen esta compleja problemática social, quedará concretizada la propuesta 'adamsiana'[10] que conjetura que es el control del ambiente lo que llega a constituirse en la base del poder social, puesto que lo que es catalogado como 'ambiente' no sólo incluye condiciones topológicas, climáticas y energéticas; sino también, a todos y cada uno de los seres humanos con sus propios intereses e intencionalidades que resultan lejanos a aquel que detenta el poder. Ya que el poder es claramente una relación establecida entre partes, "pero es una relación que existe con referencia a objetos que pueden ser descritos como externos a cualquier actor particular: las formas y flujos energéticos y la equivalencia de valores" (Adams, 1973: 77).

El control simbólico y real sobre el ambiente del 'Otro' no solo trasciende esta apropiación sobre caudales hidrológicos comunitarios, sino que subyacentemente está incitando a pensar en las estrategias simbólicas de las que se valen los 'controladores' del recurso, así como de aquellos que resisten y buscan nuevas maneras de organización. En tal sentido, el agua como las formas de relacionarse de los campesinos de la zona de La Chimba con su ambiente, pasa a configurarse en reales expresiones de poder.

Los problemas a los que la comunidad se ha visto enfrentada han tenido que ver con disposiciones estatales o con proyectos de riego pensados a nivel cantonal. Dentro de los factores externos que han tenido repercusiones directas o indirectas en el acceso y tratamiento del agua en la comunidad de estudio, se encuentran –ordenados deductivamente- en primer lugar, las implicaciones del proyecto de Ley de Aguas propuesto en el espacio de la Asamblea Nacional que resultan importantes para analizar esta realidad. Así mismo, otro elemento externo ha sido los conflictos generados a nivel bicantonal por el tratamiento y uso dado tanto a la acequia de riego 'Cayambe- Tabacundo' y al canal nuevo, cuyo contrato de construcción está a cargo de la empresa 'Andrade- Gutiérrez'.

---

10 Richard Adams, antropólogo norteamericano que centró su estudio en la búsqueda del entendimiento de conceptos como etnicidad y la naturaleza del poder. Su lectura proviene de la corriente teórica del neo-evolucionismo.

Sobre el primer punto mencionado, las disputas para con el Estado han estado últimamente ligadas a la propuesta de Ley de Aguas promulgada por la Senagua[11]. Los criterios más álgidos que han causado discusión y confrontación entre la Conaie y los organismos estatales se concretizan en: 1. el tema de los servicios ambientales, 2. el orden de prelación de los destinos y funciones del agua, 3. derechos de la naturaleza, contaminación y vertidos, 4. derecho humano al agua, alcance y exigibilidad, 5. fondo del agua, 6. La institucionalidad del agua, 7. la desprivatización, acaparamiento y redistribución, y 8. el nuevo reordenamiento basado en las cuencas hidrográficas a nivel nacional.

Los discursos de oposición a la propuesta del Estado en relación a la gestión hídrica se ha visto abanderada por ciertas organizaciones sociales y por el organismo de representación indígena de mayor incidencia en el país, como es la Conaie[12]. Sin embargo, en base al análisis realizado, se ha podido observar que dentro del mismo movimiento indígena se han desatado ciertas incongruencias políticas alrededor de la organización y defensa del agua, develadas en una falta de discurso unificado.

Mientras que, sobre los conflictos concernientes al 'Canal Cayambe Tabacundo'[13], se sostiene que esta acequia –de cien años de existencia- llegó a representar pugnas entre los comuneros de La Chimba y los representantes del cantón Pedro Moncayo, puesto que a partir de un sismo acontecido en la zona, las aguas se mezclaron y provocaron esta dificultad de definición de derechos de acceso y uso de agua. Después de este suceso, los chimbeños demandan que han visto pasar las aguas de aquel canal sin poder tener acceso a ellas. Así mismo, frente a esta situación, el principal argumento de defensa de los comuneros de La Chimba ha sido el de la territorialidad; como se lee en el siguiente testimonio:

> "Somos los dueños ancestrales de la puerta de entrada, aquí son aguas que están naciendo en nuestro territorio, en nuestra comunidad, y estas aguas no toca nadie; si es que alguien quiere topar, aquí ninguna agua correrá, antes que corra el agua, correrá primero la sangre…"[14]

Por último, otro de los factores que forman parte de estas conflictividades externas, tiene que ver con la presencia del inacabado proyecto de riego, diseñado desde la presidencia de Fabián Alarcón (1997- 1998) y donde fueron contratados los servicios de la constructora brasileña 'Andrade-Gutiérrez'. El principal problema develado en torno a este proyecto de riego bicantonal, radica en la falta de inclusión y beneficios representativos para la comunidad de análisis, en la presencia de algunos procesos de expropiación de tierra que acompañaron al levantamiento de la estructura y que se encuentran muy presentes en la memoria colectiva; y finalmente, el abandono de este 'elefante blanco' que recorre a los dos cantones vecinos, pero que no provee de riego a ninguno de ellos, por el momento.

Además, es relevante señalar que este 'canal nuevo', actualmente abandonado, trajo en sí nuevas concepciones culturales que no necesariamente se vieron empatadas con la dinámica comunitaria. Tal es que dentro de los discursos emitidos por los responsables de la realización del proyecto de riego se detecta una fuerte remarcación sobre la necesidad de analizar al recurso hídrico dentro de parámetros macros y de acuerdo a cifras productivas que resulten funcionales a nivel nacional.

---

11 La Secretaría Nacional del Agua (Senagua) fue creada bajo el gobierno actual del Ec. Rafael Correa, el 15 de mayo de 2008 mediante firma de Decreto Ejecutivo. La Senagua fue creada con rango de Ministerio de Estado y en reemplazo del ex-Consejo Nacional de Recursos Hídricos (CNRH).

12 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

13 Este canal fue construido a causa de la escasez de agua y sequía prolongada experimentada en el cantón Pedro Moncayo en el año de 1902, fue levantado principalmente por comuneros de lo que hoy en día es Tabacundo, con colaboración de habitantes de las zonas altas de la actual parroquia de Olmedo.

14 Entrevista Procurador Síndico del CODEMIA, 12 de octubre del 2008.

Comunidad La Chimba

No obstante, los conflictos no han respondido exclusivamente a esferas externas, sino que dentro de la comunidad de análisis se han registrado así mismo, deficiencias para redistribuir el elemento hídrico. Durante la participación en las asambleas de La Chimba fue posible detectar que las pugnas se hallan enmarcadas en un esquema dual, a partir del cual resultan identificados 'los de arriba' y 'los de abajo'.

Siguiendo con este modelo de dualidad y complementariedad, el agua también ha pasado a dividirse según el esquema bipartito de hanan y urin. Dicha fragmentación entre dos mitades de la comunidad y los pisos ecológicos que sus integrantes controlan y representan, corresponde a una oposición entre lo alto y bajo en el cual el agua juega un papel de elemento unificador. A decir de Paul Gelles, "el sistema hanan/urin de organización dual le da una forma general al modelo local de manejo hídrico y está semánticamente relacionado con un grupo mayor de dualismos que son parte fundamental de la cosmovisión [andina]" (Gelles, en: Boelens, 1998: 277).

Geográficamente, el 'arriba' es beneficiado, por su cercanía a las fuentes y a las zonas de páramo, su acceso resulta aparentemente menos lleno de dificultades; mientras que los que habitan 'abajo' deben esperar que la cantidad de agua sea la suficiente para que logre regar sus sembríos, agregándole a ello, la predisposición y la organización que se lleve dentro de la comunidad, para tener herramientas suficientes para poder reclamar por sus turnos de agua.

El conflicto latente interno se da principalmente entre los cuatro sectores de la Chimba con Pulisa[15], situación que tiene su origen en el momento cuando este sector en particular decidió separarse legalmente del resto de la comunidad (en el año 2003) para administrar sus recursos y dirigir su producción.

No obstante, siguiendo a Gluckman, quien sostiene que "el conflicto tiene una naturaleza muy concreta dentro de la sociedad: ser un mecanismo de ajuste" (Gluckman, en: Fábregas, 1976: 199), es posible analizar que el dinamismo que otorga esta realidad interna, donde se ve que efectivamente no siempre se suscita el consenso, el agua se está convirtiendo en el eje legítimo de unión y ajuste entre los cinco sectores que conforman esta comunidad campesina del país.

Reivindicaciones: Política como acción simbólica

Ahora bien, frente a estas conflictividades, desde la comunidad se han originado ciertas 'vías de escape' que poseen generalmente una alta carga simbólica que denota una visión particular del mundo. En el caso de La Chimba, como veremos a continuación se han valido de las siguientes 'armas' de poder para enfrentarse a los agentes externos o internos que ponen en peligro latente el acceso al agua. Entre estas evidencias reivindicatorias se hallan: el compadrazgo y el parentesco, el surgimiento de organizaciones de segundo grado a nivel cantonal, los ejes de organización interna para administrar el agua y la revitalización de ciertas valorizaciones culturales creadas en torno al agua, que se distinguen categóricamente del entendimiento occidental.

Acerca de las redes de parentesco, se asimila que éstas se han ido configurando desde tiempos pretéritos entre los pobladores de las comunidades altas de Cayambe y las bajas de Pedro Moncayo. Desde los años en que se dio inicio la construcción de acequias locales, se han forjado alianzas que colocan a unos frente a otros como parientes simbólicos o reales. Lo fundamental de esta conformación paulatina de redes sociales en relación al tema que concierne, es que la lucha por el derecho y la gestión del agua ha unificado a 'los de arriba' con 'los de

15 Este sector se halla más 'abajo' que todos los demás sectores. Colinda con Cariacu.

abajo'[16] en el mismo objetivo; el sentimiento de familiaridad ha provocado que el surgimiento de reivindicaciones y procesos de resistencia no queden circunscritas a un perímetro limitado, sino que se extienda aún más.

Otra de las herramientas de lucha que fueron evidenciadas durante la realización de este estudio apelan a la conformación de organizaciones de segundo grado y –en menor caso- de juntas de regantes en esa búsqueda de soluciones a los conflictos más representativos que se viven al interior de las comunas, entre los que se configuran: el deterioro de los páramos, la reducción de los caudales en las vertientes y el inequitativo acceso a los mismos. Al respecto, Codemia C-PM[17] ha pasado a ser la figura visible y representativa de esta forma propia de reivindicación social. Este consorcio al articular en sí a las distintas juntas de riego y a las OSG de las parroquias de Cayambe y Pedro Moncayo, ha tenido la facultad para exigir a los gobiernos locales cantonales y al Estado, modificaciones que los hagan sentir más incluidos en las propuestas hídricas nacionales.

Como se ve, al interior de este espacio de representación (Codemia) confluyen dos dinámicas, el de las juntas de regantes y de las OSG[18], que demuestran una disparidad de concepciones en lo relativo a la organización en torno al agua. En base a la información obtenida en el campo, se dedujo que las comunidades del cantón Cayambe tienden a agruparse bajo la estructura del segundo modo nombrado, al considerarlas más cercanas a su realidad y expuestas a un menor grado de 'amestizamiento'; lo que, revela que el tema del agua no se halla exento del análisis de variables étnicas y de auto-identificación cultural. Con el fin de complementar este argumento se coloca el siguiente testimonio:

> "Nosotros *(refiriéndose a los pobladores de Cayambe)* no tenemos Junta de regantes[19] porque venimos luchando justamente con esta concepción del Estado hasta lo último, que llamamos comunidad, es más o menos el reflejo de eso que venimos organizando; por eso en mi comunidad no existe junta de regantes, sino que nosotros concebimos en sentido territorial comunitario"[20].

---

16 Se añade que la dualidad es una concepción que plantea la posibilidad de que partes de una misma esencia, los dos polos complementarios formen una unidad constituida y compleja; situación que por su parte evoca una estructuración binaria del pensamiento, y por ende, de una catalogación del universo específica. A modo de antecedente se agrega que esta manera particular de dividir binariamente a las comunidades ha llegado a representar un rezago tradicional de aquella manera andina de organizar, distribuir, administrar sus recursos y nominar a sectores al interior de las comunas; desde tiempos incaicos, esta división bipartita estuvo ligada a "estructuras coloniales del poder" (Gelles, en Boelens, 1998: 280).
Se puede sostener que la organización dual llegó a servir a los intereses del imperio Inca, posteriormente a los colonizadores europeos y por último, a las élites locales que se han ido conformando con el paso del tiempo. Específicamente en el período incaico, esta concepción simbólica tempo-espacial, fue funcional, en cuanto permitía mantener vigente la hegemonía del imperio al instalar kurakas en los pueblos conquistados de hanan y urinsaya. Posteriormente, en los siglos XIX y XX, el fraccionamiento social en dos mitades (llamadas en ese entonces 'parcialidades'), pasó a constituirse en un verdadero mecanismo de dominio ejercido por las autoridades locales, sirviendo así a los propósitos administrativos.

17 Consorcio de Desarrollo de Manejo Integral de Agua y Ambiente Cayambe -Pedro Moncayo. Fue el 16 de junio del 2005 cuando dicho predirectorio de aguas quedó conformado con una directiva que trataba de dar representatividad a todas las juntas y OSG inmersas, entre las que constan: TURUJTA (Tupigachi Runacunapac Jatun Tandanacui-Corporación Unitaria de Organizaciones de la Parroquia de Tupichachi), UCCOPEM (Unión de Campesinos de Cochasquí- Pedro Moncayo), COINOA (Comunidades Indígenas de Olmedo y Ayora)y la UNOPAC (Federación de Organizaciones Populares de Ayora-Cayambe). En la actualidad posee personería jurídica y funciona cdirectorio a partir del 4 de agosto de 2006

18 Para tener una visión más amplia sobre la naturaleza de las Organizaciones de segundo grado, se recomienda la lectura de Víctor Bretón (2002).

19 Vale señalar que las Juntas de regantes son organizaciones de usuarios de un acueducto. "En el Ecuador, estas instituciones no tienen una raíz comunal y se establecieron formalmente a raíz de la Ley de Aguas de 1972 y están obligadas a funcionar de acuerdo a estatutos previamente establecidos" (Apollin en: Martínez, 2005: 2).

20 Entrevista, 3 de septiembre del 2008.

Resulta interesante reconocer que pese a la existencia de pugnas internas en el Codemia y algunas comunidades –entre las que consta La Chimba[21]- , el proceso motivado desde el Consorcio también ha implicado una renovación de conceptos tales como el de contribución y turnos de uso. Se dijo:

> "Administramos pero no por tarifas, porque eso es ya como vender el agua. Entonces, nuestra concepción no es vender el agua, porque estamos luchando para que el agua no sea privatizada; el agua no es una mercancía, el agua no es un recurso, no es negociable…"[22].

Por otro lado, este proceso ha significado una puesta en discusión de elementos como el de la recampesinización y la relevancia de la soberanía alimentaria.

Ahora bien, sobre la tercera 'maniobra de defensa' mencionada, se halla que la forma específica de gestionar colectivamente el agua en la Chimba responde a nuevos ejes que pretenden de base ser más justos y equitativos. Pese a que como se mencionó con anterioridad, la comunidad no es un espacio romántico de armonía, sino que al interior de la misma se han desatado también pugnas por el agua; vale reconocerse que dentro de estos ejes organizativos se han adoptado nuevas prácticas que buscan mejorar y efectivizar la gestión colectiva del agua.

Dichas innovaciones tienen que ver con el delineamiento de turnos, captaciones por óvalos y puesta en práctica de derechos y deberes consuetudinarios, que se han develado con mayor fuerza en la forma de sancionar a los comuneros o familias que no se encuentren participando activamente de actividades comunitarias como las mingas, la reconstrucción de acequias locales o la vigilancia a las entradas del páramo.

Frente a lo cual, se afirma que esta manera propia de organización responde a la necesidad de los pobladores de administrar su recurso hídrico de forma más eficiente, contrarrestando así los fenómenos a los que se han visto expuestos.

Se añade que los pobladores de La Chimba no se hallan organizados bajo una Junta de regantes, sin embargo, dentro de la directiva central existen representantes específicos para la distribución, circulación, defensa y gestión del agua.

Las modalidades de reparto señaladas se encuentran totalmente entretejidas con la dinámica organizativa comunitaria y específicamente, entre las personas y su medio ambiente. La organización por el agua ha implicado también revalorizar todas y cada una de las actividades sociales que son lideradas por los usuarios, así como, dotar de legitimidad a los criterios de uso y circulación, reglas, obligaciones y normas, asumidas en consenso. Otorgando sentido al diálogo que se ha construido entre los regantes y "su" agua y a la autonomía que se pretende hallar expresada en las decisiones que se tomen al interior de la comunidad para con su sistema de riego y la crianza del agua.

Por último, la estrategia de resistencia de la que se han valido paralelamente los pobladores de la comunidad para hacer frente al poder con sus respectivas transmutaciones históricas, tiene que ver con las percepción(es) colectivas creadas y recreadas en torno el agua.

Este tipo de valoración alrededor del elemento vital, bien puede incidir también para que los comuneros que cohabitan con las fuentes hídricas sigan construyendo constantemente una nueva noción de 'valor' para el agua, que se diferencie de netos otorgamientos mercantiles y así desembocar en nuevos sentidos, donde la naturaleza no sea pensada como recurso de compra y venta; dándose paso al surgimiento de un giro hermenéutico que repose sobre esta nueva valoración alrededor del agua.

---

21 Estos problemas han tenido que ver mayoritariamente con una deficiente representatividad, a la que se ven sumidos desde la perspectiva de los chimbeños. Sin embargo, un proyecto de riego llamado 'Chuquirajucho' (2004- 2005) ha forjado nuevos lazos entre la comunidad y el Codemia, puesto que esta propuesta beneficiaría directamente a las comunidades altas de la parroquia de Olmedo.

22 Íbid.

Esta apreciación se enmarca en la propia relación cotidiana e intensa que tiene el runa andino con el agua, por ser una sociedad agrícola y ganadera, pegada a la tierra y a la naturaleza, como una sociedad con 'agricultura hidráulica'. La comunidad andina es agrocéntrica y el agua ha sido entendida y sentida dentro de relaciones de complementariedad y reciprocidad.

Durante la ejecución de la fase de trabajo de campo, fue posible determinar que gran parte de los comuneros afirman la existencia de un 'parentesco simbólico' con el agua, al ser ésta (o éste) un hermano o una madre. La principal relación que sostuvieron la mayoría de los informantes que colaboraron en esta investigación es que "el agua es vida"[23].

A más de este entendimiento y particular relacionamiento con el agua, fue de vital importancia observar que en algunos sectores y principalmente por parte de la población de adultos mayores aún se conservan ciertas ritualizaciones direccionadas a asegurar la llegada del agua a las tierras comunitarias, como a agradecer en base a algunos elementos la presencia del elemento hídrico en cualquiera de sus manifestaciones.

Los ojos de agua por ejemplo, son vistos como las fuentes mismas de este recurso vital, que al emerger desde las profundidades, cargan en sí un relevante trasfondo simbólico, al estar en contacto con las entrañas mismas de la tierra. En base a la memoria colectiva se pudo abstraer que ritos importantes en relación a los poklios[24] y ojos de agua han consistido en las ofrendas dadas a los mismos, de panela y flores. Estas fuentes hídricas inmediatamente pasan a constituirse en los focos de alianza, que circunscriben símbolos necesarios para llevar adelante proyectos de unificación política.

> "Esto bien puede enmarcarse en la asimilación de que "los símbolos generan acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en centros de la interacción; los grupos se movilizan en torno a ellos, profesando su culto…" (Turner, 1973: 18-19).

Otro de los rituales conocidos en la comunidad –aunque cada vez se halle en mayor peligro de extinción- es el 'Wakcha karay', el cual conserva como objetivo fundamental 'el llamar el agua del cielo'; este ritual consiste en llevar a niños y niñas, de seis a siete años al monte, para que canten y de este modo atraer la lluvia en momentos de sequía o escasez. En concordancia con la propuesta teórica de Víctor Turner, el agua pasaría a ser visto como el símbolo dominante, "al ser considerado no sólo como un medio para el cumplimiento de los fines declarados de un rito determinado, sino también y principalmente, por referirse a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos" (Turner, 1973:16- 17).

Por lo tanto, como se ve, los símbolos sagrados relacionan una ontología y una cosmología a una estética y una moral. Su poder peculiar emana de su supuesta capacidad de identificar al nivel más fundamental un hecho con un valor. El simbolismo, la sacralidad y la ritualidad en la que se ha visto inmersa el agua, se presentan como argumentos de lucha y resistencia que se ubican en la esfera inconsciente. Estas acciones concretas dan cuenta de una 'visión del mundo' y de un 'ethos' que caminan de la mano de los procesos sociales, culturales y políticos. Para ello, el símbolo y su cualidad dinámica y transformadora ha permitido expresar los procesos en los que la convivencia se enmarca en relaciones de poder, entre espacios de conflictividad y donde se cede tanto como se resiste.

---

23 Entrevista realizada el 25 de septiembre del 2008 al dirigente de riego de la Esperanza (PM).
24 poklio-punku', se deduce que 'unu' significa agua en quechua y 'punku' por su parte, puerta.

A modo de conclusiones

Después de haber realizado esta investigación, es posible también concluir que el contexto histórico y el paisaje agro-ecológico específico del cantón Cayambe guardan estrecha relación con lo que se suscita hoy en día en torno al agua; es decir que, el escenario regional da cuenta de conflictividades que se repiten en muchas de las comunidades y parroquias que conforman el cantón. Después de todo, su particularidad en cuanto a la historia de acceso a la tierra, las reivindicaciones políticas allí desenvueltas, han configurado el escenario, donde hoy por hoy se plantea una disputa crónica interna por el agua.

Son justamente factores como: la presencia de grandes haciendas y el aparecimiento de empresas florícolas los que han dotado de un matiz diferenciado a la dinámica que se vive en Cayambe. Y más allá de eso, ha sido la presencia de estas variables, la que ha configurado y moldeado la realidad hídrica del cantón.

En base a los datos obtenidos, se alude a que el paisaje hídrico cantonal se consolida en una situación irónica, dada la gran disponibilidad física y predisposición que tiene la ecología local para verse abastecida de agua a causa de la presencia del nevado Cayambe y los caudales que de él se desprenden; mas, en la cotidianidad se observa que existen conflictos latentes por el acceso al recurso hídrico. Bien sea el sector campesino, empresarial, hacendatario (reminiscencias del pasado), todos sin excepción, han elaborado esquemas y tácticas propias para asegurarse la accesibilidad al recurso.

Los datos analizados sobre este tema bien nos invitan a pensar la problemática del agua dentro de parámetros de distribución y conceptos sobre equidad o desigualdad, inaccesibilidad y marginalidad. Lo que ha resultado evidente es que la escasez general sentida por el recurso hídrico, ha provocado el revelamiento y aparecimiento de luchas y conflictos entre y dentro de las comunidades por la obtención o retención de los derechos del agua. Lo que se ha deducido es que los pobladores de las distintas comunidades de Cayambe han tenido que librar batallas simbólicas (y reales), primero, con estructuras hacendatarias, después con las empresas de flores y por último, con el Estado.

Se puede concluir también, que pese a la inequidad de acceso al agua en la que se halla subsumida gran parte de la población, los actuales sistemas de riego y acequias en la zona andina indican que la antigua capacidad de repartir agua entre las comunidades y las chacras no se ha perdido del todo. Las diferentes formas en que las comunidades distribuyen el agua demuestran una riqueza en capacidad organizativa, que si bien es cierto, presenta aún ciertas falencias, develan formas tradicionales de acceder al recurso hídrico.

Lo que se quiere decir, es que ciertas prácticas direccionadas al entendimiento y relacionamiento con el riego, mantienen todavía rasgos identitarios, que lían a los usuarios presentes con sus antecesores. El principal vínculo de esta alianza trans-generacional se ha visto abanderada por una concepción simbólica de interpretar la naturaleza en general. El caso de Cayambe y Pedro Moncayo, resulta de gran interés al respecto, puesto que permite reflexionar sobre el poder simbólico implícito en el agua, que a su vez les ha posibilitado generar movimientos de resistencia, ante propuestas que legitiman posibles procesos de privatización del agua. Siendo así, que las acequias centenarias construidas en las diferentes latitudes del cantón albergan internamente un fuerte significado social, que aglutina a un considerable número de familias.

A modo de conclusión se agrega además que, tanto en contextos de tradicionalidad o modernidad, se han presentado conflictos por el agua que resultan externos a la comunidad de La Chimba. Concretamente, se ha visto cómo la presencia del canal de riego bicantonal 'Cayambe-Tabacundo' y del sistema que se halla en proceso de construcción, han ocasionado disputas por el recurso hídrico; al no sentirse los pobladores de La Chimba, beneficiarios directos de los caudales que circulan, por estas infraestructuras tradicionales o modernas. En este plano de conflictos externos, las nuevas disposiciones estatales, de la mano de la controversial propuesta de 'Ley de Aguas', han pasado a constituirse en otro actor social de gran relevancia.

Paralelamente a estas situaciones de disputa, se ha visto que los habitantes de la comunidad de la Chimba han asumido distintas estrategias para defender sus caudales hídricos y la fuente de la cual se originan, el páramo. Sobre ello, se concluye que al interior de la comunidad se han evidenciado prácticas y ejercicios de consenso y participación para redistribuir el recurso, impulsados a la conformación y fortalecimiento de OSG, que otorguen mayor representatividad a los 'usuarios' de las acequias de riego comunitarias, como viene a ser el caso del Codemia. Dentro de este mismo esquema, se puede determinar que existe a modo de reivindicación, un apoyo a proyectos hídricos, pensados justamente para las comunidades altas, entre las que sobresale el caso de La Chimba.

El parentesco, las redes de compadrazgos y alianzas simbólicas han sido re-significadas, ya que, han colaborado en una parcial apaciguamiento de las diversas conflictividades que se manifiestan al interior de la comunidad o entre los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, los mismos que han sostenido pugnas históricas. Se añade al respecto, que las disputas internas a causa del elemento vital participan de una dinámica dual; que por un lado, dibuja una línea invisible donde unos pasan a constituirse en los 'de arriba' y otros 'en los de abajo', y por otro, dando cuenta de una cierta vigencia de la cosmovisión de tradición panandina.

El agua, pasa así a convertirse en el elemento central que articula rivalidades y conflictos, más también, uniones y alianzas comunitarias, indispensables para afirmar una identidad propia y para acceder al poder político. El campesinado actual enfrenta nuevos retos y se resuelve y re-conforma frente a recientes estructuras monopolizantes, la acumulación de la tierra se ve acompañada de procesos de acaparamiento del agua, dando paso al aparecimiento de los llamados 'aguatenientes'.

Frente a estas situaciones, la variable simbólica, ha aportado desde el interior de los nuevos modelos de riego, asumidos por los usuarios directos y protectores de las fuentes de agua, proporcionando nuevas redes que unifiquen a la familia campesina en renovadas relaciones sociales a nivel local alrededor del riego.

La problemática del riego y del acceso al agua en sí potencialmente puede extenderse a temáticas que retomen la complejidad de la gestión social de los recursos naturales y del territorio, nociones de derechos de agua y acciones colectivas (en este caso de grupos indígenas), conceptualizaciones en base a la soberanía alimentaria y valoraciones de género; lo que nos llevaría a afirmar uniendo todos estos elementos precedentes, que el agua llega a representar también identidad. Por lo tanto, para lograr comprender los propios derechos indígenas sobre el agua y su relación con la producción cultural es necesario entender la comunidad andina *per se*.

Asimismo, es posible concluir que la ecología social del uso del agua se convirtió en la modalidad principal de defensa del espacio étnico propio contra intrusiones foráneas. Dentro de la comunidad de La Chimba se observan hasta la actualidad rituales, festividades y concepciones simbólicas que le otorgan al agua un tipo de valoración distinta a la acostumbrada en las naciones de tradición occidental.

Pese a que los jóvenes no tengan conocimientos muy amplios sobre estas prácticas particulares que dibujan una manera propia de acercamiento e interrelación con el agua –y en extensión con toda la ecología- se percibe en La Chimba, esta insistencia por reconocer los atributos simbólicos del elemento de vida, aunque estos pasen algunas veces desapercibidos o no formen parte de discursos abiertos y reconocidos colectivamente.

Para finalizar, se concluye que el poder simbólico del agua se ve encarnado en el potencial que tiene para cohesionar fuerzas y para formular líneas de defensa entre los diferentes actores sociales que forman parte de esta problemática. Es innegable entonces, que, dentro de todos estos conflictos planteados entre comunidades, familias, cantones y que muchas veces responden a un auténtico "diálogo de sordos", lo que se halla atravesando transversalmente a esta compleja realidad, es el reconocimiento del agua como símbolo dominante o como eje de un poder simbólico que provoca el movimiento permanente de las personas que prescinden de ella, sea bien para articularse, enfrentarse o resistir.

Bibliografía

Adams, Richard. 1973. El poder: sus condiciones, evolución y estrategia. *Revista de estudios sociales centroamericanos*, año II (4), Costa Rica pp. 65- 125.
1971. "El poder y el desarrollo secundario en la América Latina", México: Universidad de Texas, Chandler Publishing Company pp. 1- 269.

Aguilera, Manuel. 1985. *La Antropología política y los niveles nacional, regional y local del poder, Actas del Seminario de Antropología Política*, 1985 presidido por Rodolfo Stavenhagen, UNESCO y FLACSO, México: Colegio de México pp. 9- 19

Apollin, Frédéric; Núñez, Pablo; y Ruf, Thierry. 1998. Desarrollo histórico de la Equidad en el riego: cambios en la distribución del agua en Urcuquí, Ecuador En: Rutgerd Boelens, Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Países Bajos: Van Gorcum pp. 402- 421.

Balandier, Georges. 1976. *Antropología Política*, Barcelona: Península.

Bebbington, Anthony. 1993. Desarrollo sustentable en los Andes. Instituciones locales y uso regional de los recursos en Ecuador. En: Latinoamérica Agraria en el Siglo XXI, Quito: CEPLAES pp. 165- 190.

Beccar, Lilly y Boelens, Rutgerd. 2001. Derechos de agua y acción colectiva en el riego comunitario. En: Boelens Rutgerd, Hoogendam Paul (Coord.), *Derechos de agua y acción colectiva*, Serie: Estudios de la Sociedad Rural # 20, Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 20 – 62.

Becker, Marc y Tutillo, Silvia. 2009. *Historia agraria y social de Cayambe*, Quito: Abya Yala, FLACSO.

Bengoa, José. 2003. 25 años de estudios rurales. *Revista Dossier Sociologías*, año 5 #10, Porto Alegre: CLACSO pp. 36 -98.

Blanco, Joaquín. 1977. *Teoría del Poder*, Madrid: Ediciones Pirámide.

Boelens, Rutgerd, y Hendriks, Jan (Edit.). 2004. Gestión local, derechos colectivos y legislación de recursos hídricos, *WALIR Studies*, Vol. 4, [s/c]: Wageningen University, IWE, CEPAL pp. 3- 62.

Boelens, Rutgerd. 1998. Economía campesina y riego andino En: Rutgerd Boelens, Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Países Bajos: Van Gorcum pp. 247- 258.

Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.

Burneo, Nancy. 2005. *Etnografía sobre las Prácticas y Concepciones Culturales asociadas al Agua* (MS), Quito.

Bretón, Víctor. 2002. Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes Ecuatorianos. *Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe # 73*, Amsterdam: CEDLA pp. 43- 59.

Cáceres, Efraín. 2002. *El juicio del agua- "Unu huishu": simbolismo y significado ecológico del agua en mitos andinos "el milagro de la Laguna Salada" de Musuq Llaqta*, Quito: Centro de investigación de la cultura y la tecnología andina, Abya-Yala (colección Hombre y ambiente 65- 66) pp. 78- 113.

Calderón, Constantino. 2000. Retos en la concepción del agua en el mundo. En: Van Kessel Juan y Barros Horacio (Edit.), *Manos sabias para criar la vida*, Quito: Actas del Simposio del 49 avo Congreso Internacional de Americanistas (1997) pp. 231- 245.

Castillo, Manuel y Heifer, Randi-Randi. 2006. La Acequia Tabacundo. En: Patricio Crespo (Edit.) *Foro de los Recursos Hídricos*, Cuarto encuentro nacional, Quito: CAMAREN pp. 267- 273.

Cisneros, Iván. 1987. Guanguilquí: el agua para los runas, *Revista Debate* # 14, Quito, Cayambe: CAAP pp. 161- 181.

Collman, Bea; Dietshy, Beat; Gelles, Paul y Greslou, Francisco. 1990. *Agua: visión andina y usos campesinos.* La Paz: Hisbol.

Costales, Alfredo y Piedad. 1987. *Pesillo. Documentos para su historia*, Quito:Abya Yala pp. 7- 17 /149- 167.

Chontasi, Leopoldo. 1987. El acceso a riego en Tabacundo, *Revista Debate* # 14, Quito: CAAP pp. 131- 140.

Cohen, Abner. 1979. Antropología Política: El Análisis del Simbolismo en las relaciones de Poder. En: Llobera José, *Antropología Política*, Barcelona: Anagrama pp. 60 - 82.

Cueva, Agustín. 1991. El Ecuador de 1960 a 1979. En: Ayala Mora Enrique (Coord.), *Nueva Historia del Ecuador,*

(Época Republicana V), Volumen 11, Quito: Corporación Editora Nacional pp. 149 – 179.

Douwe Van Der Ploeg, Jan. 1998. Campesinos y poder. En: Rutgerd Boelens, Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino,* Países Bajos:Van Gorcum. pp. 41- 47.

Espinoza S. Waldemar. 1999. *Etnohistoria Ecuatoriana: estudios y documentos,* Quito: Abya Yala pp. 179- 228.

Fábregas, Andrés. 1976a. El estudio de la vida política en Antropología: una evaluación. *Revista Comunidad de la Universidad Iberoamericana,* # 56, México: Universidad Iberoamericana pp. 198- 225.

1976b. *Antropología Política: una antología*, México: Prisma.

Flores, Judith; Quevedo, Tomás y Rodríguez Eduardo. 2010. Concentración de tierra y agua: el caso del Canal de riego Cayambe- Pedro Moncayo. En: *Tierra y Agua: Interrelaciones de un acceso inequitativo*, Quito:SIPAE. pp. 131- 159.

Fonseca, César. El control comunal del agua en la cuenca del río Cañete. *Revista Allipanchis* Volumen XVII, #20, Cusco: Editorial Instituto de Pastoral andina. pp. 61- 71.

Foucault, Michael. 1999. *Estrategias de poder. Obras esenciales,* Vol. II, México: Paidos.

1992. *Microfísica del poder*, tercera edición, España: La Piqueta.

Geertz, Clifford. 1973a. Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. Cap. VI. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas,* Barcelona: Paidos pp. 147- 171.

1973b. *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados,* primera edición, Perú: Universidad Católica del Perú.

1997a. Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados, En: Rueda Marco y Moreno Segundo, *Cosmos, hombre y sacralidad,* Quito: Abya Yala, PUCE pp. 90 – 113.

1997b. La Ideología como sistema cultural, En: Rueda Marco y Moreno Segundo, *Cosmos, hombre y sacralidad,* Quito: Abya Yala, PUCE pp. 127- 165.

Gelles, Paul. 1998. Lógicas culturales que compiten: modelos estatales e indígenas en conflicto. En: Boelens Rutgerd y Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino,* Países Bajos: Van Gorcum pp. 274- 285.

2006. Pueblos indígenas, identidad cultural y derechos de agua en las Naciones Andinas, *WALIR Studies*, Vol. 7, Riverside: Wageningen University, IWE, CEPAL pp. 1- 56.

Gentes, Ingo. 2005. Derecho, poder y territorio en la gestión local de agua en los Andes: hacia la concertación de políticas hídricas sustentables. *WALIR Studies,* Volumen V, Santiago de Chile: Wageningen University, IWE, CEPAL pp. 1- 10.

Gerbrandy, Gerben. Reparto de agua en un ayllu del altiplano boliviano. El caso de Sullcayana: equivalencia entre las chacras y la gente. En: Boelens Rutgerd y Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Países Bajos: Van Gorcum pp. 337- 343.

Gondard, Pierre y López, Fredy. 2006. Albarradas y camellones: Drenaje, riego y heladas en Cayambe (Sierra Norte del Ecuador). En: Valdez Francisco (Edit.), *Agricultura Ancestral, camellones y albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente,* Quito: Abya Yala, IRD, INPC, CNRS, DRC pp. 241 – 250.

Guerrero, Andrés. 1977. La renta diferencial y vías de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador. *Revista de Ciencias Sociales* N.- 5: 'Transformaciones agrarias en el altiplano andino, Quito: Universitaria pp. 79- 106.

Guitiérrez, Zulema y Gerbrandy, Gerben. 1998. Distribución de Agua, Organización social y equidad en el pensamiento andino, En: Boelens Rutgerd, Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Países Bajos: Van Gorcum pp. 259 -268.

Hirsch, Eric y O'hanlon, Michael. 1995. *The Anthropology of Landscape. perspectives on Place and Space,* New York: Oxford.

Landázuri, Cristóbal. 2005. Memoria y Recursos Naturales en las comunidades del Imbakucha. *Revista de la escuela de Antropología #6*, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, CELA pp. 173 – 193.

Larrea, Maldonado Carlos. 1991. La estructura social ecuatoriana entre 1960 y 1979. En: Ayala Mora Enrique (Coord.), *Nueva Historia del Ecuador, (Época Republicana V)*, Volumen 11, Quito: Corporación Editora Nacional pp. 99 – 148.

Linden, Vincent. 1998. El riego en el ambiente andino. En: Rutgerd Boelens, Gloria Dávila (Coord.), *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino,* Paises Bajos:Van Gorcum pp. 232- 246.

Martínez, Alexandra. 2005. *El aprendizaje del riego y la construcción de la subjetividad. Las mujeres de Mira, provincia del Carchi.* Ponencia presentada en el Primer Congreso ecuatoriano de Sociología Rural, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: FLACSO pp. 1 – 18.

Mena, Norma. 1999. *Impacto de la floricultura en los campesinos de Cayambe,* Cayambe: Instituto de Ecología y Desarrollo de las Comunidades Andinas (IEDECA) pp. 21- 104.

Mera, Ángel. [s/a]. Canal de riego. En: *Compendio en resultado de la Celebración de las Bodas de Oro del cantón Pedro Moncayo* pp. 63- 64.

Moya, Ruth. 1981. *Simbolismo y Ritual en el Ecuador Andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Ochoa, Mauricio. 2006. Aportes al manejo del agua de riego en los sistemas de producción agropecuarios de la acequia Cayambe – Pedro Moncayo. Tesis (Ingeniero Agrónomo), Ecuador.

Polanco, Aquiles. [s/a]. Gran canal de aguas de irrigación de Tabacundo, En: *Compendio en resultado de la Celebración de las Bodas de Oro del cantón Pedro* Moncayo pp. 25- 26.

Poats, Susan y Yánez, Nancy, C. Randi Randi, Observatorio de Derechos Indígenas. 2006. Derechos de agua y la gestión ciudadana: cuatro estudios de caso desde los Andes. En: Patricio Crespo (Edit.) *Foro de los Recursos Hídricos,* Cuarto encuentro nacional, Ecuador- Chile: CAMAREN pp. 275- 287.

Ramón V. Galo, 1991. La cara oculta de la hacienda. La visión andina en Cayambe Siglo XVII. En: Fonseca César (Coomp.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas S. XVI- XX,* Tomo II #92, Colección 500 años, Quito: Abya Yala pp. 415- 440.

2006. La resistencia andina, Cayambe 1500- 1800. En: Moreno Segundo Yánez (Edit.), *Pensamiento Antropológico ecuatoriano,* Tomo I. Quito: Banco Central del Ecuador pp. 129-148.

Recharte, Jorge y Gearhead, Jakob. 2001. Los páramos altamente diversos del Ecuador: Ecología Política de una ecorregión. En: Mena Patricio, Medina Galo, Hofstede Robert, *Los páramos del Ecuador: particularidades, problemas y perspectivas,* Quito: Proyecto Páramo y Abya Yala pp. 55- 85.

Recalt, Christine. 2007. Las estrategias de conquista del agua en el Ecuador, o la historia de un sempiterno comienzo. *Revista Ecuador Debate, # 72,* Quito: CAAP pp. 171- 185.

Sherbondy, Jeanette. 1982. El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Revista Allipanchis* Volumen XVII, #20, Cusco: Editorial Instituto de Pastoral andina. pp. 3- 32.

1998. El riego andino en una perspectiva histórica. En: Rutgerd Boelens, Gloria Dávila, *Buscando la equidad: concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino,* Países Bajos:Van Gorcum pp. 226- 231.

Turner, Victor. 1973. *Simbolismo y ritual,* Perú: Ponticia Universidad Católica del Perú.

Urbano, Henrique (Comp.). 1997. *Tradición y Modernidad en los Andes,* Madrid:Centro de estudios regionales andinos 'Bartolomé de las Casas' (CBC).

Vacaflores, Carlos (Coord.). 2005. *Conflicto y colaboración en el manejo de recursos naturales (Experiencias de Bolivia y Argentina),* Bolivia: Jaina pp. 87- 117.

Vallverdú, Jaume. 2008. *Antropología Simbólica: Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual,* Barcelona: UOC.

Vargas, Enrique y Osorio, César. 2003. Actividades socioeconómicas vinculadas a las variaciones microclimáticas en la subcuenca del rio la Chimba. Cantón Cayambe, *Informe del Centro Panamericano de Estudios e Investigaciones Geográficas* Quito: CEPEIGE pp. 2- 24.

Webber Max. [s/a]. *Economía y Sociedad,* Tomo I, México: Fondo Cultural Económico.

Zenón P. Gomel Apaza. 2000. Crianza del agua en la cultura Pukará contemporánea. En: Van Kessel Juan y Barros Horacio (Editores), *Manos sabias para criar la vida,* Actas del Simposio del 49 avo Congreso Internacional de Americanistas (1997), Quito pp. 93 – 105.

Zuidema, Tom. 1997. Cosmovisión inca y su astronomía en el Cuzco: Nuevo año y sucesión real. Cap. XI. En: Aranda A. Garrido (Compilador), *Pensar América: Cosmovisión mesoamericana y andina,* Actas de la Jornada del Inca Garcilaso, Córdoba. pp. 250-270

Racismo y discriminación laboral: afrodescendientes en Quito

Lydia Andrés[1]

Resumen

Este artículo es una aproximación a la relación entre racismo y discriminación laboral entre la población afrodescendiente residente en Quito. Se basa en revisión de la bibliografía existente, fuentes cuantitativas y cualitativas de segunda mano, entrevistas y un grupo focal llevados a cabo en Quito en el año 2009. A partir de una discusión conceptual acerca de lo laboral y el racismo, donde se define el marco conceptual de partida, se analizan los diferentes ámbitos de la discriminación laboral entre la población afrodescendiente residente en Quito: en el empleo, lo salarial, lo ocupacional; y se trata brevemente el tema de la esclavitud doméstica.

Palabras clave: racismo-discriminación-empleo-afrodescendientes.

Abstract

This article is an approach to the relationship between racism and job discrimination among people of African descent living in Quito. It is based on literature review, quantitative and qualitative sources of second-hand, interviews and a focus group held in Quito in 2009. From a conceptual discussion about the labor and racism, which defines the starting framework, we analyze the different aspects of workplace discrimination between people of African descent living in Quito in employment, wages, the occupational issues and briefly discusses the subject of domestic slavery.

Keywords: racism-discrimination-employment-African descent.

1 Licenciada en Antropología, PUCE.

Introducción

Al querer escribir acerca de racismo y empleo, lo primero fue buscar lo que se ha escrito sobre el tema, aunque no fuera algo específico pero que al menos tocara la relación entre la discriminación étnica y las formas y condiciones de empleo. Ahí surgió la primera observación que quiero apuntar: no hay estudios sobre la relación entre racismo y desempleo, ni entre racismo y empleo. Si existen textos, no han sido publicados o han sido poco difundidos. Esto no es sorprendente. En un país que es evidentemente racista tampoco se encuentra mucha bibliografía sobre este tipo de discriminación, en base a la idea de raza, y la que existe es reciente.

En términos de empleo y sus variables, desempleo, subempleo, empleo informal, en Ecuador, las estadísticas de organismos gubernamentales, del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC), del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), toman en cuenta variables como edad, género, nivel de formación, medio rural o urbano, pero la variable étnica no aparece hasta los últimos años. Siguiendo a Peter Wade (2000 [1999]), podemos pensar que en el caso de la población afrodescendiente, esta escasez de datos se enmarca en la invisibilidad de la que han sido objeto en toda Latinoamérica, en la historia enseñada, en la literatura y en las ciencias sociales y humanas.

Y es que una de las primeras relaciones en que se puede pensar al abordar el tema, es que el racismo sea la causa de las diferencias en las tasas de desempleo según etnia. Pero esta relación no es establecida por los estudios estadísticos realizados en el país, hasta hace pocos años. Por ejemplo, en la publicación *Mercado laboral ecuatoriano – Análisis 1990-2005* (STDS, SIISE, 2006), aunque se menciona la variable étnica no se profundiza en su análisis, y al momento de abordar el tema de la discriminación en el ámbito laboral encontramos un apartado sobre la discriminación de género más no sobre la discriminación étnica (Ibíd.: 74). En general, es difícil encontrar estadísticas sobre la discriminación laboral según etnia, y aún más para la población afroecuatoriana. La dificultad que entraña medir la discriminación laboral es significativa pero no justifica la falta de información.

Este trabajo no pretende ser un estudio detallado de la relación entre discriminación laboral y racismo, sino un avance o un estudio preliminar. Además, se limita el tema a la población afrodescendiente asentada en Quito. La población afroecuatoriana y la población indígena han sido históricamente y hasta la fecha las poblaciones más discriminadas del país y las que más han sufrido de racismo. La población afrodescendiente del Ecuador se destaca además por tener las tasas de desempleo más importantes del país -estando éstas asociadas con muy altas tasas de pobreza-, por ser en su mayoría urbanas y por disponer de menor cantidad y calidad de datos sobre su población, tanto en cuanto a lo sociodemográfico como a lo sociocultural. Estos son los elementos que nos hacen centrarnos en este segmento de la población ecuatoriana.

Los avances que se presentan a continuación se basan en la revisión de la bibliografía existente sobre el tema, y también en entrevistas y un grupo focal realizado con el apoyo de una fundación afro de Quito que intenta hacer conocer y difundir la cultura afroecuatoriana y afro en general.

La discriminación laboral

La discriminación laboral puede ser entendida desde varios enfoques. Un primer enfoque es el jurídico, el de los Derechos Humanos y la ciudadanía. En segundo lugar podemos citar el enfoque económico que se centra en el empleo y sus variables, en el mercado y su funcionamiento. Un tercer enfoque se da desde la sociología, que habla de exclusión. Presento estos tres enfoques a continuación, y termino este apartado refiriéndome al enfoque desde el cual se plantea este análisis.

El enfoque de la ciudadanía y los Derechos Humanos pone énfasis en la igualdad de derechos

de todas las personas, incluyendo el acceso a servicios y a oportunidades. Según esta perspectiva, la discriminación laboral sería un delito adviniendo en contra del principio de igualdad de los seres humanos.

Las leyes ecuatorianas reconocen la existencia de este tipo de discriminación. Y, varios convenios internacionales ratificados por el Ecuador también se refieren a ésta. En primer lugar se debe destacar que, de manera general, la Constitución de 2008 reconoce la igualdad de todas las personas en materia de derechos, libertades y, algo importante, oportunidades:

> "Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física;" (Constitución, artículo 11, numeral 2: 2008).

Efectivamente, la igualdad defendida en nuestra Constitución implica que nadie puede ser discriminado. Esto es también afirmado y ratificado en convenios internacionales que el Ecuador ha suscrito, así como en el Código del Trabajo. Tres convenios internacionales tienen particular importancia en este tema: los convenios 100, 111 y 169 de la OIT. El convenio 100, de 1951, ratificado posteriormente por el Ecuador, se refiere a la igualdad de remuneración. El 111, de 1958, también ratificado más tarde, se refiere a la discriminación en el empleo y la remuneración. Finalmente, el más reciente, el convenio 169, de 1989 y ratificado por el Ecuador en 1998, se refiere a los derechos de los pueblos indígenas y tribales en países independientes.

Pero, en el caso ecuatoriano, mientras se condena y prohíbe la discriminación laboral y se firman convenios en este sentido, "no existen normas ni procedimientos que permitan a los individuos sujetos de discriminación reclamar un trato igualitario para acceder a las mismas oportunidades" (Azanza, 2004: 2). Aún más, "el Derecho permite discriminaciones legítimas, cuando estas discriminaciones tienen justificación objetiva y razonable" (Vinueza, 2006: 21). Este planteamiento del Derecho ecuatoriano puede ser interpretado de muy diversas formas, sobre todo considerando que no existen mecanismos jurídicos para defender el derecho a la no discriminación.

En cuanto al enfoque económico, se encuentran varios argumentos para explicar las tasas de desempleo, sin que se tome en cuenta de manera seria el que las tasas de desempleo se concentren en grupos humanos particulares y que se distinguen étnicamente. El desempleo, el subempleo, empleo informal, son entendidos como resultado de una crisis económica, del sistema capitalista, de la inserción de los países latinoamericanos en el mercado capitalista, teniendo como consecuencias cambios en la estructura del empleo, precarización del trabajo.

Una de las explicaciones más recurrentes en este sentido se refiere a la crisis de la década de 1980 en América Latina. Según Rendón y Salas (2002 [2000]: 558), dicha crisis **"**aumentó el desequilibrio del mercado de trabajo, ya que la capacidad de generación de empleos asalariados se vio seriamente mermada". Esto tuvo como consecuencia el deterioro de las condiciones de trabajo y sobre todo la informalización y precarización del trabajo. En los años 1990, la economía se reactiva, pero a pesar de ello, no disminuyen estos procesos de informalización y precarización. Las necesidades del mercado cambian. Ya no se requiere de la misma mano de obra y gran parte de ella queda relegada sin poder acceder a los empleos formales que pueden estar disponibles y que el mercado ofrece.

Por su parte, para los defensores de la Teoría de la Dependencia América Latina se integró al mercado capitalista en una posición subordinada a causa de la carga histórica de la colonización. A causa de "las particularidades de una industrialización e integración económica dependientes, los sectores capitalistas modernos de los países latinoamericanos no son capaces de integrar toda la fuerza de trabajo desarraigada y sobrante del sector tradicional" (Pries, 2002 [2000]: 525). Esto explicaría que una parte importante de la mano de obra se emplee en el sector informal

urbano de manera precaria. Así, se trata de algo estructural y no de una situación coyuntural causada por una crisis en un momento histórico particular.

El hecho es que en América Latina y en Ecuador, el desempleo, el empleo precario y el empleo informal son una realidad para gran parte de la población. Según el PREALC, entre 1950 y 1980 "el desempleo abierto se redujo mucho" (Ibíd.: 525), y en mismo tiempo, "entre 1950 y 1990 en toda América Latina el llamado sector informal crece a un ritmo de más del doble (120%) que el llamado sector formal (50%). Esta tendencia sigue marcando la década de los noventa" (Ibíd.: 526). Si el desempleo baja, pero el sector informal crece a un ritmo mucho mayor que el empleo formal, es fácil concluir que se da un proceso de informalización y de precarización del trabajo.

Pero, ¿por qué es tal o tal grupo el que se ve más afectado por estos fenómenos económicos? Una respuesta posible es que no se trata de grupos étnicos que se ven más afectados, sino que son de manera general las poblaciones que migran a las ciudades, donde se concentra el trabajo precario y el trabajo informal. Efectivamente, se puede argumentar que si las poblaciones indígenas y afrodescendientes son más afectadas, es como consecuencia de un proceso de migración interna. "Más que una exclusión duradera, existe un proceso de integración de los migrantes sucesivo y en etapas. Se insertan sobre todo en empleos de baja calificación del sector secundario y en actividades de servicio orientadas al sector productivo" (Ibíd.: 530). Y, en el caso ecuatoriano, el periodo sí coincide con procesos de migración interna, aunque afecta principalmente a la población indígena que sale de las haciendas después de las reformas agrarias.

Otra explicación posible es postulada desde la sociología del trabajo. Se trata de entender la discriminación laboral como parte de la exclusión social. Inicialmente, en Europa, se definió el concepto de exclusión social como: "los mecanismos a través de los cuales personas y grupos son despojados de la participación y titularidad de los derechos sociales, o como un proceso que excluye a una parte de la población del disfrute de las oportunidades económicas y sociales" (Gacitúa y Shelton, 2000: 13). Tiene tres dimensiones: política, económica y cultural. Así, la discriminación laboral en base a la adscripción étnica o a ideas de raza sería parte de la exclusión social en su dimensión económica. Es importante recalcar que se entiende que la exclusión social se da a través de mecanismos institucionales y procesos "que determinan que ciertos sectores sociales no tengan las mismas oportunidades de integración que otros" (Ibíd.: 15). Se puede objetar a este enfoque que la noción de procesos es demasiado amplia y vaga, y en cuanto a los mecanismos institucionales, no son suficientes para dar cuenta de la discriminación laboral hacia grupos culturales como los afroecuatorianos y afroecuatorianas, como lo detallaremos posteriormente.

Siguiendo con la noción de exclusión social, Figueroa (2000) menciona una relación interesante. Existe una relación entre desigualdad en la distribución de los ingresos y heterogeneidad social. Es decir: la distribución de los ingresos es más desigual en los países donde hay más diversidad cultural (Ibíd.). Aunque no mencione las poblaciones afrodescendientes -eso es muy común en la literatura de las ciencias sociales en Latinoamérica-, es interesante que el autor vincule estas dos variables. Esta relación entre desigualdad en la distribución de ingresos y heterogeneidad social apoya la idea de que las desigualdades en el ingreso se deben a consecuencias de la colonización, específicamente a la discriminación, la estratificación de grupos culturales, la diferente valoración de culturas y fenotipos, el racismo. De hecho, menciona también que la exclusión de la que han sido sujetas estas poblaciones explicaría "el por qué la expansión del capitalismo en Latinoamérica no ha hecho la gran transformación del trabajo campesino en trabajo asalariado" (Ibíd.: 40). Claro que no se menciona discriminación ni racismo, que son, como lo explicaré a continuación, el trasfondo de la exclusión. Además, tampoco se explica cómo esta exclusión ha sido responsable de la no transformación del trabajo campesino en trabajo asalariado.

Finalmente, faltan explicaciones menos generales y más reales. Y, como lo menciona Ocampo (2004: 39), "la gran desigualdad social no es una característica del actual modelo de desarrollo. Por el contrario, es un elemento estructural asociado a graves problemas de estratificación social que se han venido transmitiendo de modelo en modelo y de generación en generación". ¿Cuáles son estos "graves problemas de estratificación social"? Y, ¿cómo se transmiten "de modelo en modelo y de generación en generación"? La respuesta parece ser el racismo que se configuró durante la Colonia y que perdura, con cambios, hasta la fecha, planteamiento defendido aquí.

Dos autores que han tratado el tema de empleo y discriminación para Latinoamérica, Martha Rangel y Andrés Bello, afirman en este sentido que "la segregación por raza o etnia es, de manera general, uno de los factores responsables de la concentración de estos grupos [afrodescendientes e indígenas] en los empleos de baja calificación, remuneración y prestigio social" (Bello y Rangel, 2000: 61).

Racismo

La noción de racismo a la que me refiero es un tipo de discriminación que se basa en la idea de raza, entendida ésta como un constructo social; también es un racismo cultural y negado. Es la discriminación en base a una idea -llamada raza- que reúne a seres humanos en grupos que son percibidos como definidos por características negativas y pensadas como innatas o inmutables.

Se entiende el racismo como una ideología, es decir un conjunto de representaciones que se encuentran y actúa en imaginarios y prácticas, y que están presentes en toda la sociedad. Por lo tanto, las relaciones que se establecen entre sus miembros estarán siempre en mayor o menor medida definidas por esta ideología que les permite situarse con relación al otro. El contenido de esta ideología es un producto de la evolución de la sociedad y de las relaciones entre sus miembros.

Desde su origen en la época colonial, el racismo en el Ecuador ha tenido cambios importantes, pero su origen es claro en los contenidos actuales. El color de la piel y cualquier signo visible que pueda ser asociado con un origen indígena o afro-descendiente puede ser suficiente para ser objeto de discriminación. También se mantiene la sobrevaloración de lo blanco y de lo europeo, como ideales que se construyen de la misma manera: color de piel y otros rasgos visibles, no sólo fenotípicos, asociados con características culturales, morales y psicológicas consideradas positivas.

¿Cuáles son las prácticas y los discursos que alimentan los imaginarios y perpetúan este tipo de discriminación? Una primera respuesta es el racismo institucionalizado, el que excluye a ciertos sectores de la población de la entrada a ciertos medios. En segundo lugar están los errores, los estereotipos, el racialismo, el paternalismo, que encontramos a veces de manera explícita y a veces implícita, que pasan por discursos, por representaciones y por comportamientos (Andrés, 2008).

Un aspecto importante de este racismo es su relación con la noción de clase, producto de su evolución histórica. Esto también es planteado por Bello y Rangel (2002: 40):

> "Aparentemente el origen étnico-racial influye de manera importante en la posición que ocupan las personas dentro de la estructura social, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos a través de los cuales un grupo dominante mantiene y justifica la subordinación social y económica de otros, reproduciendo y perpetuando la inequidad".

Existe efectivamente una relación fundamental entre clase y etnia, la cual queda clara en el contexto del racismo descrito. Dicha relación es producto de la manera cómo se dio y evolucionó el racismo en Ecuador. Y, así como la etnia ha "otorgado" lugares en la estratificación de clase, también ha otorgado ocupaciones, salarios y diferentes prestigios.

Entender el racismo como una ideología producto de una historia, transmitida a través de prácticas, de forma institucionalizada, a través de la endoculturación, en imaginarios, es decir, entendiendo el racismo como un hecho social y cultural amplio, podemos entender la discriminación laboral étnica como una manifestación de este racismo. Al igual que otras manifestaciones de éste, este tipo de discriminación se alimenta y alimenta a su vez al racismo.

En el caso de la población afroecuatoriana de Quito, es importante tomar en cuenta el contexto en el cual se insertan en el mercado laboral, cómo llegan a la ciudad. Al igual que la población indígena, y como lo plantean Bello y Rangel (2000: 1) para Latinoamérica, "desde hace décadas se han visto forzados a emigrar a los grandes centros urbanos donde acceden a trabajos precarios, mal remunerados y de baja calidad".

Discriminación laboral

Prejuicios y estereotipos

Primero es necesario interesarnos un momento en los prejuicios y estereotipos usualmente ligados a la población afrodescendiente en Ecuador. Estos prejuicios y estereotipos son el nivel psicológico del racismo, su base cognitiva. Están presentes en toda la sociedad transmitiéndose de generación en generación en los imaginarios. Son aprendidos generalmente de manera inconsciente desde la infancia. De forma sintética, los prejuicios son ideas preconcebidas, es decir basadas en poco o nulo conocimiento del objeto del prejuicio, y aquí son aplicados a grupos sociales.

Los estereotipos son representaciones simplificadas y generalizadas a un grupo y se refieren en este caso a cualidades y actitudes psicológicas, físicas y morales. El estereotipo es en gran medida producto de nuestra limitada capacidad cognitiva que obliga a almacenar información categorizando y por lo tanto simplificando: es más económico, cognitivamente, almacenar unos cuantos rasgos psicológicos, morales y físicos para describir toda una población, que serán juntados por un elemento en común simple y fácilmente perceptible, que almacenar información sobre cada miembro del grupo referido. El prejuicio está relacionado con él, puesto que muchos estereotipos se basan en prejuicios. Es decir que no solo se basan en poca información sino que pueden basarse en información que no tiene sustento.

Muchos prejuicios y estereotipos han sido ligados a la población afrodescendiente, y estos, al ser parte de la ideología racista, se encuentran en todos los ámbitos de la vida en sociedad, incluyendo el ámbito laboral. Estos pueden o no manifestarse, estar más o menos presentes en los imaginarios de las personas que trabajan junto con afrodescendientes. Veremos aquí algunos de estos estereotipos y prejuicios.

Aunque existen prejuicios y estereotipos racistas comunes a todos los afrodescendientes, algunos son diferentes según el género. Por ejemplo, de manera general existe el estereotipo de la suciedad, detallado por Carlos de la Torre (2002), aunque éste es más frecuentemente asociado a la población indígena. Otro estereotipo es el que asocia a la población afrodescendiente con la sexualidad y lo práctico en general, disociándolos al mismo tiempo de todo lo que se refiere a la intelectualidad. Estos estereotipos y prejuicios influyen claramente en la discriminación laboral.

En lo que concierne a los hombres, estos son asociados con trabajos manuales, con la fuerza física, con la violencia y con la bravura. Esto tiene como consecuencia que se empleen frecuentemente como cargadores y guardias de seguridad (Ibíd.). Los estereotipos son muy

bien puestos en evidencia por Jean Rahier (1998) en su análisis de las representaciones de afroecuatorianos y afroecuatorianas en la revista Vistazo. Además, estos estereotipos son enseñados y aprendidos en este mismo proceso de discriminación, ya que al no ser contratados en otro tipo de trabajo, quedan asociados a labores manuales, a fuerza física y violencia, y, como la afirma De la Torre (2002: 49): "las construcciones dominantes del hombre negro como esencialmente violento y sólo apto para las labores físicas naturaliza las consecuencias de la esclavitud".

Además, estos prejuicios también inciden en las oportunidades de ascenso. Se puede contratar un afroecuatoriano para un trabajo manual o que implique fuerza física, o se lo puede contratar para una tarea que no implique toma de decisiones. Pero, no tendrá más oportunidad de ascenso, aún si decide prepararse estudiando. Encontramos un ejemplo de ello en un testimonio recolectado por Paloma Fernández (2001: 146): "Parece que todavía la gente, en algunas empresas hay eso de que no le admiten al negro para ocupar más que todo un puesto alto. Si es que le dan el trabajo pero para que siempre está si es posible cargando cajas, como que en ese sentido no quieren que se supere, que llegue a ser un negro jefe de la empresa".

No sólo hay falta de oportunidades de ascenso, ni exclusión de trabajos profesionales, no sólo se conduce a empleos mal remunerados, difíciles, peligrosos, sin seguridades laborales y de bajo estatus, sino que los estereotipos y prejuicios pueden empujar al desempleo. Efectivamente, también existe el estereotipo según el cual los afrodescendientes son vagos, dejados y lascivos, los cuales son suficientes para ser rechazados al momento de solicitar empleo. De hecho, como lo anota Jhon Antón (2005) a partir de una encuesta sobre racismo, 53% de los entrevistados dijo que indígenas y afro-descendientes no aprovechan las oportunidades, y el 21% que son vagos. Es evidente que con estos prejuicios es difícil que se dé empleo a una persona afrodescendiente, y es aún peor si consideramos el estereotipo de "negro ladrón".

Las mujeres afroecuatorianas, por su lado, como consecuencia de los estereotipos generales que pesan sobre esta población, han sido asociadas al trabajo doméstico -como empleo que no requiere formación profesional ni intelectualidad- y a la prostitución. Esta idea es confirmada por varios autores y testimonios. Por ejemplo, el testimonio de una mujer afroecuatoriana recopilado en las entrevistas publicadas por Andrés Carrión como La memoria de los Otros (1996): "No olvidemos que hay gente que cree que las negras somos prostitutas potenciales porque, por ejemplo, cuando la gente de la sierra va a Esmeraldas, los hombres van con el único propósito de divertirse y luego acostarse con una negra" (Carrión, 1996: 343).

Este tipo de prejuicios puede llevar a casos de agresiones, maltratos, violencias y abusos en el ámbito laboral teniendo como objeto la sexualidad de mujeres afroecuatorianas. Desde la colonia este estereotipo llevaba a que mujeres afroecuatorianas que eran explotadas en el servicio doméstico fueran violadas por sus "dueños" o por los amigos de éste como algo común (Fernández, 2001). No cabe duda de que este tipo de abusos han seguido, aunque en las últimas décadas haya disminuido.

Discriminación ocupacional

Estos prejuicios y estereotipos tienen mucha incidencia en el ámbito laboral. Otro aspecto que debe ser mencionado que influye en la discriminación laboral son las redes sociales. Las personas entrevistadas y los testimonios recogidos por otros autores coinciden en la importancia que tienen las redes al momento de insertarse en el mercado laboral. Por ejemplo, muchas, si no todas, las mujeres que llegan a trabajar en Quito en el servicio doméstico, lo hacen gracias al contacto de un familiar o conocido que está trabajando en la ciudad. Estas redes ayudan al mantenimiento de la población afrodescendiente en ciertas ramas de actividad, puesto que se mueven en ámbitos de empleo limitados y los empleos conseguidos para familiares y conocidos se encuentran en estos mismos ámbitos.

Estas ramas de actividad o ámbitos laborales han sido definidas por el racismo y la evolución de éste desde la colonia hasta nuestros días. Esto es lo que se llama discriminación ocupacional, parte de la discriminación laboral. En su estudio sobre discriminación y empleo en Guatemala, Bastos y Camus (1998: 67) afirman que: "existen unas fronteras simbólicas que delimitan los espacios laborales a los cuales los indígenas no acceden. En el caso ecuatoriano encontramos lo mismo, y a ello se debe añadir que los afrodescendientes sufren de la misma discriminación. Estas "fronteras simbólicas" se han definido por el racismo. Producto de ello, encontramos que grupos humanos categorizados con la idea de raza son estigmatizados para realizar sólo cierto tipo de actividades: discriminación ocupacional racista.

Un mecanismo fundamental de la discriminación ocupacional es la discriminación que se da en el acceso al empleo. Un puesto de trabajo no será dado a una persona afrodescendiente con la misma facilidad que a otra persona que no sea afroecuatoriana. Un filtro muchas veces usado y que actúa de manera implícita como mecanismo racista se encuentra en los requisitos para postular a un empleo. Éste es el de "buena presencia". Requerir "buena presencia" es algo evidentemente vago, subjetivo y cultural. En Ecuador, "buena presencia" implica muchas veces tener un color de piel claro. Además de que puede usarse como excusa para poder negar un puesto a cualquier persona que sea afroecuatoriana -o indígena-, sin necesidad de dar mayor explicación -ya que es un criterio subjetivo-, muchas veces se entiende por "buena presencia" ser considerado bonito/a. Claro, la noción de belleza está también atravesada por el racismo. En un país racista y con nuestra historia, ser bonito/a es casi siempre tener la piel clara, el cabello y los ojos claros. La blancura está asociada con lo bueno, lo bonito y la riqueza, mientras que se asocia la negritud con lo feo, lo malo y lo pobre[2].

Un testimonio ejemplifica muy bien este tipo de discriminación, aunque en este caso, por un hecho fortuito, el acto racista no tuvo lugar en el momento de la selección. En las oficinas de una exportadora de rosas, una mujer afroecuatoriana, abogada, fue contratada, a pesar de sus estudios y título universitario, como secretaria. Su jefe inmediato aprovechaba las competencias de esta mujer, puesto que aunque su estatus y salario fuera de secretaria, sus tareas incluían actividades relacionadas con los estudios que realizó, de Derecho. Después de un tiempo trabajando en esta empresa, un día, llegó a visitar las oficinas el dueño de la empresa. Éste no conocía a la mujer mencionada. Al verla, no dijo nada. Pero, enseguida, tomando a parte al jefe inmediato de esta mujer, le dijo que la despidiera. Éste le preguntó por qué, con qué excusa. El dueño contestó que le dijera que "no corresponde a la imagen de la empresa". Efectivamente, la mujer fue despedida. Los empleados y empleadas de la empresa que la conocían, todos los que trabajaban en estas oficinas sabían que "fue despedida por negra".

Este testimonio me fue relatado por una empleada de dicha empresa, que funciona en Quito. Aquí se ve claramente la discriminación en el empleo. En primer lugar, la mujer fue despedida por motivos claramente racistas, sin ninguna otra justificación, y con la excusa mencionada en el párrafo anterior: la imagen, o "buena presencia". Es tan absurda la justificación, aún más sabiendo que esta persona no trabajaba atendiendo a público, que se hace obvio el racismo que causó el despido. Y es que lo que también puede pasar es que en este caso el dueño, quien pide el despido, argumente, negando su racismo, que no es por criterio suyo sino por los gustos y criterios de la gente que es atendida. Pero en este caso, ni siquiera esta justificación racista solapada puede ser argumentada. En segundo lugar, y adelantando un poco sobre las diferentes manifestaciones del racismo en el ámbito laboral, no se da el salario ni el estatus merecido a la mujer afroecuatoriana de esta empresa. Ellos no son acordes ni con su profesión, puesto que es secretaria cuando se formó como abogada, ni con sus actividades, puesto que no sólo no se reconocen sus estudios sino que no se reconoce su labor trabajando como secretaria y como abogada.

---

2 Véase el estudio de Andrés (2008) donde se evidencia cómo estas imágenes racistas están presentes en imaginarios de niños y niñas, y cómo se construyen.

Con esto podemos pasar a otra manifestación de la discriminación ocupacional. Ésta también se refiere al tipo de empleos a los que acceden los afrodescendientes. Retomando lo que se dijo acerca de la educación y las transformaciones en las economías y el mercado del trabajo, es interesante notar que "dentro del sector moderno los afroecuatorianos y los indígenas son quienes menor participación tienen (35,9% y 24.2% respectivamente)", frente a 49% y 43,11% para blancos y mestizos, respectivamente (SIISE, 2004: 62). Aunque el sector moderno está definido de manera bastante amplia, éste incluye ramas de actividad que requieren educación superior. Ésta es sin duda una de las razones por las cuales tanto indígenas como afroecuatorianos tiene menor participación. Además de la discriminación a nivel de educación, como causa de esta diferencia también se puede incluir la discriminación en el acceso al empleo y casos de discriminación en el empleo como el que se acaba de mencionar.

De manera más específica quiero volver a mencionar las diferencias de género. En el estudio de paloma Fernández, se menciona el tipo de actividades en que las mujeres afroecuatorianas se dedican en Quito, esto desde los años 1990:

> "la mayoría de las mujeres que conocí no tenían empleo formal remunerado, habían llegado a trabajar en el servicio doméstico o se dedicaban a otras actividades de la economía informal como la venta ambulante, el lavado de ropa y en menor medida el servicio sexual. Algunas mujeres gestionaban pequeños negocios de venta en su domicilio, las menos eran empleadas en medianas y grandes empresas; y también en instituciones públicas como las guarderías del barrio, y el centro de salud del Ministerio." (Fernández, 2001)

La inserción en trabajos que no requieren educación superior o profesionalización es clara. Esto a pesar que un porcentaje no desdeñable de ellas tienen educación superior.

Además de las ramas de ocupación, también se debe mencionar el trabajo precario, subempleo y el trabajo informal. Las definiciones se superponen en varios aspectos, teniendo en común la falta de seguridad y de estabilidad en el empleo. Por ejemplo, como lo explica Pries (2002), el trabajo informal puede ser definido según la legalidad de las actividades o la seguridad social, o según el nivel de ingresos o de estabilidad, o según el tipo de ocupación. El subempleo y el trabajo precario entran también en estas definiciones.

En el caso de la población afroecuatoriana en Quito, en una publicación del SIISE, se menciona que "en las zonas urbanas el fenómeno del subempleo afroecuatoriano está asociado a actividades de ventas callejeras, servicio doméstico mal remunerado y servicio de carga en los puertos" (SIISE, 2004: 62-63). Así, en cuanto a ocupaciones, los afroecuatorianos y afroecuatorianas están mayoritariamente empleados sin estabilidad y sin seguridad, además de ser frecuentemente mal pagados. En cuanto al seguro social, indicador de seguridad, "la población afroecuatoriana registra el promedio más bajo con apenas el 21,1%, incluso un poco por debajo de la tasa de la población indígena (21.8%)", mientras que los "blancos" tienen 37,4% y los mestizos 33,3%" (SIISE, 2004: 65).

Discriminación salarial

Otro tipo de discriminación es la que se da en salarios. "La salarización formal, una característica propia del proceso modernizador, queda fuera del alcance de los grupos que recién se instalan en la ciudad" (Bello y Rangel, 2000: 21). Esto incluye a los afroecuatorianos y afroecuatorianas que se instalan en Quito, y se ve acentuado por la discriminación ocupacional de la que son objeto. Como vimos, la población afroecuatoriana no tiene el mismo acceso al sector moderno que la población "blanca" y mestiza, y se encuentra por lo tanto en gran medida excluida del tipo de salarización formal. Es así relegada a un tipo de trabajo precario con menos seguridades laborales y con más posibilidad de ser mal remunerada.

Por otro lado, también se pueden apreciar diferencias de ingresos que no son atribuibles únicamente a diferencias de formación o competencia. En una publicación del 2007, de la OIT, sobre la discriminación en el mundo, se encuentran datos interesantes, que a pesar de ser generales sí son aplicables al Ecuador. Se presenta el salario mediano por hora de mujeres afrodescendientes, hombres afrodescendientes y mujeres "blancas" como porcentajes con relación a los hombres "blancos", los cuales tienen salarios más elevados. Aunque estos datos corresponden a Brasil, es interesante anotarlos, puesto que se presentan como ejemplares. Los salarios más cercanos al de los hombres "blancos" es el de las mujeres "blancas", seguidas de los hombres afrodescendientes y finalmente las mujeres afrodescendientes (OIT, 2007: 28). Es decir que en lo referente a salarios la discriminación racialista tienen más influencia que la discriminación sexista, y que al conjugarse las dos, las mujeres afrodescendientes son las personas más discriminadas.

Además de la falta de contratos y su consecuente falta de salarización formal, y además de las diferencias en salarios con relación a la población "blanca" y mestiza, existen otras consecuencias de la discriminación en cuanto a ingresos que se dan en el hecho de ser retribuido en especies, total o parcialmente, y en los retrasos en las remuneraciones (OIT, 2007: 33). Por ejemplo, es una práctica común el considerar como parte del sueldo el dar almuerzo a empleados que trabajan sin contrato formal. Otra práctica relacionada es dar posada y considerarlo como una manera de pagar el trabajo realizado. En las entrevistas realizadas se pudo confirmar que esto ocurría en los años 1960 y 1970, y aunque es una práctica que ha disminuido, aún existe, sobre todo en el ámbito del servicio doméstico que detallaremos más adelante.

Discriminación en el empleo

En el empleo pueden darse varias formas de discriminación racista. Una de ellas ya fue mencionada: se trata de la falta de reconocimiento. Este tipo de discriminación puede estar asociado a otro que se refiere a las oportunidades de ascenso, que también fue mencionado. En estos dos casos se puede hablar de racismo en el sentido en que la falta de reconocimiento del trabajo o de la formación, y la falta de oportunidades de ascenso, no tienen que ver con requerimientos del trabajo y no pueden ser justificados de ninguna manera que se relacione con las tareas a ser cumplidas.

Por otro lado, lo que también puede tener lugar en los lugares de trabajo son comportamientos racistas, como chistes, insultos, malos tratos y también paternalismo, forma solapada de racismo. De manera general, este tipo de comportamientos racistas son frecuentes, en todos los ámbitos. Pero, es posible que este tipo de comportamiento hay disminuido, tal vez gracias a las manifestaciones en contra del racismo y al mayor reconocimiento de la plurietnicidad en el país y a las luchas de movimientos indígenas y afroecuatorianos. En los años 1960, los que llegaron a Quito, sufrieron "ataques insultantes de manera sistemática" (Fernández, 2001: 141). En entrevistas realizadas en el año 2009 se pudo constatar que los ataques son sistemáticos, pero también parece que son menos frecuentes en la generación más joven. Desafortunadamente, no existen datos estadísticos sobre este tema que permitan ver su evolución. Un aspecto interesante es que el contenido de estos ataques no ha cambiado mucho. Para los años 1960, "entre los insultos más frecuentes se encuentran alusiones al color de modo muy despectivo y en forma de metáforas asociadazas a la nocturnidad, la suciedad, el mal agüero y el diablo" (Fernández, 2001: 141). A esta lista se podría quitar las alusiones al diablo y aumentar alusiones a la vagancia.

Esclavitud doméstica y trabajo infantil

Finalmente, quiero mencionar una consecuencia de la colonización y de la esclavitud que se ha justificado dentro de la ideología del racismo y que no termina de desaparecer: la esclavitud doméstica. Con respecto a este tema, Bello y Rangel, refiriéndose al caso de Brasil y algunos países del Caribe, mencionan "esclavitud informal": "sociedades que después de la abolición transitan de una esclavitud formal a un sistema de dominación o "esclavitud informal" aún más complejo que el anterior" (Bello y Rangel, 2002: 43). Esto no es explicado por los autores que se limitan a mencionarlo brevemente. Aunque la situación debe ser diferente, es por la historia de colonización común que se pueden aproximar los casos.

En Ecuador la esclavitud no desapareció en el momento en que se emitió la ley de manumisión de esclavos a mediados del siglo XIX. Además de la tardanza en aplicar la ley y contando que los imaginarios no cambian rápidamente y aún menos de manera determinista con relación a la emisión de una ley, la esclavitud dejó de existir para dar paso al huasipungo para la población afroecuatoriana. El sistema de endeudamiento al que fueron encausados, a pesar de ser una mejora, no significó libertad.

Como vimos, a partir de los años 1960 empieza la migración a Quito –y otros centros urbanos. Muchas de las mujeres son niñas o adolescentes que llegan para trabajar en el servicio doméstico a través de redes sociales. En otros casos también hay niñas que son traídas a Quito por familias "blancas" o mestizas. Este fue el caso de una mujer cuyo testimonio se encuentra en Fernández (2001). Es el caso de una mujer que fue "robada", traída a los cuatro años de edad de Esmeraldas a Quito para servir a sus "patrones":

> "Yo me críe en esa casa [de servicio] hasta… yo le tuve a mi hija a los 17 años, de ahí yo me salí, porque mucho me pegaban, y a cada rato. El trato que a uno le dan de niño, se puede decir, debe de ser con cariño y no maltratar. Muy mal trato, siempre-siempre fue así. Tal es que yo no tenía nombre. Nunca me llamaban por mi nombre: tal es que a mí no me hace mella que me digan negra. Al menos, cuando mi patrona estaba brava, mi nombre era solamente: negra desgraciada, negra infeliz. Ese era mi nombre: negra esto, negra el otro…" (Ibíd.: 148)

Este es el testimonio de una mujer afroecuatoriana que tenía en los años 1990, 64 años. Los malos tratos, la explotación y esclavización que sufrió esta mujer sólo se pueden justificar por la ideología racista.

En el 2009, una mujer afroecuatoriana de Imbabura, de aproximadamente 65 años, me relató una historia parecida. Ella vino a Quito siendo niña, por un contacto de un familiar que ya trabajaba en la ciudad. Llegó directamente a una casa donde sirvió de empleada doméstica hasta el momento en que se casó. Durante esos años, ella vivió en la casa de sus "patrones", quienes la "dejaron ir a la escuela", le dieron ropa y un lugar donde dormir. No se le dio ningún tipo de remuneración. Logró acabar la escuela, pero no pudo ir al colegio. Siendo adolescente, aproximadamente a los 16 años de edad, empezaron a darle algo de plata, pero no como remuneración sino como un regalo para que pudiera salir de vez en cuando. Varios aspectos deben ser rescatados de este testimonio. Primero, la actitud de esta señora de profundo agradecimiento hacia sus "patrones" porque no la trataron mal. Segundo, la ausencia de remuneración y contrato. Tercero, la falta de acceso a la educación. Cuarto, la falta de libertad.

Este tipo de hechos de esclavitud ha cambiado. Aunque todavía hay mujeres afroecuatorianas que viven esta situación en años posteriores y seguramente todavía existe, ahora es más común que las mujeres tengan algún tipo de remuneración, pero sin seguridad social, sin salarización ni contratación formal, y con parte de la remuneración en especies (habitación, comida, ropa). Por ejemplo, en el 2007 una adolescente de 15 años, afroecuatoriana, me contó cómo llegó a Quito para trabajar en el servicio doméstico en una casa de clase media en el norte de Quito. Ella no fue "negociada" entre gente "blanca" de Quito y su madre o padre, sino que llegó a trabajar por redes familiares. Esta mujer no tenía contrato, ni seguridad social. Su salario era muy bajo, y además era víctima de malos tratos. Respondiendo al prejuicio de fechoría, aunque ella tuviera un cuarto –si se lo puede llamar así- y viviera en la casa, no se le entregaban las llaves de la casa, de tal manera que podía quedarse un día entero fuera de la casa esperando a que llegaran los dueños. Es así que pude conversar con ella, ya que en esa ocasión, los dueños de casa habían salido en la mañana en un momento en que ella no estaba, y ellos no regresarían hasta el final del día. También relató un problema al que tenía que enfrentarse con los dueños de casa y que ejemplifica la sobrevivencia de las relaciones de esclavitud en los imaginarios. Para no pagarla, siendo el primer mes que ella trabajaba allí, le habían reclamado diciendo que había usado el teléfono para hacer llamadas a otras provincias y que eso cubría lo que debían pagarle. Ella manifestó que era falso que ella hubiera hecho llamadas y que ese reclamo lo hacían para no pagar lo que debían. Ya que este tipo de trabajo se realiza sin contrato, ella no disponía de ningún mecanismo para reclamar lo que le debían, su remuneración. Claramente, los dueños de casa no debían pensar que era necesario pagarla por su trabajo, reviviendo la esclavitud de siglos pasados.

Muchas de las afroecuatorianas que llegan a trabajar en el servicio doméstico son adolescentes, y en otros casos son mujeres que vienen con niños y/o niñas pequeños. La regulación ecuatoriana indica que hasta los 15 años de edad se sigue hablando de trabajo infantil. A partir de 16 años el trabajo no es considerado como en contra de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, pero tiene una legislación especial. Las tasas de trabajo infantil son un claro indicador de la discriminación que existe hacia poblaciones indígenas y afroecuatorianas. Efectivamente, estas poblaciones tienen más altos índices de trabajo infantil. Por un lado, esto es el resultado de la discriminación laboral de la que son sujetos sus padres y madres, que los obliga en muchos casos, como estrategia de reproducción del hogar, a hacer trabajar a sus hijos e hijas menores, sin lo cual no podrían subvenir a las necesidades del grupo familiar. Por otro lado, estos niños y niñas se ven afectados en diferentes aspectos y en su acceso a la educación y su rendimiento escolar. Así, de manera indirecta, el trabajo al que muchos niños y niñas indígenas y afrodescendientes se ven obligados por necesidades económicas los perjudica a largo plazo en sus posibilidades de acceso al mercado laboral, en lo que se refiere a salarios y ocupaciones sobre todo.

Conclusiones

Hemos visto que la discriminación laboral hacia afroecuatorianos y afroecuatorianas en Quito es una manifestación más del racismo que existe en el país. Éste es el producto de la historia colonial del Ecuador y de su evolución durante la República. En este contexto, etnia y clase han evolucionado como categorías coextensivas. Ser afrodescendiente en Ecuador ha sido sinónimo de ser pobre. El racismo ha determinado que no accedan de la misma manera a los recursos económicos, a la educación, a los servicios que debería proporcionar el Estado que sólo recientemente ha empezado a asumir su rol con la población afroecuatoriana.

Dentro del contexto racista del país, ha sido coherente que la población afroecuatoriana sea discriminada en el empleo, en el acceso a éste, en las oportunidades de ascenso, en lo ocupacional. Y, como en cualquier otro ámbito de la vida en sociedad, los afroecuatorianos y afroecuatorianas han sufrido ataques racistas en sus empleos. Los prejuicios y estereotipos racistas fraguados durante la Colonia no han cambiado mucho y siguen siendo parte de los

imaginarios de ecuatorianos y ecuatorianas. Estos, además son reforzados y transmitidos en los comportamientos y actos racistas.

Los estereotipos y prejuicios de vagancia, fechoría, violencia, sexualidad exacerbada, falta de intelectualidad, han afectado de manera decisiva la inserción en el ámbito laboral. Así, afrodescendientes han sido relegados a empleos de bajo prestigio, sin seguridad social, mal remunerados, sin contratación ni salarización formal, empleos manuales y que no impliquen decisión ni intelectualidad. Además, la esclavitud arraigada en los imaginarios ha tenido consecuencias nefastas haciendo posible que niñas y adolescentes afroecuatorianas sean convertidas en esclavas domésticas.

Pero podemos también mencionar aspectos positivos. Los cambios en las últimas décadas, logrados por la presión y manifestación de movimientos de reivindicación étnica y de lucha contra el racismo, en Ecuador y en el mundo, han tenido consecuencias positivas. Se ha tomado consciencia de la discriminación y ha sido denunciada, aunque lamentablemente los reconocimientos provenientes del Estado no han dado paso a la implementación de mecanismos jurídicos para luchar eficientemente contra la discriminación. Estos vacíos hacen posible que la discriminación producto del racismo pueda seguir siendo parte de la vida cotidiana de muchos y muchas en el país de manera solapada y negada en la mayoría de los casos y muchas veces de forma explícita.

Y es que los reconocimientos son un avance pero no son suficientes. Se necesita que los imaginarios cambien. Pero, estos, producto de la cultura, no cambian rápidamente. El racismo se transmite de generación en generación. Las condiciones de discriminación no permiten que padres y madres ofrezcan a sus hijos e hijas los recursos para poder salir de estas condiciones de pobreza, exclusión y discriminación.

Vivir en una sociedad capitalista implica que existan explotados. La noción de raza sirvió durante siglos para justificarla. Si se la deja de lado, con seguridad se encontrará otra u otras para justificar la explotación de unos por otros. El racismo llamado cultural, por ejemplo, es una muestra de ello: si no se puede usar la noción de raza ya caduca, se puede hablar de diferencias culturales que funcionen como la noción de raza.

Finalmente, quiero apuntar ciertos aspectos de la relación entre discriminación laboral y racismo que no fueron abordados o apenas mencionados y que merecen ser profundizados: trabajo infantil, población indígena, extranjeros y xenofobia, género y etnia. Por otro lado, también sería necesario discutir la propuesta de la discriminación positiva e interesarse por los casos exitosos de inserción en el mercado laboral por miembros de grupos discriminados.

Bibliografía

Andrés, Lydia. 2008. *Imaginarios en formación – aprendiendo a pensar al otro en un colegio de élite de Quito.* Ecuador: Abya Yala.

Antón S., Jhon. 2005. "Introducción" en: Secretaría Técnica del Frente Social, Sistema de Indicadores del Pueblo Afroecuatoriano –SISPAE- *Racismo y discriminación racial en el Ecuador*. Ecuador: República del Ecuador, Ministerio de Bienestar Social.

Azanza, M. 2004. *Delineamientos jurídicos tendientes a una mayor eficacia de la no-discriminación laboral en la legislación ecuatoriana*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Bastos, Santiago y Manuela Camus. 1998. *La exclusión y el desafío: estudios sobre segregación étnica y empleo en ciudad de Guatemala.* Guatemala: FLACSO.

Bello, Álvaro y Marta Rangel. 2002. "La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe"; en: *Revista de la CEPAL*, n. 76, Abril 2002. México: CEPAL. 39 - 54

Bello, Álvaro y Marta Rangel. 2000. *Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe*. Chile: CEPAL.

Carrión, Andrés. 1996. *La memoria de los Otros*. Ecuador: Eskeletra editorial.

Centro de Estudios de Población y Desarrollo Social. 1985. *Inmigración a Quito*. Ecuador: Centro de Estudios de Población y Desarrollo Social.

De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular.

Fernández R., Paloma. 2001. *Diáspora africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*. España: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Figueroa, Adolfo. 2000. "La exclusión social como una teoría de la distribución" en: Estanislao Gacitúa, Carlos Sojo y Davis Shelton H. ed. *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. Costa Rica: FLACSO, Banco Mundial.

Gacitúa, Estanislao y Davis Shelton H. 2000. Introducción – Pobreza y exclusión social en América latina y el Caribe en: Estanislao Gacitúa, Carlos Sojo y Davis Shelton H. ed. *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. Costa Rica: FLACSO, Banco Mundial.

Ocampo, José. 2004 "Desarrollo Económico e inclusión social"; en: Mayra Buvinic ed., *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*; Colombia: BID.

Oficina Internacional del Trabajo. 2007. *La igualdad en el trabajo: afrontar los retos que se plantean.* Suiza: OIT.

Oficina Internacional del Trabajo. 1989. *Convenio 169: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Suiza: OIT.

Pries, Ludger. 2002 (2000). "Teoría sociológica del mercado de trabajo" en: De la Garza Toledo, Enrique coord., *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*. México: Colegio de México, FLACSO, Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica.

Rahier, Jean. 1998. "Representaciones de gente negra en la revista Vistazo, 1957-1991". *Iconos* 7, pp. 96-105.

Rendón, Teresa y Carlos Salas (2002 (2000)) "El cambio en la estructura de la fuerza de trabajo en América Latina" en: De la Garza Toledo, Enrique coord., *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*. México: Colegio de México, FLACSO, Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica.

Secretaría Técnica del Ministerio de Desarrollo Social, Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. 2006. *Desempleo en el Ecuador*. Ecuador: Secretaría Técnica del Ministerio de Desarrollo Social.

Secretaría Técnica del Ministerio de Desarrollo Social, Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, Sistema Integrado de Indicadores Sociales de la Población Afroecuatoriana. 2004. *Los afroecuatorianos en cifras – Desigualdad, discriminación y exclusión según las estadísticas sociales del Ecuador*. Ecuador: Secretaría Técnica del Ministerio de Desarrollo Social.

Vinueza, M. 2006. *La tutela del derecho a la igualdad y no discriminación de actos u omisiones provenientes de particulares*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Wade, Peter. 2000 (1999). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Ecuador: Abya-Yala.

Probando sentidos: discursos sobre drogas dentro de tribus urbanas

Ana María Guerrón[1]

Resumen

Las drogas son vistas, más allá de sus efectos fisiológicos, como productos llenos de contenidos que se han ido construyendo a través de la historia de cada pueblo y colectivo social. Están rodeadas y han creado tanto realidades como imaginarios sociales, dentro de los cuales se insertan sus consumidores. En el contexto de dos tribus urbanas: punks y hardcores, se analizan los discursos de las mismas sobre el consumo, con el objetivo de entender sus repercusiones en la construcción de identidades individuales y colectivas.

Palabras clave: Drogas-tribus urbanas-punks-hardocores

Abstract

Drugs are seen beyond their physiological effects, as content-filled products that have been built through the history of every people and social groups. They are surrounded and have created both, social imaginaries and realities within which, consumers are inserted. In the context of two urban tribes: punks and hardcore, we analyze the speeches of the same consumption, in order to understand its impact on the construction of individual and collective identities.

Keywords: Drug-urban tribes-punks- hardcores

1 Correo electrónico: anaguerron@gmail.com Licenciada en Antropología Social, P.U.C.E.

Introducción

El siguiente artículo es una síntesis del último capítulo de mi tesis de licenciatura, en la que analicé comparativamente dos tribus urbanas quiteñas: los *hardcore* y los *punks*, enfocándome en el papel que juegan sus consumos de música, de estilos y de drogas en la construcción de su identidad colectiva, partiendo de la descripción del contexto urbano quiteño, uno cambiante y sectorizado, que cuenta con la presencia de nuevos actores. En este escenario, examinamos a las tribus urbanas desde el concepto de la "neotribalización", que está directamente relacionado con el proceso de construcción de la identidad en la época actual. A partir de esta discusión teórica, nos adentramos en el tema de la música, entendida no sólo como una expresión artística, sino como una práctica que se convierte en marca y referente identitario de las agrupaciones juveniles. De la misma manera tratamos al *estilo*, que representa una forma de manifestación y de apropiación del cuerpo, así como también una construcción del mismo que parte del consumo. Finalmente, pasamos al análisis de los discursos que giran en torno a las drogas y a la relación que su uso tiene en el proceso de identificación dentro de las tribus urbanas, los imaginarios que giran en torno a éste y sus repercusiones sociales. En el presente artículo, más allá de verlo como un tabú, nos interesa enfocarnos en los aspectos sociales que rodean estos consumos de drogas y sus consecuencias.

Consideraciones generales

"De la Antigüedad nos llega un concepto (de la droga) –ejemplarmente expuesto por el griego *phármakon*- que indica remedio y veneno. No una cosa u otra, sino las dos inseparablemente. Cura y amenaza se solicitan recíprocamente en este orden de cosas" (Escohotado, 2004a:20).

La gran variedad de sustancias psicoactivas que se consumen en estos tiempos han dado origen a una serie de imaginarios en torno a quienes las utilizan. De esta manera, el consumo de drogas se ha vuelto un factor considerable a la hora de hablar sobre la construcción de identidades, especialmente entre los y las jóvenes. Si bien hasta principios del siglo XX muchas de ellas eran sustancias consumidas para calmar dolencias físicas (Escohotado, 2004b:20), actualmente su principal uso es el recreativo, muy a pesar de todas las normativas de prohibición impuestas por el Estado.

El consumo de drogas además, ocupa un lugar en el imaginario social que depende del papel que estas sustancias hayan tenido a lo largo de la historia de cada colectivo. En muchas sociedades, por ejemplo, el consumo es parte de ritos de paso o prácticas medicinales que permiten adquirir nuevos saberes místicos. Sin embargo, en nuestro caso de estudio, el contexto se ve atravesado por los cambios que la modernidad ha acarreado y que son fortalecidos por las nuevas tecnologías y los medios de comunicación masivos. Así, nos enfrentamos a una pluralidad de opciones de estilos de vida,[2] de valores y a un marcado individualismo aislante. Según Ehrenberg (1994), las drogas resultarían instrumentos que crean individuos y expresan también la libertad individual (independencia y autonomía) limitada por cuestiones políticas al ser usadas para cambiar estados de conciencia. El consumo sería una búsqueda de un lugar en la sociedad democrática, sin intermediarios (ni dioses, ni instituciones jurídicas) que consolidan la aclamada "libertad individual". En este mismo contexto, Tenorio (2002) enfoca al consumo de drogas

2 Definidos por Giddens como "un conjunto de prácticas más o menos integrado que un individuo acoge, no sólo porque estas prácticas satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan una forma material a una narrativa particular de la identidad" (1991:84).

como un medio de construcción de saberes y afectos que brindan a quienes las usan sentidos, que influencian la manera de ver y relacionarse tanto con el mundo como con ellos mismos. Además, se plantea que las drogas son para sus usuarios, un "ícono dispuesto a ensamblar en su ser realidades múltiples, convergentes y contradictorias" (Tenorio, 2002:70), contrastando con el "déficit metafórico" del usuario. Según el autor, las drogas constituyen certezas dentro de un "mundo en conflicto" o de un usuario que vive en la incertidumbre con respecto a sus opciones de vida o una (supuesta o no) marginación social que enfrentan. De esta forma, se irían construyendo "redes" de consumidores en las que se halla un acuerdo y sobre todo, un sentido específico. Sin embargo, cabe mencionar que estos principios se aplicarían sobre todo a personas adictas, más no a usuarios esporádicos como son la mayoría de miembros de las tribus urbanas de este caso de estudio.

Otros estudios (Cerbino, Chiriboga y Tutivén 2001; Guerrero, 1998; Sepúlveda, 1997; Tenorio, 2002), sitúan a las drogas como creadoras o recreadoras de espacios de socialización, con una ritualidad y un contexto específico. En este caso, cada droga se vuelve una herramienta de identificación o una marca identidaria[3] que ubica a una persona dentro o fuera de un grupo social, debido a que poseen un contenido simbólico, una significación cultural y también un uso dentro de un imaginario (en este caso el juvenil). Es decir, ya se ha creado un estereotipo consolidado tanto de la droga como de quien la consume.[4]

Con estos antecedentes, haremos un recorrido por los discursos que manejan ambos grupos alrededor de algunas drogas, cuya compra y venta es bastante generalizada en el país, pese a que su consumo y tenencia sea ilegal. La facilidad para ser obtenidas ha aumentado considerablemente el número de sus consumidores en los últimos años, así como la cercanía e información sobre las mismas,[5] dando como resultado una juventud más enterada al respecto (en comparación con la de sus padres) y por tanto, con razones que ya no sólo se basan en un tabú a la hora de elegir o no su consumo.

Finalmente, hay que notar que ninguna de las drogas consumidas por los jóvenes hardcore o punk, se ha librado de los estereotipos creados a través de su historia y por lo tanto, sus consumidores tampoco. Más allá de las consecuencias personales que conlleva su uso, existen algunas drogas sociales, claramente visibles en la sectorización de los discursos juveniles.

Discursos y prácticas en torno al consumo de drogas

Como se ha mencionado previamente, la significación que tienen las drogas varía de acuerdo al tipo de identidad juvenil y a las representaciones que se han construido a través de la historia. Por ende, tienen una carga cultural que es trasmitida al consumidor. De ahí que los discursos que giran en torno a las drogas constituyan un camino válido para la comprensión de los consumos, los cuales, denotan clasificaciones y órdenes de la realidad así como las valoraciones del consumo y sus efectos. Además, en el discurso se expresan metáforas, que son narrativas relacionadas con saberes. Los discursos que giran en torno a las drogas, expresan rasgos de la identidad, recrean prácticas y dibujan un mapa social que contiene estereotipos, realidades y encadenamientos lógicos de los sentidos con los que están cargadas simbólicamente cada sustancia.

---

3 De la misma forma que sucede con la música y con el estilo de vestir dentro de las tribus urbanas.

4 Según Bernardo Guerrero (1998), es en el consumo de una droga que los jóvenes que no se sienten identificados con algunas estructuras intermedias de la ciudad (el barrio, por ejemplo), encuentran un sentido y una identidad: "este consumo los ubica dentro de una categoría cultural (…) que vista desde fuera es un estigma, pero que a sus propios ojos, resulta aglutinadora" (Guerrero, 1998:46).

5 En gran parte gracias a medios de comunicación como el Internet, ya que otros como la televisión todavía mantienen un discurso satanizante y generalizador sobre "*la* droga".

En nuestro caso de estudio, el discurso acerca de las drogas estaba muy definido por ambas tribus urbanas[6] mostrando que en su imaginario, cada una de ellas tiene un lugar específico que depende de las realidades que han ido creando. Para los hardcores, a diferencia de los punks, sí hay límites marcados en cuanto al consumo de otras drogas (con excepción de la marihuana).[7] Por otro lado, ambos grupos piensan que en la actualidad el consumo es tan generalizado que entre ellos ha crecido la tolerancia. Por ejemplo, una entrevistada punk plantea: *"Es como que hay tanta propaganda para las drogas (…). En mi época, la propaganda era: 'te drogas y eres un perdedor, puta te cagaste la vida, eres una mierda'…"* (Entrevista a A.G.). Notamos que los medios de comunicación también influyen en la creación de estos discursos, reforzando estereotipos. Incluso desde hace más de dos décadas, existen películas[8] sumamente populares, en las que el consumidor es mostrado como una persona que ha reflexionado sobre su uso y logra presentar ventajas o argumentos adecuados sobre éste; o se muestran personajes totalmente estereotipados, hasta cierto punto *burlesque*, que a pesar de su consumo mantienen un ritmo de vida normal y no terminan en un centro de rehabilitación.

En todo caso, el tabú se ha ido desvalorizando, pasando a ser más cercano a una patología[9] que a problemas delincuenciales, especialmente entre los y las jóvenes. A continuación realizaremos un rápido recorrido de los discursos de ambos grupos y su visión de cada droga o el lugar que ésta ocupa en su imaginario.

Cannabis Sativa

La marihuana[10] goza de un lugar priviligiado entre los hardcore y los punks, principalmente por sus efectos pero también porque es considerada inócua. Según los jóvenes, la sociedad quiteña todavía tiende a relacionar al consumo de marihuana con la delincuencia, la violencia[11] o problemas en el hogar. Aún así, los imaginarios hardcores son distintos y mucho más cercanos al discurso y mensaje que promueve el movimiento, por lo que esta es la droga con la que más se identifican.[12] Aún así, es interesante notar que les anexa con una identidad "rebelde" o provocadora, que reproduce actos contrarios a la sociedad de la que forman parte. Además, esta particularidad se relaciona con la identidad hardcore, que tampoco tenía connotaciones positivas en el imaginario social de la ciudad y que aún así constituye para ellos una fuente de sentido. En este punto cabe mencionar el conflicto interior que se da al oponerse con su consumo a la sociedad adulta y especialmente a sus padres, algo que es mencionado en su discurso y justificado al mencionar que las consecuencias del consumo para *ellos* han sido mucho más positivas que negativas. En este sentido, el consumo se da como una reivindicación de un sujeto dueño de sí mismo:

> "Se ejerce poder sobre su propio cuerpo, que se desliga del control de las generaciones adultas (…) el consumo deviene una táctica para dominar el propio cuerpo, así como, construir nuevos saberes que se convierten en bienes preciados y sumamente importantes al sentirlos como íntimos y originales" (Guerrón, 2009:114).

---

6 Seguramente debido a que todos los entrevistados tenían o han tenido algún contacto con el consumo de drogas. No necesariamente las han probado, pero a ninguno le eran totalmente desconocidas o ajenas.

7 Existe también una división dentro de los hardcore, llamada Straight Edge, sus miembros no usan ni toleran el uso de ninguna droga.

8 Como "Easy Rider" que fue seguramente una de las primeras. También "Trainspotting" se convirtió en una película de culto para los jóvenes que vivieron en los años 90s.

9 Se ha desarrollado un discurso que parte desde el ámbito de la salud y la medicina y ya no desde lo jurídico de lo legal.

10 Marihuana, *weed*, "hierba", "grifa", "ganlla".

11 Irónicamente, ya que sus efectos son más bien tranquilizantes.

12 Si bien su consumo no es una condición para la entrada al grupo ni tampoco todos aquellos que participen en una banda la consumen.

Creándose con este consumo un "espacio autogobernable", muy parecido al que han construido con sus colegas de banda o sus amigos en conciertos. Tanto en conciertos de hardcore como de punk el consumo de marihuana está presente y usualmente es compartido. Si bien éste no es promocionado,[13] tampoco se lo oculta. De todas maneras, seguramente debido a los efectos relajantes que se le atribuyen a la marihuana, su consumo se da sobre todo después del concierto (que es un momento de intensidad, muy energizante). Además "esta droga, a diferencia de otras, tiene un uso doble: por un lado, aglutina al grupo en el momento del consumo, y por otro lado, les permite adentrarse en sí mismos" (Íbid, 2009:112).

Por otro lado, entre los punks el consumo se ha "desvalorizado", creemos que por un lado debido a lo frecuente[14] que es entre todo tipo de jóvenes, y también a sus efectos "suaves" (en comparación a otras drogas), que lo ha convertido en un consumo menos "marginal".[15] Por tanto, en su imaginario este consumo es algo incluso normal: *"Hay todo tipo de gente que consume marihuana. No hay estereotipos para la marihuana, no hay clases sociales, no hay nada. Toda la gente consume"* (Entrevista a R.G.).

En general el primer consumo se da con otros jóvenes del grupo que tienen mayor tiempo experimentandolo y que en muchos casos, luego se convierten en sus proovedores.[16] Es en estos primeros encuentros con la marihuana cuando los jóvenes aprenden todas las técnicas que la rodean, por ejemplo armar un "porro"[17], "descogollar"[18], etc.:

> "El o la neófita es aceptado/a e iniciado/a por los y las consumidores/as experimentados/as, este aspecto participa incluso de la imagen del producto y de sus usuarios/as: comunión, reparto, igualdad, libertad, sin juicio de valor" (Le Garrec, 2002:133).

Es por esto que es un consumo que consta de toda una ritualidad. H. Becker señala que hay tres etapas: "el aprendizaje de la técnica, de la percepción de los efectos, del gusto por los efectos" (Íbid, 2002:136). Estableciéndose en este punto diferencias notables entre cada usuario, que confirman siempre su *autenticidad*, la misma que determinará incluso el grado de amistad que se mantenga con otro miembro del grupo. Por ejemplo, para un fumador experimentado: *"Los que fuman marihuana de verdad, sólo fuman marihuana. (…) Yo no conozco a nadie que fume enserio marihuana, no de la forma de verlo así: "Fumemos porque sí, y ya"* (Entrevista a T.P.). Parte de la ritualidad también es llevar consigo el "equipo" (marihuana, una pipa, fosforera, etc.), conocer la calidad del producto y la resistencia que se tenga a los efectos de la marihuana, también pueden marcar una diferenciación con los principantes. De todas formas, es en la cotidianidad que se van reconociendo, y marcando los elementos que determinan si el consumidor es parte del grupo. Algo muy similiar a lo que sucede cuando comienza su aprendizaje musical, ya sea el de tocar un instrumento o el de tener un conocimiento amplio sobre la música hardcore o punk, algo imprescindible para formar parte del grupo y sobre todo, para mostrarse como *auténtico* hardcore o punk. Se trata entonces de franquear diferencias y

---

13 Como lo es en la música *reggae* o *hip-hop*.

14 Incluso por los "aniñados", sus opuestos. La clasificación de "aniñados" se da en Quito, desde el discurso de los hardcore y punks, para los jóvenes que pertenecen o aparentan pertenecer a una clase socioeconómica alta, que visten con la moda de la cultura dominante, vendida en grandes tiendas, frecuentan lugares lúdicos en donde el precio de entrada es más alto que el promedio, y escuchan cualquier otro tipo de música que no sea hardcore o punk. En síntesis, se puede decir que un "aniñado" es alguien que no presenta ninguna actitud crítica con la moda y los mensajes vendidos por los medios masivos.

15 Si tomamos en cuenta que la identidad punk se construye desde la "automarginalidad" que le da un mayor "estatus" a quien la lleve al extremo.

16 En estos casos no suele darse una relación de compra-venta, más bien la marihuana suele ser obsequiada por quienes siembran sus propias plantas, o por quienes la compran a *dealers*, es decir vendedores "al por mayor" de marihuana y otras drogas, los mismos que no pertenecen al medio hardcore.

17 Un cigarrillo armado con papel de arroz que contiene marihuana.

18 Moler el cogollo seco de la planta de marihuana.

afianzar relaciones que al principio son desiguales, complementando la "comunidad emocional" que se construye entre los hardcores y punks. De todas formas, es un consumo que marca el cuerpo con el aprendizaje de nuevos saberes (de léxico, de técnicas, etc.) que los caracteriza dentro de su grupo hardcore o punk.

Alcohol

Debido a su generalización y legalidad, la constancia con la que se ha dado su consumo y el aspecto lúdico con el que es identificado, no es usualmente visto como una droga entre los jóvenes. Incluso se ha ido constituyendo el personaje del "borracho" reconocido en múltiples sociedades, por lo que el consumo de bebidas alcohólicas no sale de la "normalidad": "El individuo antes de encontrarse con un vaso de alcohol en la mano vive en un ambiente en donde la alcoholización es frecuente. El alcohol tiene un lugar importante en el espacio público" (Íbid, 2002:121). En el país, el consumo es extendido y los y las jóvenes son asiduos bebedores.[19]

Sin embargo, hay una gran diferencia del consumo entre hardcores, en cuyos conciertos no es tan frecuente, y punks, entre quienes es casi necesario. Como lo explica un entrevistado hardcore, estar ebrio es volverse "un libro abierto", es perder el control, estar a disposición del resto. El consumo expone al cuerpo, "el alcohol nos lleva hacia el afuera, los alucinógenos nos traen hacia nosotros mismos" (O. Paz citado en Le Garrec, 2002:127). Esto conlleva a olvidarse del ser, a anularlo, algo totalmente contrario al mensaje del discurso hardcore que contiene un mensaje de lucha y firmeza. Por otro lado, se relaciona más con el mensaje del punk, del *No future*, de la desesperanza y la valoración sólo del presente y todas las posibles formas para disfrutarlo. Para los hardcore, el que no haya un consumo exagerado de alcohol en sus conciertos es algo que les produce orgullo, ya que, a diferencia de otras tribus urbanas y géneros musicales, son conciertos en los que no hay violencia. En cambio entre los punks el consumo se da en todo momento y lugar en los conciertos: *"En los conciertos alcohol es lo que sobra y como es legal es una cultura alcohólica la que vivimos, se hace normal salir todos los días a tomarte una biela, a chupar con tus panas"* (Entrevista a R.G.).

El alcohol, entre quienes van a conciertos ya sea a presentarse o como asistentes es una presencia constante, que en su discurso es expresada como un "mal necesario", ya que a pesar de estar conscientes de sus consecuencias y peligros, lo mantienen. Escohotado (2004b) observa que si bien existe "un 'olvido de si', también se marca una "angustiada huida del aburrimiento" que caracteriza al espectador de teatros, la "realidad ebria" (también "realidad dionisíaca") no admite cosa distinta de la propia vivencia, y conduce a actos de celebración" (Íbid:108). Es un consumo que les permite "vivir el presente". Aún así, según el discurso de los punks, existen aquellos que beben al punto de perder la consciencia y aquellos que no llegan a ese extremo. Ambos tipos se encuentran tanto en conciertos, espacio público en donde se reúna el grupo (incluso en ensayos) o cualquier momento festivo. Muy a diferencia de los hardcore, quienes lo hacen casi exclusivamente después de los conciertos.

19 Según datos del CONSEP: "La prevalencia de vida del consumo de alcohol en el ámbito nacional, en el 2005, es de 61.6% (...) La edad promedio del primer consumo de alcohol es de 13.7 años" (OED y CICAD-OEA 2005:29-30).

Pasta base de cocaína

Esta droga[20], que es de muy baja calidad y valor, ha sido considerada también una de las más dañinas para el organismo y es altamente adictiva. En el imaginario social de Quito, es asociada a las clases bajas y a la delincuencia; para conseguirla también es necesaria una gestión peligrosa. Es una de las drogas "fuertes" a la que más cercanía han tenido los hardcore, aún si la consideran basura. Sin embargo, en su discurso la mencionan cuando quieren hacer una oposición con la marihuana: la base tiene connotaciones sumamente negativas, mientras que la otra es inofensiva. Entre sus principales efectos, está el de la pérdida del control de sí mismo, que en conjunto con su alta adictividad, hace que ésta se convierta en el centro de su vida: *"es levantarte a fumar basuco y esperar el día siguiente para pensar cómo vuelves a fumar (…) O sea esa sería como la real adicción, el real drogadicto"* (Entrevista a T.P.). Notamos que a diferencia de la marihuana que para ellos no constituye un problema *verdadero,*[21] la pasta base de cocaína implica "envolverse en 'el mundo de las drogas', es decir en una adicción de la que seguramente no ven ninguna salida, una adicción que es *real*, es objetiva" (Guerrón, 2009:121). Y no sólo tiene una relación con problemas de salud, sino también con la delicuencia y la vida callejera, algo ajeno a su medio y con lo cual no se identifican: *"…la gente que pertenece ya a las clases más populares, por lo general son basuqueros antes que marihuaneros. Por el mismo hecho de las actividades que ellos tienen, muchos roban, o sea muchos están en la calle, la calle mismo les pudre"* (Entrevista al grupo CDL).

Para los punks también es la droga antítesis de la marihuana pero por la dimensión social del usuario: *"Es que el basuco es muy individualista, no es como la hierba que tú compartes, el basuco es sólo para ti y estás escondiendo, porque nada es suficiente, y tienes que estar encerrado solo"* (Entrevista a A.G.). Debido a sus efectos poco "sociables", no es muy frecuente en los conciertos. Los punks mayores comentan que debido a todas las implicaciones que tiene, sólo podría consumirlo alguien que ya lo ha dejado todo y lleva una vida "callejera" (como algunos punks mayores lo hicieron). No es una actividad lúdica entonces, como otros consumos: *"o sea para mí y para la gente que me rodeaba, el basuco era como demasiado íntimo (…) Si tú fumas en un concierto, eres un chamo (…) porque un crónico no hace esas cosas"* (Entrevista a P.A.).

Así como lo expresa el argot que la denomina "pistola", los relatos de los y las jóvenes también expresan lo peligroso de esta droga, porque es una que puede matar y que constantemente amenaza con hacerlo. Lleva a quien la consume a perder todo interés por otras actividades (incluyendo la pasión de estos/as jóvenes, la música): *"Te vuelves un ente"*, relataban, no sólo mata al organismo del quien la consume, sino también sus relaciones intragrupales.

Pegamento

Los inhalantes[22] producen efectos distintos a los de las drogas ya mencionadas. Fueron mencionados en sus discursos, especialmente aquellos de punks. Los hardcores por otro lado, no mostraron mucho conocimiento al respecto, seguramente ya que es un consumo también muy relacionado con la vida callejera: *"La soluka se lo reconoce porque es de la gente pobre, le hacen a la soluka por que no tienen plata por que no pueden comer, y se pegan a la funda"*[23] (Entrevista a J.C.).

---

20 A la base de cocaína se la conoce como: "basuco", "basú", "base" o "pistola". Esta droga se consume casi exclusivamente en Sudamérica.

21 Seguramente porque no produce una adicción física ni causa sobredosis (Escohotado, 2004b).

22 Cemento de contacto: "gale", solución, "soluka" o "el tarro".

23 En referencia a la técnica usada para consumir pegamento: ponerlo en una funda para luego inhalarlo.

Aunque se puede decir que el consumo entre los punks más jóvenes ha disminuido, todavía se hace presente entre los más radicales o los también llamados "podridos". Aún así, es un consumo tolerado en el grupo principalmente debido a que sus efectos no tienen tantas repercusiones en la vida social de la tribu urbana: *"Esos (los "soluqueros") sí son tranquilos, no 'pintan un culo'*[24] *(haciendo contraste con los "basuqueros")"* (Entrevista a R.G.). Los punks mayores que fueron usuarios le tienen un "afecto" especial, ya que los introdujo en el mundo *underground*, de nuevos contenidos lleno de alucinaciones y sensaciones. Sin embargo, fue un consumo momentáneo que no extendieron (a diferencia de otras drogas) debido a que eran conscientes de los efectos sumamente perjudiciales para su salud.

Cocaína

Esta droga de valor elevado, su uso no es tan generalizado en toda clase social y etaria. Entre los hardcores, su uso no es frecuente, y en su discurso la sitúan como una droga de alto riesgo debido a la dependencia física que causa, por lo que clasifican a sus usuarios como gente con falta de fuerza de voluntad al convertirse en esclavos de la misma. También es vista como la droga de los "aniñados" y de gente adinerada. Uno de ellos comenta: *"…para mí la cocaína si es como la droga del trabajo, la droga del capitalista por excelencia y, por una cuestión más ideológica, prefiero alejarme de eso. Porque obviamente, ¿quién consume cocaína? O sea, los gerentes, los empresarios, los manes de guita"*[25] (Entrevista a C.D.L).

Según los punks, en cambio, es una droga peligrosa por lo agresiva que se vuelve la gente que la consume. Si bien antes no era tan frecuente en su grupo, actualmente es mucho más accesible y usada por los nuevos punks: "a mi también me gusta, me parece como que te sientes bacán, experimentas nuevas sensaciones, más bacanes que con la marihuana" (Entrevista a R.G.). Aún así, el alto precio de cada gramo de cocaína continúa impidiendo a la mayoría de los punks consumirla e incluso identificarse con ella.

Conclusiones: las repercusiones

Si bien los miembros de ambas tribus urbanas no son considerados como adictos[26], el consumo tiene repercusiones que se notan en su cotidianidad. Sobre todo en la dimensión individual: se establece una relación "personal" entre el usuario y el producto, vinculada a los efectos de cada droga: "Sus usuarios tienen en cuenta el placer que les pueda producir y no los daños que a corto o largo plazo causa, de los que además, están conscientes la mayoría de las veces"[27] (Guerrón, 2009:129). Por otro lado, está la dimensión social: se crean relaciones y redes con el resto de consumidores, que parten del mismo consumo y se construyen en torno a él, adscribiéndose de esta forma a un grupo, imaginarios y discursos determinados.

Cabe mencionar, que lo que buscan en cada sustancia es el placer por lo prohibido, que no se da a manera de simple capricho sino que se trata de una relación personalizada, según Tenorio: "producida desde la metaforización de la cosa que deja de ser tal para convertirse en algo mucho más significativo que la varita mágica de los cuentos de hadas" (Tenorio, 2002:70). Tanto para los punks como para los hardcores, esta es una relación que debe ser especial y jamás irreflexiva;

---

24 No importan.
25 Dinero.
26 Que están totalmente dominados por el consumo.
27 Para ambos grupos el consumo de drogas es igual o tan nocivo como otras prácticas: para los punks es peor ser adicto a los videojuegos, el tabaquismo, la televisión, el consumismo, etc., para los hardcores es peor beber alcohol o fumar tabacos que consumir marihuana.

lo que se expresa, por ejemplo, en el uso de marihuana y la experiencia introspectiva que les proporciona. Además, cada consumo ha adquirido su momento, lugar, compañía, cantidad, etc. Tenorio agrega: "Parecería que en el sujeto usador se da un déficit metafórico previo que lo conduce a suplirlo mediante la droga cuyo cuerpo contaría, por el contrario, con un exceso de metaforización en la medida en que en ella se busca y se encuentra todo" (Tenorio, 2002:70).

Si bien el consumo en nuestro caso de estudio no se da como una respuesta mecánica a todo, sí funciona como un aditivo. Por ejemplo, en el caso de los hardcore, la marihuana es utilizada como un complemento en la creación musical; para los punks en cambio ésta es un mediador con la música y el resto del grupo. De la misma forma sucede con el resto de drogas consumidas, cada una tiene un momento ya que según este se encuentran las sensaciones buscadas. Más allá de una simple funcionalidad, pensamos que en cada consumo se conocen *nuevas metáforas* con las cuales se sienten identificados, adscritos y socializados dentro de una tribu urbana. El consumo de marihuana especialmente, que es generalizado en ambos grupos debe ser interpretado como una búsqueda de "otras formas de reflexión y conocimiento de su cuerpo, y por ende, de su proyecto identitario, que conlleva y facilita a su vez, otras formas de socialización" (Guerrón, 2009:132). Esta relación de "compañía" que se crea con una droga, especialmente con la marihuana, es leída por sus usuarios como una relación con un *ser* que interviene en su cotidianidad, debido a las sensaciones e ideas que les ha causado, que se han quedado en su memoria y que reconstruyen su subjetividad. En el caso específico del consumo de pegamento, por parte de los punks, notamos que esta relación es incluso más cercana e íntima. De todas formas, son experiencias que van creando una coherencia entre lo que "es" y lo que "debería ser", es decir, constituyen sentido en un momento dado incluso si no son parte de su mundo "objetivo".

Por otro lado, muchas veces esta relación con las drogas se vuelve inconveniente. Según los hardcores, los efectos de la marihuana pueden manifestarse o extenderse en pereza para cualquier otra actividad, algo que es una incoherencia con la ética que manejan. Para los punks también es complicado, especialmente cuando trabajan o estudian, ya que deben responder a estas obligaciones, mientras comparten prácticas totalmente opuestas con su tribu urbana. Además están los casos de algunos jóvenes que no controlaron su consumo, prefiriéndolo a sus relaciones grupales y a su interés musical e incluso tuvieron períodos en centros de rehabilitación.[28]

De todas formas, el consumo de drogas es un rompimiento con muchas estructuras sociales, entre ellas también la familia. Una vez que empieza el consumo, se produce un desencuentro: por un lado, los y las usuarias han tomado un camino en el que hallan nuevas imágenes y sensaciones (no sólo con las drogas sino también con la música) a partir de las cuales comienzan a construirse y por otro lado, deben enfrentar muchas veces el rompimiento de los lazos familiares, especialmente con sus padres quienes validan un discurso oficial[29] que rechaza ambas prácticas.

En cuanto a la dimensión social, recordemos que las drogas más consumidas son tanto la marihuana como el alcohol, que en los conciertos nunca se consumen sin compartir. En el caso de otros momentos, como los ensayos, también se da un consumo colectivo, ya que según dicen, es en estos espacios colectivos, en los que más disfrutan de este porque se comparte también el mismo lenguaje y los mismos saberes. Como comentan, en especial los hardcores, cuando se comparte marihuana con otros, ellos se reconocen e identifican. Su relación se afianza más aún cuando comparten el mismo ámbito musical, razón por la cual son importantes los momentos que suceden afuera de los conciertos, en donde los jóvenes fuman marihuana. En cuanto al alcohol, a veces crea conflictos internos dentro del grupo, de punks especialmente, ya que puede ocasionar escenas de violencia, pero en general, también se trata de un consumo compartido, que establece nuevas relaciones sociales.

---

28 Lo cual tiene connotaciones negativas en su discurso, ya que este es un proceso que determina que la persona cortó también relaciones con el grupo y tal vez más importante aún, con su interés musical.

29 Tanto político, médico, jurídico y mediático.

En medio de discursos oficiales contradictorios sobre las drogas y los de cada usuario de ellas, los y las jóvenes se encuentran en una paradoja en el consumo: por un lado buscan interiorizar la experiencia y por otro, se reúnen en grupo para hacerlo, mientras se excluyen de una sociedad que marginaliza estas prácticas. Esto nos recuerda a la característica de las tribus urbanas (Maffesoli, 2000) de "individualización colectiva". El etiquetaje social parte de quienes buscan ser individuales, más en este camino terminan homogeneizándose, y a la vez compartiendo saberes y realidades que poco a poco van estableciendo y construyendo relaciones afianzadas, en medio de un contexto que a sus ojos está conformado por otros grupos e instituciones con las cuales nunca se identificarán. Esta es también una manera desafiante de enfrentar su medio, ya que parte de lo prohibido, pero a su vez replantea al consumidor que muchas veces llega a posicionarse como creador de nuevos saberes y, lastimosamente en los peores casos, puede llegar a negarle su existencia social e individual.

Bibliografía

Cerbino, Mauro, Cinthia Chiriboga, y Carlos Tutivén. 2001. *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género*. Primera edición. Quito: Convenio Andrés Bello y Ediciones Abya-Yala.

Ehrenberg, Alain. 1994. *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Escohotado, Antonio. 2004a. *Historia de las drogas*. España: Alianza Editorial.

Escohotado, Antonio. 2004b. *Historia de las drogas*. España: Alianza Editorial.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. California: Standford University Press.

Guerrero, Bernardo. 1998. *Hasta Que El Cuerpo Aguante. La dinámica socio-cultural del consumo de drogas*. Chile: Editorial El Jota Errante.

Guerrón, Ana María. 2009. *Construcción de Identidades dentro de tribus urbanas. Consumos de músicas, estilos y drogas*. Tesis de disertación de grado, Escuela de Antropología, Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Le Garrec, Sophie. 2002. *Ces ados qui "en prennent". Sociologie des consommations toxiques adolescentes*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Maffesoli, Michel. 2000. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Tercera edición. Paris: La Table Ronde.

OED, Observatorio Ecuatoriano de Drogas, and Comisión Interamericana Contra el Abuso de Drogas CICAD-OEA. 2005. "Segunda Encuesta Nacional a Estudiantes de Educación Media sobre Consumo de Drogas."

Sepúlveda, Mauricio. 1997. "El silencio de los angustiados: contextos discursivos en el consumo de la pasta base de cocaína." in *La Grieta De Las Drogas. Desintegración social y políticas públicas en América Latina*, edited by Martin Hopenhayn,. Chile: Naciones Unidas.

Tenorio, Rodrigo. 2002. *Drogas. Usos, lenguajes y metáforas*. Quito: Abya-Yala.

Los Épera Siapidara en Ecuador. proceso de visibilización

Eulalia Carrasco A.[1]

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad, presentar al pueblo Épera Siapidara de Ecuador, en el proceso de "visibilización" (Carrasco, 2010: 5) y fortalecimiento de su identidad, a través fundamentalmente del acceso al territorio y de la revalorización de su espiritualidad expresada en las relaciones comunitarias, en la relación con la tierra y en los rituales ancestrales, con una red de solidaridad de aliados y amigos que apoyan este caminar.

A fines de la década de los 90, se empezó a escuchar el nombre de un pueblo indígena, desconocido en el ámbito nacional, hasta entonces: los Épera. En la CONAIE no tenían mayor información, sólo sabían que estaba localizado en la provincia de Esmeraldas en una situación de extrema vulnerabilidad. En Esmeraldas en la Dirección de Educación Bilingüe, el funcionario encargado me informó que el profesor chachi del barrio Cayapa en Borbón tiene alumnos Épera, no hay ningún registro de su lengua, no tienen territorio, están en tres o cuatro casas de un barrio de Borbón. El subdirector de PRODEPINE, Ing. Samuel Añapa conocía que había algunas familias dispersas al norte de la provincia de Esmeraldas. Los miembros del Vicariato de Esmeraldas, de la zona norte, en Asamblea Pastoral de octubre de 1999, no conocían tampoco la existencia del pueblo Épera, aunque habían oído hablar de los "cholos colombianos".

Palabras claves: Épera-Mitos

Abstract

This article aims to present the Épera Siapidara people of Ecuador in the process of "visibility" (Carrasco, 2010: 5) and strengthening of their identity, mainly through the access to the territory and the upgrading of their spirituality as expressed in the community relations, in their relation to land and ancestral rituals, with a solidarity network of allies and friends to support this walk.

In the late 90's, the name of an indigenous people began to sound, the unknown nationality until then, the EPER. The CONAIE had no significant information, just knew it was located in the province of Esmeraldas in a situation of extreme vulnerability. In Esmeraldas at the Bilingual Education Department, the officer informed me that the chachi teacher of the Cayapa neighborhood in Bourbon, has épera students, there is no record of their language, have no territory, and live in three or four houses in a neighborhood of Bourbon . PRODEPINE deputy director, Mr. Samuel Añapa knew that there were some families scattered north of the province of Esmeraldas. The members of the Vicariate of Esmeraldas, in the north zone, in Pastoral Assembly of October 1999, didn´t know the existence of épera people, eventhough they had heard of the colombian "cholos".

Keywords: Épera-Myths

---

1 Antropóloga. Este artículo es una síntesis de su libro: Los Epera Siapidara en Ecuador. De la invisibilidad a la visibilidad, Tramaediciones, Quito 2010.

Quienes son los Épera

El Pueblo Épera forman parte de los Emberá (Otero, 1952: 107) que habitan el Chocó, que se extiende desde las costas de Panamá y Colombia hasta el norte de Ecuador. El Pueblo Éperara siapidaara es gente de los ríos, están míticamente ligados al agua. Es el pueblo de la sabiduría chamánica. Esta sabiduría es la que los llevó a relacionarse con los llamados Cayapas, a inicios del siglo pasado (1908), según cita Barrett:

> "Hay otras dos etnias, con las que los Cayapas se relacionan: Los llamados por el término ambiguo de „cholos, al norte, que viven a lo largo del río Saija… este grupo es muy distinto al Cayapa, tanto social como lingüísticamente hablando, pero ejerce alguna influencia sobre todo en las prácticas medicinales…" (Barrett, 1994: 31).

El significado del nombre: "Épera Siapidara", tiene un mito fundante que da trascendencia al origen del pueblo:

ÉPERA = PERSONA
ÉPERAARA = PUEBLO (plural)
SIA = CAÑA BRAVA
PIDAARA = SON, PERTENECEN
PEDEE = LENGUA
"PUEBLO ORIGINARIO DE LA CAÑA BRAVA"

En Colombia el pueblo Éperara Siapidara está distribuido a lo largo de la Costa del Pacífico sur en treinta y dos comunidades y tiene una población de 7.000 habitantes. Los Éperara Siapidara, hacen parte del grupo indígena conocido como Chocó, el cual presenta la siguiente división lingüística según el antropólogo Mauricio Pardo:

1. la lengua Wounaan
2. la lengua emberá, la cual presenta las siguientes divisiones:
    - Dialecto emberá de Panamá, alto y bajo Atrato.
    - Dialecto emberá del noroccidente antioqueño y Córdova.
    - Dialecto emberá del alto San Juan: Chamí.
    - Dialecto embera del medio Baudó: Catre y Dusa.
    - Dialecto embera; costa al sur de Buenaventura, Sia Pedeé.

Por lo anterior, los Épera son reconocidos por la antropología como parte de la gran familia embera. Sin embargo, los Eperara Siapidara presentan una dinámica cultural propia, al igual que una adaptación territorial que se puede interpretar desde su cosmovisión sia (ACIESNA-ACIESCA-OZBESCAC, 1997).

La presencia de los Éperara Siapidara, conocidos como "cholos colombianos" se intensificó en Esmeraldas, por la violencia que grupos armados en Colombia amenazaban la vida de las familias de este pueblo. Los asentamientos sedentarios en Esmeraldas se dan en la década de los 60 a lo largo de los ríos Cayapas , Onzole, Santiago, Bogotá. En el año de 1999 se identificaron trece asentamientos, generalmente de familias ampliadas en: Esmeraldas- Codesa, Tambillo, La Tola, Garceo, Palma, Capricho, Bella Aurora, Concepción, San Francisco, Las Peñas, Quinindé, Canandé, vivían dispersos y con pocas posibilidades de comunicarse. Eran 54 familias con 294 miembros en total, quienes procedían mayoritariamente del Departamento del Cauca en Colombia, de los ríos Infi, Micay y Saija.

Mito originario de los Eperaara Siapidaara

El Pueblo Épera lleva sus mitos como bagaje cultural que le da raíces, que lo constituye como pueblo con identidad definida. Entre los más importantes está el de sus orígenes, que lo ancla en la trascendencia y fundamenta sus normas de vida, especialmente la exogamia entre parientes consanguíneos y la endogamia en relación a otros pueblos, además fundamenta la pluriculturalidad y el multilingüismo.

"Según la historia que hemos recibido de los viejos, la creación del pueblo Épera, según lo que yo he escuchado de mi mamá, de mi abuelita, se dice:
La creación de los Épera fue en el río Chocó, en una playa inmensa, muy grande; no había gente, no había nada, ni comida solamente había cielo y mar y nada más, ni tierra, no era compuesta sino todo era solo selva.
Entonces ahí, el Señor Dios más poderoso ha bajado del cielo ha venido a crear a nosotros los Épera y a todas las personas que existen en este mundo, porque antes de la creación no había personas solamente había el cielo y el mar, según yo entiendo.
Había bajado Tachi Nawe, a vivir en esta playa tan solita, o sea en ese río junto al Chocó. Cuando no había nadie ella vino con su Hijito a vivir. El hijo disque preguntaba a donde va a topar a una persona, quería conversar algo, o queria hacer algo y no podía porque se encontraba solo. Al final dizque dijo, mamá yo voy a hacer un pueblo, yo voy a hacer personas, entonces disque dijo Tachi Nawe. "Mijo" ¿cómo tu vas a hacer personas? Píenselo primero cómo es que va a hacer.
Mamá, así lo voy a hacer porque yo me siento solo, yo quiero conversar con alguien, quiero hacer algo.
Entonces ya, el Diosito se puso a hacer su obra. Esta playa bonita tan inmensa que estoy mirando, esta playita yo le voy a formar un material y a media noche mi Madrecita y mi Padre tienen que darme valor para formar unas personas y eso lo haré, dijo.
Yo no le puedo ayudar, dijo Tachi Nawe, yo no puedo hacer la obra, sino usted mismo.
Entonces se fue a recoger material, para formar a las muñecas, esas muñequitas eran para volver personas, hizo muñecos de barro, muñeco de meme, muñeco de sia, muñeco de otro material más creo que ha hecho, y todo. En la playa se fue a meter a esos muñecos bien labraditos, y el iva haciendo más bonito más feito, cada muñeco. Por eso las personas no todas somos iguales, algunos somos feitos, unos más bonitos, porque el formó los muñequitos así. Bueno, el fue a meter esos muñecos, bastantes, en la playa grande, todavía existe esa playa grande. Entonces dijo, hoy día voy a formar personas en esta playa, esos muñequitos metió en la playa en la tierrita, así iba metiendo, como semillas, hembra y hombre así iba metiendo, iba metiendo toda la playa, esa playa bien grande. Entonces el le contó a su mamá que ya puso todas las semillas, y se fue a acostar, la Tachi Nawe tambièn se fue. A la media noche el se levantó, y dijo: Mi gente se está levantando y yo voy a ver.
Cuando fue a ver, dijo: mis hijos levántanse ya ustedes van a volver personas, así como yo, enseguida esa gente se levantaron alegrísimos, gritando como en fiesta, pero tan alegres todas las personas mujeres y hombres.
Entonces vino corriendo y dijo: Mamá mi obra ya está, ya se levantaron muchas gentes ahora si estoy alegre, yo ya tengo con quien conversar…
Después dijo: "está malo con un solo idioma, yo voy a tener que formar a cada cual su idioma, y empezó a decir a los gringos: ustedes van a tener su idioma, a los Épera: ustedes van a tener su propio idioma, y muchas razas de indígenas a cada cual su propio idioma, varios idiomas que nosotros no entendemos. Por eso cada uno tiene su rezo en su idioma y Tachi Aköre entiende a cada uno en su idioma". (Lina Quiroz, 2001)

En otro relato: *"el Hijo preparó tiras de chonta y de caña brava, de diferentes tamaños, y esas varas plantó en la tierra. De la chonta salieron los negros y de la caña brava los Épera, por eso son primos „meme, y no se pueden casar entre sí"*.

Organización tradicional

En las etapas de invisibilización procurada o impuesta, los pueblos tienen personajes o rituales cargados de simbolismo que dan coherencia y mantienen el tejido social identitario de los pueblos. En el pueblo Épera estos personajes que constituyen la autoridad tradicional están vinculados a los espíritus y a la sabiduría ancestral, para proteger el bienestar físico y espiritual al interior del pueblo y en las relaciones con los "vecinos" que los rodean. El Jaipana con las pildeseras o tongueras, la Tachi Nawe, los hierbateros, ejercen esas funciones fundamentales.

Jaipana

El **Jaipana,** es el hombre capaz de controlar a los espíritus de los tres mundos que tiene la cosmovisión Épera. Su significado es el siguiente: JAI = espíritu, sombra, alma; PA = venir arribar; NA = ir[2]. "*El jaipana es como dueño de todas las sombras, el da la orden de ir o venir… "Diosito lindo dejó ese" jai para curar no para hacer daño, ni para cobrar, ni para hacer maldad." (Lina Quiroz, 2001).*

Para el pensamiento Épera, todo tiene *jai*, el universo animado o no: las personas Éperas o no, cualquier situación de tensión, conflicto o desorden; tienen "jai" también los rituales, las curaciones, la danza, las fiestas; la naturaleza tiene su "jai": tierra, mar, ríos, cascadas, cerros, montes, lagunas; los fenómenos naturales: aguaceros, arco iris, rayos. Existe "jai" en todas las dimensiones del espacio y del tiempo. También en el "mundo de abajo" y sus habitantes los "tapano seres cerrados" (sin ano; Mito "Buro-poto", Carrasco, 2010: 28) que se nutren con la fragancia de los alimentos. El "jai" puede ser armonía y sanación, pero también angustia y desequilibrio. Anima y da vida y puede causar también enfermedad y muerte. Quien controla el "jai" es el Jaipana, que generalmente es un varón, puede restablecer la armonía equilibrando las energías de las personas, del cosmos y del inframundo. Es capaz de conocer qué "jai" es el que causa daño, por su presencia o por su ausencia.

La ceremonia curativa se denomina "mesa", es el espacio central en una habitación, en donde se coloca previamente todos los artilugios (tazas con chicha u otro licor, velas, cigarrillos, hachas de piedra antiguas, especies de bastones de madera llamados "tuma") para el ritual que durará toda la noche. El Jaipana, sacude hojas de bijao y con cantos, rezos, silencios, convoca al "jai", a veces convoca a espíritus de jaipanas famosos ya muertos, para que juntos encuentren o armonicen el "jaura" (sombra, alma o espíritu perdido), del cuerpo del enfermo. Las palabras, los cánticos son sagrados y hacen de mediación eficaz con los "jai". Estos cantos se pueden escuchar, en ocasiones se pueden entender, según la lengua en que se exprese el jaipana, pero su carácter de sagrados exige respeto y no se los puede repetir banalmente. Para alcanzar el trance, el jaipana recurre al consumo de plantas alucinógenas como el pildé (Yagé), o el borrachero llamado también guanto, (el agente activo es la escopolamina), estos alucinógenos requieren cuidados especiales.

> "El conocimiento de Jaipana, no se alcanza por "estudios o aprendizaje", es un don dado por Tachi Akore (Dios Padre), y generalmente se hereda, es el poder de ver más allá de la realidad, en otro nivel. Es un estado de éxtasis consciente, en el se trasciende el espacio y el tiempo. Generalmente todo asentamiento de los Épera debe tener su Jaipana"[3].

---

2 Participantes del curso de Educación Indígena y Multicultural, Normal de La Inmaculada de Guapi, 1999

3 Leticia Pauma, Tachi Nawe de la Comunidad Sia, Curso de Educación Indígena y Multicultural, Normal de La Inmaculada de Guapi, 1999

Generalmente los Jaipanas deben tener un ayudante, puede ser varón o mujer. Tiene la función de tomar el "pildé", para entrar en trance y ver las "sombras" o el "jai". Se llaman tonguera o pildesera, en idioma sia "tafato".

Jaipana y conocimiento

El Jaipana es el hombre del conocimiento ancestral, es el que puede acceder al mundo oculto para los otros, no a través de estudio e investigación sino por un llamado trascendente, luego de una larga iniciación y de saberse capaz de responder a esa misión.

> "El conocimiento en esta sociedad no es una producción ni construcción a nuestra manera académica occidental. El conocimiento es algo que existe, que es ubicable y consiste en "ver" algo que está "allá", en el otro nivel de la realidad. El conocimiento en la cultura Épera no se produce, se llega a él. El aprendizaje o entrenamiento para *jaipana*, consiste en aprender el camino para llegar a él, para poder "ver" lo que está en el otro plano de esta realidad. El entrenamiento para *jaipana* es un proceso para conseguir un estado de éxtasis consciente, en el cual se trasciende la corporeidad, el espacio, el tiempo, y en este estado poder establecer la comunicación con el jai, recibir la información y su participación para los efectos que se buscan" (Orozco Álvarez y Prado Paredes, 1999: 169).

Tonguera o Pildesera

> **"** *Debe ser elegido(a) por Tachi Akore, no puede ser quien quiera. Yo, intenté varias veces pero vomité todo el pildé, quedé mareado y con dolor de cabeza. Las pildeseras toman el sumo de la hierba "pildé" y caen en transe, y tienen la capacidad de ver la sombra (el jai) de las personas enfermas.*
> *Una persona puede tener diez sombras, cae enferma cuando una o más sombras le han robado, las sombras son robadas por los antepasados, pueblos indios que tienen sus casas en lo hondo de la tierra.*
> *La tonguera avisa al jaipana cuantas sombras faltan y en donde están. Cuando están los dos Jaipana y Tonguera, la curación es más rápida, porque es tener como la radiografía para curar… Por eso mi papá (Celso Capena) y mi mamá (Yunarda García) siempre viajan juntos". "Aquí no tenemos el pildé propio. Hay otra planta llamada borrachera… de esta planta se sacan las hojas y se sujetan en los brazos y las piernas, y del corazón de la ramita se saca el jugo y se toma solo una cucharadita, si exageran, quedan locos y pierden el conocimiento todo el día." (Manuel Capena).*
>
> *"Todo pueblo Épera debe tener su Jaipana. Aquí tenemos a Celso Capena, la pildesera es su mujer Yunarda García, sólo ve ella. Está Marcial Chirimía, ve el mismo. Porfirio Quintero, ve la esposa Ligia Gruezo. Nelson Equia, sabe ver pero no curar. Felix Chirimìa ve y cura." (Belarmino Chiripúa).*
>
> *"El jaipana aprende de otros sabios, viajan donde ellos para aprender y conocer el poder de las hierbas. El mal puede ser de las personas, de la familia o de toda la comunidad o puede ser también de la tierra. Hay algunos que quieren hacerse pasar por jaipana, pero ya se los conoce que son engañadores" (Lina Quiroz).*

Hay que resaltar que los jaipanas al interior de los épera, no son únicamente médicos tradicionales, son también una institución que ha permitido la cohesión y el control social entre ellos. Aunque la gran dispersión de asentamientos en Esmeraldas, ha causado que este rol tradicional de los jaipanas se ha visto también disminuido.

Tachi Nawe

Llamada también "Mayorala" – Nuestra madre- el cargo es vitalicio, hereditario y debe ser "elegido" por Tachi Akore a través de sueños. Es la autoridad ética y espiritual reconocida por los Épera. Cuando el cargo ejercía un varón se lo llamaba "mayordomo". Es el personaje, junto con el Jaipana, que da cohesión e identidad al tejido social del pueblo. Las Tachi Nawe actuales residen en Colombia.

> *"Nosotros tenemos Tachi Nawe de Cristo para acá, cuando Tachi Akore (Dios Padre) y Tachi Nawe (Virgen María) ya se fueron. Cuando yo me acuerdo de este mundo, ya existió, era Idulia Dura, después el hijo Isiderio Dura, ahora están las tres hijas de Isiderio".(Lina Quiroz).*

> "*Yo recuerdo a Isiderio Dura, que daba consejos y nos castigaba con látigo de yaré, cuando hacíamos tonterías… El mayordomo se encontró con Tachi Akore ahí le enseñó a cantar esto y esto y esto y le quedó en la cabeza todito. Usted tiene que interesarse por todo, fue como que se murió, desde ahí quedó con poder, ese mayordomo se llamaba Alberto Chiripúa. Cuando el murió quedó la hija María Obdulia Dura, después heredó el hijo que se llamaba Isiderio Dura, cuando el iba a coger el cargo también era como que se murió, ahí volvió con el mandato. No son todos los hermanos que van a tener el cargo, es sólo el* ***elegido.*** *Ahora es Carmen Dura. Al hijo de Isiderio Dura le gustaba la copa, hablaba pendejadas, a ese no le tocó, el hombre tiene que ser correcto, lloraba ese hombre…" (Teófilo Quintero y Edilma Chiripúa).*

"La Tachi Nawe o mayorala es una de las autoridades tradicionales del pueblo Sia líder espiritual que en los últimos años ha ido perdiendo significación, porque son pocas y no pueden visitar muchas comunidades. Además la presencia de los Cabildos, desde que existen resguardos en Colombia (Ley 89 de 1984) ha disminuido el poder de la tachi nawe" (Orozco Álvarez, 1997:8)

La Tachi Nawe ejerce sus funciones especialmente en la "Casa Grande", ubicada en el río Saija en Santa Rosa de los Épera.

> *"Para los Sia todos los espacios tienen significado, pero la Casa Grande es un espacio sagrado especial pues allí es donde el hombre y la mujer sia se forman y aprenden como vivir en comunidad, allí el conocimiento se integra, allí se limpia, allí restablece el equilibrio, la armonía, de allí salen las normas de comportamiento, allí se reflexionan los valores, allí se trabaja la identidad, allí se toman decisiones, todo esto hace que sea el principa espacio de socialización en la Comunidad". (Comunidad Éperara Siapidara de la Comunidad de Guangui en el río de Agua Clarita).*

La Tachi Nawe o mayorala, tiene como funciones: dirigir las ceremonias colectivas, como los matrimonios, los bautizos, los bailes ceremoniales y las reuniones para aconsejar. Es quien transmite los mitos de origen y la historia del pueblo, debe visitar cada comunidad y enseñar el baile, el canto, el rezo. Responsable de mantener la cosmovisión, reforzando las normas internas del grupo, su identidad.

La *tachi nawe* tiene la posibilidad de soñar con *tachinakore* (nuestro padre supremo) y en esa experiencia comunicativa lograr presagios o pedir protección. Sus "consejos" fortalecen y recuperan las tradiciones. Estas "*amigas"* del *jai* mantienen la memoria mística viva, el equilibrio y armonía en su comunidad.

Los Épera de Ecuador trajeron a la Tachi Nawe para "reforzar la identidad y la cultura". Luego de esta visita realizada a finales de 2010 e inicios del 2011, los épera han revalorizado muchas expresiones de su cultura, cuidando que no se convierta en folklor.

Cosmovisión del pueblo Épera

La cosmovisión, da unidad, envuelve, protege, confiere sentido a todas las expresiones de la vida. Tienen razón de ser porque en los tiempos primordiales, recibieron ese don y mandato. Es el baluarte que fortalece los principios culturales, y que da energía para ser diferentes y reivindicar el derecho a esa diferencia, frente a las invisibilidades que impone el sistema de mercado, y a las uniformidades de la cosmovisión dominante en la que todo es mercancía.

En las épocas en que la invisibilidad se impone, como mecanismo de sobrevivencia, son estos mitos fundantes, los que continúan sosteniendo a los pueblos, sus identidades y sus proyectos de vida alternativos. Es la trascendencia de su origen, de su historia, vivida ya por seres míticos, que fueron capaces de superar las adversidades, (Biripoto) lo que les motiva para continuar, con la esperanza de que "otro mundo es posible". La cosmovisión del pueblo Épera fundamenta el derecho a su "territorio", que comprende no sólo la montaña, la tierra sino las honduras de la tierra y el espacio.

> "Los Épera Siapidara conciben tres mundos… El primer mundo es el de arriba, en este mundo se encuentra el sol, Tachi Akore (Nuestro Dios), en la parte de debajo de este mundo se encuentran los "tápanos" (seres sin ano, mito del Biripoto). El segundo mundo es el del medio, este es Tachi Eunja, es decir nuestra tierra, en este mundo es en el que viven los Épera Siapidara, este mundo inicia en "To Khi" (cabecera de los ríos) y termina en "To Kharra" (bocanas). El tercer mundo es el de abajo, es el de los "Antau Aramoora Euka" (espacio de los tápanos). El Dios sol circula entre los tres mundos y les da luz. La Tachi Nawe (luna) es la mediadora entre los tres mundos". (ACIESNA-ACIESCA-OZBESCAC, 1997).

El Pueblo Épera, es el pueblo de los ríos, desde las cabeceras, hasta las "bocanas"… Su derecho al "territorio" es trascendente, su desafío es administrar esa trascendencia, colas estipulaciones de "papeles" que exigen los Estados y que no corresponden a la racionalidad de su cosmovisión.

Mito fundante del pueblo Éperara Siapidara

El Mito es el símbolo en palabras, es el mensaje que no se agota en los términos en los que se expresan, ni en el tiempo en los que se anuncian. Palabras preñadas de contenido siempre nuevo, dan sentido a los acontecimientos, y espacio a las utopías. Los mitos, permanecen vivos, y por tanto enriquecidos, con el aporte de las generaciones y de los procesos históricos.

Por limitación de espacio, expondremos en este texto, solo un mito, que los Épera consideran importante.

> *EL BURO-POTO (GEMELOS)*
>
> *"Antiguamente cuentan los viejos que existía un hombre al que se le empezó a hinchar el músculo inferior de la pierna, a medida que pasaban los días lo tenía más y más grande hasta que llegó el momento en que el no pudo dar paso un paso, de pronto estalló, o reventó la pierna y salió un niño, unos dicen que fueron dos los que salieron. En el momento del nacimieto fue tal el dolor que el hombre murio. Los viejos tomaron a los niños y los llamaron Buro-poto.*
> *Uno de ellos murió, el otro al crecer preguntaba a los viejos que quien había matado a su padre, pero los viejos no le contestaban, Buro-poto se hizo mayor y seguía preguntando a los viejos por el que había matado a su padre y cada vez los viejos le contestaban diciéndole que los tigres lo habían comido. Al responder esto, los viejos tenían la intención de que Buro.Poto fuera muerto por los tigres.*

Buro-Poto al saber que habían sido los tigres, se armó de flechas y de su bodoquera y se metió en el monte con el fin de matar a todos los tigres, y así sucedió con los tigres que le saltaban al paso los mataba, hasta que quedó un solo tigre en la tierra que era una hembra preñada y esta si se pudo escapar de la venganza de Buro-Poto por eso hay tigres, sino, no existirían tigres…
Lo mismo sucedió con muchas otras fieras, como arañas, congas, osos, leones, pero con todas acababa Buro-poto.
Los viejos estaban más bravos con él, le dijeron que quien había matado a su padre había sido la sierpe que es un monstruo muy parecido al camarón pero grandísimo y habita en los pozos y come a los hombres enteros… a la sierpe también la venció con mucha sabiduría…
Finalmente acusaron a la luna. Venciendo dificultades subió hasta la luna pero solo pudo poner una mano en su rostro, por eso la luna tiene una cara oscura.
Buro-Poto todas las tardes miraba al sol, le rogó que le lleve a donde va, el sol accedió le pidió que se prepare. Al día siguiente saltó con el sol… y fueron a salir debajo de la tierra, donde había árboles muy bonitos… Cuando encontraron una casa les ofrecieron comida y el sol igual que la gente sólo olfateaban la comida, así se alimentaban, eran personas que no tenían ano y por tanto no ensuciaban. Biri-Poto comía lo que votaban y luego ensuciaba, eso no le gusto al sol ni a la gente… por eso el sol le invitó a regresar. Buro-Poto regresó a su casa, se llenó de malas costumbres, le creció el pene y perseguía a las mujeres jóvenes por la noche y las mataba, las jóvenes se estaban acabando y la gente tenía odio de Buro-Poto. Un día en que Buro-Poto estaba durmiendo cerca del fuego, las mujeres estaban cocinando bastante agua en una "múcura" grande, cuando ya estaba hirviendo el agua, una vieja le echó el agua caliente encima y Boro.Poto se convirtió en piedra bonita. Cuando los viejos vieron esa piedra bonita se pusieron a tallarla para hacer la piedra de moler maíz. Cuando iba saltando los pedacitos de piedra se iban convirtiendo en animales que chupan sangre como tábamos, mosquitos, murciélagos y otros más"[4].

"Este es el cuento más bonito que tenemos los Épera. Dios hizo prueba para ver si el hombre podía tener un hijo, y le hizo preñar aquí en la pierna, pero al parir no aguantó, por eso ensayó en la mujer, parió normal. Por eso las mujeres siguen pariendo hasta el día de hoy. El muchacho que parió por la pierna murió y el hijo se llama Biripoto, es el que venció problemas, pero no supo respetar a las mujeres…. " (Belarmino Chitipúa, enero 2003).

El canto y danza sagrada

"Los viejos contaban: primero estuvo el Padre Eterno, nadie sabe cómo nació él, estaba solo, y decía: Dios mío santo ahora yo qué hago solo, voy a hacer a mi gente a mis compañeros, ahí se puso a labrar puyas, unos grandes otros pequeños de diferentes tamaños, labraba de caña brava "Sia" en lengua. Ya cuando labró todo se puso a clavar en una playa que llama "sitará", cuando estuvo clavado todo dijo: ¡mis hijos levanten!, ahí fue que se levantó toda esa gente, y se pusieron a bailar, ahí fue que aprendimos el "karichipari", desde ahí para acá se baila, no fue inventado nada, así resultó con nosotros, nació junto con los Épera, y la danza también, no fue inventado.
De ahí la gente ya quedaron bailando. Después de tiempo largo, cuando estuvo ya Jesús resultó también otras personas.
Primero fuimos los Épera, después fueron otras personas, por eso todo el territorio, el mundo entero es de nosotros, por eso caminábamos de acá por allá, no necesitábamos papel.
Nosotros estábamos un solo color. Después Diosito dijo: que tenía una piscina, dijo a todos vayan tírense al agua, entonces unos corrieron y se metieron al agua cuando estaba lleno y salieron blanquitos, después fuimos nosotros y ya no alcanzó mucho el agua por eso somos más tostaditos, cuando corrieron los últimos alcanzaron a mojarse solo los pies y las manos y esos son los negros. Ahí quedó la gente cada uno con su color, y se fueron retirando y regando así.
Después cuando hubo el diluvio, en ese tiempo, hicieron el arca. El diluvio fue porque la gente estaba como ahora, no se respetaba la raza, Diosito hizo cada uno con su raza el blanco con el blanco, el negro con el negro, el indio con su indio, según su idioma, porque cada cual tiene su

4 "Estudio de los Épera. Resguardo de Guanguí" mecanografiado, s/f.).

palabra. Pero nosotros no sabemos administrar eso, queremos surtido, así como los animalitos, gallina con gallo,sin mezclar. Nosotros no queremos mezclar, porque Diosito lo prohibió, por eso no queremos, después vienen los hijos, mala raza. Todo eso prohibió Diosito. Porque estaba sucediendo eso en ese tiempo vino el diluvio."(Belarmino Chiripúa, 8 de diciembre, 2003).

Así se transmiten las normas fundamentales del Pueblo Éperara Siapidara. Y cada generación recibe estos mitos fundantes como "herencia y tarea".

Celebraciones rituales y festividades

Las celebraciones y festividades están estrechamente vinculadas a los mitos, en las celebraciones se recrean estos relatos sagrados y el Pueblo Épera los canta, los danza… festivamente y comparten abundante comida. "Se la llama: NEJEDEKO. La etimología de la palabra es: NE=Prefijo que acompaña a los sustantivos que designas cosas; JEDE= Compartir; KO=Comer"[5]. La traducción en castellano de "comitiva", no abarca todo el sentido de la celebración.

"Es una fiesta religiosa celebrada por los Éperara Siapidara que ayuda a mantener a la comunidad en armonía, ya que es una ceremonia que permite la reconciliación consigo mismo y con los miembros de la comunidad. Está orientada por la Tachinawe, quien vela para que se realice lo mejor posible esta ceremonia, que tiene como objetivos: mantener la armonía de la comunidad; transmitir oralmente las costumbres y tradiciones; conservar la cultura y la tradición. Durante los días que dura esta celebración, los participantes tienen espacio para: encontrarse con Dios; evaluarse personal y comunitariamente; compartir la vida (problemas, alegrías, anécdotas y también danzan cantan y alaban a Dios); se purifican realizando las celebraciones como bautizos, matrimonios, limpieza. Limpieza es sacar el espíritu malo sea de las personas como de las cosas y de lugares como los lagos, las playas, los caminos; afianzan su identidad y conocimiento de su cultura; transmiten las costumbres y tradiciones a los niños.

Esta celebración se realiza cuando la comunidad está pasando una crisis grave, de identidad, de salud, producción, enfrentamientos internos, porque no se comparte en la comunidad, se vuelven mezquinos, cuando sentimos que los espíritus malos no nos dejan hacer el bien. En estas ocasiones los mayores se acercan a la Tachi Nawe y solicitan realizar la fiesta… Es el lugar de pedir perdón y volver al buen camino".[6]

Las fiestas fijas más importantes son: Semana Santa, San Juan 24 de junio, Santa Rosa el 30 de agosto y Navidad el 25 de diciembre. Los Épera de Ecuador, celebraron la fiesta de Navidad en 1999, *"Ya son 20 años que he venido de Colombia, aquí no hemos hecho nunca las fiestas; ahora queremos ser renacientes, volver a celebrar nuestra cultura"*. (Hilda y Marciano Chirimía, diciembre 1999).

Este fue un acontecimiento que marcó el proceso de los Épera en Ecuador: fue un reencuentro de todas las familias de los asentamientos, una afirmación de su identidad, rompió la invisibilidad, acrecentó la autoestima.

Cada fiesta tiene su particularidad, en torno a la fecha en que se celebra. Pero lo relevante es la tradición cultural propia como se las celebra. En Esmeraldas, hay tres momentos especiales: las oraciones; las danzas y cantos sagrados; y la comida compartida.

En Colombia en donde está la "casica" o Tachi Nawe, se dan los consejos y se celebran los rituales del matrimonio y las "limpias". *"En Esmeraldas debemos tener el diálogo entre todos para arreglar problemas…"*

---

5 Participantes del curso de Educación Indígena y Multicultural, Normal de la Inmaculada, Guapi, 1999.
6 Ibíd.

Las **oraciones,** son proclamadas en Siapedee por las mujeres mayores del pueblo, generalmente terminan con letanías o invocaciones a los santos de su devoción y a los antepasados que se los consideranj protectores del pueblo. Todos de rodillas con el rostro hacia la salida del sol ante la cruz adornada con los signos tradicionales hacen sus plegarias. Se realizan en las celebraciones y asambleas.

En las **danzas** sagradas, participan todos: mujeres y varones adultos, jóvenes y niños. Las mujeres ataviadas con la "paruma" (falda de color vivo, ceñida a la cintura) ,el torso desnudo, y collares de chaquira, llevan el rostro pintado. Los varones sólo con pantaloneta y la cara y el torso pintado. El canto está a cargo de las mujeres mayores, acompañan el ritmo con un tambor "tondao". Los hombres tienen también su propio instrumento que se llama "siru", que significa instrumento traído del monte, en Ecuador este instrumento se ha perdido. Hay varias danzas y cantos: "Ome-omee paira" (danza de dos por dos), Ararirara paira (danza de ararirara), Irabai paira (danza de bajar), Karichipari paira (danza de karichipari). En la noche de Navidad se reza y baila toda la noche.

> *"El mayordomo tiene un poder… cuando andaba por el monte, dos personas se paran delante de él, pensó tienen que ser ángeles mandados por Tachi Akore, desde ahí salió el canto, le enseñó a cantar, dijeron: usted va a cantar esto y esto, y todito le quedó en la cabeza. Y usted tiene que dar consejos, y usted tiene que interesarse de todo, desde ahí quedó con poder. Ese mayor se llamaba Alberto Chiripúa. De ahí para acá hay el canto, cada canto tiene su baile. Por eso nosotros decimos que el baile y el canto de nosotros son sagrados. Porque de las razas indígenas que hay en todo el mundo, lo que tienen son inventados, de nosotros no inventa más. Cuando se fueron esos ángeles, el mayordomo quedó como muerto, no podía ni hablar. Después de ese siguió su hija María Obdulia Dura, de ahí quedó su hijo Isiderio Dura, después son las tres hijas mayordomas que son: Carmen, Luz y Norberta" (Teófilo Quintero y Edilma Chiripúa, Bella Aurora, enero 2003).*

> *"Ese cargo es por rama de las personas, no son todos los hermanos, sólo los elegidos, el que habla palabras vulgares no puede ser, en todo debe ser bien, ese es elegido"(Ibíd.).*

Al alba comienza el reparto de **la comida**, primeramente a los niños, que tamborillean con la cuchara en el plato, por tres veces, como acción de gracias. Luego que han comido los niños, es el turno de los mayores. En fiestas posteriores, cada familia lleva su comida festiva, que consiste en tamales y dulces que se intercambian entre todas las familias presentes. La bebida debe ser moderada, en las grandes fiestas comunitarias no se permite el exceso de licor.

En estas fiestas, se solucionan problemas y dificultades que afectan al pueblo, consolida las relaciones entre las familias, el pueblo se siente purificado. El riesgo de los pueblos es folklorizar lo que es sagrado, convirtiéndolo en espectáculo fuera del tiempo y de los lugares propicios; las celebraciones se vacían del contenido profundo que tiene en las culturas de los pueblos.

Ritos de transición

Actualmente en Esmeraldas, para la **unión de las parejas,** se ponen de acuerdo las dos familias, y generalmente los mayores dan consejos a los novios.

En muchas ocasiones la pareja se va a trabajar fuera para tener algún recurso. Después de un tiempo regresan y son recibidos en la casa de los padres de la novia. *"Cuando tienen hijitos construyen su propia vivienda"*. Los **partos** son atendidos por el esposo y la mamá o la suegra, quien esté cercana. A la mujer se le cuida 20 días, se le debe bañar con agua caliente con hierbas. Si se baña con agua fría le puede causar "pasmo". Al niño se le corta el cordón umbilical *"con machete viejo, no muy afilado, para que no aprenda a coger armas"*.

A los **difuntos** se les celebra la última noche, nueve días después de la muerte, es la *"última despedida para que queden tranquilos*". El cementerio debe ser un lugar fuera del pueblo, *"para que no molesten"*. En Esmeraldas los ritos tradicionales de pasaje ya no se practican.

Con esta rica herencia cultural y espiritual llegan los Épera a Ecuador. Es lo que los mantuvo con su identidad a pesar de las adversidades y las invisibilidades.

Organización política

La organización política en un pueblo triplemente "invisibilizado", -invisibilización procurada, invisibilización impuesta e invisibilización generada- (Carrasco, 2010: 87) disperso y con dificultades para la comunicación es prácticamente imposible. El proceso que ha debido realizar el pueblo Épera, en este aspecto, ha sido esforzado. Son los "jaipana" o médicos tradicionales quienes han ejercido el rol de "autoridad" que ha permitido la cohesión y regulación en los asentamientos de las familias ampliadas.

Cuando la organización socio-política avanza, los roles de las autoridades tradicionales son relegados. Los Jaipana se concentran en el mundo de los "jai" (espíritus), y no tienen un rol en las asambleas comunitarias ni en las festividades "nejedeko" del pueblo.

En el proceso organizativo de Colombia, sucede el mismo fenómeno. La Tachinawe pierde la importancia tradicional de control social de su pueblo y los cabildos como autoridades de las comunidades indígenas es una institución impuesta.

> "En las comunidades Éperara se conforman a partir de 1984, desde su creación los cabildos han luchado por la titulación de resguardos y la defensa de los recursos naturales, por otra parte han tenido relación con diferentes instituciones del Estado para buscar proyectos y programas en beneficio de las comunidades… Los cabildos en su inicio chocaron con las autoridades tradicionales del pueblo sia, ya que estos pretendían desconocer la autoridad de la tachi nawe y Tachi Akore…
> En la actualidad en las treinta y dos comunidades sia existen cabildos locales, siendo su organización muy débil… Posteriormente crearon el Cabildo Mayor con representantes de las comunidades principales (1994). Luego de varios intentos organizativos en 1995 se creó la Asociación de cabildos indígenas Éperara Siapidara de Nariño (ACIESNA), en 1996 se creó la Asociación de Cabildos Indígenas Éperara Siapidara del Cauca (ACIESCA), pocos meses después hay una división y aparece otra asociación OZBESCAC.
> La unión de estas tres asociaciones conforman la Organización Regional Indígena Esperara Siapidara" (ACIESNA-ACIESCA-OZBESCAC, 1997).

Esta cita del documento de la organización del Pueblo Éperara Siapidara en Colombia, tiene importancia para que el Pueblo Épera del Ecuador, conozca el proceso de sus "familias" originarias.

Organización política en Ecuador

Las autoridades, que deben regir en el nuevo modelo, responde a otra realidad sociopolítica, por las exigencias que conllevan, deben "ser estudiados", en la situación de los Épera solo pueden ser los jóvenes que tuvieron la posibilidad de asistir a escuela y colegio. El número es reducido, el "poder" se concentra en pocas familias ampliadas y en pocos miembros del pueblo. El "poder" tradicional es relegado, la autoridad de los "ancianos" se ve disminuida, y los jóvenes que deben asumir la dirigencia dependen del respaldo de la asamblea para poder tomar decisiones, es decir depende del número y la fuerza de la familia ampliada a la que se pertenecen. Este es otro elemento de vulnerabilidad para los pueblos en estas situaciones.

La mayoría de la población Épera, residente en Ecuador, no tenía cédula de identidad, esta era otra variable que generaba la invisibilización. Los trámites para alcanzar brigadas de cedulación fueron urgentes y en el proceso hubo dificultades.

En Ecuador la interrelación con la nacionalidad Chachi que ya pertenecía a la CONAIE, les llevó a algunos compañeros Épera a contactarse con esta organización. En 1999 en una reunión los Épera nombran al presidente (Jorge Chitipúa) que luego participa en una Asamblea de la CONAICE (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana).

La CONAIE, asume la responsabilidad de dar asesoría a los Épera, para que avancen en la cohesión y estructuración de su organización política, con este fin envía al compañero Aníbal Chávez (26 febrero 2000). El Pueblo Épera debe pasar de la dispersión e invisibilización a una organización sociopolítica centralizada.

La Organización de la Nacionalidad Épera del Ecuador (ONAEE), se legalizó con acuerdo ministerial Nº 001069 del 12 de septiembre del 2001. La organización es filial de la Regional de la Costa: CONAICE (Organización de las Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana) perteneciente a la CONAIE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

En un taller, como signo de apropiación, buscan nombres ancestrales para referirse a los miembros de la directiva de la organización sociopolítica naciente:

TACHIPORO (nuestra cabeza) = presidente.
CHARRÂRÂ = alguacil, vocales.
ENJAAKÎPARI JÔMARADÊ = vigilante del territorio de la Comunidad (vocal del Territorio).
TACHIPEDEE WÎPARI = el que castiga en nuestra lengua (vocal de Cultura y Justicia).
KÎNICIA = Lo que pensamos (vocal de Organización y Política).
PARATA WARIPIDAITEE = nuestro dinero va a crecer (vocal de economía)
KAWAIDEE OKAWABI = aprender lo que deben hacer (vocal de Educación).
KAPIABI = está alentado, con salud (vocal de Salud y Vida)
EUJANÎIEBI = aire, tierra, no contaminados (vocal de Medio Ambiente).

El proceso de organización política del pueblo Épera les exigió pasar aceleradamente, de una autoridad simbólica, el Jaipana, ejercida en los asentamientos dispersos. A una autoridad centralizada, que tiene otros códigos referenciales. Además de este cambio organizativo interno, debían responder a los desafíos que enfrentaba la Organización Indígena nacional, (CONAIE) frente a los gobiernos de turno de la época. Así debieron participar en los levantamientos, salir de sus "tambos", de la invisibilidad, viajar a Quito, la mayoría por primera vez, y sentir que los pueblos indios eran diversos y que tenían fuerza (1febrero, 2001). En su caminar, estos acontecimiento son marcantes. Experimentan que son muchos, que tienen fuerza y que su voz y sus acciones son escuchadas.

Territorio, fundamento de la visibilidad

En todas las reuniones, el pueblo Épera de los asentamientos de Esmeraldas, expresaba la añoranza, la urgencia, de un territorio, que los recoja y acoja, y que les de posibilidad de ser realmente pueblo.

El presidente de los Épera (10 de noviembre de 1999) en la Asamblea expresó el sentir de su pueblo "*Somos como pájaros sin nido*". El Territorio se empezó a soñar como espacio común, indispensable para la autosubsistencia, vivencia de su cultura, refuerzo de su identidad.

Para los Épera Siapidara, el territorio es parte de su cosmovisión, es un ser vivo, que permanece en el tiempo. Es "Tachi Eunja" *Nuestra Tierra***,** es el lugar en donde Dios se manifiesta diáfanamente.

> *"Madre naturaleza que da vida y alimento, da albergue, es espacio de recuperación, el territorio es el lugar en el que moran los espíritus que nos guían y nos dan la sabiduría y el conocimiento". El territorio es parte de su cosmovisión, integra los tres mundos, el de lo alto el de las profundidades y el que vivimos"*[7].

La urgencia de territorio para los Épera era evidente. Un desafío impostergable, un clamor en todas las reuniones, expresado tanto en los espacios celebrativos, en sus cantos y danzas, como en las intervenciones en las Asambleas de la naciente organización. Por esto en la primera celebración ancestral de todos los asentamientos del Pueblo Épera (diciembre, 2000), el compromiso fue luchar por el territorio y declarar el año 2000, como año del territorio de los Épera.

Así empezó un largo peregrinar. Se elabora el proyecto del territorio. Se envían a las instancias nacionales (CONAIE, PRODEPINE, CODENPE) a ONG´s. y amigos del exterior. Simultáneamente se inicia el proceso de verbalizar el "*sueño del territorio Épera":* forma de posesión: familia nuclear o familia ampliada; posible extensión de las fincas; producción básica; centro poblado; espacios comunitarios… Se delineaba el "Reglamento del territorio":

> *"El territorio es para todos los Épera que tengan residencia fija en el país. Si alguien se va no puede vender, ni prestar, ni dejar de herencia. La tierra vuelve al pueblo, cada uno tiene posesión indefinida, mientras viva en este lugar.*
> *De los proyectos productivos tienen derecho quienes participan en las mingas y asisten a las asambleas regularmente.*
> *La "finca" será de la familia, si el hombre o la mujer se separan la finca es de quien se quede con los hijos.*
> *Las fincas de la familia ampliada serán colindantes.*
> *Producir productos de corto plazo para la subsistencia y de largo plazo para asegurar ingresos y mejorar la vida.*
> *Establecer un área comunitaria, que debe ser sagrada, para la casería, no se puede cortar árboles.*
> *Para cortar un árbol se necesita permiso de la asamblea. Por un árbol cortado se deben sembrar tres arboles nativos.*
> *Formar un pueblito con las casas de todos los Épera. Vivir cuidándonos unos a otros. Debemos tener una escuela para que aprendan los niños que están renaciendo, debemos tener un nocturno para aprender los viejos. Debe haber una Iglesia.*
> *Debemos tener personería jurídica como ONAEE (Organización de la Nacionalidad Épera de Ecuador).*
> *La tierra que se adquiera para el pueblo Épera, se realizará por escrituras a favor del Vicariato de Esmeraldas, hasta que los Épera tengan personería jurídica".*

Se propone al Sr. Obispo esta decisión de la Asamblea (13 de agosto, 2000), el que acepta, ofreciendo también su colaboración económica.

En una de las Asambleas eligen como responsable del territorio a Gabriel Tascón y comisiones que saldrá por turnos. El rol que tienen es importante, deben verificar que las fincas que se decidan comprar no estén ocupados por otros campesinos, y comprobar que las hectáreas ofrecidas en el convenio sean reales.

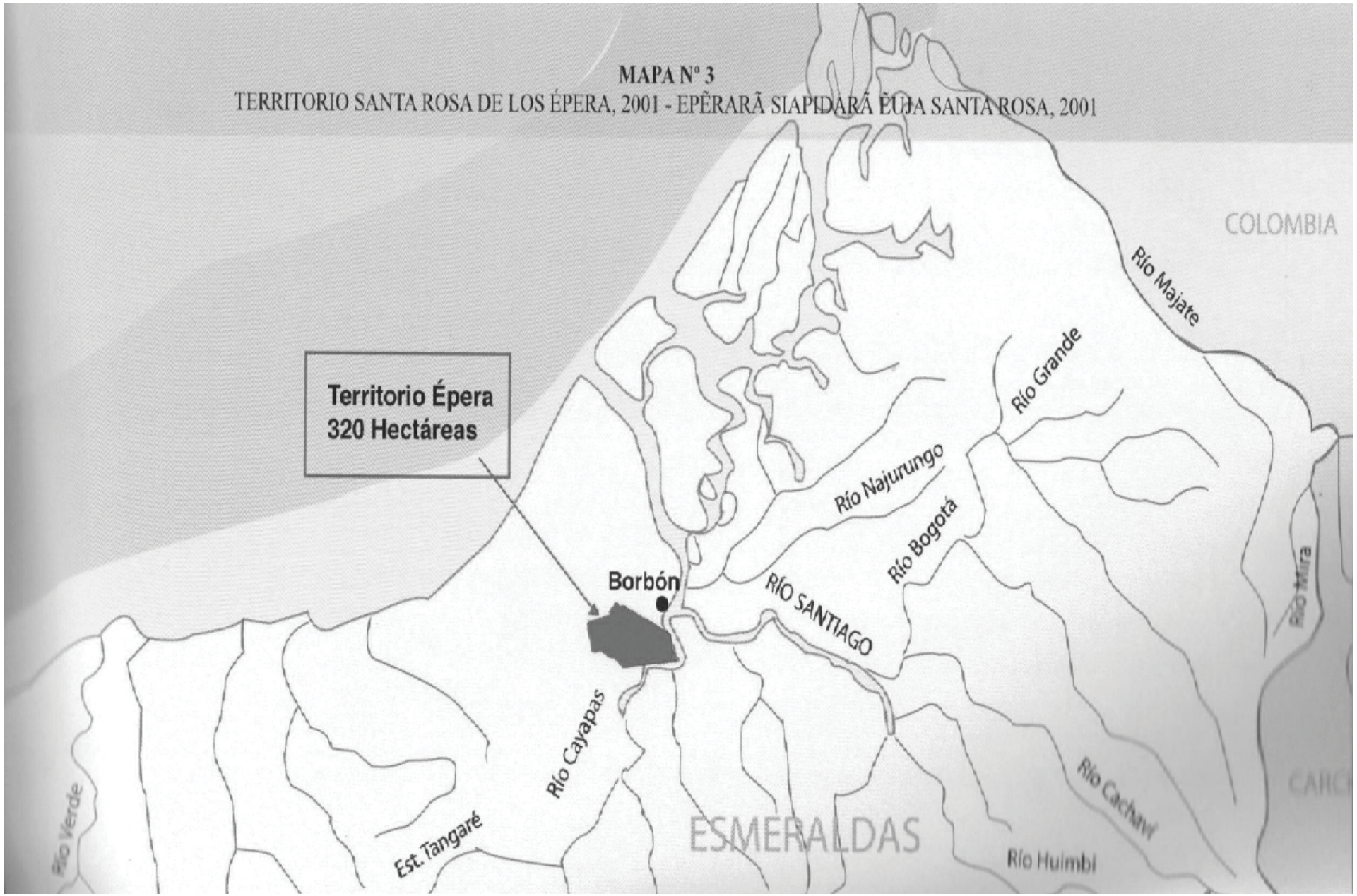
En todas las asambleas había un punto para „soñar en el territorio y comunitariamente apropiarse ideológica y espiritualmente del mismo.

---

7 Participantes del Curso de Educación Indígena y Multicultural, Monografía, Normal de la Inmaculada, Guapi, 1999

MAPA Nº 3

TERRITORIO SANTA ROSA DE LOS ÉPERA, 2001 - EPẼRARÃ SIAPIDARÃ ẼUJA SANTA ROSA, 2001



Proceso de búsqueda del territorio

Las fincas que se adquieran debían responder a la realidad socio-cultural del pueblo Épera. Los asentamientos en Colombia, son a la vera de los ríos, hace décadas tenían sus tambos dispersos. Posteriormente con la decisión del Estado Colombiano de territorializar a los pueblos Indígenas, en los llamados "resguardos", y la situación de violencia creciente, obligó a nucleisar los asentamientos por familias ampliadas. Este era un referente para el territorio de los Épera en Ecuador.

Se inicia la búsqueda del territorio, proceso largo, no exento de tensiones, y dificultades internas y externas. Ninguna finca de la zona tenía escrituras notariadas, sólo tenían un documento del ex IERAC, actual INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) de "derecho posesorio" de la finca. Primero se debía legalizar la propiedad realizando escrituras de cada una de las fincas para poder adquirirlas. Las fincas debían ser colindantes, formando un "cuerpo cierto". En el proceso de adquisición de fincas, hubo un alza desmedida de precios, por la migración de colombianos y por la ampliación de la frontera agrícola, especialmente el cultivo intensivo de palma africana.

En el país no había ninguna posibilidad de encontrar financiación para adquirir territorio. En la zona de Esmeraldas no existen tierras del Estado, todas tienen propietarios generalmente posesionarios de la tierra con anuencia del IERAC, y sin escrituras notariadas.

Fincas para familias ampliadas

La esperanza y los sueños se concretaban con apoyos de amigos de fuera del país. La comunicación del primer apoyo para la adquisición del territorio (27 mayo 2000) se recibió, vía telefónica. La Congregación de las hermanas de la Providencia de Bélgica[8], dona todas las jubilaciones recibidas por las hermanas en ese año, para el territorio: un millón de francos belgas. Se adquirieron 347 hectáreas.

Inmediatamente se inician trámites para la adquisición de la primera finca. La fiesta de posesión de "Tachi eunja" (nuestra tierra) fue el 16 de septiembre del 2000. Ritual ancestral de apropiación, danza, comida, oraciones, símbolos de identidad, con alegría desbordante. La invisibilidad procurada era vencida. El Enjaakipari jomaradë (vocal del territorio) Gabriel Tascón, en mingas construyó su cabaña y se quedó a cuidar la tierra. El territorio queda a 15 km. de Borbon, río arriba. Posteriormente llegan otros aportes y se negocian otras fincas ribereñas al rio Cayapa.

Con el apoyo de un técnico del INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario) el 14 de enero 2002, en mingas, se inicia la apertura de "mangas" (límites) de las fincas con sus vecinos.

El proceso continúa entre danzas, cánticos, y asambleas a veces tensas. (marzo, 2001) se decide que las "fincas" por familia nuclear sea de 3.5 hectáreas. A las(os) jóvenes solteros mayores de 15 años se les asigne una hectárea. Los lotes de las familias que conforman una familia ampliada deben formar un "cuerpo cierto". El tamaño de la finca dependerá del número de familias nucleares y de hijas(os) mayores de 15 años que tenga una familia ampliada. Se decide dejar para Territorio Comunitario 70.05 hectáreas, ubicadas al fondo del territorio junto a la laguna, a la que empiezan a considerar "sagrada". Se reserva espacio para el centro poblado, a la vera del río.

---

8 Otras instituciones que apoyaron para la adquisición del territorio de los Épera fueron: Fundación Wilhem Oberle Stiftung; Missio Viena;Vicariato Apostólico de Esmeraldas (Cfr. Carrasco, 2010: 78).

En este proceso se debe cuidar la unidad de la familia ampliada o extensa. La "finca" debía responder al modelo de asentamiento tradicional del pueblo Épera. "Los lazos de la sangre entre las generaciones son más importantes que los lazos de matrimonio" (NANDA, 1994: 222). Esta afirmación es mayor en el Pueblo Épera que ha debido pasar por múltiples vicisitudes.

Los trámites para la legalización de la Organización de la Nacionalidad Épera del Ecuador (ONAEE) y de la directiva son ágilmente realizados, con el apoyo del delegado de la CONAIE para este fin, el compañero amazónico Aníbal Chávez.

El 23 de febrero del 2003, en "Comitiva" (fiesta con daza, cantos, rezos y comida compartida) y asamblea especial se entregan las escrituras, debidamente notariadas, al pueblo Épera en manos del presidente Salvador Chirimía. En las escrituras, hay una cláusula, decidida en varias asambleas del pueblo Épera que estipula: *"La propiedad del territorio es del Pueblo Épera, ninguna familia puede ejercer ningún acto de propiedad sobre la tierra. Las familias son posesionarias del lote, correspondiéndoles el uso y usufructo. Si alguna familia sale del Ecuador, el lote vuelve a ser comunitario*". Las familias van construyendo sus viviendas en el pueblo. La visibilidad es signo del proceso de la recuperación de la identidad y cultura.

Las familias Épera crecen, las 347 hectáreas de territorio son insuficientes. La ONAEE, continúa buscando tierra para que acoja a su pueblo. En mayo del 2011 hay avances significativos, con el apoyo de GTZ – FOCIN, (Cooperación Alemana al Desarrollo) el presidente de la ONAEE, Salvador Chirimía, inicia los trámites para adquirir 90 hectáreas para ampliar el territorio del pueblo Épera. Además tienen la oferta de apoyo de la ONG. W, Oberle Stiftung de un aporte para ampliar el territorio. La urgencia es el avance del cultivo de palma africana en la zona, que encarece cada vez más la tierra y extiende la frontera agrícola.

Producción agrícola

La adquisición de la tierra para el pueblo Épera, conlleva la urgencia de la producción de la misma, para la subsistencia. El PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos) aprueba el proyecto productivo (mayo 2002) de $42.000.00, que entregará en dos cuotas. Está destinado a la producción de coco y plátano. Con asesoría de técnicos de la entidad, y asumiendo la sabiduría ancestral se realiza el proyecto en cada una de las fincas de las familias nucleares.

Este primer proyecto contribuyó no sólo en el aspecto productivo, sino en la apropiación real de la tierra, en la consolidación de la organización, y en el fortalecimiento de su identidad.

Posteriormente, con apoyo de otras entidades se continúo con cultivos de arroz, maíz, frejol, yuca, málaga, caña de azúcar, con la técnica tradicional de "roza y barbecho".

La familia como unidad productiva, tiene definidos las tareas por sexo y edad. Varones adultos: construyen la cabaña; cuidan la finca: deshierbe, limpia y tumba; reman en viajes largos, son motoristas. Los niños: acarrean agua a la cabaña y ayudan a su padre. Las mujeres adultas: preparan los alimentos, lavan la ropa, ayudan a la siembra del plátano, trabajan artesanía, cuidan a los niños, limpian la casa, crían y cuidan los animales domésticos.

Las niñas: cuidan a sus hermanos pequeños, ayudan a lavar la ropa, y ayudan a su madre en todas las tareas.

Artesanía

La mayoría de mujeres Épera son hábiles tejedoras de canastas, que trabajan en sus propias cabañas; antiguamente tenían solo fines domésticos, en ellas se guardaba la ropa y otros enseres de la casa.

La materia prima son fibras y bejucos de la zona, que son tratados con hierbas especiales para darles las diversas tonalidades del "rojo y del negro". Trabajan con chocolatillo, piquihua, yaré, rampira, tetera; hay gran capacidad de adaptación y domesticación de nuevas fibras y bejucos. Estas ramas, se les somete a un tratamiento de descortezado y partido en tiras longitudinales.

El chocolatillo una fibra que solo crece en los humedales, ecosistema que va desapareciendo por la tala indiscriminada de los bosques, para que sea durable se debe cortar en luna menguante. Actualmente las mujeres deben comprar esta fibra.

Con apoyo de la FAOEC (2010), las mujeres han consolidado la producción de las fibras que constituyen la materia prima para la elaboración de su producción y han tenido acceso a mercados a través de la participación en ferias artesanales.

En este tejido de aliados que apoyan para que el pueblo Épera afiance su camino hay proyectos que pueden afectar seriamente el medio ambiente y la salud del mismo pueblo, uno de estos es la "crianza de chanchos", en un ecosistema frágil, en donde no existe agua potable, esta iniciativa ciertamente constituye un riesgo y es cuestionable.

Afianzando la vida: educación y salud

La tasa de analfabetismo en el pueblo Épera en 1999 era del 30% en personas mayores de 8 años. El problema tiende a agravarse por el alto porcentaje de niños que no acuden a la escuela, por las distancias y por la situación de extrema precariedad que viven en los asentamientos. En todo el pueblo Épera hay dos bachilleres y un joven en 5º curso de secundaria. Estos tres jóvenes se preparan en los elementos de pedagogía para asumir la tarea de profesores de la futura escuelita del pueblo. Se iniciaron los trámites en la Dirección de Educación Bilingüe de Esmeraldas, para obtener bonificaciones y la apertura "legal" de la escuela. Con trámites engorrosos se alcanzó dos bonificaciones.

La vida se afianza. La estructura prefabricada de la escuela para el pueblo Épera es transportada desde Esmeraldas a Borbón y por lancha hasta Santa Rosa de los Épera (abril, 2002). Una minga esforzada. La escuela es donada por el Vicariato de Esmeraldas, una estructura prefabricada de madera y caña de 16 x 6.5 m. La escuela se llama "EPERÂRÂ SIA PIDÂRÂDE".

En los adultos hay el 95% de analfabetismo. En asamblea decidieron solicitar al Vicariato la extención educativa primaria a distancia "Monseñor Leonidas Proaño", que funcionará en Santa Rosa de los Épera. Se inicio en mayo del 2004, bajo la tutoría de Manuel Capena y Wilson Chiripúa.

Estos acontecimientos continúan fortaleciendo la identidad, la autoestima del pueblo Épera. Dar respuesta a tantos desafíos continuos es difícil, la escuelita fue una exigencia que requirió tiempo para ser incorporada a la vida de las familias; los niños ayudaban en los trabajos de la casa y de las nacientes fincas, las faltas eran frecuentes; los jóvenes profesores no tenían toda la capacitación pedagógica para cumplir su misión. Con dificultades "Eperâra Sia Pidârâde" sigue adelante.

En julio del 2011 se graduaran los dos primeros licenciados en pedagogía; y en la extensión de San Lorenzo de la Universidad Católica de Esmeraldas, estudian 4 jóvenes épera. Actualmente, el pueblo ha iniciado un proceso importantísimo de recuperación del Siapedee, con la asesoría de un profesional lingüista (Cfr. Gómez Rendón, 2005).

El equipo de salud del Vicariato CECOMET compuesto por profesionales, hace recorridos periódicos por los ríos de la zona. Santa Rosa de los Épera empezó a ser atendida regularmente, trabajando conjuntamente con la delegada de salud del pueblo Épera Lina Quiroz.

Los pasos dados son avances irreversibles; el sendero de las invisibilidades a la visibilidad fue y sigue siendo un desafío cotidiano que exige respuestas sabias y comunitarias desde las raíces de la cultura e identidad del pueblo Épera.

Proceso de visibilidad

En la etnografía "Los Épera Siapidara en Ecuador" (Carrasco, 2010: 87) se tomaba como herramienta de análisis las "invisibilidades" tejidas en torno a los Épera: la invisibilidad procurada, la invisibilidad impuesta y la invisibilidad generada por el sistema neoliberal globalizados.

Se puede afirmar que el pueblo Épera está en un proceso de superación de estas invisibilidades que constituían una amenaza que podía conducir al etnocidio y al genocidio.

El acelerado proceso de organización, el territorio adquirido y en posible expansión, las redes de aliados solidarios que apoyan los procesos productivos, de salud y de educación, son los que contribuyen decididamente para que el pueblo Épera venza las décadas de invisibilidad y su vida con todo el rico bagaje cultural tengan viabilidad y sostenibilidad.

Bibliografía

ACIESNA – ACIESCA – OZBESCAC[9], *El Pueblo Éperara Siapidara, la construcción colectiva de nuestro plan de desarrollo,* noviembre de 1977, Mimeografiado.

Barret S., A. 1984. Los indios cayapas del Ecuador, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Carrasco A., Eulalia. 2010. *Los Éperara Siapidara en Ecuador, de la invisibilidad a la visibilidad*, Quito, Tramaediciones.

Gómez R., Jorge (Ed.) 2005. *Rescate de la lengua Siapedee en Ecuador,* Copia, Borrador de Trabajo.

Nanda, Serena. 1994. *Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales,* Quito, Instituto de Antropología Aplicada.

Orozco A., Marisol y Prado P., Nelly. 1999. La escritura y lo sagrado entre los Épera Sia Pidara, En: Aguirre L., Daniel (Coomp.) *Culturas, lenguas, educación,* Bogotá, Fondo de Publicaciones Universidad del Atlántico. pp. 165-170.

Otero, Jesús. 1952. *Etnología caucana, los indios cholos.* Popayán. Ed. Universidad del Cauca. pp. 107-144.

9 ACIESNA (Asociación de Cabildos Indígenas Éperara Siapidara de Nariño), ACIESCA (Asociación de Cabildos Indígenas Éperara Siapidara del Cauca), OZBESCAC, (Organización Regional Indígena Éperara Siapidara), El pueblo Éperara Siapidara", Copia, 1997.

En las danzas sagradas de los Épera participan todos. Las mujeres se pintan el rostro y utilizan collares de chaquira y faldas de colores vivos. Foto tomada del libro de Eulalia Carrasco, “Los Siapidara en Ecuador. De la invisibilidad a la visibilidad”, 2010.

El pueblo de los Épera es el pueblo de los ríos. Foto tomada del libro de Eulalia Carrasco, “Los Siapidara en Ecuador. De la invisibilidad a la visibilidad”, 2010.

San Bernardo, Santa Muerte o San La Muerte: brujos, brujeados y santos en la provincia de Imbabura

Esthela Alfonsina Andrade Ortega[1]

RESUMEN

El tema de la brujería es un tema fascinante, tanto para historiadores, antropólogos y otros científicos sociales como para la gente común. En la provincia de Imbabura, la brujería es entendida como la alteración de la armonía a través de la manipulación de los eventos por medio de una serie de rituales; así, cualquier desgracia (enfermedad, desempleo, divorcios) es vista como producto de ella. El objetivo de este artículo es describir el fenómeno de la brujería en la provincia de Imbabura, principalmente la relacionada con San Bernardo, quien es el santo principal de los brujos de la provincia. Este santo es representado como un esqueleto con manto y guadaña. Su culto guarda ciertas similitudes, pero también varias diferencias, con el culto a la Santa Muerte en México y San La Muerte en Uruguay y Argentina. Es así que mientras el culto a la Santa Muerte crece en los países antes mencionados, el culto a San Bernardo tiende a desaparecer debido a la persecución de la que ha sido objeto por parte de la Iglesia Católica.

Palabras clave: brujería-San Bernardo-muerte-culto.

ABSTRACT

The subject of witchcraft is fascinating for historians, anthropologists and other social scientists as ordinary people. In Imbabura, witchcraft is defined as the disruption of harmony through the manipulation of events in a series of rituals, and any misfortune (sickness, unemployment, divorce) are seen as a result of it. The issue of this paper is to describe the phenomenon of witchcraft in Imbabura mainly about St. Bernard, who is the principal saint of witches in this place. This saint is depicted as a skeleton with robe and scythe. The cult of this saint has some similarities but also some differences with the cult of Santa Muerte in Mexico and San La Muerte in Uruguay and Argentina. So while the Santa Muerte cult grows in the countries mentioned above, the cult of Saint Bernard tends to disappear because of the persecution which has been subjected by the Catholic Church.

Keywords: witchcraft-San Bernardo-death-cult.

1 Licenciada en Antropología. Magíster en Relaciones Internacionales. Investigadora titular en la Escuela Superior Politécnica Ecológica Amazónica, Tena-Napo, Ecuador, morticiaandrade76@hotmail.com

Introducción

La brujería es un tema bastante estudiado por la antropología a nivel mundial; así existen trabajos como los de Evans-Pritchard (1976), Sharon (1980), Malinowski (1993) y otros. En el caso del Ecuador hay aportes como el de Fericgla (1998) y Morales (2011) en la ciudad de Mira, población conocida como hogar de las "voladoras" es decir de las brujas con escoba, tal como las que aparecen en los cuentos de hadas.

El significado del concepto de brujería representa una labor compleja pues, en las comunidades andinas principalmente entre los blanco-mestizos, se confunde la brujería con la práctica y rituales de la etnomedicina y el chamanismo. Así es cómo se les llama comúnmente brujos a todos los médicos tradicionales incluidos yachaks y shamanes. Yachak viene del quichua yachana (saber) significa el que sabe el que conoce (sabio), su etimología es similar a la shamán termino que llega a través del manchú-tungú y llega al vocabulario etnológico a través del ruso. La palabra tungú original de saman (xaman) de deriva del verbo scha-"saber", por lo qué shamán significa alguien que sabe, que conoce (sabio)

Para lo referente a este estudio, he definido como brujo a aquel individuo que utiliza diversos métodos "mágico-religiosos" para ocasionar un daño físico en otro individuo por iniciativa propia o por pedido de un tercero, a cambio de dinero, bienes, etc., también por envidia o venganza; por lo tanto, se definirá brujería como el conjunto de métodos empleados con este fin.

La presente investigación busca hacer un acercamiento a la práctica de la brujería dentro de la provincia de Imbabura y, principalmente, a la referida a San Bernardo. Esta investigación la inicié en el año 2001 como parte de la investigación de mi tesis de licenciatura, sin embargo lo fascinante del tema me llevó a continuar mis investigaciones hasta el presente.

El santo de los brujos

La brujería en la provincia de Imbabura tiene como santo principal a San Bernardo que para los imbabureños es la representación de la muerte. "Es un "santo bravo" quien chupa la sangre del entregado y come su corazón, con lo cual la persona empieza a adelgazar, flaquear y se va secando hasta que finalmente muere" (Mazzáfero, sf: 288).

Este santo es representado como un esqueleto que viste un manto franciscano y más regularmente un manto negro portando una guadaña en la mano. Las imágenes pueden ser en madera o en yeso. Su representación es similar a la de la Santa Muerte de México o San La Muerte de Uruguay y Argentina; según Elsa Malvido (2005: 22) "nuestra esquelética muerte ya había sido bautizada y uncida por algunos grupos, como San Pascual Rey, Justo Juez o Presagiadora, en tanto que hoy se le llama San La Muerte, La Santísima, **San Bernardo**, San Pascualito Bailón, La Blanca, Niña o Hermana Blanca". Lo que permite concluir que se trata del mismo santo.

En la provincia de Imbabura, se comenta que cuando una persona va a morir, a veces, aparece San Bernardo para llevarle. El algunos casos cuando uno de los brujos que le rinde culto está próximo a morir se dice que el santo *"ya mismito viene"* para llevarse tanto su cuerpo como su espíritu dentro de una carreta envuelta en fuego (carroza). Pues, a principios del siglo XX en la ciudad de Ibarra existía una bruja llamada Josefa muy conocida por hacer daño mediante San Bernardo. Cuando falleció le hicieron el tradicional velorio de tres días, sin embargo a la media noche del segundo día un viento fuerte abre la puerta de la sala donde se realizaba la velación apagando las velas con las que se alumbraban. Los asustados acompañantes salen a la calle en donde observan una carroza envuelta en fuego, conducida por San Bernardo, y en cuyo interior iba la bruja Josefa, atrás de la carroza seguía una procesión de varias personas vestidas

de amarillo. Cuando llega la mañana, se encuentra al interior de la sala a varias personas que botaban espuma por la boca y el ataúd vacío. (Testimonio de Amalia Vaca, 96 años de edad).

De acuerdo a grupos devotos de la Santa Muerte, su culto se inicia a mediados del Siglo XIX en Veracruz, donde la muerte visitó en sueños a un chamán a quien le ordena difundir su culto por todo México y otros países entre los que se encuentra el Ecuador. Hay que tomar en cuenta, que los pueblos mesoamericanos ya rendían culto a la muerte, desde mucho antes de la llegada de los españoles, por lo que el culto al que se refieren sus devotos es a la variante de este culto precolombino, que conocemos en la actualidad.

Según Araujo, Peña, (2006: 1) el culto a la muerte fue combatido fuertemente por la Iglesia Católica en su afán de colonización y evangelización de los territorios españoles, pero fracasó en su intento y es así que:

> "La colonización española logró disminuir el culto a la muerte, pero no erradicarlo, de manera que permaneció oculto hasta el siglo XIX, cuando ocurrió un resurgimiento en su devoción. Al principio del ciclo pasado diferentes personas, entre ellas católicas, mandaron a quemar toda imagen de la Santa Muerte en América, principalmente Centro y Sudamérica, para acabar con dicho culto".

Brujería en la provincia de Imbabura

Sabemos por los cronistas que, para la época colonial, la brujería en América del Sur se encontraba bastante extendida en la sociedad andina. Pues se dice que: "La cantidad de hechiceros aumentó considerablemente y Polo de Ondegardo (Gobernador del Cuzco a mediados del siglo XVI) atribuye este fenómeno a la extensión general de la indigencia en las comunidades coloniales" (Cfr. en Sharon, 1980: 43).

Lo cierto es que, para principios del siglo XX, la brujería con ayuda de San Bernardo ya era conocida y se encontraba extendida en toda la provincia de Imbabura, con una diferencia respecto al culto en México y Uruguay, donde no se oculta su devoción y es un santo dual, es decir, se le rinde culto tanto con fines benéficos como maléficos. En Imbabura, es un santo maléfico y su culto es secreto. Una similitud entre los dos cultos se refiere a que este santo toma la vida de sus devotos en caso que estos no cumplan con el pago (penitencia, ofrenda u otro) por los favores recibidos.

A este santo se lo puede encontrar en algunas iglesias de Imbabura principalmente de Ibarra y Otavalo; sin embargo, debido a la persecución de la que ha sido objeto, cada vez son menos los lugares dónde se rinde el culto a este santo. Según varios informantes, a este santo se lo oculta tras el altar mayor, en la sacristía o en el campanario de la iglesia.

Actualmente, también, se lo puede encontrar en casas particulares (tal como a San Gonzalo de Riobamba otro santo empleado por los brujos), ya que conseguir la imagen del santo tallado en madera se lo puede hacer en varias tiendas de artesanías de San Antonio de Ibarra, parroquia urbana conocida por sus tallados artesanales, así como por la presencia de varios grupos denominados "satánicos" y bandas de rock.

El robo de la pisada (hacer el mal)

La forma más común de hacer brujería en las comunidades campesinas y rurales de Imbabura es el robo de la pisada. Para esto la persona que va ha hacer el daño, sigue a la victima para poder recoger la pisada (tomar la tierra que ha pisado y colocarla en una funda) sin que esta se dé cuenta. Con esta tierra, acude donde algún brujo, quien toma la tierra recogida y pregunta qué tipo de mal se espera lograr. Con esta información, el brujo procederá a realizar algún ritual en el cual convocará a varios espíritus, para posteriormente colocar en el interior de la funda una

Imagen San Bernardo

vela que representa el cuerpo de la persona y escribir en un papel preferentemente con la sangre de quién desea hacer el mal (aunque actualmente no es tan común) el nombre de la víctima, su victimario y el daño que se espera hacer. Normalmente el papel irá escrito en estos términos: "San Bernardo yo te pido que fulano(a) de tal se (enferme, le abandone su esposo(a), etc.) Tu devoto NN" (Andrade, 2004:67).

Luego de este sencillo ritual, el brujo acude con la pisada y el papel donde el sacristán de la iglesia y le pide que ponga esto bajo de San Bernardo; el precio que cobra el sacristán no es fijo, pero actualmente fluctúa entre los 5 y 10 dólares; cuando la víctima acude a retirar el papel con su nombre o que le borren del cuaderno, según sea el caso, el sacristán le cobra dependiendo del mal deseado. En ocasiones, la cantidad de dinero solicitada por el sacristán es tan alta que la persona debe hacer préstamos bancarios o con chulqueros para poder sacar la pisada.

En otros casos se roba la pisada del individuo y, con ayuda de un brujo, se lo entierra en uno o tres cementerios, para que, de esta manera, sea más difícil la curación de la persona y que ésta muera de algún mal inexplicable dentro de la medicina científica formal e, incluso, de la medicina tradicional.

El tiempo que tiene la víctima, de sacar la pisada y limpiarse del mal, es limitado ya que la vela al interior de la funda, con la tierra de la pisada, se irá consumiendo y cuando termine de hacerlo, la persona muere.

Se dan casos en los cuales seudo pitonisos (as) hacen creer a alguna persona que acude a su consulta que ha sido brujeados a través de este santo. Entonces, cuando la persona acude a retirar el papel, en la mayoría de los casos no lo encuentra. El sacristán o el custodio de San Bernardo, disimuladamente, le averigua el nombre y qué mal le aqueja; inmediatamente dice que el nombre debe estar en el cuaderno y acude a sacarle de la sacristía, momento que es utilizado para escribirlos en el cuaderno y, de esta manera, se aprovecha de los dólares de la víctima para borrarle; este dinero generalmente se reparten con las pitonisas.

Diversas formas de brujear

En los sectores urbanos, el robo de la pisada reviste varias dificultades, por lo que se acude a otras artimañas para proceder a brujear a las personas. Así, se corta un mechón de cabello de la víctima o se roba disimuladamente, un pañuelo, un trozo de ropa, una joya u otro; incluso se puede utilizar la foto de la víctima y se acude donde el brujo para seguir el mismo procedimiento que en el robo de la pisada. En algunos casos, se roba o pide prestada una prenda a la víctima, la que será curada por el brujo en nombre de San Bernardo, de manera que, cuando ésta sea usada, el maleficio pueda surtir efecto. Se mantiene, en todos los casos, el procedimiento de escribir en un papel los nombres y el mal que se desea hacer, para colocarlo debajo de San Bernardo y lograr que la brujería tenga mayor fuerza.

El "diagnóstico"

> "Las creencias en la brujería son dramas que incluyen, en sus fases de desarrollo, el recurso a adivinos que determinan la culpa y establecen la inocencia…la variedad de estas creencias está generada en alguna medida por la variedad de circunstancias concretas que "explican" místicamente el infortunio" (Turner, 1981: 131).

De acuerdo con los informantes, existen varias formas de conocer si una persona ha sido brujeada; sin embargo, los procedimientos más comunes son los siguientes:

El tabaco: el yachak procede a encender un cigarrillo o un puro y soplar el humo por todo el cuerpo del paciente; si durante este procedimiento el centro del tabaco adquiere la textura y

color del carbón vegetal será señal de brujería. Igualmente es señal de brujería si en el papel que envuelve el tabaco aparece la figura del paciente clavado un puñal, con una soga amarrada al cuello o aparece la imagen de San Bernardo.

El trago: se procede a limpiar el cuerpo del individuo con varias plantas (ruda, ortiga, guanto) por el espacio de 5 minutos. Una vez terminado esto, se cubre al paciente con una sábana blanca y sopla trago sobre ella; si el individuo ha sido brujeado aparecerá en la sábana la imagen de una cruz de color negro.

El huevo: se limpia al individuo con un huevo (de gallo y gallina que no haya sido refrigerado) por todo su cuerpo y si, al partir el huevo sobre el agua, este muestra hilos de sangre, la yema está rota o esta "sucio". Igualmente; si el huevo se revienta mientras se limpia al individuo o, al romperlo, despide mal olor es señal de brujería.

Los brujeados

Durante la investigación, se encontraron varios testimonios de personas que han sido brujeadas y otras que han creído estarlas.

Entre los últimos tenemos el caso de José Ortiz, que fue relatado por Jesús Mancilla, un policía que había seguido su caso (Andrade, 2004: 69). Este hombre, oriundo de Tulcán, había acudido a visitar un curandero a causa de problemas en su salud, para los cuales ningún médico le "atinó", y fue diagnosticado como brujeado. Con ayuda de un policía amigo acudió a la Iglesia a buscar el papel con su nombre; sin embargo, no lo encontró entre los cientos de papeles colocados allí (en los cuales se deseaban los más diversos males: muerte, ruina económica, abandono del esposo, enfermedad de los hijos, etc.) por los brujos, los cuales fueron inmediatamente destruidos por el policía.

Al no encontrar el papel, Don José decayó aún más, adelgazando bastante y presentando cada día nuevos y variados síntomas, por lo que tuvo que ser internado en un hospital donde los médicos veían vanos sus esfuerzos de salvarle la vida. Su amigo decide entonces, en compañía de otros policías, escribir en un papel el nombre de José con la petición de muerte a San Bernardo y colocarlo bajo el santo. Luego acudieron a sacar a José del hospital, dizque a revisar nuevamente si estaba su nombre entre los de los brujeados. Al llegar a la iglesia, claro está que se encontró el papel colocado por los policías, (al cual se habían anexado varios más) lo cual alegra al enfermo y procede a quemarle y a hacerse tres limpias para que en él no queden huellas del mal. Poco tiempo después Don José caminaba por la calle lleno de vida y de salud y, por supuesto, agradecido con los policías que le ayudaron.

> Según Lévi-Strauss (1977, 151): "el individuo que en estos casos consiente de ser objeto de un maleficio está íntimamente persuadido por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. El hechizado cede entonces a la acción combinada del fuerte terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y, finalmente, de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones"

Otro caso es relatado por Doña Rosario Calvache, vendedora del mercado, quien nos cuenta que, a finales de los 90´s, su cuñada enfermó gravemente sin que ningún médico le "atinara" el mal que tenía. Es así que deciden acudir donde un conocido curandero de Ilumán, quien, aplicando el diagnóstico con el trago (descrito anteriormente), informa a la mujer que ha sido brujeada y que deberán acudir a la iglesia de Otavalo a retirar la pisada.

Los familiares de la enferma proceden como les ha indicado el curandero. En la iglesia se entrevistan con el sacristán quien luego de buscar en un cuaderno les informa que efectivamente allí está la pisada. Sin embargo, no les puede entregar "*así nomás*", por lo que si desean sacar la pisada deben proceder a pagarle varios millones de sucres, cantidad que no está al alcance de la familia de la víctima. Tal era la angustia que sentían que se obligan a realizar varios préstamos tanto en el banco como con algunos chulqueros para cubrir esa suma, con lo que logran pagar al sacristán y sacar la pisada.

El curandero al abrir la funda con la pisada encuentra una vela casi totalmente consumida y les dice que no puede asegurar salvar a la paciente pues se requieren tres limpias y no va a alcanzar a hacerlas en el poco tiempo de vida que le queda de acuerdo a lo que mostraba la vela. Los familiares insisten hasta que finalmente el curandero accede a realizar las limpias. La paciente acude a realizarse las limpias cada 15 días sintiéndose cada vez un poco mejor. Sin embargo faltando una limpia la paciente encuentra la muerte en un accidente de tránsito. Obra de San Bernardo o no, sus familiares están convencidos que así fue.

Otro testimonio es el de Renata Lara, roquera de la parroquia de San Antonio de Ibarra quien nos relata que compró una imagen de San Bernardo para colocarla en su cuarto como adorno, incluso le cosió un manto negro con dorado "para que se vea bonita". Sin embargo, al poco tiempo de tenerla su familia y ella misma comenzaron a ser víctimas de desgracias e incluso la enfermedad de uno de sus miembros. Deciden entonces acudir donde un curandero quien les dice que el causante de esto es San Bernardo, quien ha decidido tomar la vida de uno de sus miembros debido a que no le guardan el debido respeto y culto. Para que el santo deje de atacarlos deben hacer un círculo de agua bendita en la tierra, en el centro coloquen al santo, ponerle gasolina y prenderle fuego. Angustiados por su situación, siguen los consejos del curandero. Sin embargo mientras se quema el santo parece que sus ojos del santo y sus manos estuvieran atadas. Luego toda la familia se hace tres limpias para librarse del mal ocasionado por la furia del santo, lamentablemente uno de los miembros de la familia fallece a causa de la enfermedad que le aquejaba. La familia piensa que ese fue el pago que tomó el santo por la falta de respeto que le tuvieron.

Varias personas refieren historias parecidas sobre el mal que se ocasiona a través de este santo, lo que cambia son las circunstancias en las que se presenta, así hay caso de matrimonios suspendidos, ganado enfermo, sembríos destruidos por plagas, pero sobre todo muerte.

Cuentan los brujos y curanderos que para brujear a los demás se necesitan ciertas condiciones específicas, así la víctima y su victimario deben encontrarse en igualdad de condiciones; es decir, un empleado no podrá brujear a su jefe, ni se puede brujear a personas de un estrato superior. Sin embargo, hay momentos en que las personas, independientemente de su estatus dentro de la sociedad, se pueden poner "al mismo nivel"; estos momentos son lo que, en el lenguaje de Turner (1977: 54), se conocen como periodos liminales, en el cual el individuo tiene poca o ninguna cualidad de su estado pasado; estos momentos se pueden dar durante una fiesta o cuando se van de copas, pues en estos momentos sus roles sociales desaparecen; también las personas pueden colocarse al mismo nivel por medio de parentesco ritual como es el compadrazgo.

Existen varias historias sobre San Bernardo en la provincia de Imbabura, muchas de las cuales son contadas por personas mayores quienes son los que más conocimiento tienen acerca de este santo. Cuentan que San Bernardo suele aparecerse para llevarse a una persona cuando va a morir y muchos individuos han intentado evitar esto mediante múltiples engaños y otros métodos para evitar que lleve a cabo su misión, dándole regalos o invitándole a comer. En algunas casas, a los niños pequeños se les dice que: "comen como San Bernardo", porque tiran la comida al piso; como este Santo es un esqueleto, la comida que le brindan queda regada en el suelo y en la silla donde se ha sentado.

Conclusiones

Según lo investigado, la brujería no está solamente limitada a los sectores rurales o pobres de la población; esta se da en todos los niveles.

No se han encontrado registros del periodo del origen de este culto en la provincia ni de su relación con el culto a la Santa Muerte o San La Muerte, pero a partir de lo identificado se puede afirmar que se trata del mismo santo que tiene un culto con características propias en la provincia de Imbabura.

La investigación acerca de este santo se lo hizo principalmente entre personas mayores (50 años en adelante) y es muy poco respecto a la riqueza que tenía el culto a este santo hasta mediados del siglo pasado pues las historias que se entretejen en torno a él van desapareciendo de la memoria de la gente, en parte por la persecución de la Iglesia Católica, de la policía y también por el inexorable paso del tiempo, en el cual ciertos cultos dejan de cumplir su función social y pierden vigencia en la vida de los individuos.

El culto a San Bernardo no es conocido en otras provincias del país; sin embargo, en Chimborazo, Cotopaxi y Tungurahua existe un culto similar en la imagen de San Gonzalo. Este santo es muy utilizado por las brujas y brujos de ese sector y, en ocasiones, la policía ha tenido que intervenir para evitar que las comunidades linchen a estas personas a causa de estafas y múltiples males ocasionados.

Bibliografía

Andrade, Alfonsina. 2004. *Etnomedicina y papel del yachak en las comunidades indígenas y campesinas, Los cayampis de la cuenca sur del Lago San Pablo*, Tesis, Quito, PUCE. pp. 173

Araujo Peña, Sandra y otros. 2006. El culto a la Santa Muerte: Un Estudio Descriptivo. *Revista de Psicología*, Universidad de Londres, http://www.udlondres.com/revista_psicologia/inicio.htm

Evans, Pritchard, E. 1976. *Brujería, Oráculos y Magia entre los Azande*, Barcelona, Ed. Anagrama.

Fericgla J. 2008, *El chamanismo a revisión*, Quito, Abya Yala.

Levi-Strauss, C. 1977. *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Ed. Eudeba.

Malinowski B. (s/f). *Magia, ciencia y Religión*, Barcelona Ed. Planeta Agostini.

Malvido, Elsa. 2005. Crónicas de la Buena Muerte de la Santa Muerte en México, *Arqueología Mexicana*, Vol. 13 No. 76.

Mazzáfero, V., s/f, *Epistemología y Salud Pública*, s/ed.

Morales, J. Las Brujas de Mira. En: *Mitos y Leyendas del Ecuador*, http://www.cuco.com.ar/ecuador1.htm, recuperado el 6 de junio de 2011.

Sharon, D. 1980. *El Chamán de los Cuatro vientos*, México, Ed. Siglo XXI, pp. 256.

Turner, V. 2005. *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Ed. Siglo XXI, pp. 455.