

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO

CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA APLICADA

TEMA:

HISTORIA ORAL, VIDA Y MUERTE EN LA REGIÓN RURAL ANDINA.
EL CASO DEL LLASHACO, EN LA COMUNIDAD DE BACPANCEL,
PROVINCIA DEL AZUAY, EN EL AUSTRO ECUATORIANO.

AUTOR:

PABLO AUGUSTO IDROVO GOMIS

TUTOR:

LUIS FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Quito, diciembre del 2019

Cesión de derechos de autor

Yo, Pablo Augusto Idrovo Gomis, con documento de identificación N° 0103416608, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autora del trabajo de titulación: "Historia oral, vida y muerte en la región rural andina. El caso del llashaco, en la comunidad de Bacpancel, provincia del Azuay, en el austro ecuatoriano", mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: Licenciado en Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autor me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.

Quito, 17 de diciembre de 2019



Pablo Augusto Idrovo Gomis.

CI: 0103416608

Declaratoria de coautoría del docente tutor/a

Yo, declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación “Historia oral, vida y muerte en la región rural andina. El caso del llashaco, en la comunidad de Bacpancel, provincia del Azuay, en el austro ecuatoriano” realizado por Idrovo Gomis Pablo, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana para ser considerados como trabajo final de titulación.

Quito, 17 de diciembre 2019



Fernando Garcés Velásquez

Cédula de identidad: 0908545445

Dedicatoria

Deseo dedicar este trabajo a todas aquellas personas que de una u otra forma fueron parte de todo este proceso de crecimiento y formación profesional. Pero especialmente a mis padres Jaime y Dominique, quienes, gracias a su amor incondicional, apoyo y confianza han sido un ejemplo de vida y profesionalismo.

Dedico también esta investigación a mis hijos Ariel y Julieta, quienes me han enseñado a ser paciente y objetivo para encontrar serenidad en momentos oscuros.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias a la guía de todos los docentes de la Universidad Politécnica Salesiana, que fueron parte de mi proceso de formación profesional.

Hubiera sido imposible lograr culminar esta investigación sin la colaboración de las compañeras y compañeros de la Asociación Artesanal y de Turismo Comunitario de Bacpancel, quienes con gran cariño supieron confiar en mi persona y compartir sus relatos, pensamientos y emociones, los cuales fueron parte fundamental de esta investigación. Por este motivo les extiendo mis más sinceros agradecimientos.

Debo incluir en este reconocimiento al docente Dr. Fernando Garcés Velásquez, pues su paciencia y voluntad de guiarme durante la ejecución de este trabajo de titulación fue fundamental para poder culminarlo.

Agradezco finalmente a todos aquellos seres que a lo largo del camino han servido de guías para mantenerme enfocado en la culminación de mis objetivos.

Índice

Historia oral, vida y muerte en la región rural andina. El caso del Llashaco, en la comunidad de Bacpancel, provincia del Azuay, en el austro ecuatoriano.

| | |
|---|----|
| Introducción | 1 |
| Presupuestos teóricos y metodológicos..... | 6 |
| Relación etnográfica..... | 10 |
| 1. Fuentes orales y subjetividad: Constancia y variaciones dentro del relato. | 10 |
| La subjetividad en la narración del Llashaco | 13 |
| 1° Representaciones colectivas..... | 13 |
| 2° Elecciones que toman los individuos o grupos para resolver los problemas | 14 |
| 3° El entramado entre lo privado y lo público..... | 14 |
| Allku, guardián y acompañante espiritual | 16 |
| 2. Lugares en tránsito y tiempos diferenciados: espacios de vida, espacios de muerte..... | 18 |
| Relaciones existentes entre los tiempos en los que se dan los ataques | 21 |
| Pasado y presente..... | 21 |
| El tiempo de los ataques | 21 |
| Otra explicación sobre el tiempo de los ataques..... | 23 |
| 3. ¿Cómo se interpreta la muerte?..... | 25 |
| ¿Cómo se muere?: ¿Para qué se muere?..... | 29 |
| 4. El relato del Llashaco como una construcción social sobre la inseguridad | 33 |
| Una poética narrativa única en su forma | 37 |
| 5. Conclusiones | 42 |
| Referencias..... | 47 |

Índice de figuras

| | |
|---|----|
| Ilustración 1. Imagen aérea de la zona de San Juan y Bacpancel. | 61 |
| Ilustración 2. Comunidad de Bacpancel. | 61 |
| Ilustración 3. Camino de Herradura. Según los relatos, en estos caminos se daban también los ataques del llashaco. | 62 |
| Ilustración 4. Zona donde se suponen los ataques del llashaco. (parte alta de la montaña)..... | 62 |
| Ilustración 5. Actividad ganadera en la parte alta de la montaña. Muchas de las conversaciones con las compañeras se dieron durante el desarrollo de este tipo de actividades. En la foto: pasajeros del grupo de turistas en la zona y ordeñando se encuentra una de nuestras interlocutoras, Angelita. | 63 |
| Ilustración 6. En la imagen: María Angelita y Walter. Foto tomada durante una de las conversaciones sobre el tema de estudio..... | 63 |
| Ilustración 7. Varias de nuestras entrevistas se realizaron al finalizar estas charlas entre los turistas visitantes y los miembros de la Asociación Artesanal..... | 64 |
| Ilustración 8. En la imagen de izquierda a derecha: María, Walter, María E y Rosa. Luego de una de nuestras últimas entrevistas. | 64 |

Índice de anexos

| | |
|----------------------|----|
| Anexo 1 | 48 |
| Anexo 2 | 50 |
| Anexo 3 | 53 |
| Anexo 4 | 55 |
| Anexo 5 | 59 |

Resumen

El propósito de esta investigación es comprender el papel que cumple una narración andina referente a un personaje llamado *llashaco* en la comunidad de Bacpancel (provincia del Azuay, Ecuador). El relato hace referencia a hechos y personajes del pasado que, sin embargo, siguen teniendo incidencia en la vida cotidiana de la comunidad en el presente.

Un análisis antropológico que involucre esta historia oral nos permite aproximarnos a las formas en las que algunos hechos históricos son simbolizados y transformados en narraciones que tienen como fin, en este caso, anunciar la muerte y la inseguridad vividas en las comunidades rurales andinas, en general, y en Bacpancel, en particular.

La importancia de la narración radica en el hecho de que es un relato con la capacidad de transformar tanto la temporalidad como la espacialidad y el sentido que le son otorgados a espacios de vida, como lo son los cerros en las regiones rurales andinas, simbolizando el tránsito entre la vida y la muerte.

Es también importante pues es un ejemplo del sincretismo generado entre la cultura tradicional prehispánica y las realidades traídas durante la colonia, como es el caso de enfermedad de la lepra, que dieron origen a la historia del *llashaco*.

La investigación es fruto de un largo período de vinculación del investigador con la comunidad. Para el momento específico de la indagación se realizó, además, una serie de entrevistas con el fin de obtener distintas versiones del relato mencionado.

El documento está en cuatro capítulos. En el primero presentamos el relato sobre el *llashaco* y sus variaciones; en el segundo capítulo analizamos la percepción, concepción y el manejo del espacio por parte de los pobladores de la comunidad. En

el tercer capítulo nos acercamos a una interpretación referente a la manera como se comprende la muerte desde la perspectiva de la antropología tanatológica. Finalmente, en el cuarto capítulo presentamos lo que consideramos central en cuanto a los resultados de la investigación: comprender el rol del relato sobre el *llashaco* en términos de denuncia y construcción social sobre la (in)seguridad.

Palabras clave: Relato, Historia oral, lepra, vida, muerte, espacios cambiantes, temporalidades, denuncia, inseguridad.

Abstract

The purpose of this research is to understand the role of an Andean narrative regarding a character called Llashaco in the community of Bacpancel (province of Azuay, Ecuador). The story refers to facts and characters from the past that, however, continue to have an impact on the daily life of the community in the present.

An anthropological analysis that involves this oral history allows us to approach the ways in which some historical facts are symbolized and transformed into narratives that have the purpose, in this case, to announce the death and insecurity experienced in the Andean rural communities, in general, and in Bacpancel, in particular.

The importance of the narrative lies in the fact that it is a story with the ability to transform both temporality and spatiality and the meaning that are granted to living spaces, such as hills in rural Andean regions, symbolizing the transit between life and death.

It is also important because it is an example of the syncretism generated between the traditional pre-Hispanic culture and the realities brought during the colony, as is the case of leprosy disease, which gave rise to the history of Llashaco.

The research is the result of a long period of linking the researcher with the community. For the specific moment of the investigation, a series of interviews were also carried out in order to obtain different versions of the aforementioned story.

The document is in four chapters. In the first we present the story about the Llashaco and its variations; In the second chapter we analyze the perception, conception and management of space by the residents of the community. In the third chapter we approach an interpretation referring to the way death is understood from the perspective of tanatological anthropology. Finally, in the fourth chapter we present

what we consider central in terms of the results of the investigation: to understand the role of the story about Ilishaco in terms of denunciation and social construction about (in)security.

Keywords: Story, oral history, leprosy, life, death, changing spaces, temporalities, denunciation, insecurity.

Introducción

La comunidad de Bacpancel está situada a 2.700 msnm aproximadamente, perteneciente al cantón Gualaceo, al noreste de la provincia del Azuay - Austro ecuatoriano. Los habitantes de esta zona comparten un pasado histórico cañari-inca y se dedican principalmente a la ganadería, agricultura y producción de sombreros y objetos con paja toquilla. Es una de las diez y ocho comunidades que conforman la Parroquia de San Juan, que cuenta con una población de unas 7000 personas aproximadamente. Bacpancel, está constituida por unas cincuenta familias aproximadamente, según la información dada por la presidenta de la A.A.T.C.B (Asociación Artesanal y de Turismo Comunitario de Bacpancel), Digna Z¹.

Los habitantes de dicha comunidad rural afirman que durante los meses de Agosto y Septiembre, una oscura entidad ocupa la memoria y la cotidianidad de dicha comunidad. Se cuenta que un hombre con sombrero, cuya presencia inspira miedo y terror debido a los estragos que la fatídica enfermedad de la lepra o mal de Hansen ha ocasionado en su rostro, porta un palo largo, un machete y un balde; recorre los paisajes andinos del cerro de la comunidad en busca de víctimas a las cuales asesinar para hacerse con su sangre y su corazón. Algunos afirman que usa esta sangre para bañarse y curarse temporalmente de la lepra, mientras que para otras personas, este lo hace para ir a vender la sangre y los órganos al banco de sangre en la ciudad de Cuenca.

Este personaje recibe el nombre de *llashaco*, palabra que proviene de “*LLASHACU*, az. [*lla^saku*, *lla^sako*], *adg.s. Leproso*” (Torres Fernández de Córdova, 2002, pág.

¹ Nota de Diario de Campo: Conversación con Digna Zapatanga, Presidenta de la Asociación Artesanal y de Turismo Comunitario de Bacpancel. Nov, 2018.

271). Su presencia en la memoria de los habitantes de dicha comunidad sigue estando vigente bajo la forma de una narración oral, la cual tiene la fuerza necesaria para transformar la cotidianidad y la forma en la que los habitantes de Bacpancel cambian su concepción de la montaña en los meses anteriormente mencionados.

Se trata de una entidad que se encuentra presente en la memoria de la población, con ciertos vínculos relacionados con hechos históricos, por un lado, y con repercusiones en las prácticas cotidianas de vida contemporánea, por otra. En torno a tal entidad existen una serie de relatos que mantienen viva su presencia, aunque hoy en día no hay evidencias de los ataques que en otros tiempos realizaba.

En este contexto, nos preguntamos: ¿cuáles son las razones por las que los relatos sobre el *llashaco* se mantienen vigentes hasta el día de hoy en Bacpancel, cuando, según los pobladores, ya no se registran los ataques que en otro tiempo habría realizado el personaje?

A partir de esta pregunta nos proponemos indagar por el sentido de los relatos sobre el *llashaco* y sus vínculos con las formas de construir la espacialidad y la percepción en torno a la vida y la muerte. De manera específica nos hemos planteado, 1) analizar la historia oral del *llashaco* y las esferas (cotidianas y simbólicas) que atraviesa en el tránsito entre la vida y la muerte; y, 2) comprender la manera en que la historia del *llashaco* modifica el sentido de un espacio de vida en un lugar de muerte.

De esta manera si tomamos los elementos: *llashaco*, comunidad rural, pasado histórico y hacemos el ejercicio de mirarlos desde las propias voces de quienes habitan en la zona, y cotejando estas miradas con las aproximaciones antropológicas e históricas que se relacionan de una u otra manera con las construcciones simbólicas que los seres

humanos ejercen sobre los eventos cercanos y su entorno inmediato, podremos comprender tanto la continuidad de esta historia en la memoria, como sus raíces.

La influencia simbólica que esta historia oral, tiene sobre la gente y cómo estas se relacionan con su entorno geográfico, sumado a lo que los elementos que la componen puede llegar a significar en un contexto cultural mixto entre lo prehispánico y lo colonial, y junto a la memoria, son las vertientes que nutren esta investigación. Esta historia oral tiene sus orígenes en una serie de encuentros, algunos mortales, que se dieron en la parte alta de la montaña entre los habitantes de la zona, mujeres y personas jóvenes sobre todo, y el o los *llashacos* de la región, que se habrían sucedido desde inicios del siglo XX. Se conoce, según los testimonios, que había varios individuos con las características del *llashaco* que aterrorizaron el sector.

Esos eventos ya no ocurren en la actualidad; sin embargo, el relato se mantiene y configura procesos simbólicos e imaginarios en torno a la parte alta de la montaña y la posibilidad de la muerte en ella, lo cual se transforma en nuestro tema central de investigación. Es decir cómo esta historia oral incide en la vida de las personas, en tanto éstas se organizan para subir en grupos a la montaña como forma de protegerse de esta entidad. Esto ocurre sobre todo en los meses mencionados (agosto y septiembre), pues eran las épocas en las cuales, según los relatos, se daban la mayoría de ataques. En el caso de las personas que subían solas se aseguraban la compañía de un perro y para mayor seguridad desarrollaron un sistema de silbidos que servía de alerta ante la presencia del *llashaco*, aspectos que serán de importancia como veremos luego.

Al no existir estudios que realicen una aproximación antropológica sobre esta historia oral específicamente, trataremos de comprender cómo ésta opera para seguir estando vigente en la memoria de los habitantes de la comunidad a pesar de que no se han

suscitado nuevos ataques con las características específicas de asesinato, del personaje antes referidas.

De manera que nuestra investigación tiene un sustento antropológico articulado al análisis de la historia oral. Así, para poder hacer esta aproximación, nos basaremos en las investigaciones realizadas por Alessandro Portelli (1942), sobre la historia oral, al igual que las intervenciones que Ronald Fraser (1993) y Luisa Passerini (1985), han hecho sobre los relatos orales y la subjetividad. Nos versaremos en las simbolizaciones ejercidas sobre los perros en el mundo andino gracias a trabajos realizados por investigadores como García Escudero (2009) y Jaime Idrovo U (2019), para poder ubicar el rol de los caninos dentro del relato del *llashaco*. Seguiremos los planteamientos hechos por Patricio Guerrero (2010) sobre las narrativas, mitos y leyendas, para poder comprender mejor las posibles implicaciones que tiene esta historia para sus portadores y su concepción propia sobre su realidad; a la par, analizaremos el rol de la muerte desde la perspectiva antropológica tanatológica planteada por Louis- Vincent Thomas (1983), esto con la finalidad de evidenciar cómo la muerte y su uso narrativo, permite comprender a profundidad aspectos tan íntimos como el fallecimiento violento, desde una perspectiva rural. Nos basaremos también en el acercamiento que realiza Michael Taussig (2002), sobre los lugares de vida, que se transforman en espacios para la muerte, con la finalidad de analizar las concepciones que se ejercen sobre la parte alta de la montaña.

Abordaremos el tema del tiempo y sus implicaciones dentro del sentido que se le puede otorgar a este, mediante el análisis que realiza Carbonell Camós (2004). Como parte del entramado histórico que tiene la enfermedad de la lepra en la región austral del país. Utilizaremos la investigación realizada por Manuel Agustín Landívar (1981), para poder ubicar históricamente esta enfermedad en la zona que analizamos. Por

último, pero no menos importante, contamos con una serie de entrevistas realizadas a los propios portadores del relato oral del *llashaco*, que son en última instancia quienes viven a profundidad todos los aspectos que nos prestamos a indagar con fines académicos.

En el sentido antedicho estableceremos un diálogo entre los autores citados y las propias voces de la comunidad, junto con la búsqueda de material bibliográfico histórico.

Esta investigación surge de una larga presencia en el campo, que comprende aproximadamente siete años de relación con la comunidad de Bacpancel, en específico con las compañeras y los compañeros de la Asociación Artesanal y de Turismo Comunitario, que son quienes nos pusieron en contacto con este relato y cuyo análisis se basa en las varias conversaciones, entrevistas, en las cuales pudimos levantar la información necesaria para poder llevar a cabo este estudio. Se trata de una larga, aunque discontinua presencia en la comunidad que ha sido sistemáticamente registrada en un diario de campo. Para los fines específicos de esta investigación se dialogó con alrededor de 25 personas y se registró cinco relatos sobre el *llashaco*.

De esta manera, desde nuestra pregunta de investigación y el trabajo de campo argumentamos que la historia oral del *llashaco*, tiene el poder de dotar de sentido a la muerte en espacios utilizados para la vida, y cómo la muerte violenta simboliza un estado de inseguridad y de abandono por parte de las autoridades pertinentes. Es este estado de abandono que, al mantenerse vigente, promueve que el relato siga estando presente en la memoria colectiva de la comunidad. Así como los elementos portadores de sentido que lo componen, producto de una simbiosis entre lo prehispánico y lo colonial, que operan como fuerza que dota de impulso y permite la reactivación de esta historia en los meses de agosto y septiembre. De esta manera la historia oral del

llashaco promueve una denuncia en contra de la inseguridad; se mantiene gracias a un ejercicio de la memoria que se niega a simplemente aceptar su situación y utiliza esta poética andina como una forma para visualizar su posición dentro de la sociedad. Siendo el tiempo y el espacio, parte fundamental del escenario en el cual una entidad se transforma en ejecutor y moderador, de la vida y la muerte en espacios que se encuentran en un constante sincretismo cultural, debido a su pasado histórico y su cotidianidad.

Presupuestos teóricos y metodológicos

Nuestra investigación utilizará tres entradas teóricas como herramientas comprensivas del problema planteado en torno al *llashaco*.

Por un lado, necesitamos comprender la dinámica del relato oral y los elementos que lo componen. Ello es fundamental por ser la base desde donde se articulan los imaginarios y prácticas contemporáneas de los pobladores de Bacpancel. Si partimos del planteamiento de Alessandro Portelli (1991), sobre el hecho de que la historia oral “no tiene un sujeto unificado; se la narra desde una multitud de puntos de vista” (Portelli, La Historia Oral, 1991, pág. 51), podemos asumir que una historia oral no es una versión final de la misma, sino que ésta se modifica con el tiempo y las circunstancias. Además la historia oral en sí misma es más un ejercicio de la memoria, pues esta “es la presencia... intangible del pasado en el presente” (Portelli, YouTube, 2018)²

² Referencia en el minuto: 8:49

Por lo que la historia oral no se presenta como un hecho puntual en sí mismo, sino que responde más bien a una lectura del pasado desde el presente de quien la narra, permitiéndonos conocer la posición desde la cual un narrador se ubica para expresar las concepciones sobre su mundo.

Lo afirmado por Portelli nos será útil para la discusión propuesta por Patricio Guerrero (2010), sobre el mito, ya que el mismo es una construcción socio-cultural que permite explicar el mundo. Ello significa que tanto el mito como la historia oral se adaptan a su presente temporal, por lo que una narración puede tener distintas formas pero un mismo contenido. Si el *llashaco* es comprendido desde la historia oral como un cazador de humanos, que al limpiarse las heridas provocadas por la lepra con la sangre de su víctima, siente curarse de esta enfermedad temporalmente; a esto sumado el hecho de que en las narraciones, la gente se organizaba y subía en grupos a la montaña, acompañada de perros para protegerse de esta entidad, nos veremos en el tránsito tanto de la vida a la muerte, y viceversa, dependiendo del bando en cual nos ubiquemos, es decir que uno mata para vivir y los otros se preparan para evitar la muerte y seguir viviendo.

Dentro de la cosmovisión andina, se sabe que los perros son “*animales escolta en el viaje después de la muerte*” (Idrovo Urigüen , 2019, pág. 103) por lo que tienen un sentido de protectores. Lo cual nos permite comprender que la construcción de la historia oral encierra elementos susceptibles para el análisis, que pueden revelar aspectos propios de las creencias del Abya Yala, pero escondidos dentro de los relatos de montaña.

Como un segundo elemento teórico echamos mano de algunos postulados de la antropología tanatológica a fin de tener un marco comprensivo sobre las concepciones de vida y muerte. Ello significa tomar en cuenta las esferas espaciales, temporales y

de sentido que comprenden tanto los eventos de la historia, sus causas y la doble vertiente que explica el por qué de los ataques del *llashaco* que mata para vivir, y el cómo los moradores se defendían de éste para evitar la muerte.

A la vez y como base de todo el análisis, el estudio de la muerte y sus formas desde una perspectiva antropológica, nos permite ejercer una comparación entre las formas de apreciar la muerte y la vida en la región andina. Este último punto serviría como base teórica- analítica, para explicar el por qué sigue vigente la historia del *llashaco*, a pesar de que no se registran nuevos ataques y también sirve de propuesta antropológica sobre formas de construir, no una universalidad como propone Louis- Vincent Thomas (1922-1994), sobre una antropología tanatológica, sino más bien como una cosmovisión compartida, construida en base a las diferencias. En última instancia, reflexionar sobre la muerte desde la historia oral de una comunidad rural, nos sirve como sustrato para analizar las diferencias entre el cómo asumimos la violencia y la muerte en la ciudad, y cómo estos dos elementos han sido asimilados en el campo. Siguiendo a Clifford Geertz (1926-2006), comprenderemos que la historia del *llashaco*, “*estabiliza un sentido de dirección*“ (Geertz, 1990, pág. 92), cuya finalidad última es identificar un cambio simbólico espacio-temporal, que mantiene a la memoria activa.

Por último, la reflexión sobre la simbolización geográfica de la parte alta de la montaña y como esta permite la reproducción de distintas realidades que se generaron durante la Colonia en la región andina, la tomaremos de los planteamientos de Michael Taussig, en base a sus reflexiones sobre chamanismo y colonialismo.

La espacialidad en el relato, toma forma en la parte alta de la montaña de la comunidad, originalmente un espacio en donde los comuneros tienen tierras y ganado. Se comprende como un espacio productor de vida. Este espacio se transforma con la

presencia del *llashaco*, del cual los relatos recuperados en el campo confirman que algunas personas pudieron escapar de su ataque como si hubieran cruzado “*un umbral que permite tanto la iluminación como la extinción. A veces una persona lo traspasa y vuelve entre nosotros para contarnos el cuento*” (Taussig, 2002, pág. 26), trayéndonos una historia de haberse encontrado con la muerte y logrado escapar de esta. Esto último revelaría, desde el imaginario de la comunidad, la inseguridad que se vivía en la zona hace unos 80 años atrás. La montaña pasa de ser una zona para la producción agrícola, ganadera y maderera para consumo del hogar, en un espacio para la posibilidad de ser víctima de un ataque mortal. Aquí hay otra noción opuesta: lo cotidiano y lo extraordinario. Por ende, el enfoque de Michael Taussig (2002), sobre los espacios de muerte generadores de terror, son fundamentales para comprender el por qué y cómo se organizaban, durante agosto y septiembre, las personas de la comunidad para evitar cualquier ataque, por lo que se invita a que “ *pensemos a través del terror, el que además de ser un estado fisiológico lo es también social*” (Taussig, 2002, pág. 27).

Tomando en cuenta los supuestos teóricos expuestos, la metodología aplicada a este caso es el análisis de la historia oral en tanto ella tiene la “*capacidad de informarnos, más que los acontecimientos, de sus significados.*” (Portelli, 2016, pág. 23), siendo estos significados la unión entre los relatos y el análisis antropológico de la narración del *llashaco*, de la comunidad de Bacpancel. De manera que la historia oral no será objeto de estudio de esta investigación, pero sí el lugar desde donde será posible comprender la significación que se le otorga al personaje *llashaco* en el presente.

Relación etnográfica

1. Fuentes orales y subjetividad: Constancia y variaciones dentro del relato.

Iniciar una entrevista abierta, rodeados de tres o más personas, significa exponerse a un flujo constante de información importante para nuestro tema de estudio. Durante entrevistas de este tipo, fuimos testigos de cómo se expresaban emociones, dudas, negociaciones entre los presentes, para llegar a un acuerdo común sobre aspectos del relato del Llashaco, a la par que servía de medio para que los presentes compartan sus conocimientos sobre el tema.

Debemos recordar que las fuentes orales no sólo son personas que nos cuentan algo, sino que son portadoras de una historia espacial y socialmente ubicada, cargada de simbolismos y motivos para seguir utilizando estos relatos como explicaciones que les permiten comprender y expresar su mundo. Analizar la narrativa oral y sus fuentes, es en pocas palabras “*entrar en los pliegues de la memoria, en los sentimientos, en las pasiones.*” (Portelli, 2016, pág. 11). O sea, es acceder a una subjetividad construida socialmente en base a supuestos eventos ocurridos en la región, y que han dejado una marca en la concepción que tienen los habitantes de la comunidad sobre el entorno geográfico en el que habitan. Subjetividad no significa únicamente aquello que se cree sobre algo, sino que es un conjunto de interpretaciones socialmente moldeadas e históricamente constituidas, por lo que su importancia es clave para poder aproximarnos a la historia de la región y a nuestro sujeto de estudio antropológico. A falta de fuentes bibliográficas que registren los ataques del *llashaco* como tal, cabe recalcar que “*La subjetividad es también asunto de la historia como los*

acontecimientos de su materialidad; lo que las personas creen es tan importante para la historia como lo es el suceso.” (Portelli, 2016, pág. 24).

Esta narración está cruzada por elementos simbólicos como la sangre, de la cual se suponía sus efectos curativos para el mal de Hansen (lepra), y que representa a su vez tanto la vida como la pérdida de la misma. Las concepciones sobre el espacio en este caso se relacionan directamente con la parte alta de la montaña, la cual es una zona de beneficio para la subsistencia de los comuneros, pues es en este espacio en donde tienen la mayor parte de su ganado; también recolectan hierba para sus animales más pequeños como el cuy, a la vez que es fuente de madera para las cocinas de leña y zona de recolección de plantas medicinales.

Es también necesario saber que entre las variaciones del relato del *llashaco*, tema que se abordará más adelante, se cuenta que esta entidad iba a la ciudad de Cuenca a vender la sangre y los órganos internos de su víctima en el “*Banco de Sangre*” (Entrevista a Miriam)³. Según esta versión habría un acuerdo entre una institución médica de la ciudad (el Banco de Sangre) y un grupo de asesinos (los *llashacos*), con un arreglo en última instancia económico. Así, mediante el análisis de la historia oral y las fuentes orales, ingresamos a los pliegues de la memoria y de las construcciones culturales y sociales de la propia concepción que tienen los comuneros sobre su lugar en el mundo, permitiéndonos de esta manera generar la hipótesis de que en estas narraciones se expresan la inseguridad y poca confianza que existe por parte de los comuneros o habitantes de la región hacia las autoridades e instituciones de la ciudad capital de la provincia del Azuay. La veracidad de si existió o no el tráfico de sangre y órganos en la región deberá responderse en investigaciones posteriores que comprendan estudios

³ Anexo 1.

más amplios que el presente, tanto desde la recuperación de información de campo como desde la aproximación a otras fuentes bibliográficas. Ello puede ser interesante, sobre todo tomando en cuenta una conversación en la cual una de nuestras interlocutoras, ya de la tercera edad, comentó el hecho de que en la quebrada aldeaña a la comunidad había un “matadero de hombres”⁴,

Existe otra versión de la narración según la cual el *llashaco* sería alguien pagado por un enfermo de lepra o su familia, para traerles la tan preciada cura. Esta versión nos fue dada por Don Alberto, el curandero de la comunidad, quien afirma que la entidad se trataba de hombres blancos con la enfermedad de Hansen que:

“les pagaban a las gentes que volaban a los pueblos y sacaban la sangre, y eso es... Por ese motivo hubieron muchos desaparecidos por el tema, entonces sembró el terror en algunas partes... Pero el llashaco no era que cogía, era más bien el mercenario pagado para coger sangre humana y aliviar la enfermedad de un señor.” (Entrevista a Don Alberto)⁵.

Esta versión también estaría expresando la idea de la inseguridad frente al poder de personas blancas, generalmente asentadas en las ciudades cercanas como Cuenca o Gualaceo.

Nuestro enfoque será comprender cómo la narración del *llashaco* y sus variantes modifican la vida de los comuneros. Por ese motivo, nos mantendremos concentrados sobre la versión más extendida en la comunidad, que es la que expresa que el mismo atacante era el enfermo de lepra.

⁴ Nota: Conversación con María A. 2015

⁵ Anexo 5

La subjetividad en la narración del Llashaco

Nuestras interlocutoras e interlocutores, se han criado juntos en el mismo territorio, y sus familias les han compartido las mismas historias; es decir que son parte del mismo proceso de construcción simbólica que les permite comprender su mundo. Por esto es importante hacer una conexión entre el análisis de la narración desde la propia perspectiva de las fuentes y la aproximación antropológica enfocada en visualizar aquellas concepciones sociales que tienen los comuneros de Bacpancel, las cuales son compartidas por medio de historias y narraciones con cargas simbólicas, propias de las montañas del Abya Yala.

Ronald Fraser (1993) recupera tres pautas para aproximarse a la subjetividad tomando como base la propuesta de la investigadora Luisa Passerini; pautas pertinentes para el análisis de las narraciones de la presente investigación.

1° Representaciones colectivas

Éstas se encuentran conformadas por las creencias que construyen la visión del mundo “*e identidades culturales encarnadas en tradiciones escritas y orales.*” (Fraser, 1993, pág. 81). Dichas representaciones, en el relato del *llashaco*, mantienen una visión compartida sobre la apariencia física de esta entidad, descrita como un hombre con sombrero, con un balde en la mano y un palo largo en la otra, y cuyo rostro ha sido afectado por la enfermedad avanzada. Dice Miriam-B:

Le ha “*ido todito comieendo la nariz, mami le había visto, por lado de Pishi [el cerro en el que se ubica Bacpancel], eso dijo le ha ido comiendo todiiiiijtu, por lado*

regando empezando a comer acá arriba, hecho hueco [señalando la zona nasal], con la sangre regando por todita la cara.” (Entrevista a Miriam-B)⁶.

2° Elecciones que toman los individuos o grupos para resolver los problemas

“La subjetividad aparece aquí como una racionalidad” (Fraser, 1993, pág. 81).

Elecciones que, al no ser planeadas de antemano, se presentan como soluciones a problemas reales subjetivizados por las representaciones colectivas. Esto nos permiten acercarnos al sistema de silbidos, generado por los comuneros, para alertarse de la presencia de un *llashaco* y/o hacer que éste huya del lugar. Esto nos muestra cómo esta subjetividad formada por acontecimientos pasados, genera respuestas que, de una u otra manera, se relacionan con las formas comunicativas generadas por los seres humanos, como el uso de silbidos para alertar la presencia del peligro. En el caso de Bacpancel, cuando el *llashaco* hacía presencia ante una potencial víctima ésta, *“silbaba y de ahí otros hacia bulla y el [el llashaco] ya corría y se metía por los montes.”*(Entrevista a Rosa)⁷. Como parte de estas elecciones hechas por el grupo, tenemos también, como elemento, la compañía de un perro que realiza funciones tanto de guardián como de acompañante simbólico después de la muerte, tema que abordaremos más adelante.

3° El entramado entre lo privado y lo público

“Tanto la solidaridad social como los conflictos de la vida cotidiana son expresiones de la interacción de lo objetivo... o sea, lo dado- y lo subjetivo.” (Fraser, 1993, pág.

81). Desde esta aproximación, podemos comprender el hecho de que si la montaña se tornaba peligrosa, la vida comunitaria debía continuar, y por este motivo se desarrolla

⁶ Anexo 4

⁷ Anexo 3

el sistema de silbidos de índole solidario. Así, cuando una persona silbaba, todas la que lo escuchaban silbaban también y empezaban a llamarse para ubicar a quien había hecho el primer silbido; así lo expresa la hija de una persona que sobrevivió a un encuentro con el Llashaco:

“Sii, ella dice ha estado haciendo seguir la leña [cargar leña], ya ha puesto los borregos en el camino, estado [estando] yendo cargar leña y ahí dice que ha presentado y ha, aaaa, intentado de acercar y levantar a ella. Y ha tenido un perrito pequeño, y ese perrito dice que ha empezado a morder, a ver que viene agarrar a ella, entonces empieza a morder duro los pies, así, agarrado de donde pueda ese perrito, por eso decía mismo mi mama, ¡nunca hay que dejar al perrito, dice, el perrito saalva!, así sabe decir ella. Entonces ahí al mezquinar al perro, ella dijo, que: avancé a silbar, dijo, avancé a silbar; en la mano así laargo avancé a silbar, y de ahí dique ha contestado otro silbo, contestaron por acá abajo el silbo... Y entonces ha contestado del lado de Pishiloma, y ahí dice que han gritado- ¡QUE PAASA, ANA MARIIA!- disque ha dicho, - ¡DONTÁS USTED ANA MAARIIA!- ha dicho; justo han sabido llevar pastar borregos. Y ese quien ha sido de que justo ha sabido contestar así... [Inentendible el nombre de las personas que respondieron el silbido de auxilio], aja entonces dique que han sabido andar entre hermanos a pastar borregos, y pero ese señor ha sabido ser mayor a ella, mayor a mi mamá; y entonces ahí disque han llamado así ha gritado ha silbado, y ahí dice que ha corrido y dejado ahí a ella (el llashaco), de ahí, han silbado otros de un lado otro de otro lado y se escuchado la bulla... ¡y se zafó!” (Entrevista a Rosa)⁸.

⁸ Anexo 2

Aquí se evidencia la generación de un sistema solidario efectivo para solucionar el problema al que se enfrentaban. De esta forma, lo subjetivo se transforma en materia objetiva válida para el análisis antropológico por un lado y permite, como expresa Fraser en el título de su publicación, comprender a la historia oral como una “*historia desde abajo.*” (Fraser, 1993, pág. 79). Historia que merece un análisis antropológico, puesto que no se puede hablar de antropología sin hablar de historia y los contextos que permitieron que esta se mezcle con las creencias locales y dé como resultado el uso de la narrativa como una herramienta para guardar en la memoria eventos pasados, configurados dentro de lo que llamamos la historia oral.

Allku, guardián y acompañante espiritual

En este punto se hace necesario exponer la relevancia del perro en la cosmovisión andina, pues en el caso que analizamos él es el ser que realiza el rol de acompañante, en el trayecto entre el mundo terrenal y el sobrenatural. Sabemos que desde la época incaica, “*las almas de los difuntos o camasca debían atravesar un largo y tortuoso camino hasta llegar a su nueva morada. En su recorrido eran acompañados por un perro, siempre de color negro que les servía de guía*” (Idrovo Urigüen , 2019, pág. 122). Así, en medio de este escenario montañoso como el de Bacpancel, nos encontramos en un lugar en tránsito por la influencia que ejerce el *llashaco* sobre el lugar y su víctima, a la vez que el can tiene la doble función de proteger a quien acompaña, y en caso de que se suceda el fallecimiento de esta persona, también será quien acompañe el alma del ahora difunto.

El perro es un ser que transita entre dos mundos, el de los vivos y los muertos, siendo en última instancia quien porta el alma del difunto al otro lado de un cuerpo de agua, interpretado de distintas maneras, por los pueblos del Abya Yala. Por ejemplo, según

un relato boliviano, “*Cuando muere siempre la persona va acompañado con un perro para pasar el lago, tiene que cruzar, el perro nunca se ahoga, nunca se hunde, siempre saca la cabeza va estirando para llevar el espíritu de la persona.*” (Entrevista a Alberto Camaqui, en García Escudero, 2009)⁹. Según la investigación de García Escudero (2009) cada región describe el cuerpo de agua de forma diferente; así, para algunos será un río, para otros un mar o una laguna.

En la comunidad de Bacpancel, la parte alta del cerro es un espacio del cual surgen distintas fuentes naturales de agua, ya que existieron lagunas no muy grandes pero que indudablemente forman parte de la narrativa de la región. En la zona de los ataques se ubica lo que queda de la laguna de Yanacocha, la cual, según el relato, raptó a una joven que realizaba el viaje entre Loja y Cuenca, junto a su novio. Este, ante el evento, fue a buscar a sus familiares y se dirigieron juntos al lugar; luego de espialo durante días, se dieron cuenta de que a medio día la joven salía de la laguna y se sentaba en la orilla para peinarse con un peine de oro. El joven y su familia atraparon a la joven en una de esas ocasiones y bajaron corriendo del lugar. La laguna al percatarse de esto, los siguió, pero no logró alcanzarlos y más de la mitad de esta quedó estancada en la parte baja¹⁰. Este relato nos permite visualizar cómo esta zona es un contenedor de simbolizaciones que, mediante las narraciones, se la representa continuamente como un espacio en donde habitan seres y entidades propias de la cosmovisión andina.

Así pues, el perro justifica su presencia tanto en la compañía física durante los recorridos en la parte alta junto a su amo, como en el relato del *llashaco*, pues no estar acompañado de un *allku* (perro en kichwa), significa ser con mayor facilidad víctima de esta entidad cazadora, a la vez que supondría no tener un acompañante para poder

⁹ (García Escudero, 2009)

¹⁰ Este relato es común en la comunidad.

cruzar al otro lado en donde el alma del difunto se reencontrará con sus ancestros. La presencia canina en el relato que se analiza, significa que dentro de un espacio en tránsito y temporalidades cambiantes es mejor estar acompañado, que ser atacado por estar solo y en caso de morir, no tener manera de cruzar el lago hacia el mundo de los ancestros.

2. Lugares en tránsito y tiempos diferenciados: espacios de vida, espacios de muerte.

El *llashaco* como entidad, necesita al igual que en una representación teatral, tener un escenario, el cual es la parte alta de la montaña, que comprendería tanto la zona de Tari y el cerro Pishi¹¹, que son lugares sagrados o wakas, es decir, que son comprendidos como “*una localización de poder y el poder mismo reside en un objeto, una montaña, un sepulcro*” (Idrovo Urigüen , 2019, pág. 169). Los comuneros tienen la mayor parte de su ganado en dichos pisos ecológicos; son también lugares en donde se recolectan hierbas para los animales y madera para la cocina; es la zona donde se genera el agua que brota de fuentes naturales para la región y, no menos importante, en donde, las mujeres recolectan plantas medicinales que son consumidas con regularidad. Por lo tanto, para quienes van al cerro a realizar distintas labores, este es un espacio de vida. Teniendo miedo de subir a la montaña solos en los meses de agosto y septiembre, aunque en la actualidad podríamos hablar de recelo, pues son en estas fechas en las que se registraban la mayoría de ataques de esta entidad, según los

¹¹ Ilustración 1.

moradores de la región¹². Pese a constar con la compañía de un perro y tener un sistema de silbidos para alertar al resto del peligro, la relación con la montaña se ve transformada por el terror a encontrarse con este personaje y ser una víctima más.

En efecto, el *llashaco* mata y recupera la sangre y los órganos de su víctima para bañarse con ésta y curarse temporalmente, lo que se traduce en el hecho de que la parte alta de la montaña es un espacio de vida para él, generando una especie de balance cambiante entre vida y muerte, tanto para los comuneros, como para su atacante. Aquí, el argumento de Michael Taussig (1940) nos permite categorizar la parte alta de la montaña de Bacpancel, como un -espacio de muerte- pensado como “*un espacio de transformación: a través de la experiencia de acercarse a la muerte bien puede haber un más vívido sentido de la vida*” (Taussig, 2002, pág. 29). De suerte que al usar esta definición de espacio de muerte, podemos establecer la simbolización geográfica de la parte alta de la montaña, la entidad del *llashaco* y sus acciones, que dotan de sentido al terror de los habitantes en dicha zona, y que, se entiende, permite la reproducción de distintas realidades generadas durante la Colonia en la región andina bajo un régimen de explotación que, según los investigadores Juan Estrada y Rodolfo Hernández (2003) “*dio lugar al surgimiento del trabajo forzado indígena, la resistencia, las epidemias y el mestizaje*” (Rodas Estrada & Hernández, 2003, pág. 32) Cuando Taussig se refiere al terror, explicita lo siguiente: “*Me refiero con esto a que pensemos a través del terror, el que además de ser un estado fisiológico lo es también social*” (Taussig, 2002, pág. 27), generando un estado geográfico cambiante al menos en su concepción y asimilación por parte de la comunidad, que se mantiene presente

¹² Información recopilada durante las entrevistas y varias conversaciones informales entre nosotros y habitantes de la comunidad de Bacpancel (2012-2019)

en la actualidad, y esto debido a que las actividades cotidianas en la parte alta de la montaña siguen estando presentes.

De esta forma, al haber todos crecido escuchando el relato del *llashaco*, no es de extrañar que el terror y la muerte en la montaña sean parte de su psique pues, cuando se dirigen a esta zona para “*pastar borregos ahí en el cerro, [están] siempre preocupados en la tarde de volver prontito, antes que vire el sol*” (Entrevista a Digna)¹³. Por lo que el miedo a un ataque sigue estando presente, tal vez no con la misma fuerza de hace ochenta años. Este es el tiempo aproximado en el que se registraron los ataques que informaron nuestras interlocutoras. Debe comprenderse entonces, que el cerro de Bacpancel, forma parte de una geografía sagrada, comprendida como un:

“territorio cultural y político delimitado por elementos de la naturaleza o impuestos dentro de ella, con un sentido expreso de posesión, cuya vitalidad y dinamismo se hallan vigentes en los mitos de origen, los ritos que lo sustentan socialmente y la supervivencia de los pueblos.” (Idrovo Urigüen , 2019, pág. 219)

Este territorio, portador de otras varias narraciones¹⁴, de índole menos violenta y más apegadas a lo sagrado, desde una perspectiva andina, se ve resignificado en un espacio de muerte, “*donde la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal*” (Taussig, 2002, pág. 27).

¹³ Anexo 3.

¹⁴ Ver subtítulo: Una poética narrativa única en su forma. pág. 36.

Relaciones existentes entre los tiempos en los que se dan los ataques

Pasado y presente

La mayor actividad del *llashaco* en la zona se registra, según los relatos sobre este ser, hace unos ochenta años, es decir en la primera mitad del siglo XX. En una entrevista, preguntamos a Rosa, una de nuestras interlocutoras, sobre el encuentro que tuvo su madre y a qué edad le había pasado aquello; a lo que ella respondió “*Sí, eso dijo cuando era, una vez de once años y otra dijo que era de 14 años*” (Entrevista a Rosa)¹⁵, “*ella falleció de setenta y nueve años, ya está cuatro años fallecida.*” (Entrevista a Rosa)¹⁶. Lo cual nos permitiría ubicar este evento en el transcurso del año de 1934. Época en la que no existían los servicios básicos de luz o agua potable en la región y, mucho menos, de seguridad pública como la presencia policial. Por lo que hablamos de regiones rurales desprotegidas de los ataques provenientes de individuos ajenos a la comunidad.

Actualmente ya no se habla del *llashaco* como la entidad del pasado. Los comuneros tienen pleno conocimiento de que en la década de los 40's, se encontró la cura para el mal de Hansen. Sin embargo, el relato, al formar parte de la cosmovisión de Bacpancel, mantiene su fuerza y vive un proceso de reactivación de la memoria como la denomina Fraser (1993), ya que, al encontrarse social, cultural y geográficamente situada, se activa de manera automática en determinados tiempos como los que estamos viviendo, con el incrementado de la inseguridad social.

El tiempo de los ataques

¹⁵ Anexo 2

¹⁶ Anexo 2

Es recurrente que se asocien los ataques del *llashaco* con los meses de agosto y septiembre¹⁷, los cuales se relacionan con la cosecha y la siembra del calendario agrícola de la región andina; el trabajo se intensifica y se requiere de mayor mano de obra, es decir que todos quienes forman parte del núcleo familiar se verán inmersos tanto en la cosecha como en la siembra de productos agrícolas¹⁸. Este requerimiento de trabajo en conjunto hace que se encuentren menos personas de lo normal en el cerro. Desde esta perspectiva, la narración del *llashaco* explica el por qué de los ataques en esas épocas; un hecho que generalmente ocurría con los más jóvenes de la familia, pues desde la edad de diez años, un menor ya puede ir solo al cerro¹⁹, siendo enviados a mover el ganado y a recolectar leña, siendo presas más fáciles de los ataques. El antropólogo Eliseu Carbonell Camós (2004), se basa sobre el trabajo de Marcel Mauss (1872-1950) y su aproximación sobre el tiempo exponiendo que: “*Dentro del calendario, cierto número de momentos son escogidos como momentos calificados...la asociación de determinadas fechas a ciertos efectos positivos o negativos es convencional*” (Carbonell Camós, 2004, pág. 18). Según esto, el *llashaco*, habría elegido estas épocas para sus ataques por motivos de conveniencia para asegurar su caza. Los habitantes de Bacpancel conscientes de esto, crearon su sistema de silbidos, se acompañaban de canes, y habitualmente partían hacia la zona alta de la montaña en pequeños grupos.

Teniendo la vida un carácter sagrado y tomando la sangre como símbolo tanto de la permanencia de la misma como de la muerte, ambas nociones se asocian al carácter ritual de las temporalidades agrarias como renovación del sistema de vida de las

¹⁷ Anexo 1. Sin embargo, la mención de estos meses fue común durante las varias conversaciones que tuvimos en la comunidad. Es también normal escuchar otros meses del año, pero aquellos que nombraron con la mayor frecuencia fueron agosto y septiembre.

¹⁸ Dato obtenido durante una conversación entre María E, nosotros y un grupo de turistas franceses que se encontraban de visita en el sector.

¹⁹ Anexo 2.

comunidades rurales. Por lo mismo, el *llashaco* podría interpretarse como un regulador de la vida mediante el acto de asesinar para obtener su medicina, manteniendo igualmente un balance dentro de una comprensión valorativa de los sucesos y en el recorrido de doble vía que ello implica. Para los habitantes de la comunidad, sin embargo, esto sería comprendido como un espacio en el cual, tanto la vida como la muerte se encuentran presentes al mismo tiempo y, ante lo cual, es mejor precaverse y no convertirse en víctimas.

Otra explicación sobre el tiempo de los ataques

“Había llashaco todo el tiempo en el cerro.” (Entrevista a Digna)²⁰

El *llashaco* podía atacar: *“Cualquier rato que no haya mucha gente, para poder ir atrapando a la persona que está bajando sola.”* (Entrevista a Rosa M)²¹

El tiempo se encuentra inmerso en todas las esferas de la existencia humana, por lo que *“la vivencia del tiempo forma parte, de un modo muy íntimo, de la cultura humana.”* (Carbonell Camós, 2004, pág. 9). La muerte como tal, es un aspecto íntimo al interior de la familia, como dentro de una comunidad como la de Bacpancel, en donde todos se conocen y comparten nexos familiares, ya sea por parentesco o por matrimonios y compadrazgos. Al evaluar los relatos como las temporalidades en donde se situaron los ataques, si bien la gran mayoría apunta a los meses de siembra y cosecha, existe también la versión que afirma que los ataques eran continuos, pues no se trataba de un solo individuo, sino que en realidad serían varios y al menos dos de estos habían sido identificados, *“¡Por que dos!, si se pudo saber”* (Entrevista a Rosa)²².

²⁰ Anexo 3.

²¹ Anexo 4.

²² Anexo 3.

Según Don Alberto, Taita (Yachak) de la comunidad:” *El asunto es que había esa cacería de gente, pero es más para mí como una forma de recordar de algunos desaparecidos... de los meses de las desapariciones, en tales meses desaparecieron...Recuerdos.*” (Entrevista a Don Alberto)²³

En base a lo expuesto podemos argumentar que las épocas de los ataques se encuentran asociadas tanto a las víctimas, como a las épocas en las que fallecieron y que, una reactivación de su reminiscencia se constituye como el esfuerzo, con cuerpo de relato, para no olvidar a quienes fallecieron a causa de un ataque. Aspecto que también podría darnos luces sobre el por qué sigue vigente esta historia oral en la memoria de la comunidad, ya que si la memoria de quienes fallecieron es recordada mediante este relato, se trata de una esfera del recuerdo íntimo, añadido a la afectividad y solidaridad existentes entre los pobladores de este espacio geográfico; una suerte de recordatorio mortuario.

²³ Anexo 5.

3. ¿Cómo se interpreta la muerte?

El relato del *llashaco*, contado desde las propias voces de las y los habitantes de la comunidad de Bacpancel²⁴, demuestra que la muerte no se expresa únicamente con la ausencia de un ser querido. Engloba una temporalidad y espacialidad simbolizadas y convertidas de manera oral, en una especie de delimitación entre las concepciones de vivir y morir, que dotan de sentido a las mismas. Revelando un “*intercambio dialéctico de manera casi permanente entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social.*” (Thomas, 1983, pág. 471). En nuestro caso, la muerte tiene un cuerpo físico, un ejecutor que se relaciona directamente con la enfermedad de la lepra y el imaginario social que ésta genera en torno al enfermo. El rostro desfigurado por la paulatina pérdida de los cartílagos, “*Porqué de la nariz, también de lo que es llashaco, de la nariz disque [dicen que] se ha ido comiendo así... [Incomprensible], solo los huesos aparecían.*”(Entrevista a Rosa)²⁵, esto nos remite a la deshumanización del individuo, excluido socialmente, pues esta entidad, “*no dejaba notar a la sociedad, que él era el llashaco. Solo decía la gente que, tal persona [Era], a la final ellos pasaban escondidos.*” (Entrevista a Digna)²⁶, debido al miedo al contagio y la vergüenza de tener un leproso en la familia, tanto como a la asociación del enfermo deshumanizado y su demonización, debido a su apariencia y a sus prácticas curativas, pues “*Feísimo debe haber sido, por eso hacía perder guaguas así, para poder sacar la sangre y bañar, pero se cura unos pocos*

²⁴ Datos obtenidos mediante entrevistas abiertas, conversaciones informales durante el trabajo de campo (2015-2019)

²⁵ Anexo 2.

²⁶ Anexo 2.

tiempos, pero de ahí nuevamente regresa esa caracha a la nariz.” (Entrevista a Miriam-B)²⁷

En base a lo expuesto podemos ubicarnos en el terreno de lo macabro, pues su presencia tiene el poder de romper el ciclo de la vida de forma abrupta, ya sea para la víctima como para los familiares de la misma. Lo macabro se considera entonces, como:

“la expresión de un hiato entre la perfección viviente y el cadáver o el esqueleto... Sus modos de presencia son el crimen o acción macabra, la disolución o descomposición del cadáver...la situación macabra o antagonismo entre la Vida y la Muerte.” (Thomas, 1983, pág. 188).

Aunque este rompimiento del espacio y del tiempo, en el caso rural andino, responde más bien a una construcción de balances antes que de rompimientos, tal como se lo interpreta en el mundo occidental. Si bien es cierto que Latinoamérica es un continente occidentalizado, también lo es el hecho de que la cosmovisión ancestral se mantiene en un constante proceso de adaptación y readaptación a la realidad del continente. Esto, sin permitir que las concepciones de los espacios sagrados y las wakas de las montañas pierdan su fuerza en la cosmovisión de los habitantes de esta región rural. Es la asociación dada entre la lepra y el asesinato con fines medicinales llevados a cabo por el *llashaco*, por lo que se lo podría visualizar como un ser malvado, que gracias a la sangre de sus víctimas recupera parte de su propia humanidad, al mismo tiempo que la pierde dentro de un contexto social inmediato.

El espacio, al igual que las cosas, puede ser objeto de significación. Por ende, ésta puede modificarse, si tomamos en cuenta que *“la pérdida de un ser querido cambia*

²⁷ Anexo 4.

frecuentemente la significación primaria de los objetos” (Thomas, 1983, pág. 195). Y si traducimos esta significación de “espacios para la vida” a “espacios de muerte”, nos estamos aproximando directamente a la forma en que lo social y lo cultural moldeados por los hechos históricos, que componen el relato al que hacemos referencia, tienen la fuerza suficiente para establecer tiempos, en los que la significación primaria de vida cambia y se transforma en su opuesto, es decir en la muerte. Por lo que, en las temporalidades simbolizadas como épocas de los ataques, se despierta la memoria de los habitantes en la zona y se recuerda el hecho de la muerte y a quienes fallecieron²⁸.

Una antropología tanatológica busca de esta manera poder efectuar comparaciones entre sistemas culturales distintos, lo que nos permitiría establecer diferencias entre los mismos, a fin de identificar sus similitudes; así, se propone lograr establecer el derecho a la diferencia dentro del campo de las concepciones, pudiendo llegar a tener validez sobre temas tan profundos como la muerte. En Occidente, es común asimilar la idea del –descanso- o -reposo- para la persona fallecida, incluyendo un “tal vez” se encuentra en un estado comatoso. En el África, *“la muerte se aproxima a la enfermedad mental, a ciertas formas de posesión, del desvanecimiento y del sueño.”* (Thomas, 1983, pág. 200). En Bacpancel por su parte, se trata más bien de una muerte social; pues, el supuesto agresor es exonerado de la vida pública y limitado a una espacialidad y temporalidad atada a la parte alta de la montaña²⁹.

Aquí, la víctima de un ataque se convierte, en parte de una memoria temporal específica, que anuncia la llegada de la época de los ataques, mientras esta entidad cazadora se convierte en el regulador de las concepciones simbólicas que se ejecutan sobre la zona.

²⁸ Anexo 4.

²⁹ Anexo 2.

El deceso a manos del *llashaco*, nutre una parte de la memoria que se encuentra íntimamente ligada a la muerte; pues *“hay gente que salieron y nunca volvieron a la casa”* (Entrevista a Don Alberto)³⁰. La muerte dentro de la cosmovisión andina, simboliza más el paso a un espacio alternativo de vida, y en el que la unión con el resto de seres de la naturaleza, es el eje simbólico de sentido principal, puesto que:

“la concepción de la vida y la muerte no tiene carácter lineal o vertical, es cíclica es decir, uno nace para morir y luego de la muerte para volver a la vida. En el mundo andino el espacio-tiempo (pacha) tiene tres dimensiones: el Kay Pacha (mundo de los vivos) el Ukhu Pacha (mundo de adentro) de los seres no conocidos y seres sobrenaturales y el Janaq Pacha – el cielo (mundo de los muertos). En esta lógica la muerte es un estado pasajero de la vida que tiene su retorno” (Delgado B. & Tapia P., 2012, pág. 15)

Pero además, en Bacpancel, en donde la mayoría de sus habitantes son creyentes de religiones de la tradición judeocristiana: católicos, cristianos, evangelistas; la muerte de la persona invita a analizar su vida para saber si esta pasará un tiempo indefinido en el purgatorio, expiando sus culpas, si irá al cielo o al infierno directamente. Lo cual se contrapone aparentemente a la cosmovisión andina, pues lo que existe en realidad es un *“sincretismo entre la religión católica y la religiosidad andina, esto debido a la acción de cristianizar a las naciones y pueblos originarios existentes durante la época del coloniaje por parte de los conquistadores.”* (Delgado B. & Tapia P., 2012, pág. 16). En base a lo expuesto se puede decir que la comunidad vive un proceso con múltiples ramas interpretativas sobre la muerte y su significado.

³⁰ Anexo 5.

¿Cómo se muere?; ¿Para qué se muere?

Como se expuso anteriormente, lo macabro forma parte del relato del *llashaco*, pues el cómo se muere sólo puede ser descrito como un acto de tales características. La parte alta de la montaña de la comunidad de Bacpancel es un espacio mixto, compuesto por amplios pastizales, asociados con bosques primarios y secundarios espesos. Si se permitimos que la imaginación actúe, podemos fácilmente ver que se trata de una zona en donde una emboscada puede ser fácilmente ejecutada. El imaginario colectivo interpreta esta zona de la misma manera³¹, pero dividido en dos esferas, pues se trata de la dualidad que rige el pensamiento andino: la de un espacio de vida, tal como se ha descrito y la de un espacio transformado por la presencia de esta entidad en una zona de muerte. En este espacio resignificado se muere de manera violenta, a golpe de machete y con la bizarra imagen de que la sangre de la víctima será luego llevada en un balde por un hombre con sombrero y un palo en la mano³². Esto incita entonces a los habitantes de la zona a volcarse sobre lo macabro, pues no sólo la forma de morir es violenta, sino que el ejecutor, un enfermo de lepra, inspira miedo por su apariencia, en una de las entrevistas nos relataron cómo se veía uno de estos atacantes que según las interlocutoras había sido identificado como F.C:

“F. C. [Siglas del nombre de un posible llashaco], él dijo que era, que le ha ido todito comieendo la nariz, mami le había visto, por lado de Pishi [el cerro en el que se ubica Bacpancel], eso dijo, le ha ido comiendo todiiiiiiitu, por lado regando empezando a

³¹ Durante una caminata en la zona (2016) donde se supone que sucedieron los ataques, nos preguntamos cómo podrían haber sido dichos eventos. La persona que nos acompañaba como guía y que es oriundo de Bacpancel, expresó que era muy fácil que alguien salga de sorpresa de entre los arbustos y te atrape, y que igualmente es muy fácil que la misma corra y escondiéndose en el bosque logre escapar.

³² Anexo 1.

comer acá arriba, hecho hueco [señalando la zona nasal], con la sangre regaando por todita la cara.” (Entrevista a Miriam-B)³³

Esto nos lleva a pensar en que la corrupción corporal generada por la enfermedad se transforma en parte de la alerta expresada mediante el relato, para advertir sobre la existencia de épocas en que la montaña se transforma en una zona de peligro.

El para qué se muere, tiene una explicación que puede estar arraigada en el sincretismo imaginario de las concepciones judeo-cristianas y andinas. Según la primera y de acuerdo a lo que expresa el Levítico 13, del Antiguo Testamento, los sacerdotes aislaban al supuesto enfermo de la sociedad y se le practicaban una serie de ritos, los cuales incluían el sacrificio de corderos y el uso de su sangre, siendo ésta aplicada en ciertas zonas del paciente con la finalidad de purificarlo. En efecto, en la Biblia la lepra no fue considerada sólo como una enfermedad del cuerpo, sino también como una enfermedad del alma. En este aspecto el término “*leproso*” *no es dado sólo a aquellas personas cuya piel y cuyo cuerpo hubiesen sido destruidos, sino también a aquellas personas castigadas por Dios o apartadas y discriminadas por la sociedad.*” (Soto Pérez de Celis, 2003, pág. 41).

“Pero yo digo, ¿Qué sería no? ¿Qué, no habrían doctores en ese tiempo? Por qué verá dice que, libre del llashaco [aparte de este], también está la enfermedad a las personas cuando tienen muchas muchas iras, también se ha sabido hacer como loco y eso si dijo así [la mama]: encerrado, amarrado [acentúa cada palabra, con calma]... tanto que no haya habido un doctor para que le pudieran echar eso. [Expulsar, curar]” (Entrevista a Rosa)³⁴

³³ Anexo 4.

³⁴ Anexo 2.

Tanto la religión traída a América con la invasión española, y la influencia del mundo occidental, generó que los habitantes de la región y sus imaginarios moldeen explicaciones sobre la enfermedad, mediante un sincretismo simbólico. Se muere para que el *llashaco* pueda utilizar la sangre y limpiar sus heridas como una cura temporal, pero también podríamos decir que este acto se torna en una forma de purgar los pecados del portador de Hansen.

La sangre sería un portador de vitalidad y el uso de la misma en el baño curativo del *llashaco*, se comprendería como el sacrificio de la vida ajena, para curar la propia. “*Si dejamos de lado la psicología y la situación social o familiar del hombre que mata, uno puede –y debe- preguntarse cómo es posible llegar hasta allí.*” (Thomas, 1983, pág. 135). Podríamos responder a esto en base al imaginario social medieval, de índole curativo impuesto sobre la lepra, pues al llegar ésta al Abya Yala, junto con los españoles, el proceso colonizador introduciría también las posibles curas, sobre todo que incluían la preparación de linimentos. Se pensaba entonces que “*al ser la sangre del leproso sangre sucia, estos linimentos deberían ser elaborados con la sangre de personas jóvenes y sanas.*” (Soto Pérez de Celis, 2003, pág. 44)

Esta creencia una vez introducida en el territorio austral del Ecuador, siguió su rumbo dentro de este proceso conocido como sincretismo³⁵, que culminaría en la cacería humana para fines medicinales, tanto físicos como espirituales, desde sus vertientes judeo-cristianas y medievales.

La muerte toma entonces una direccionalidad interpretativa de corte religioso, en la cual el perpetrador será juzgado y sentenciado al infierno, mientras que la víctima, pasará al cielo o el purgatorio. Pues al no contar con la idea interiorizada del retorno,

³⁵ Pág.27.

de la cosmovisión andina no encuentra otro sitio para expresar su presencia en el tiempo, sino mediante la memoria colectiva, que a pesar de desligarse de los nombres de quienes fallecieron, los rememora incluyendo el sentido de peligro a los meses de agosto y septiembre especialmente.

4. El relato del Llashaco como una construcción social sobre la inseguridad

Las narraciones, mitos y leyendas “*no son sino construcciones culturales e históricamente situadas, generadas por el ser humano para poder dar respuesta a los interrogantes que la realidad plantea.*” (Guerrero , 2010, pág. 180).

Desde lo anteriormente expuesto, es posible visualizar un antagonismo social, puesto que al provenir la enfermedad de la Colonia, cuyos estandartes organizativos se encuentran en las ciudades, comprendidas como el mundo culto, y el campo como el espacio salvaje, desorganizado o inculto. El traslado del de la enfermedad de la ciudad al campo produce el fenómeno de que lo “salvaje” proviene de la ciudad.

Lo rural, se ubica en la última posición dentro de la escala de un sistema étnico de clases que históricamente ha desprovisto de cualquier tipo de atención gubernamental, a las zonas indígenas y campesinas. Esto llegaría hasta la Reforma Agraria dada en las décadas de los 60 y 70. Como se ha visto antes, los ataques relatados por nuestras interlocutoras se dieron a finales de la década de los 30. Sin embargo, a partir de la información que sigue, veremos que el origen del relato en vinculación la enfermedad y el personaje tiene su origen en eventos de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Gracias a la investigación realizada por Manuel Agustín Landívar (1921-1980), sabemos que en el país la lepra o mal de Hansen, “*comenzó a generalizarse por la intensificación del tráfico de tropas milicianas, de esclavos negros, en especial de las tropas libertarias procedentes de Colombia*” (Landivar Ullauri, 1981, pág. 55). Se sabe también que el 28 de diciembre de 1816, entra en funcionamiento el primer

Lazareto de la provincia del Azuay, llamado Hospicio de la Misericordia. Para 1822, con la llegada de los Batallones de Magdalena y Popayán, el Comandante General de la provincia, mediante oficio, según indica Landívar, expresaría que:

“se tome las medidas convenientes- para que quince soldados enfermos de carachas sean remitidos donde puedan ser asistidos, bajo el concepto de que sea temporalmente caliente, se ordena que pasen a los pueblos de Gualaceo, Paute y el Valle de Yunguilla” (Landivar Ullauri, 1981, pág. 56).

De suerte que, con estos datos históricos, podemos identificar la permanencia de enfermos de lepra en la región de Gualaceo, en la cual se ubica la comunidad de Bacpancel.

Es por lo menos curioso también, que se hace referencia al doliente de la enfermedad como – enfermos con carachas-, término que se relaciona con el que utilizan los comuneros al referirse a éste como *“llashaco con caracha, así les decían la gente aquí en el campo.”* (Entrevista a Digna)³⁶. Esto establece una relación lingüística entre las referencias que hacían sobre el leproso durante el siglo XIX, y la que se mantiene en la actualidad en la comunidad.

Una construcción cultural históricamente situada es el resultado, tanto de los eventos que moldearon una realidad específica, como del sentido que los seres humanos le otorgan a dichos eventos, siendo transmitidos en el tiempo mediante los relatos orales como es el caso que analizamos. Por lo pronto, no podríamos asegurar a ciencia cierta que existieron ataques como los expresados por nuestros interlocutores, debido a la ausencia de investigaciones policiales sobre el hecho, o de datos bibliográficos enfocados en este sujeto. Sin embargo, al ser un relato de conocimiento general dentro

³⁶ Anexo 2

de la región y al influir de la manera en la que lo hace en la gente, podemos asegurar que la narración del *llashaco*, al igual que un mito, “*es una fuente productora de sentido para la reproducción de esa misma cultura que lo generó, por ello... no es vivido individualmente, sino que tienen una significación trascendente en toda la cultura*” (Guerrero , 2010, pág. 180).

Pero, ¿qué puede expresar de forma simbólica la historia oral del *llashaco*, más allá de sus implicaciones dentro de la cosmovisión andina? La respuesta la encontraríamos al interior mismo de los relatos compartidos por nuestros interlocutores, puesto que al ser ellos los portadores de su propia historia como habitantes de la región, son en última instancia, quienes producen y reproducen su situación en el tiempo y el espacio.

Así, en varias conversaciones mantenidas en la comunidad se expresa el hecho de que, en la zona, servicios básicos como la luz eléctrica llegó a la comunidad entre los años 70 y 80. Se habla igualmente que el carretero carrozable tiene aproximadamente el mismo tiempo de haberse construido, siguiendo un antiguo camino de a pie. Este sendero era pues, el que tomaban los habitantes tanto de la Parroquia de San Juan que se ubica en la parte baja de la montaña, como los de Bacpancel que se ubican en la zona intermedia de la misma, para acceder a la parte alta de la montaña. Estos datos nos permiten pensar que existía un abandono por parte de las autoridades de la provincia, y que los habitantes de esta zona se veían expuestos a los peligros provenientes de la ciudad o de otras comunidades. Con esto nos referimos a que fueron víctimas tanto del abuso de los terratenientes hasta el período de las reformas agrarias; de la discriminación étnico- racial, a modo de una indianización del sector rural, es decir utilizar el término indio como peyorativo por parte de los ciudadanos especialmente de la época; de la falta de apoyo policial ante el robo de ganado y ataques mortales, como el de la historia del *llashaco*. Hechos que obligaron a los comuneros, tanto a

organizarse para poder representarse ante los gobiernos con la creación de juntas de agua y demás, y a generar sistemas de alerta basados en silbidos o el uso de la quipa, que les permitían saber que algo estaba sucediendo y que se requería de ayuda. Es decir que se encontraban a merced de cualquier injusticia³⁷, lo cual justifica la utilización de la narrativa, como forma de denuncia social sobre la inseguridad.

Al decir que el *llashaco* vendía la sangre y los órganos en el Banco de Sangre o en SOLCA de Cuenca³⁸, se evidencia nuevamente este sentimiento simbolizado de inseguridad y abandono. Así, si la narración permite a los moradores de la comunidad describir y dar sentido a su posición en el mundo, y sobre todo en la esfera social nacional, el *llashaco*, como entidad capaz de arrebatar la vida de alguien para curarse él mismo o vender la sangre y los órganos, podría estar dándole un cuerpo físico a esta denuncia de inseguridad que se mantiene vigente, debido a que los robos de ganado o violaciones se siguen produciendo en el Austro, incluida la región en la que se ubica Bacancel³⁹.

Podríamos entonces decir que el mensaje escondido del relato, es la inseguridad y abandono a los que se sienten sometidos los habitantes de la comunidad, más en el pasado que en el presente. Es también pertinente expresar que, aunque no existan reportes policiales o datos oficiales precisos sobre los ataques, tampoco podemos desmentirlos. Pues, es muy cierto que las zonas rurales del país siguen manteniéndose tras la sombra de las ciudades que son las que reciben la mayor parte de atenciones gubernamentales. De esta manera, al integrar la denuncia a un relato oral que tiene un

³⁷ Nota: Durante varias conversaciones realizadas en el 2017 sobre el relato del Llashaco, nuestras interlocutoras e interlocutores, repetían que antes no se denunciaban los ataques ante la policía, primero, por qué no había presencia policial en la zona y segundo, que no tenía sentido quejarse, puesto que como son “*gente del campo, a los de la ciudad no les importaba*” (Conversación con José Z. 2018)

³⁸ Anexo 4.

³⁹ Anexo 4: Relato de Rosa, sobre una conversación que tuvo con una moradora del Pueblo de San Bartolo, del cual se supone provienen también algunos *llashacos*, del pasado y uno actual.

pasado histórico verificable en cuanto a la presencia de enfermos de lepra o caracha en la zona, pero escasos de evidencias procesales sobre dichos ataques, se entiende que la acción de mantener viva esta historia oral, es al mismo tiempo la acción de denuncia frente a elementos foráneos, que son interpretados como amenazas para la vida de sus habitantes.

Siguiendo a Guerrero (2010), sus reflexiones sobre los mitos, leyendas y narraciones orales, comprendemos que *“no es solo un relato, sino que es percibido como una realidad vivida y viviente, justamente por el contenido simbólico que encierra, porque permite transmitir la trascendencia de los orígenes”* (Guerrero , 2010, pág. 185), que en el caso que se analiza correspondía al sistema colonial ya que no solo trajo nuevas enfermedades al continente, sino que estableció sistemas étnico-territoriales para marcar las fronteras tanto entre la ciudad -segura, protegida y con servicios- y el campo -lo inseguro. Es decir, la inseguridad de la ciudad es reubicada en el campo, en donde son sus habitantes los que tendrán que lidiar con los males traídos desde afuera. Esto podría explicar cómo se toman y simbolizan presencias impropias de la cultura local en la montaña, dotándolas tanto de un contexto histórico, geográfico y temporal, a fin de poder transmitir de generación en generación, una denuncia por parte de la comunidad hacia las instancias más altas del control territorial y el poder del Estado.

Una poética narrativa única en su forma

La poética narrativa viene entonces a formar parte integral de la historia del *llashaco*, puesto que como tal, expresa una denuncia que cuenta aquello que logra: regular el uso del espacio en la parte alta de la montaña en los meses de agosto y septiembre. Dicha narrativa se encuentra construida desde una oralidad propia de las zonas rurales del austro ecuatoriano, que gozan de un pasado histórico cañari-inca, cargado de

nociones sobre los entes y lugares mágicos existentes en los cerros, junto con aspectos traídos con la Colonia, como lo son las creencias judeo-cristianas y enfermedades como la lepra. Esta simbiosis simbólico-narrativa mantiene fuerza en la actualidad, como para generar preocupación cuando es relatada, incluso a manera de broma. Por lo tanto, en los meses de los ataques, se suele decir a quién va a la montaña que tenga cuidado y vaya con un perro, pues puede encontrarse con el *llashaco*. Por otra parte y al mismo tiempo, se expresarán puntos de vista que se relacionan con la inconformidad de sentirse inseguros, cuando se supone que tanto las organizaciones locales como estatales, que deberían velar por la seguridad de las personas no impiden que *–sigue siendo peligroso estar en el cerro–*⁴⁰.

En las zonas aledañas a Bacpancel se narran una serie de otros relatos, tales como *La laguna del cerro Pishi* que se fugó a territorio Saraguro, provincia de Loja, al darse cuenta de que se quería lanzar en sus aguas grasa y sal, para secarla y sacarle el oro; *El jardín Encantado*, en donde se pueden encontrar flores con poderes medicinales que no tienen otras plantas, y que encanta a quienes se acercan, haciendo que desaparezca del lugar y se despierte en otro sitio; *El Gallo de Oro*, que aparecía en una laguna cercana; *Las apariciones fantasmales* en las quebradas; *El encanto del cerro de Tari*, que expulsa a quienes se acerquen con intenciones de cavar y llevarse el oro; etc⁴¹.

Frente a estos relatos podemos decir que el del *llashaco* constituye una poética narrativa única en su forma, debido a que en ninguna de aquellas narraciones se cuenta con una estructura que pueda leerse como una denuncia sobre la situación de inseguridad que vive la comunidad, ante agentes que se dirigen a ésta con fines violentos e individualistas. Dichos agentes velan por su propio beneficio, descartando

⁴⁰ Nota: Conversación con Beatriz. 2017

⁴¹ Relatos obtenidos en el campo, compartidos por la comunidad con nosotros (2012-1019)

cualquier respeto hacia sus semejantes. En suma, porque de manera contraria, el resto de narraciones expresan simbólicamente un intercambio mágico entre elementos de la naturaleza y el ser humano.

En el caso del *llashaco*, éste utiliza la sangre de forma mecánica para curarse; decimos mecánica pues no era una cura definitiva, sino que requería de baños de sangre cada cierto tiempo. Es decir, mataba cada cierto tiempo para su propio beneficio, rompiendo la dinámica relacional entre el ser humano y la naturaleza mediante una acción individual de beneficio propio. Al usar la sangre robada de sus víctimas en la forma mencionada, aunque bajo un concepto medicinal y ritual desde su vertiente judeo-cristiana, rompe el uso ritual andino que comprende a la sangre como un transportador de vida y como ofrenda a la tierra tal como ocurre durante los combates rituales del pukara, que consiste en un “*ritual de sangre mediante enfrentamientos de grupos y que tiene como objetivo contribuir a la fecundidad de la tierra*” (Loyola V, 2008, pág. 80)

Esto explicaría el impacto que tiene el relato en la comunidad, pues en la asociación del uso que se le daba en tiempos precolombinos a la sangre - que de una u otra forma es parte del pasado histórico de la región - junto al uso que le da esta entidad, se rompe completamente cualquier forma de reciprocidad ritual entre el ser humano y sus entornos sociales y con la naturaleza. Así, se denota la fuerza del relato que, subjetivamente, activa campos en los cuales existe una contraposición de usos y que genera un choque interpretativo entre lo que es y lo que debería ser. Con esto intentamos decir que la poética, es decir la forma que tienen la narración y las palabras que utiliza, simbolizan aspectos profanos ante una cosmovisión en la cual existe la reciprocidad entre los elementos y, a la vez, una alerta sobre el rompimiento de esta relación estable entre los mismos. Por ello la peligrosidad tanto del enfermo de

“carachas”, como del contexto del cual proviene el mismo y sus creencias, convertidas en acciones físicas.

Por estos elementos expuestos es que decimos que el relato del *llashaco* es una construcción social sobre la inseguridad.

Surgen así y en base a la experiencia en el campo y en el trayecto de la investigación y ejecución de este texto una serie de interrogantes de diversas índoles. Al analizar narrativas un abanico de realidades propias de quienes las comparten se hacen presentes. Cuando hablamos de un discurso narrativo que expresa una denuncia hacia la inseguridad ¿se trata de un discurso desde una posición de víctimas o de victimizante, aunque se trate de denunciar ¿Por qué se generan como relatos y no como denuncias frontales al sistema? Durante una de las entrevistas, una de las compañeras nos comentó que había un nuevo *llashaco*⁴², pero realizando una comparación con el antiguo relato no tiene las características de este. La historia oral del *llashaco*, ¿se encuentra en tránsito a convertirse en mito? Si esta historia surge de la presencia de la enfermedad de la lepra en la región, traída junto con la invasión del Abya Yala, ¿qué otras enfermedades han generado relatos orales que tienen el poder de cambiar las estructuras simbólicas de los lugares en donde se suceden? La muerte ha formado parte de nuestra investigación, no tanto como eje central de la misma, pero sí como una guía pues se presenta como medio para un fin y como fin para sí mismo, sin embargo lograr ejecutar una antropología tanatológica de corte andino, resultará de una tarea mucho más amplia. Por este motivo nos preguntamos: la muerte, como tabú religioso, ¿ha logrado opacar las esferas expresivas de los pueblos andinos sobre el tema?

⁴² Anexo 4

Pensamos que estas interrogantes pueden contribuir a la reflexión antropológica y ofrecer luz sobre investigaciones similares en el área andina.

5. Conclusiones

Inicialmente es importante expresar que las metodologías de análisis de la historia oral, propuestas tanto por Portelli y Passerini, y los aportes de Fraser, resultan de gran utilidad, puesto que permiten comprender las historias sin descontextualizarlas, lo cual nos permite concluir que los pobladores de la comunidad mantienen en su memoria el olvido por parte de las autoridades, en la cual ellos (los pobladores) se ven a merced de elementos externos. Sería por ese motivo que en la contemporaneidad cualquier individuo que sea sospechoso de violación, será identificado como un *llashaco*, atribuyéndole una procedencia exterior a la de la comunidad. En las entrevistas se pudo ver como se negaba la existencia de *llashacos* locales, aseverando que la mayoría de estos provienen de la comunidad de San Bartolo⁴³ También se evidencia la vigencia utilitaria de elementos simbólicos andinos como el rol de los canes considerados acompañantes guardianes en el tránsito entre la vida y la muerte.

Podemos comprender que dicha narración es un mensaje de advertencia sobre el riesgo de subir sin compañía a la montaña en tiempos específicos. Por lo que es una forma de ratificar la necesidad comunitaria de mantenerse organizada para precautelar sus vidas, y salvaguardar el uso de su territorio. La subjetividad del relato, se evidencia en las distintas versiones de los encuentros sucedidos entre una persona y el *llashaco*. Nuestras interlocutoras al no haberse enfrentado personalmente con esta figura, compartían las memorias de sus madres, tías o abuelas, de una forma personal, por lo que el uso de la palabra no sólo ratificaba una presencia física del *llashaco* en el pasado, sino que también dotaba de heroicidad a sus familiares al haber logrado escapar de esta entidad, logrando el asombro del resto de oyentes. A la par, son las

⁴³ Nota Diario de campo: Parroquia vecina, que comparte límites con la parroquia de San Juan, a la cual pertenece la comunidad de Bacpancel. Septiembre 2018.

compañeras de la Asociación Artesanal las mismas que, utilizando esta narración, denuncian agresiones físicas a familiares por parte de un *llashaco* en la actualidad, argumentando que sus denuncias no son escuchadas y que ante la pasividad de los comuneros de donde proviene este atacante, son las personas de Bacpanel, las que tienen que cuidarse de una agresión.

La aproximación efectuada en la investigación sobre los lugares en tránsito y tiempos cambiantes nos permite concluir desde un principio que las simbolizaciones precolombinas que se efectuaron sobre las montañas como espacios de tránsito, siguen vigentes a pesar de la imposición colonial y la presión de la contemporaneidad de la vigésima primera centuria. La parte alta de la montaña como ya se ha expuesto, es un espacio de producción de la vida comunitaria en sus formas agrícolas, ganaderas, madereras y medicinales. Estos espacios cambian en temporalidades específicas que aparentan haber sido negociadas socialmente, pues en las entrevistas realizadas algunas interlocutoras argumentaban que los ataques se sucedían en meses distintos a los de agosto y septiembre. Por este motivo concluimos en base a lo investigado que existe la posibilidad de que en un tiempo no específico se haya suscitado una serie de ataques de esta entidad durante agosto y septiembre, que lograron generar este acuerdo social de afirmar que esos son los meses cuando existía una mayor posibilidad de ser víctima del *llashaco*.

La aproximación tanatológica ejercida sobre el tema de investigación permite exponer las interpretaciones sobre el fallecimiento del individuo y la muerte social del *llashaco*.

Sobre el cómo se interpreta el fallecimiento de la persona atacada, solo pudo ser comprendido desde una visión macro, pues la persona pasa a ser parte del relato que se adhiere a la fecha del año en la cual fue víctima. Durante las entrevistas, solo se mencionan a los sobrevivientes, no se mencionaron a las víctimas, pero la organización

religiosa en simbiosis con las prácticas andinas, nos permiten concluir lo dicho en un principio, es decir que la víctima pasa a ser parte de una temporalidad específica que aporta a dotar de fuerza el mensaje del peligro de subir sola a la montaña en épocas específicas del año.

La muerte social, por otra parte, es más clara, pues la información compartida por nuestras interlocutoras durante las entrevistas realizadas, expresa claramente que estos personajes vivían en zonas alejadas en la montaña principalmente cerca de las quebradas. Estas fallas geográficas ligadas a otras narraciones de orden simbólico se convierten en morada del *llashaco*, excluido de una vida pública, puesto que según nos comentaron el doliente de lepra era escondido por su familia por miedo a la vergüenza, o se alejaba para vivir en zonas poco accesibles para evitar el contacto social. En base a lo expuesto es importante aclarar que no todo doliente del mal de Hansen, era o es calificado como un *llashaco*.

La Historia del *llashaco*, tiene el poder de dotar de sentido a la muerte en espacios utilizados para la vida, porque la muerte física es lo único que está asegurado en la vida de todo ser biológico sobre la faz del planeta tierra; sin embargo existe una gran diferencia entre la asimilación de una muerte tranquila, por parte de una comunidad, frente a una muerte violenta sucedida en una zona que provee de materia prima para la vida cotidiana a los grupos familiares que componen una comunidad rural andina

El relato oral del *llashaco*, nos permite comprender una historia desde abajo, como la denomina Fraser (1993); es capaz de expresar no solo fragmentos de vivencias comunitarias durante espacios temporales específicos capaces de transformar las concepciones que se tienen sobre un espacio generador de vida, sino que comparte de manera poética denuncias sociales sobre la inseguridad y la continuidad de un sistema de poder vertical en el cual lo rural y su bienestar se encuentra bajo las necesidades

sociales de las ciudades. El relato no sólo transforma el tiempo y el espacio geográfico de la montaña, sino que invierte los roles generados en base a prácticas discriminatorias étnico-raciales, haciendo que lo salvaje provenga de fuera de la comunidad.

Más allá de sus esferas histórico-simbólicas la historia del *llashaco*, es una denuncia sobre la inseguridad vivida en la región, debido al abandono del que son víctimas por parte de las autoridades pertinentes sobre materia de seguridad. Esta afirmación tiene como sustento el sentido que el relato le otorga a los pobladores de la comunidad para su vida cotidiana.

Si el relato se mantiene y continúa siendo compartido oralmente, es porque el sentimiento de abandono por parte de las autoridades, se mantiene vigente, en las esferas políticas y de acción social y servicios. Las zonas rurales son lo que llamamos vulgarmente “*la última rueda del coche*”, y es justamente este sentimiento el que promueve que la denuncia se mantenga, como un ejercicio de la memoria, que se niega a simplemente aceptar su situación y utiliza esta poética andina como el cuerpo que transportará dicha denuncia, en el tiempo y el espacio.

Los siete años de presencia en el campo, compartiendo con la comunidad nos ha permitido no solo acceder a los múltiples relatos de la zona, sino que nos abrió las puertas para aproximarnos a las distintas realidades rurales, sus problemas, penas y alegrías. Al realizar entrevistas abiertas, en las que participaban varias compañeras y compañeros⁴⁴ a la vez, mostró ser de gran utilidad puesto que surgían contradicciones, a la vez que se generaban espacios para la negociación de conocimientos; varias personas que no gustaban de hablar de dicha historia se abrían al estar rodeadas del

⁴⁴ Anexos: 1,2,3,4,5

resto de sus conocidos y sintiéndose en confianza les resultaba más fácil compartir aquello que sus madres o abuelos les habían contado alguna vez. Fuimos testigos también, de cómo nuestro interés por los relatos de la zona dio campo a que en la Escuela de La Dolorosa de la comunidad, los niños realicen un programa especial en el cual ejecutaban reconstrucciones teatrales sobre estos relatos. Vimos también cómo algunos mostraban sus conocimientos sobre la –lectura del huevo-, y saberes sobre plantas medicinales. En resumen, nos percatamos de que nuestro interés, generó una reciprocidad haciendo que muchas familias de la comunidad vuelvan a hablar y compartir sus historias locales. Se hizo también evidente cómo los relatos cambian y se adaptan a la realidad inmediata, pues, así como se habla del robo de sangre y de órganos, se mencionan entidades que llegaron durante el siglo XX, y es seguro que estas historias seguirán adaptándose, mientras sea necesario compartirlas.

Referencias

- Carbonell Camós, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Delgado B., F. -C., & Tapia P., N. -C. (2012). *Diálogo intercultural sobre la vida y la muerte : “wañuywan kawsaywan ujlla kanku”*. La Paz: AGRUCHO.
- Fraser, R. (1993). La Historia Oral como historia desde abajo. *AYER*, 79-92.
- García Escudero, M. (Diciembre de 2009). *www.ugr.es*. Obtenido de http://www.ugr.es/~pwlac/G25_51Carmen_Garcia_Escudero.html
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Guerrero , P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya Yala.
- Idrovo Urigüen , J. (2019). *Diccionario Analítico de religiosidad, chamanismo y mitos en el espacio del antiguo Tawantinsuyu*. Cuenca: Jaime Idrovo.
- Landivar Ullauri, M. (1981). *Aportes para la Historia de la medicina*. Cuenca: Colegio de Medicos del Azuay y Sociedad Ecuatoriana de Patología.
- Loyola V, H. (2008). Taita Carnaval: El Caso Cuencano. *Artesanías de América* N°67, 80-100. Obtenido de www.documentacion.cidap.gob.ec.
- Portelli, A. (1991). *La Historia Oral*. Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Portelli, A. (2016). *Historias orales. Narración, imaginación y diálogo*. La Plata: Prohistoria Ediciones.
- Portelli, A. (28 de Noviembre de 2018). *YouTube*. Obtenido de FLACSO Ecuador: <https://www.youtube.com/watch?v=tHkGki3DR1Y>
- Rodas Estrada, J., & Hernández, R. (2003). Los Pueblos y la realidad colonial (siglos XVI- XVIII). *Estudios*, 31-89.
- Soto Pérez de Celis, E. (2003). La lepra en Europa Medieval. El nacimiento de un mito. *Elementos*, 39-45.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Norma.
- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la Muerte*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Torres Fernádes de Córdova, G. (2002). *Lexicon Etnolectológico del Quichua Andino TomoII*. Tumipanpa: Tumipanpa.

Anexos

Anexo 1

Fecha: Agosto 2017

Entrevista

Encuentro con un *llashaco*.

Participantes: María y Miriam.

María- ¡Ya julio, agosto y septiembre! [María especificándome]

P.I- Viene el *llashaco*

Niño- hoo!! [Asombro]

María- sí

P.I-¿Y el *llashaco* es?, ¿Que busca?

María- Un hombre que te va sacando la sangre, el corazón los riñones

P.I- ¿Y qué hace con eso?

Miriam-A vender

Miriam- A vender en el banco de sangre [opina al mismo tiempo que María y toma la palabra]

Miriam-Dice que más antes ha sabido haber esa historia.

María- Sí ha sabido haber mismo. Dice. [Retoma la palabra]

P.I-¿Que si ha pasado?

Miriam- Que sí, sí ha sabido pasar mismo.

María- Si es que mi mami que sabido venir, de allá de, antes caminando de allá por Pucapungo, atrás. De ahí di's (dice) cuándo mi abuelito ha estado viniendo, el papa de mi mami. A las doce de la noche, a donde hay un tanque ahura [ahora] de agua creo que allí hay.

Ahí dice qué estado durmiendo ese hombre, puesto un palo al lado (silencio breve, Miriam, suelta una carcajada), un machete y un baldecitu [balde-diminutivo]. Mi abuelito Cómo ha sabido andar con un bastoncito dee... [Alargado y pequeña pausa] fierro; con ese dice que ha mandado dando en la oreja, ha mandado haciendo rodada...r. [Rodar-Carcajada seguida]

Miriam- [entre risas] No era *llashaco*. A el primero.

María- Y de ahí dice, ha ido pasando.

P.I- Entonces su abuelo se encontró con el *llashaco*. ¿Y cómo Lleva la sangre en un balde y le aceptan en el banco de sangre?

Miriam-Ellos saben en qué, cómo poner, qué hacer.

P.I-¿no es que llevan en un balde, así?

Miriam- nooo...

María- que van a llevar así.

Miriam-Ya llevan bonito.

Anexo 2

Fecha: Agosto 2017

Entrevista

Datos de un *llashaco* / Repaso.

Participantes: María, Miriam, Rosa, Digna y otras compañeras.

P.I.- ¿pero entonces este *llashaco*, era de San Juan o de Bacpancel, de aquí?

Rosa- no no no, de aquí de San Juan, al menos no he sabido.

Digna- No, era de San Bartolo.

Rosa- No sé de dónde, pero total ha tenido la propiedad... [Inentendible, mucho ruido en la sala], por donde J. Q, Ahí dis [dice] que ha tenido por a dentro por esa loma, dis que tenía.

Digna- A, entonces ha sido [de] San Juan.

Rosa- Por ahí dis que ha tenido una choza... [Inentendible], por ahí salía al Pishi [la comunidad se ubica a los pies de este cerro]

Digna- hooo... [Tono bajo de sorpresa]

P.I.- Póngase eso de la lepra, todavía hay casos aquí en San Juan.

Digna- Sí claro debe haber pero... [Silencio]

P.I.- El doctor de ahí me dijo el otro día, hablando, así. Me dice que todavía ahí tuberculosis y lepra.

Digna- debe ser. [En tono de duda]

P.I.- Pero ya ha habido esto desde antes.

Digna- De antes claro antes no le trataban, sólo decían *llashaco* con caracha, así les decían la gente aquí en el campo.

P.I.- O sea cualquiera que tuviera lepra le decían la *llashaco*

Digna- *llashaco* con caracha.

Rosa- Si con caracha, siempre le decían.

P.I.- A, *llashaco* con caracha.

Digna- Aja, pero ahora después, como dicen ustedes científicamente, el doctor dijo que eso era lepra, no se llamaba caracha. [Caracha, sería sinónimo de lepra]

P.I.- Claro ya vieron que era una enfermedad. ¿O sea que cualquiera, antes cualquiera que tuviera lepra era *llashaco* o tenía que matar para hacerse *llashaco*, o cómo era?

Digna- Tenía que matar a alguien para poder utilizar la sangre y curarse, eso era lo que decían.

Rosa- Porqué de la nariz, también de lo que es *llashaco*, de la nariz disque [dicen que] se ha ido comiendo así... [Incomprensible], solo los huesos aparecían.

Digna- duaag...

Rosa- Si, Así decía mi ma.

P.I- Pero digamos así. Cualquiera que haya tenido lepra en esa época ya era *llashaco*, ¿Entonces les mandaban sacando de la comunidad? O ¿Cómo era? O ¿No se sabe?

Digna- No pues

P.I- ¿Entonces, todos decían este es *llashaco*, y se alejaban?

Digna- No, es que el no dejaba notar a la sociedad, que él era el *llashaco*. Solo decía la gente que, tal persona [Era], a la final ellos pasaban escondidos. Pero exactamente, no [Tono de duda]. Decir tengo un vecino por ahí *llashaco*, no, si ellos estaban escondidos. Puede ser o el dis que es, nada más.

Rosa- Pero yo digo, ¿Qué sería no? ¿Qué, no habrían doctores en ese tiempo? Por qué veré dice que, libre del *llashaco* [aparte de este], también está la enfermedad a las personas cuando tienen muchas muchas iras, también se ha sabido hacer como loco y eso si dijo así [la mama]: encerrado, amarrado [acentúa cada palabra, con calma]. Así, en ese tiempo [pasado] y dijo pero que a esos rariitos les daba eso, cuando tienen muchas iras, que serían necios, que será, pero... [Inentendible]. Y yo dije, tanto que no haya habido un doctor para que le pudieran echar eso. [Expulsar, curar]

P.I- Claro, es que, en esa época su mama dice que salió corriendo cuando era niña me imagino.

Rosa- Si, eso dijo cuando era, una vez de once años y otra dijo que era de 14 años.

P.I- entonces si es continuo, claro.

Rosa- Sii, ella dice ha estado haciendo seguir la leña [cargar leña], ya ha puesto los borregos en el camino, estado yendo cargar leña y ahí dice que ha presentado y a, aaaa, intentado de acercar y levantar a ella. Y ha tenido un perrito pequeño, y ese perrito dice que ha empezado a morder a ver que viene agarrar a ella, entonces empieza a morder duro los pies, así, agarrado de donde pueda ese perrito, por eso decía mismo mi mama, ¡nunca hay que dejar al perrito, dice, el perrito saalva!, así sabe decir ella. Entonces ahí al mezquinar al perro, ella dijo, que: Avance a silbar, dijo, Avance a silbar; en la mano así la largo avance a silbar, y de ahí dique ha contestado otro silbo, contestaron por acá abajo el silbo, por Sigsig... Y entonces ha contestado del lado de Pishiloma, y ahí dice que han gritado- ¡QUE PAASA, ANA MARIIA!- disque ha dicho, -¡DONTAS USTED ANA MAARIIA!- a dicho; justo han sabido llevar pastar borregos. Y ese quien ha sido de que justo ha sabido contestar así... [Inentendible el nombre de las personas que respondieron el silbido de auxilio], aja entonces dique que han sabido andar entre hermanos a pastar borregos, y pero ese señor ha sabido ser mayor a ella, mayor a mi mamá; y entonces ahí disque han llamado así ha gritado a silbado, y ahí dice que ha corrido y dejado ahí a ella [el *llashaco*], de ahí han silbado otros de un lado otro de otro lado y se escuchado la bulla... ¡y se zafó!

P.I- ¿Y eso es de más chiquita o de catorce?

Rosa- No, ahí ha sido ella de catorce años.

P.I- ¿De más chiquita ha de haber sido solo un susto?

Rosa- ¡Claaaro!, huy así que susto eso no, pero como no sabían mucho de taaanto de cosas así. Ya los que pueden pastar de diez años arriba.

P.I- A los diez años ya pueden pastar, en general ¿aquí también?

Rosa- Si

P.I- a los diez ya van.

Interviene digna y los niños que juegan al lado no permiten escuchar lo que se dice.

P.I- Y por preguntar, así, perdón ¿Su mamacita tiene o tendría?

Rosa- ¿Cuándo ha ido por arriba?

P.I- No, ahora.

Rosa- Ahora ya ni hablemos, ella falleció de setenta y nueve años, ya está cuatro años fallecida.

P.I- Setenta y Nueve, ve bastante, que lindo

Rosa- Ahorita hubiera sido de ochenta y tres años

P.I- Ochenta y tres, y la última vez que paso lo del *llashaco*, fue catorce, ochenta y tres, catorce, sesenta y cinco, setenta años atrás pasó eso entonces.

Digna- Tamos hablando, claro. [Afirmación]

Rosa- ¡Ya son aaaños, ya!

P.I- Claro ya es tiempo, que bestia.

Rosa- Por eso de miedo nosotros sabemos decir “mami a mí me da miedo el *llashaco*”, deja de hablar así, si el *llashaco* ya muere, ahora ya no hay *llashaco*, saben decir.

Anexo 3

Fecha: Septiembre 2017.

Entrevista

Participantes: Rosa y Digna.

*El nombre de un supuesto *llashaco* no se comparte en el texto por motivos de seguridad de las propias compañeras y por las implicaciones que esta información podría tener.

P.I- Entonces, me dice que el *llashaco*... [Silencio]

Rosa- Sacaba la sangre a los niños, a cualesquiera que alcance coger, pero sacaba la sangre para bañar por la enfermedad que tenía, que le ha sabido comer así... [Inentendible, los niños juegan y no permiten comprender lo que se dice]

P.I- O sea, ¿tenía una enfermedad que le ha sabido comer la nariz, la piel, la cara?

Rosa- Sí!

P.I- Como la lepra, no cierto?

Rosa- Eso!

P.I- Y cogía la sangre de niños o de cualquier persona, me imagino, que se cruzaba y se bañaba con eso para curarse.

Rosa- Sí, se curaba por un tiempo.

P.I- ¿y eso, le dijo su mamá?

Rosa- Sí, eso sí que dijo. Contaba eso. Hasta ella dijo que ha corrido pidiendo auxilio para que no le coja, y se salvó por el... [Incomprensible] de que le coja.

Digna- Sí, por eso ellos cuando... cuando mandaba pastar borregos ahí en el cerro, siempre preocupados en la tarde de volver prontito, antes que vire el sol.

P.I- Ya.

Digna- Ya tiene que bajar, sino aparece el *llashaco*.

P.I- ¿El *llashaco* salía en la noche?

Digna y Rosa – Por las tardes.

Rosa- Por eso si que han sido las señas ellos en el cerro, donde están pastando el ganados o borregos, ¡solo silbar en la mano, para que escuche otra persona!, cuando aparecía ese *llashaco*.

P.I- Se silbaban, para decir que el *llashaco*, estaba por ahí.

Rosa- Sí. Entonces ellos ya sabían, de lo que... de lo que el *llashaco* está ahí. Contestaba entonces silbaba y de ahí otros hacia bulla y el ya corría y se metía por los montes.

P.I- Se escondía el *llashaco*. Porque yo le oí a la María Angelita, ayer, que me decía que abajo en la quebrada había sido matadero de hombres dice.

Rosa- Así dijeron también, pero de ahí en el cerro era la mayor parte.

P.I- Pero entonces, también está esa historia de abajo [la quebrada], igual *llashaco*, pero no el mismo señor, ¿o sí?, ¿o no se sabe?

Digna- No se sabía quién era, pero se suponía que era un hombre así, enfermo mismo, que agarraba gente para curarse, pero saber así exactamente no... [Interrumpe Rosa]

Rosa- ¡Por que dos!, si se pudo saber: O.M. Dice, le decían de nombre.

P.I- O. M., al uno y ¿él sería del cerro, o no, eso no se sabe?

Rosa- ¡Del cerro!

P.I- El O.M. era el del cerro.

Rosa- Si, del cerro, O.M. ¡decían!, ¿no sé, sería nombre verdad?, pero de ahí, decían así.

P.I- ¿Y del matadero, ese no se sabe?, pero más o menos era lo mismo ¿o?

Rosa- De los mismos que tenían esa enfermedad.

P.I- Ayer me decían también que el robaba la sangre para vender.

Rosa- Se bañaba, decía, por la enfermedad que tiene, se bañaba.

P.I- ¿Y, alguien habrá hablado con ese señor para saber algo?

Rosa- No, digo que se ha muerto ese señor, poor que de loma de tierra, para aabajo al fondo a la quebrada, ahí ha tenido una choza, ha tenido propiedades, todo. Y ahí ha tenido una choza, pero ese señor dice que se ha muerto y el otro no sé, dónde se perdería.

P.I- Y esa choza, ¿está por Tari?

Rosa- No, dem [de], la planta de agua.

P.I- ¿De la nueva?

Rosa- No, de la que está arriba, de esa a la quebrada, que está ahí bajando por una entrada hasta llegar al fondo... Como para San Bartolo.

Digna- Había *llashaco* todo el tiempo en el cerro.

Rosa- Si, era continúo.

Anexo 4

Fecha: 30 de Septiembre del 2018

Entrevista

Participan: Miriam-B, Rosa, María y varias compañeras.

*El nombre de un supuesto *llashaco* no se comparte en el texto por motivos de seguridad de las propias compañeras y por las implicaciones que el hecho de revelar esta información podría tener.

*La grabación no empieza con el nombre de un *llashaco* conocido en el sector como F.C. Ubicado cronológicamente hace unos 40-50 años.

Miriam-B- F. C. él dijo que era, que le ha ido todito comieendo la nariz, mami le había visto, por lado de Pishi [el cerro en el que se ubica Bacpancel], eso dijo, le ha ido comiendo todiiiiiiitu, por lado regando empezando a comer acá arriba, hecho hueco [señalando la zona nasal], con la sangre regaando por todita la cara.

Rosa- Si, así ha dicho, [Confirmando lo que dice Miriam]

P.I- [dirigiéndome a Rosa] Porque su mamita le había visto, con el perro, ¿no es cierto?

Rosa- ¿Mande?

P.I- El perro es el que le salva.

Rosa- El perro lo que salva, es en cerro en Saun [No entiende bien el nombre debido a la pronunciación], más arriba, ahí es lo que el perro le salva, al lado de Pishi.

P.I- ¿y cómo era el nombre que sabían decir?, o el de dos creo.

Rosa- El uno es el que sabían decir el F. C.

[Debaten entre las presentes el apellido y llegan a estar todas de acuerdo.]

Miriam-B- Eso, F. C.

P.I- ¿Y había familia C, por aquí?

Varias compañeras- ¡Claro!

María- Sí, de San Bartolo.

P.I- San Bartolo?

[Esto indicaría que posiblemente existen rivalidades entre las comunidades de Bacpancel y San Bartolo, y que los enfermos procederían de esa comunidad al igual que de las ciudades aledañas como Gualaceo y Cuenca.]

Miriam-B- pero una sola familia.

Varias compañeras- una sola.

P.I- ¿Y era de hacienda, o de gente local? ¿El apellido era de dueños de hacienda o algo?

María- No.

P.I- ¿Por qué, qué familias eran las de las haciendas aquí?

Rosa- ¡Esos han sido Polo!

P.I- Polo.

Rosa- Polo, Vintimilla.

P.I- Vintimilla, también. Entonces este señor C, ha sido de San Bartolo “dicen”, de San Bartolo venía acá.

María- No está muy lejos.

Rosa- ... Ha sabido abusar a mujeres, mamita ha dicho que se ha puesto a abusar en Pampaculla, [Este señor C; demasiado ruido de fondo]. Por eso andaba diciendo ella, cuando mandaba a hacer algo nosotros, que llevaran perrito, perrito es que salva a uno, decía.

Rosa- Para sacar sangre, decía.

Rosa- ¡Por eso!, Por eso ella decía que, que como es, que ella por estar cargado la leña, se ha dejado tumbar, ella dice que le había pateado, pegaado, y disque el perrito le muerde soolo en los pies a ese hombre, y ahí dice que ha dejado. Pero ella dice que ahí a silbado duriisimo en mano [Silbar en mano, hace referencia al chiflido], y ahí dice que ha respondido otro silbo en loma de Chauchi, de Guabisay, de ese lado han silbado, a oír ese silbo, dijo ha corrido dejando, ques [que es] de tener miedo de ese *llashaco*.

[Durante el ralo, al resto de compañeras se las escucha reaccionar, con ¡ushh! ¡haa! No ¡que feo!]

Digna- ¿Y no ha besado dice?

Rosa- ¿Mande?

Digna- ¿Y no ha besado dice?

[Carcajada grupal, sumada a observaciones a modo de mofa sobre el beso con la boca llena de sangre]

Miriam-B y otras al mismo tiempo- No, pero serio serio, así sabido ser.

Rosa- No, pero en tiempo que ha sabido cargar leña en bejuco.

Miriam-B- Claaro, en bejuco.

Rosa- Y así dice que perrito ha salvado y escuchó ese silbo y ahí sí corrió.

[Se repasan algunos lugares en donde se dieron avistamientos: Pishi, Pishi Waico, Tari, La quebrada más debajo de la junta de agua. Para el lado de San Bartolo]

P.I- Solo para acordarnos bien: Septiembre, septiembre, ¿no solo en agosto y septiembre?

Rosa M- Cualquier rato que no haya mucha gente, para poder ir atrapando a la persona que está bajando sola.

P.I- Y en septiembre no hay mucha gente, entonces es más fácil. [Por ser la época de los cultivos y hay una menor presencia de gente en el cerro]

Varias compañeras- Claro, esa más fácil.

María- Pero decía que va a vender esa sangre.

Miriam-B- Vende y bañar también.

[Repasamos un poco la historia y el hecho de que este personaje necesitaba sangre y lo feo de la lepra como enfermedad]

Miriam-B- Feísimo debe haber sido, por eso hacía perder guaguas así, para poder sacar la sangre y bañar, pero se cura unos pocos tiempos pero de ahí nuevamente regresa esa caracha a la nariz.

[A la par que Rosa habla, las compañeras afirman lo que ella dice, y que sabía chupar también la sangre para curarse, pero es la única vez que escuchamos esa expresión]

[La conversación se desvía un poco, pues existe preocupación por supuestos robos de niños en las escuelas, y se comenta que ahora los papás tienen que ir a las mismas a retirar a los niños. Ya no pueden ir los infantes solos o en grupo sin un adulto a sus casas.]

P.I- ¿en San Juan, hubo o escucharon de un caso de gente con la enfermedad?

María /Miriam-B- mmm, No.

María R- No, la verdad, más venían de lado de San Bartolo.

Miriam- De ese lado si, de acá no.

María R- De ese lado si vienen con granos, pero allí aurita [ahora mismo] también hay un señor, que tiene granos no sé qué y anda por ahí.

María/Miriam-B- B... [asume que es el apellido de la persona]

[En este momento varias señoras empiezan a estar de acuerdo con que esa persona es extraña y tiene granos en el rostro, y que lo han visto varias veces. Esto corresponde ya a la actualidad, y puede ser una reinterpretación del *llashaco*, quizá adaptada al presente decenio]

Rosa- Vera lo que es, que contó la otra vez, así: en esos momentos que le ha hecho llorar a la prima C.

Miriam-B- Ya!

Rosa- Esos momentos, yo con qué miieedo sacando leche a la vaca en loma de Quillosa, taba [estaban] nubes y lloviendo y yo decía Booo... [Inentendible]. Y entonces la señora dice, buenos días, ya estás sacando aquí sacando leche- dice- no aparece el Llashaaco -dice. Nooo digo, no aparece nada, pero del lado de ustedes mismo dice ahí el *llashaco* digo, quien también será ya le he de coger y botar matando, digo. Y dice- noo señora, estas horas no tengas miedo- dice – estas horas no sale eso, verdad es- digo. Así escucho, digo; que el otro día a la chica del lado de nosotros, ha logrado digo, porque también tendrán esa gente mala, por que no ponen alguna denuncia algo en esa parroquia digo. ¡No! dice, que está puesto denuncia todo dice pero dice, pero ese no sale todo el día, las cuatro de la tarde sale. ¿Que no tiene mujer, que es pues? digo. ¡No la mujer ya se separó!, le dejó por violar a la misma hija, así dijo, entonces ya se separó. Qué es pues que el hombre va a andar haciendo eso digo y dice -¿Qué era su familia? Dice ¿qué le han violado? –Claro digo. De ahí dice así verás: Ya nada, dice madre mía, pobre mujer dice, ya pes [pues] dice; cómo es que hace esa maldad digo, uno manda wawas al cero, ¡que ande haciéndoles esa maldad!. –No-dice, si ese hombre es verdad que anda haciendo esas cosas dice, pero ese sale, dice a las cuatro de la tarde. -Él tiene dice tres oficios, ¿y cómo así? digo, el anda violando, robando ganados y sacando sangre a wawas, y yo digo que hace pues esa sangre, digo,- No, él trabaja con banco- dice, trabajó con banco, y el también dis que toma- ahí dios mío digo. –No- dice, que el también ya dentro preso, y salió por que él trabaja con banco.

P.I- ¿Con banco?

María- Banco de sangre.

Rosa- Si, es que entrega directo al banco la sangre.

P.I- Pero no le han de aceptar la sangre así.

Rosa- Si le aceptan.

P.I- Pero la sangre tiene que estar bien guardada

Miriam-B- Pero le hace pasar el que trabaja ahí.

[En este punto, se agitan las aguas pues las compañeras me explican que ellos tienen alguna forma de mantener la sangre en buen estado, para poder venderla]

Rosa- Él ha de tener eso, porque esa señora así conversó y dijo que anda haciendo eso. Ahí dios mío, ya nada, -pero no tengas miedo igual estás regresando, si le digo. – ese sale las cuatro de la tarde, el ya sale a botar al monte dice- entonces el anda haciendo esas tres cosas, anda haciendo dice.

Laura- Si existe el *llashaco* [tono de voz en broma, pero con nerviosismo]

Rosa- SI existe... no ha alcanzado violar.

[La conversación, cambia un poco, y se centra en el hecho de que este supuesto *llashaco*, se pone una peluca y se pinta la cara de negro, pues la persona que se salvó de ser violada, era según su descripción “negro”, lo cual podría interpretarse como un sinónimo de diablo o entidad maligna. Así, el relato que suponemos le fue contado por la víctima a Rosa, cuenta que esta persona la trataba de violar y que ella le había dicho que la suelte pues su marido ya llegaba, a lo que el agresor le respondió que no sea mentirosa, pues ella no tenía esposo. Según esto, se asumen que se trata de alguien de la localidad que conoce a la gente. Y que según esta señora es un mismo individuo, pues ella sabe que cuando sale a la montaña a hacer sus “oficios”, él se pone una peluca y se pinta de negro el rostro.]

Rosa- De ahí, yo más recordar cuando estaba enferma en SOLKA, el dentrababa [entraba] nomás en esa SOLKA.

María- ¿Ese hombre?

Rosa- Claro, entonces yo por eso digo en verdad es ese.

Anexo 5

Fecha: 22 de Marzo del 2019.

Conversación.

Participantes: Don Alberto (Yachag) y Mama Carmen (compañera asociación)

[Don Alberto, me comenta sobre el *llashaco*. Anteriormente le pedí que me compartiera lo que él como yachag de la comunidad, conocía sobre el tema]

P.I- Me dice que era gente de raza blanca con lepra que hacía casería?

Don Alberto- Con lepra, que hacían cacerías, y otros que creían en esto y que posiblemente puedan curar y sanar, [ellos] les pagaban a las gentes que volaban a los pueblos y sacaban la sangre, y eso es... Por ese motivo hubieron muchos desaparecidos por el tema, entonces sembró el terror en algunas partes... Pero el *llashaco* no era que cogía, era más bien el mercenario pagado para coger sangre humana y aliviar la enfermedad de un señor.

P.I- Más o menos era un blanco enfermo que pagaba a otra persona para que le trajera la sangre para él.

Don Alberto- Claro, en ese sentido, porque dice que la persona que está con Hansen, casi no tiene mucho ánimo, peor para cazar, porque esta invalido, porque tiene mucho sufrimiento... Como tienen plata, tienen recursos, se sabe que pagan a la gente para esto.

P.I- ¿Cree que haya registro de desapariciones?

Don Alberto- No, no creo.

[La conversación prosigue entre preguntas de si la policía tendrá registros, pero Don Alberto lo duda, y dice que posiblemente la iglesia, pues ellos tenían registro de todo, pero no cree que desaparecían las personas con poder sino gente, *así nomás*, como dice él mismo]

[Sobre el hecho de que los ataques se daban en su mayoría en agosto-septiembre, Don Alberto opina que:]

Don Alberto- Lo que pasa es que...

Mama Carmen- Ese *llashaco* es en enero, febrero.

Don Alberto- El asunto es que había esa cacería de gente, pero es más para mí como una forma de recordar de algunos desaparecidos.

P.I- ¿Para no olvidar a la gente que desapareció?

Don Alberto- Claro de los meses de las desapariciones, en tales meses desaparecieron. Por qué también hay una cuestión, son épocas por ejemplo que la gente muere, no todo. Por ejemplo, hay épocas que mueren, otras [con] más nacimientos y otras más a casarse.

P.I- Podemos decir que estas épocas que se cuentan lo ataques son.

Don Alberto- ¡Recuerdos;

P.I- Recuerdos de una persona o varias que desaparecieron?

Don Alberto- Porque hay gente que salieron y nunca volvieron a la casa.

P.I- podemos decir que, como decía Mama Carmen en enero-febrero desaparecieron algunos y en agosto-septiembre otros, y se los recuerda con esas fechas.

Don Alberto- Claro, para recordar las fechas que desaparecieron.

Ilustración

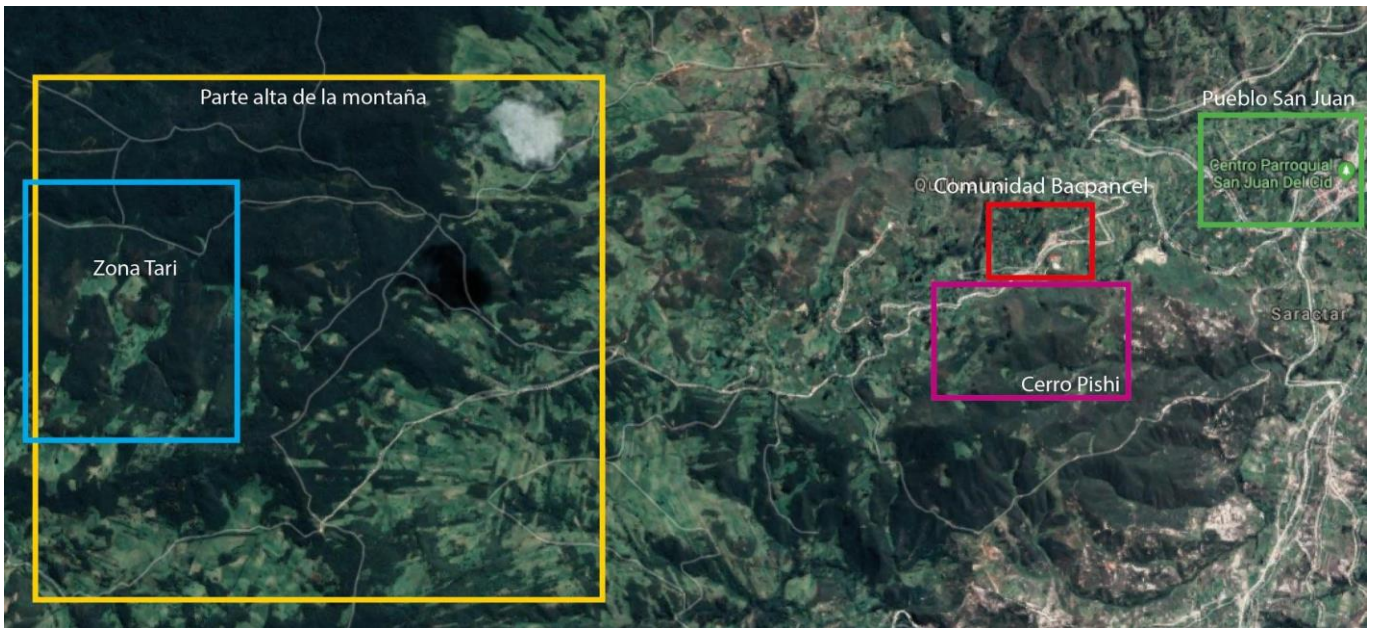


Ilustración 1. Imagen aérea de la zona de San Juan y Bacpancel.



Ilustración 2. Comunidad de Bacpancel.



Ilustración 3. Camino de Herradura. Según los relatos, en estos caminos se daban también los ataques del llashaco.



Ilustración 4. Zona donde se suponen los ataques del llashaco. (parte alta de la montaña)



Ilustración 5. Actividad ganadera en la parte alta de la montaña. Muchas de las conversaciones con las compañeras se dieron durante el desarrollo de este tipo de actividades. En la foto: pasajeros del grupo de turistas en la zona y ordeñando se encuentra una de nuestras interlocutoras, Angelita.



Ilustración 6. En la imagen: María Angelita y Walter. Foto tomada durante una de las conversaciones sobre el tema de estudio.



Ilustración 7. Varias de nuestras entrevistas se realizaron al finalizar estas charlas entre los turistas visitantes y los miembros de la Asociación Artesanal.



Ilustración 8. En la imagen de izquierda a derecha: María, Walter, María E y Rosa. Luego de una de nuestras últimas entrevistas.