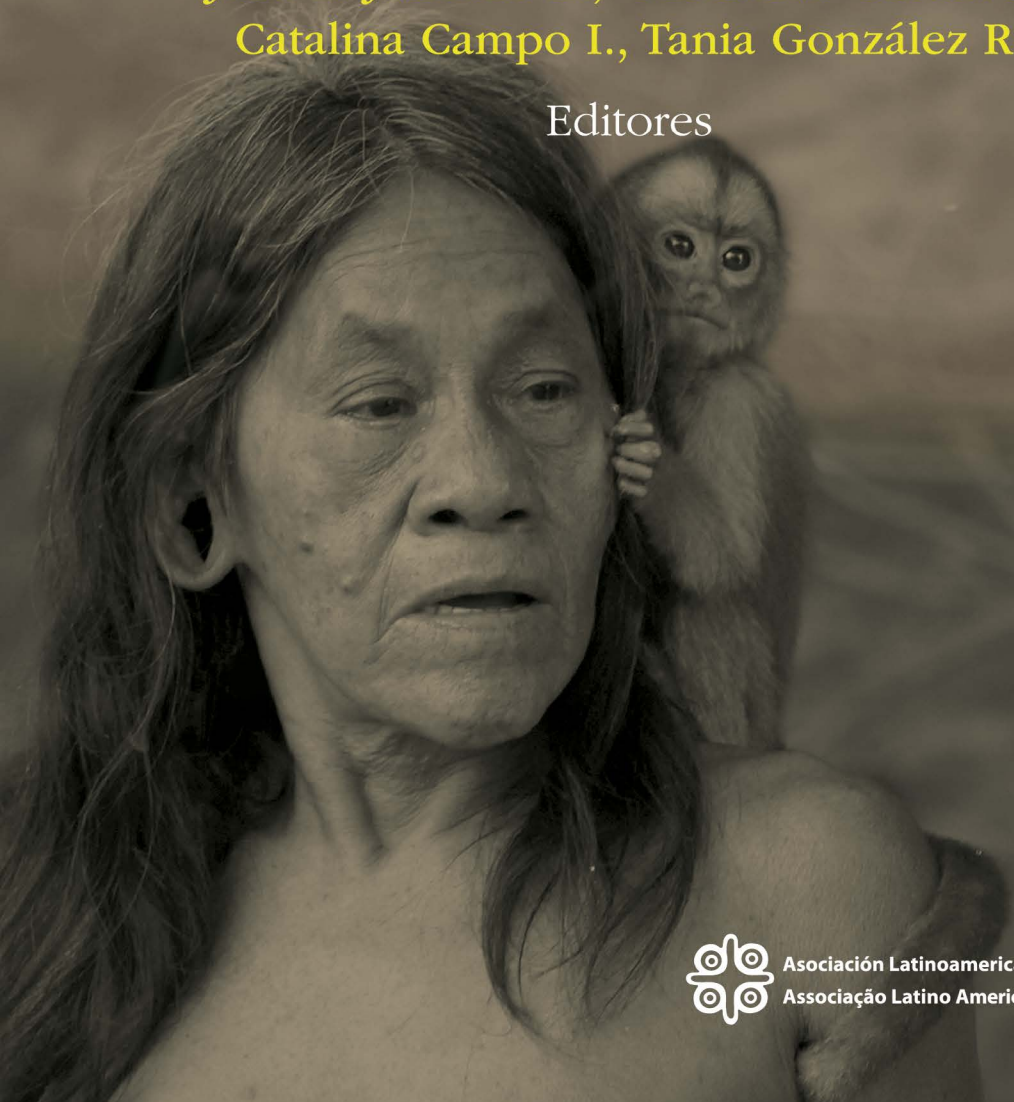


ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

ANTOLOGÍA - VOLUMEN I

José E. Juncosa B., Fernando García S.,
Catalina Campo I., Tania González R.

Editores



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia



**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,

CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.

(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022



<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/>

<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/>

<http://abyayala.org.ec>

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

5. Antropología y educación

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

Prefacio

La Colección Antropologías Hechas en América Latina, en la cual se enmarcan estos volúmenes sobre el Ecuador, ha sido impulsada desde hace varios años por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Hoy se cuenta con tres volúmenes publicados sobre Argentina, tres sobre Colombia, uno sobre Perú, uno sobre Uruguay y dos sobre Venezuela. En proceso de publicación se encuentran los volúmenes sobre Chile y México.

La ALA ha sido propiciadora de los distintos volúmenes de la Colección, como una invitación a los editores de cada país para que nos compartan a otros colegas de América Latina y El Caribe un trabajo de curaduría sobre lo que consideran las expresiones más relevantes de eso que podríamos denominar sus respectivas antropologías nacionales. Algunos editores decidieron trabajar sobre materiales ya publicados, otros hicieron convocatorias para contar con nuevos escritos. Todos los editores tuvieron plena libertad de definir los criterios y los alcances de los textos incluidos, ya que desde la ALA no ha existido un afán normalizante en eso que imaginamos y hacemos como antropología. Así, en los volúmenes de cada país fueron los editores quienes definieron, desde sus contextos y sensibilidades, los criterios que constituirán el corpus a ser compartido.

Así, con esta Colección se busca visibilizar autores, enfoques y temáticas que, desde las diferentes formaciones nacionales, han constituido nuestras antropologías. A menudo sabemos mucho más de las antropologías hechas desde Estados Unidos, Francia e Inglaterra, que de las antropologías hechas desde nuestros países de América Latina y El Caribe. Debido a estas políticas de la ignorancia, nuestras antropologías suelen aparecer adjetivadas, sin otra historia que la de una apropiación, más o menos mimética, de lo que se ha constituido como —el paradigma no marcado de— la antropología a secas.

Transformar estas asimetrías en la visibilidad de nuestras antropologías pasa por el archivo con el que trabajamos y con el cual se forman las nuevas generaciones. Un archivo que posibilite acceder a contenidos y contextos de esas conversaciones que han perfilado sensibilidades, conceptualizaciones y haceres desde las realidades de nuestros países latinoamericanos y caribeños. Un archivo que nos permita visibilizar y dignificar lo que hemos sido no como falta, negatividad o inmadurez, sino como procesos de lugarización que requieren ser conocidos y entendidos en

sus propios términos. Esto no buscaría impulsar nacionalismos ni particularismos ensimismantes y tampoco son latinoamericanidades o caribeñidades imaginadas como clausura.

La Colección recoge la noción de *antropologías* en plural, antes que de antropología en singular, ya que ni siquiera en el marco de una formación nacional nuestra disciplina ha existido como una sola en singular. También apela a la noción de *hechas en*, que más que unas esencialidades garantizadas por el color del pasaporte son consideradas como posicionalidades asumidas, como *locus* de enunciación.

Con la publicación de *Antropologías hechas en Ecuador* se enriquece una Colección que espera seguir acogiendo iniciativas, para complejizar el archivo de nuestras antropologías no solo en clave de fronteras nacionales, sino también a partir de problemáticas, discusiones o momentos que contribuyan a entender más densamente nuestras trayectorias y potencialidades.

Eduardo Restrepo
Director de la Colección Antropologías Hechas en América Latina

Presentación

La Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB), junto con la editorial Abya-Yala/ Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), asumieron el reto de agregar la antropología ecuatoriana al proyecto de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) denominado Colección Antropologías Hechas en América Latina, cuyo objetivo apunta a:

Publicar compilaciones de artículos, capítulos de libros, ponencias, conferencias y otros trabajos escritos fundamentales de autores y autoras de las antropologías de los países que conforman nuestra región o que hayan reflexionado sobre estas. La intención se centra en dibujar un mapa de las antropologías de América Latina para ir construyendo sus genealogías, propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocernos y buscar los puntos de soldadura y las preocupaciones que nos integran o diferencian.

El capítulo Ecuador de este proyecto consta de dos partes, la primera, una antología y la segunda, una recopilación de artículos obtenidos por convocatoria abierta realizada en febrero de 2021, cuyo fin es trazar estados de la cuestión y trayectorias de temas e instituciones, lo cual incluye artículos sobre temas puntuales. La tarea de diferenciar entre ambas modalidades (antología y artículos seleccionados a partir de una convocatoria) no ha resultado sencilla y para el caso de la antología, trajo el desafío de responder a los objetivos del proyecto editorial de la ALA en la que se inscribe y de asumir otros que plantea la tarea de identificar, seleccionar y tomar decisiones sobre cuáles se incluyen y cuáles no.

La presente antología está constituida por dos volúmenes y es necesario anticipar que no es la primera que se publica en nuestro medio, la precede una obra producida en dos tomos no hace mucho, en 2006, por el antropólogo Segundo Moreno Yáñez —entonces profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)— con el título *Pensamiento antropológico ecuatoriano* (Quito, Ediciones Banco Central del Ecuador). Esos libros tuvieron la enorme virtud de considerar relevantes para la antropología del Ecuador una variedad de fuentes precursoras, que dan cuenta, antes y más allá de la constitución de la antropología profesional, de una conciencia creciente sobre la identidad y la especificidad sociocultural del espacio ecuatoriano, incluyendo fuentes tan tempranas como heterogéneas. Así,

este trabajo inscribió la antropología ecuatoriana en una suerte de linaje, que se remonta a las ideas del pensamiento ilustrado sobre la diversidad, a la producción republicana, a las obras literarias de cuño romántico y a las diversas propuestas del pensamiento conservador, que dirigió la mirada hacia la Costa en busca de nuevos y más idóneos referentes étnicos de la identidad nacional, atravesada por las clasificaciones de raza y clase aún vigentes.

Luego de ese panorama sobre los ancestros de la antropología y dejando a un lado la selección sobre arqueología, la obra de Segundo Moreno da cuenta de lo que él mismo denomina “antropología científica” (Moreno 2006: 40 ss.), producida por profesionales en un arco de tiempo que va de 1973 a 1995, con énfasis en la producción de la década de los 80. Allí existen dos salvedades: el texto de Aníbal Buitrón, producido en 1966, y el generado por la Confederación de Organizaciones de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que tuviera un carácter fundacional para el movimiento indígena: “Las nacionalidades indígenas del Ecuador: nuestro proceso organizativo”. Los autores de los estudios sobre antropología y etnohistoria provienen, en su mayoría, del ámbito del Programa de Antropología de la PUCE o de instituciones no gubernamentales con una fuerte incidencia en la producción y publicación de investigaciones como el Centro Andino de Acción Popular (CAAP), el Instituto Otavaleño de Antropología y su brazo editorial Pendoneros, el Centro para el Desarrollo y la Investigación sobre Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME), el Centro Interamericano de Artes Populares (CIDAP) y la editorial Abya-Yala.

Con ese antecedente, nuestra antología ve la luz luego de que la antropología en el Ecuador ha cumplido casi cincuenta años desde su aparición —en 1972— como campo de formación profesional universitario. Y, en efecto, la totalidad de los artículos seleccionados provienen de este ámbito, por lo tanto, se trata de la antropología que comparece en la academia (que no es su único lugar). Desde entonces hasta hoy, se creó, por iniciativa de los jesuitas y bajo el liderazgo del padre Marco Vinicio Rueda (1914-2005), el Programa de Antropología de la PUCE, la primera universidad ecuatoriana en ofertar una carrera de antropología, en 1977. Posteriormente, en 1974, se creó FLACSO-Ecuador, cuyas maestrías y programas doctorales impulsaron las investigaciones antropológicas, particularmente en el área de la antropología de la imagen, así como de la antropología e historia andina y amazónica. Más tarde, el misionero salesiano Juan Bottasso (1936-2019) funda, en 1985, el Instituto de Antropología Aplicada, anexo al Centro Cultural Abya Yala, y crea la Carrera de Antropología Aplicada, en 1987, en un primer momento ligada a la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y luego —desde 1994 hasta el presente— a la UPS, con la denominación Licenciatura en Antropología en modalidades no presenciales (a distancia y virtual). Finalmente, en el año 2016, la Universidad San Francisco de Quito (USFQ) crea la Licenciatura en Antropología, cuyo énfasis es la antropología cultural y la arqueología.

La idea que primó en la presente antología, sin embargo, no consistió en ofrecer un recorrido por lo que la academia ecuatoriana ha producido a lo largo de su trayectoria; tampoco apunta a complementar la obra de Segundo Moreno (y ello en dos sentidos, pues no pretende constituirse en su continuación cronológica ni tampoco en un esfuerzo enfocado en llenar posibles vacíos —inevitables en obras de este tipo—). Esta antología es un horizonte obligado que nos invita a no reiterar autores —con alguna excepción— y explorar otros criterios de selección tales como: el arco temporal, la pluralidad de autorías y voces, las institucionalidades y las tensiones disciplinarias con los espacios organizativos y otros proyectos académicos. Nos referiremos a ellos a continuación.

Temporalidad y temática

Hemos preferido situar la selección en un arco temporal próximo, que incluya preferentemente producciones de las dos últimas décadas. En efecto y salvo muy contadas excepciones, se trata de un periodo de tiempo que permite avizorar la diversidad y complejidad de la producción antropológica ecuatoriana contemporánea. Asimismo, el rango de la cobertura temática es muy amplio e incluye aspectos relacionados con la antropología sociocultural y la etnohistoria tales como:

1. Estudios etnohistóricos
2. Antropología amazónica
3. Antropología andina
4. Antropología de los pueblos de la Costa
5. Antropología, comunicación, oralidades y lingüística
6. Antropología y educación
7. Cultura, naturaleza y etnobiología
8. Antropología, economía y desarrollo
9. Antropología religiosa, simbólica y ritual
10. Iglesias, misiones y culturas
11. Antropología política
12. Antropología médica
13. Antropología jurídica
14. Antropología y género
15. Antropología de la alimentación y soberanía alimentaria
16. Diálogo de saberes
17. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

El rango temático logrado obedece a la conjunción de varios criterios que otorgan una ductilidad clasificatoria abierta a la amplitud de tópicos y enfoques que, unas veces, sigue categorías disciplinarias y, en otras, introduce términos clave con el fin de visualizar e incluir el mayor espectro posible de contribuciones. Además,

hemos considerado el equilibrio regional, debido a la marcada herencia de las áreas geográficas como organizadora de saberes, redes de conocimiento y tradiciones de pensamiento compartidas. A ello obedecen las categorías referidas a la antropología de la Amazonía, de la región andina (la Sierra) y de la Costa ecuatoriana.

Pluralidad de autorías y heterogeneidad de las voces

Respecto a las autorías, procuramos garantizar la mayor pluralidad posible de voces y si bien las cifras y porcentajes no garantizan de por sí la equidad, vale mencionar algunas. De 34 autores y autoras, 16 son mujeres. La representación de antropólogos y antropólogas de pueblos y nacionalidades indígenas es menor, pues siete de los autores son indígenas y dos afroecuatorianos: en su totalidad son hombres y profesionales de la antropología, ya sea por su formación de grado, de posgrado o de ambos niveles. Además, los 34 autores poseen un título doctoral.

Para la selección no hemos tomado en cuenta la línea divisoria entre antropología ecuatoriana (producida en Ecuador) y antropología *ecuatorianista* (producida fuera del Ecuador), pues pensamos que no da cuenta de la complejidad de las relaciones reales entre personas e instituciones académicas, que son mucho más fluidas y complejas de lo que tales categorías sugieren. Consideramos que, de alguna manera, todos comparten un territorio de relación y referencia situándose, desde diversos lugares de enunciación, en el ámbito de una antropología hecha *en* Ecuador, ya sea como campo de estudio o de residencia más o menos prolongada. Así, primó en la identificación y selección de las contribuciones que hayan sido traducidas y publicadas en Ecuador y formen parte de la información disponible y actualmente en circulación.

Institucionalidades

Como ya lo advertimos, la totalidad de autores y autoras pertenecen al mundo académico y están adscritos a una universidad nacional o del extranjero donde ejercen la cátedra y la investigación. Esa realidad no es un rasgo menor y refleja un desplazamiento progresivo de la producción antropológica desde los organismos no gubernamentales hacia las universidades, como principales instancias de investigación.

El rol de los organismos no gubernamentales fue crucial para las décadas de los 80 y 90, y a las instituciones ya mencionadas vale añadir otras como el Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE), Instituto CIUDAD, Comunidades y Desarrollo en el Ecuador (COMUNIDEC), por ejemplo. Su importancia fue tan grande que, aunque sus investigadores fueran

docentes universitarios, primaba en los créditos de sus publicaciones la pertenencia al centro por sobre la pertenencia universitaria.

Con la progresiva institucionalización de la educación superior, el panorama se revierte al punto que, en la actualidad, casi la totalidad de la producción antropológica se produce y concentra en la academia. Eso se refleja en nuestra antología, en la cual gran parte de los aportes provienen de investigadores afiliados a los diversos programas de antropología y estudios de la cultura de FLACSO, PUCE, UPS, USFQ, Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) o a investigadores de la Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH). Un número considerable de autores y autoras (12 de los 34) pertenecen a universidades extranjeras del Reino Unido (Oxford, St. Andrews y Cambridge), Estados Unidos (Brigham Young-Utah, Universidad McGill, Universidad Internacional de Florida, Universidad de Wisconsin Madison), Francia (Instituto Francés de Estudios Andinos y Colegio de Francia), Alemania (Universidad de Bonn y Universidad de Friburgo), Holanda (Universidad de Leiden) y España (Universidad Autónoma de Barcelona).

*José E. Juncosa B., Fernando García S.,
Catalina Campo I., Tania González R.*
Editores

Nota sobre la edición

El presente volumen reúne trabajos de fuentes diversas y bastante alejadas en el tiempo entre ellas. Esta diversidad de formatos, en un principio, llevó a la pretensión de estandarizar al menos los sistemas bibliográficos de los textos, cuando no cierta parte de su ortografía también —esta última que experimentó considerables cambios en 2010 con la publicación de la *Ortografía de la lengua española*—. Sin embargo, luego de una revisión detenida de cada texto, pudo verse que no se trataba de un simple cambio en la forma de citar o de escribir palabras que todo hispanohablante conoce. Por un lado, muchos de los trabajos aquí presentes reflejan, a través sus particulares ortografías y sistemas bibliográficos, la posición política de los autores (*e. g.* negarse a escribir “estado” o “gobierno” con mayúscula), su procedencia académica (*e. g.* utilizar los sistemas APA, MLA, Chicago, etc.), el estado de las cuestiones antropológicas (*e. g.* usar la mayúscula para referirse a los pueblos ancestrales, aunque la RAE haya determinado lo contrario desde 2010) y el mismo paso del tiempo (*e. g.* la escritura de “jívaros” y “jívaros”, con y sin tilde), además de transmitir marcas de estilo propias de cada autor. Por otro lado, muchos de los textos —especialmente los más antiguos— contienen errores bibliográficos imposibles de corregir: citas textuales sin referencias, ambigüedad entre citas y paráfrasis, citas con referencias cuyos autores no se hallaban en la bibliografía ni se citaban en otras partes del libro original, citas con referencias cuyos años no coincidían con los datos de la bibliografía, entre otros. Con estos antecedentes, la alternativa de la estandarización pasó a verse como una labor gratuita, sin una funcionalidad real más allá de la apariencia visual y que además mermaba en cierta medida la diversidad y riqueza de los textos.

En ese sentido, los únicos cambios generales fueron: 1) estandarizar la presentación de tablas y figuras siempre que fuese posible (cuando su fuente era el propio autor, se eliminó la referencia), 2) eliminar la numeración de los subtítulos en los textos que la tenían, 3) actualizar los signos de puntuación —guiones cortos por largos, puntos al final de las abreviaturas, entre otros— y corregirlos solo cuando era evidente una ambigüedad, 4) colocar cursivas en los latinismos de uso común —*ibid.*, *et al.*, *a priori*, entre otros— y en los títulos de obras, y 5) corregir solo las palabras que aparecían mal escritas de forma evidente, es decir, errores aislados de digitación en la ediciones originales. También se colocaron las expresiones “Introducción” y “Referencias citadas” al inicio y al final de todos los textos. Por lo demás, cada trabajo fue revisado de manera independiente y cuando

se presentaron contradicciones internas en la ortografía (*e. g.* una misma palabra escrita de diferentes formas) o en el formato (*e. g.* algunas citas textuales con o sin cursivas), se acudió a la obra completa, ya sea para hallar la explicación de dicha divergencia o para estandarizarla según el uso más generalizado.

Dado que, en su mayoría, los trabajos aquí publicados son capítulos de libros, por un lado, se seleccionó únicamente la bibliografía citada en el fragmento y, por otro, se agregaron las tablas, figuras y definiciones de conceptos que algunos autores citaban por fuera del extracto publicado. Asimismo, existen algunas notas del editor (N del E) al pie de página explicando ciertas adiciones o detalles específicos.

P. M. A.

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles¹

LAURA M. RIVAL

Introducción

Dada la pérdida sin precedentes de la diversidad biológica, lingüística y cultural en el mundo actual (Maffi 2001), la documentación del conocimiento biológico y ecológico de los recolectores de alimentos y de los cultivadores de plantas se ha convertido en un asunto de urgencia. Los autores que han reconocido la importancia de documentar los modelos de folkbiología en regiones de alta diversidad (particularmente en la Amazonía) han pedido que haya un nuevo enfoque en la etnobiología.² No es suficiente documentar cómo se llama a las cosas y cómo las cosas llamadas son clasificadas (Kohn 2002, Lenaerts 2004), aunque tales actividades todavía se consideran centrales sobre cómo los pueblos llegan a conocer la naturaleza (Berlin 1992). La gente local sabe mucho más de la naturaleza que lo que sus clasificaciones reflejan (Atran 1999). Otro debate emergente versa sobre el conocimiento etnobiológico relativo de los cultivadores y de los no cultivadores que comparten el mismo ecosistema biológicamente diverso. Para Berlin, que afirma que los sistemas de clasificaciones etnobiológicas “reflejan no solo los límites biológicos de la naturaleza, sino que también los procesos

-
- 1 Capítulo 3 de *Transformaciones buaoranis: frontera, cultura y tensión* (2015, pp. 101-126). Quito: Abya-Yala; UASB; The Latin American Centre-University of Oxford.
 - 2 “Las misiones de etnobotánica salvaje solo rascan la superficie del ‘conocimiento indígena del mundo’ al registrar simplemente los nombres indígenas de las plantas y catalogar su uso. Tales estudios etnobotánicos descriptivos, puramente utilitarios, difícilmente nos dicen algo acerca de cómo ‘trabaja el mundo natural’ desde una perspectiva indígena, porque el punto de partida de algunos de los trabajos de campo etnobotánicos son nada más que la elicitación de ‘taxonomías folk’ las que, por tanto, permiten correlaciones entre los nombres indígenas de las plantas y las especies de Linneo. De esta forma, los etnobotánicos son una copia de los ‘sistematizadores de la biodiversidad’, que ignoran las interrelaciones ecológicas mientras intentan encontrar regiones de gran riqueza de especies [...]. Los inventarios de plantas útiles con los nombres en lenguas nativas que por lo general se publican, típicamente parecen carecer de cualquier contexto ecológico o evolutivo” (Nabhan 2001, 147).

modificatorios de la historia cultural” (Berlin 1992, 268), hay una correlación entre forma de subsistencia y tipo de nomenclatura etnobiológica. Sin embargo, Ellen (1999) ha disputado la tesis de que los cazadores-recolectores, cuyas clasificaciones taxonómicas parecen ser menos complejas que las de los agricultores, tienen un conocimiento más pobre de su medioambiente que los segundos.

Después de haber revisado distintas explicaciones que unen la domesticación con el crecimiento de taxonomías etnobiológicas, presento aquí un breve resumen del conocimiento ecológico de los huaorani. Luego reviso dos estudios etnobotánicos recientes llevados a cabo en tierra huaorani, y algunas peculiaridades de su sistema de nombrar las plantas. Lo que parece caracterizar la taxonomía huaorani de las plantas no es tanto la escasez de su nomenclatura, sino la importancia central dada a las relaciones ecológicas y a los criterios fenológicos. Concluyo con unas pocas afirmaciones generales sobre el conocimiento, el lenguaje y el medioambiente en las tierras bajas de Sudamérica.

El rol de la domesticación en la evolución de las categorías etnobiológicas

Todavía hoy se considera al desarrollo de sistemas de agricultura como uno de los más significativos momentos de la evolución humana (Diamond 1997, Bellwood 2005). La “hipótesis de la dispersión de la agricultura temprana” de Bellwood, que descansa en una síntesis de datos de la arqueología, la lingüística y la genética, intentó reconstruir los caminos por los cuales la agricultura se desarrolló cuando poblaciones de agricultores tempranos se dispersaron a través de varias regiones del mundo antes ocupadas por cazadores-recolectores, sea matándolos o convirtiéndolos al nuevo sistema de producción (Bellwood 2005, 273).

De manera parecida, Berlin ha estado interesado desde hace mucho tiempo en el impacto de la domesticación y el desarrollo agrícola en la evolución de las categorías etnobiológicas (Berlin 1992, 260-90). En su resumen de su primera investigación sobre las taxonomías de los cazadores-recolectores, Berlin (1992, 275-6)³ enfatiza lo que parece ser un rasgo común de esos sistemas: la escasez —si no la ausencia— de taxa de rango específico. Estos estudios tempranos parecen sugerir que los

3 Los autores discutidos por Berlin incluyen a: Turner (1974) con sus estudios de varias poblaciones indígenas de la costa noroeste de Canadá; Whistler (1976) con su estudio de los que hablan patwin en California; Fowler (1972) con su estudio comparativo entre los pueblos Numic de la Gran Cuenca (EUA); Waddy (1988) y su monografía de los anindilyakwas de Groote Eylyt (Australia); Hunn y sus varias publicaciones sobre los sahapatinos del estado de Washington (especialmente Hunn 1977); y, para ilustrar un caso particular de un pueblo que alguna vez fue recolector, la discusión de Hays (1983) del sistema taxonómico de los ndumbas (que viven en Nueva Guinea).

inventarios etnobiológicos de los forrajeros contienen muchas menos categorías de nombres de plantas y animales que aquellas de los cultivadores.

Dado el predominio del pensamiento evolutivo y el lugar destacado que se da a la Revolución Neolítica en la antropología y arqueología, pronto estos estudios fueron usados para proponer una nueva tipología evolutiva. Por ejemplo, Brown (1985), comparó las taxonomías *folk* de 39 sociedades de recolectores y encontró que diferían de aquellas de los agricultores de pequeña escala en dos aspectos principales:

Mientras los recolectores poseen inventarios de cierto tamaño de clases biológicas identificadas con sus nombres, los inventarios de los grupos agrarios de pequeña escala tienden a ser mucho mayores. Adicionalmente, los nombres binominales son muy comunes en taxonomías folk de cultivadores pero son muy raros en los de cazadores y recolectores (Brown 1985, 52).

En una publicación subsiguiente, Brown (1986) exploró el significado evolutivo de la correlación positiva entre el número total de taxa y forma de subsistencia, y concluyó que el crecimiento de la nomenclatura etnobiológica es impulsada por necesidades utilitarias ligadas al desarrollo agrícola. Especula que dado que la densidad poblacional es mucho más alta entre los cultivadores de pequeña escala, cuando sucede que la cosecha fracasa, deben confiar en plantas silvestres y consecuentemente ser menos selectivos que los cazadores-y-recolectores sobre lo que es comestible o no. La explotación de plantas y animales, tanto silvestres como domesticados, por parte de los cultivadores es mucho más intensiva que la explotación de plantas y animales silvestres por los cazadores-recolectores. En consecuencia, los cultivadores desarrollan un interés mucho más grande en el conocimiento de la historia natural que los cazadores-y-recolectores.

Berlin (1992, 283) concuerda con Brown que el conocimiento de las plantas y animales de los agricultores es mucho mayor que el de los no cultivadores y que la “domesticación lleva a la creación de taxa folk específicas” (Berlin 1992, 286). Sin embargo, su preferencia por un enfoque cognitivo al conocimiento ambiental⁴ le deja poco convencido del argumento utilitario de Brown. Los no cultivadores son tan buenos observadores de los rasgos perceptualmente distintivos de forma y comportamiento en las especies de plantas y animales como los cultivadores, pero su curiosidad es “pasiva” o, al menos, no tan “activa” que la de los observadores listos a modificar las especies que ellos observan y dispuestos a crear nuevas variedades (Berlin 1992, 290). Más aún, Berlin está muy consciente de las dificultades

4 “El observador humano, psicológicamente dotado con innatas capacidades para la categorización, casi espontáneamente percibe las pautas fácilmente reconocibles inherentes en las maneras en que ha trabajado la evolución. Este reconocimiento inconsciente del plan de la naturaleza emerge finalmente como la estructura cognitiva que conocemos como el sistema de clasificación etnobotánica de una sociedad”.

inherentes a relacionar la presencia o ausencia de las especies *folk* a la forma de subsistencia (Berlin 1992, 98-9, 285-90). El primer problema es que sabemos mucho más sobre los sistemas de clasificación etnobiológica de los horticultores que sobre los de los pueblos no agrícolas (Berlin 1992, 274). El segundo problema en esos estudios comparativos es el grado de aculturación de las sociedades recolectoras y el tercero, la relativa escasez de especies en los ambientes de aquellos pueblos que han sido estudiados. Comparar los sistemas clasificatorios de los horticultores de subsistencia tradicional que viven en áreas de alta diversidad biológica con aquellos de cazadores-recolectores aculturados que viven en regiones donde la biodiversidad no es tan notable no llevará a resultados concluyentes (Berlin 1992, 98-9). Mientras mantiene la tesis de que es probable que el conocimiento de los horticultores esté más codificado lexicográficamente que el de los recolectores, Berlin reconoce que su tesis solo puede ser demostrada a través de la descripción comparativa del conocimiento etnobiológico de los pueblos no cultivadores que ocupan el mismo hábitat altamente biodiverso que una población cultivadora.

Una comparación como esa es la que emprendió Balée (1994, 1996) en su estudio de dos grupos tupí-guaraníes que comparten el mismo ambiente selvático en la región del Amazonas. Encontró que los horticultores ka'apores, que crean claros relativamente grandes para sus viviendas y huertos,⁵ ejercen mayor influencia sobre la selva que sus vecinos recolectores, los guajás. La nomenclatura vegetal de los guajás, quienes explotan, usan y tienen nombres para menos recursos en su hábitat que los ka'apores, es menos sofisticada que la de los segundos. Examinemos tres de las comparaciones sistemáticas ofrecidas por Balée en sus varias publicaciones. La tabla 1 resume la comparación de los nombres *folk* específicos de los ka'apores y de los guajás para nueve especies no domesticadas de Inga. Mientras los ka'apores diferencian lingüísticamente cinco de las nueve especies, los guajás usan solo un nombre para todas ellas.

Especie	Nombre en ka'apore	Nombre en guajá
<i>Inga alba</i>	inasis'i	cicipe'i
<i>I. auristellae</i>	inaperei'i	cicipe'i
<i>I. capitata</i>	inahu'i	cicipe'i
<i>I. fagifolia</i>	kanwaruhuina	cicipe'i
<i>I. falcistipula</i>	kanwaruhuina	cicipe'i
<i>I. heterophylla</i>	inaperei'i	cicipe'i
<i>I. marginata</i>	inaperei'i	cicipe'i
<i>I. miriantha</i>	inaperei'i	cicipe'i
<i>I. rubiginosa</i>	tapi'irina'i	cicipe'i

5 Es en esas áreas cultivadas o cultivadas formalmente que se encontró la más elevada tasa de diversidad botánica.

Tabla 1. Comparación de los nombres dados por ka'apores y guajás a nueve especies del género *Inga*. Fuente: Balée 1994, 205.

Otra diferencia principal en la nomenclatura vegetal de los ka'apores y los guajás es que mientras los ka'apores diferencian lingüísticamente a las domesticadas de las plantas filogenéticamente relacionadas no domesticadas, los guajás las reúnen bajo el mismo nombre genérico (Balée 1996, 480). Por ejemplo, los ka'apores usan las palabras *kaka'i* para los cacaos domesticados y *kakaran'i* (literalmente “cacao-falso”) para los no domesticados, incluyendo *Theobroma speciosum*. Por contraste, los guajás usan la misma palabra genérica *ako'o'i* para todos los cacaos.

Especie	Nombre en ka'apor	Nombre en guajá
<i>Theobroma gryiflorum</i>	kipi-hu-i	ako'o'i
<i>T. speciosum</i>	kaka-ran-i	ako'o'i
<i>T. cacao</i>	kaka	ako'o'i

Tabla 2. Comparación de los nombres ka'apores y guajás para tres especies del género *Theobroma*.

De manera más general, los ka'apores tienen nueve veces más nombres *folk* específicos de plantas que los guajás (Balée 1996, 478) y la nomenclatura vegetal de los primeros está más cerca del sistema de Linneo que la nomenclatura de las plantas de los segundos (Balée 1994, 333-62). Estas comparaciones llevan a que Balée concluya que mientras los guajás conocen su entorno, “no todo su conocimiento es tan importante como para ser compartimentalizado en entradas enciclopédicas de esa parte de su vocabulario relativo a las plantas” (Balée 1994, 206). Más aún, él atribuye la relativa escasez de datos subgenéricos en la nomenclatura guajá de las plantas a factores históricos que han influenciado su modo de subsistencia. Mientras los ka'apores han seguido usando las plantas domesticadas, semidomesticadas y silvestres de sus antecesores proto-tupí-guaraníes, los guajás, que regresaron a ser recolectores, perdieron el uso de muchas de esas especies de plantas, así como las palabras específicas para nombrarlas.

Para Balée, igual que para Brown (1986), “sin horticultura, generalmente hay menos necesidad de conocer las propiedades específicas, los usos potenciales o los principios biológicos de una gran extensión de plantas, tanto domesticadas como no” (Balée 1994, 222). Así, siguiendo a Brown, Balée intenta proporcionar un modelo que correlaciona la agricultura y el desarrollo de categorías etnobiológicas, con la advertencia de lo que ofrece en el contexto amazónico es una tipología

general de retorno cultural de cultivador a forrajero, en la cual se incluyen grupos que no son tupí-guaraníes tales como los huaorani. Usando la breve descripción de Yost y Davis (1983a, 1983b) de la farmacopea huaorani, que contiene solo 35 plantas medicinales (muchas con propiedades mágicas antes que químicas) Balée argumenta que el inventario huaorani es relativamente más pobre que el de los ka'apores, que contiene al menos 112 plantas medicinales (Balée 1994, 113-5).⁶ En su opinión, el relativamente pobre inventario de los huaorani valida la hipótesis de que los senderistas exhiben una etnobotánica trunca relacionada “a una regresión en el conocimiento debido a la Conquista y sus muchos efectos posteriores” (Balée 1994, 112-5). Como argumentaré en la siguiente sección, la verdadera amplitud de los conocimientos vegetales de los huaorani se pierde en tales comparaciones.

El mayor desafío en cualquier intento de relacionar clasificaciones etnobiológicas y formas de subsistencia en la Amazonía es que, como algunos autores lo observaron hace tiempo, las plantas que no han sido totalmente domesticadas siguen siendo fuentes importantes de alimento, de hecho, tan importantes en algunas sociedades como las domesticadas (Lévi-Strauss 1950). Más aún, hay gran fluidez en esta región del mundo entre horticultura y recolección (Leeds 1961). Esto ha llevado a comentaristas recientes como Bellwood, por ejemplo, a conceder que “las transiciones a través del tiempo y el espacio entre caza-y-recolección y agricultura raramente son tan agudas en el Nuevo Mundo como en el Viejo” (Bellwood 2005, 146).

Más aún, hay otra explicación de por qué es más probable que el conocimiento de los pueblos de agricultores en áreas de alta biodiversidad esté codificado léxicamente que el de los pueblos de no agricultores: la que propuso Ellen (1999). Ellen está de acuerdo con Berlín, Brown y Balée en que la especialización en la subsistencia juega un importante rol en la formación del conocimiento biológico *folk* de una cultura. Sin embargo, una vez que se distingue el conocimiento formal (esto es, lingüístico) del conocimiento sustantivo, se vuelve claro que el conocimiento requerido para una agricultura efectiva de baja intensidad puede de hecho ser

6 Para Davis y Yost (ver también Davis 1997), los huaorani son al mismo tiempo “naturalistas excepcionalmente hábiles” y “limitados farmacéuticos”. A estos autores, por ejemplo, les sorprendió encontrar que los huaorani usaban no más de 35 plantas medicinales y que, además, muchas de esas plantas eran usadas por sus propiedades simpáticas antes que químicas, es decir de acuerdo con características mágicas, por ejemplo, cuando una planta con hojas que parecen por su forma a la raya venenosa se utiliza para curar heridas causadas por esta raya. Davis y Yost también hicieron notar con sorpresa que una especie de planta comúnmente usada por indios amazónicos para tratar la fiebre, *Brunfelsia gryiflora* D. Don. ssp. *schultesii* Plowman, los huaorani solo la usan como madera. “[Nos] parecía increíble que un pueblo que tiene tan profundo conocimiento de la selva hubiese dejado de reconocer las propiedades medicinales de esa planta” (Davis 1997, 290). Los dos autores hicieron notar el contraste entre el “uso limitado y altamente selectivo de plantas medicinales” de los huaorani con el de las “tribus vecinas tales como los quichuas de Canelos, un pueblo que ha sido repetidamente devastado por enfermedades occidentales por cientos de años” (Davis 1997, 292).

menor que el conocimiento requerido para cazar y recolectar (Ellen 1999, 107). No hay necesariamente una correspondencia uno a uno entre la manera en la que los pueblos nominan las plantas y codifican el conocimiento y el conocimiento real que despliegan en sus actividades de subsistencia. Antes que tratar diacrónicamente el conocimiento etnobiológico de los cazadores-recolectores y de los horticultores, puede ser más aconsejable enfocarse en los determinantes sociales, tales como los modos de comunicación y aprendizaje. Los pueblos no agrícolas que viven en grupos más pequeños y menos autoritarios que los agricultores sedentarios tienen menos oportunidad de compartir, organizar y nombrar su conocimiento colectivo del rico medioambiente en el que viven (Ellen 1999, 91-2). La solución de Ellen, quien evita tanto las premisas utilitarias como cognitivas, echa nueva luz sobre la evidencia empírica que no calza fácilmente en el modelo de crecimiento de la nomenclatura de Berlin.

Tanto Morris (1976) como Gardner (1966), quienes trabajaron entre cazadores-recolectores del sur de la India (los pandaromos de las colinas y los paliamos), subrayaron que sus taxonomías del mundo natural exhiben considerables variaciones. El conocimiento que esos pueblos nómadas tienen de su medioambiente es a la vez utilitario e idiosincrático. Morris habla de las “culturas individualistas” que descansan “sobre un ordenamiento idiosincrático de la realidad” y Gardner de “conocimiento recordado” adquirido totalmente a través de la experiencia personal directa. Las ocho culturas forrajeras comparadas subsiguientemente por Gardner⁷ comparten las mismas características. Sus miembros son hábiles observadores, su conocimiento del medioambiente es, a la vez, altamente sofisticado, altamente empírico y altamente personal. En las ocho culturas, Gardner (2001, 14) encontró muy poca instrucción verbal explícita. La observación individual directa, alentada desde temprana edad, es mucho más importante. El cultivo por cada individuo de un cuerpo grande y confiable de datos fácticos es particularmente apreciado, mientras que se niega la experiencia y se resiente la autoridad (Gardner 2001, 18). Finalmente, la ausencia de sistematización y formalización no impide la comunicación o el entendimiento común, ya que los individuos compensan la alta diversidad de términos y conceptos con un intenso compartir interpersonal. Los individuos simplemente gastan mucho tiempo comprobando el conocimiento personal de los demás y la manera en que nombran las cosas. En el resto de esta ponencia, me propongo examinar algunos aspectos de la nomenclatura huarani de las plantas que parecen compartir algunas características con los descubrimientos de Gardner.

7 Los paliyanos del sur de la India son comparados con dos grupos diferentes de denes (uno en el Subártico canadiense y el otro en Alaska), así como con los kung de Botsawna, los yup'ik de la costa occidental de Alaska, los pigmeos Aka y los inuit de Ulgunigamiut.

Recorriendo senderos y conociendo la selva

Por cientos de años y hasta la mitad de los 60, los huaorani habían vivido como cazadores y recolectores en el corazón de la Amazonía ecuatoriana (Rival 2002). La movilidad residencial era alta, aunque confinada a ciertas áreas. Pequeños grupos relacionados por parentesco y residencia se movían continuamente entre sus residencias principales construidas en la cima de colinas, y casas y refugios más pequeños dispersos a través de sus territorios de caza. La población total estaba dividida en redes dispersas de malocas relacionadas por matrimonios, separadas por vastos espacios de selva no ocupada. Para su mayor seguridad y autonomía, los grupos comunales tendían a aislarse de aquellos con los que no habían intercambiado parejas matrimoniales. Principalmente cazaban monos así como algunas aves y pecarís de labios blancos, empleando solo cerbatanas y lanzas. La pesca, en su mayor parte restringida a arroyos, era una actividad marginal que involucraba el uso de veneno para peces y lanzas. La fruta recolectada formaba una parte importante de su ingesta diaria de alimentos.

Localizado entre los ríos Napo y Curaray y extendiéndose desde las faldas de los Andes hasta la frontera peruana, el territorio huaorani no tiene estaciones marcadas. La precipitación anual promedio es de 3500 mm y está más o menos distribuida de manera regular a lo largo del año. La humedad atmosférica es constante y alta (de 80 % a 90 %) y los suelos, famosos por ser los menos fértiles del Ecuador, están permanentemente húmedos. En el lado occidental del territorio huaorani, numerosos arroyos y quebradas cortan a través de un terreno rugoso donde hay elevaciones importantes (300 a 1000 msnm) para formar las cabeceras del Curaray. Del lado oriental, ríos como el Tiputini y el Yasuní forman meandros a través de tierras bajas más pantanosas a 280 msnm. Pero incluso allí, 90 % de la selva nace en tierra firme (*terra firme*) bien drenada, que no se inunda. Esta *terra firme* consiste principalmente de terrazas cortadas profundamente, donde las diferencias de nivel pueden ser hasta de 40 metros. Los huaorani viven en uno de los *hotspots* de la biodiversidad (Gentry 1988) y, como lo argumentaré más abajo, es claro que su extenso inventario etnobotánico refleja el alto número de especies que se encuentran en su territorio. A través del territorio huaorani y dentro del Parque Nacional Yasuní, la biodiversidad es excepcionalmente alta, aunque existen diferencias entre la selva más baja oriental y la más alta occidental, siendo esta menos diversa que aquella (Ter Steege y otros 2000).⁸ La caza se encuentra en abundancia apenas uno deja la vecindad inmediata de los asentamientos humanos (Rival 2002).

8 En un fascinante estudio que documenta la diversidad florística de la Amazonía noroccidental, Pitman y otros (2001) investigó la composición y estructura de dos comunidades de árboles situadas en la margen occidental de la cuenca amazónica, el Parque Nacional Yasuní en Ecuador (donde los huaorani cazan y recolectan) y el Parque Nacional Manu en Perú. Pitman encontró que aunque hay importantes diferencias entre estas dos selvas húmedas de tierras bajas (el Yasuní es considerablemente más diverso que el Manu en tres diferentes escalas espaciales), sus comunidades de árboles son sorprendentemente similares

Siendo no más de 600 al momento del contacto en los años 1950, la población ahora suma alrededor de 1850 personas, de los cuales 60 % son menores de 16 años. La mayor presencia de compañías petroleras en el territorio huaorani ha llevado a dinámicos y complejos movimientos de población en los últimos años, resultando en la creación de nuevas comunidades cerca de los campos petroleros (ver los mapas al final de la “Introducción”).⁹

A pesar de su reciente adaptación fluvial y el acelerado proceso de sedentarización, los huaorani han seguido siendo senderistas móviles, continúan moviéndose entre las malocas construidas en las cumbres de las colinas, las residencias secundarias y los refugios de cacería dispersos en su territorio. El forrajeo tradicional ha sido socavado de alguna manera por la introducción de cultivos hortícolas, escopetas, perros y medicina occidental, así como por el uso de transporte aéreo y contactos por radio. El desarrollo petrolero, la expansión de la agricultura, el turismo y la creación de pistas de aterrizaje y de escuelas, todo ello ha tenido un impacto en las pautas de asentamiento. Las tradicionales casas comunales o malocas están desapareciendo. Sin embargo, a pesar de estos patrones cambiantes de asentamiento y la nueva tecnología de la caza, el monto total de la cacería es todavía alto. Hoy se cazan muchos más pecaríes de collar (*Tayassu tajacu*) y roedores tales como el agutí (*Agouti paca*) y el capibara (*Hydrochaeris hydrochaeris*) que monos. Con la mayor sedentarización y la adaptación a los ríos, la pesca se ha vuelto tan importante como la cacería. Una parte esencial de la dieta siguen siendo las frutas, particularmente plátanos, bananas y chontaduros (*Bactris gasipaes* Kunth., Arecaceae). Otros importantes frutos de palma incluyen la ungurahua (*Oenocarpus bataua* C. Mart., Arecaceae) y el morete (*Mauritia flexuosa* L. f., Arecaceae). También se recolecta con regularidad y se comen los frutos de numerosas especies de palmas, árboles o epífitas. Aunque el cultivo de la yuca se ha intensificado, retiene en gran parte su carácter errático: unas pocas familias cultivan las variedades de rápido crecimiento y las comparten ampliamente durante la cosecha. En las más o menos 20 aldeas en las que la población ahora se ha reunido, las familias han añadido alimentos empacados a sus comidas diarias. Esta comida, como todos los bienes comerciables, raramente es comprada o poseída individualmente y al contrario se la circula ampliamente y es objeto de un intenso “demandar-compartir” (Rival 2002).

en composición y estructura. Más importante, las especies en unas pocas familias clave dominan consistentemente las dos selvas, incluyendo la palma *Iriartea deltoidea*, que domina ambas selvas con densidades idénticas. Esto le llevó a concluir que aunque innegablemente complejas y diversas, estas selvas están lejos de ser impredecibles. Consecuentemente, una persona capaz de identificar 100 especies de árboles puede identificar una gran proporción de la madera de las selvas, aunque estas contienen diez veces más especies (Pitman 2000, 17).

9 A continuación, se han incluido dos de los cinco mapas a los que se refiere la autora, a fin de ilustrar la evolución geográfica mencionada (N del E).

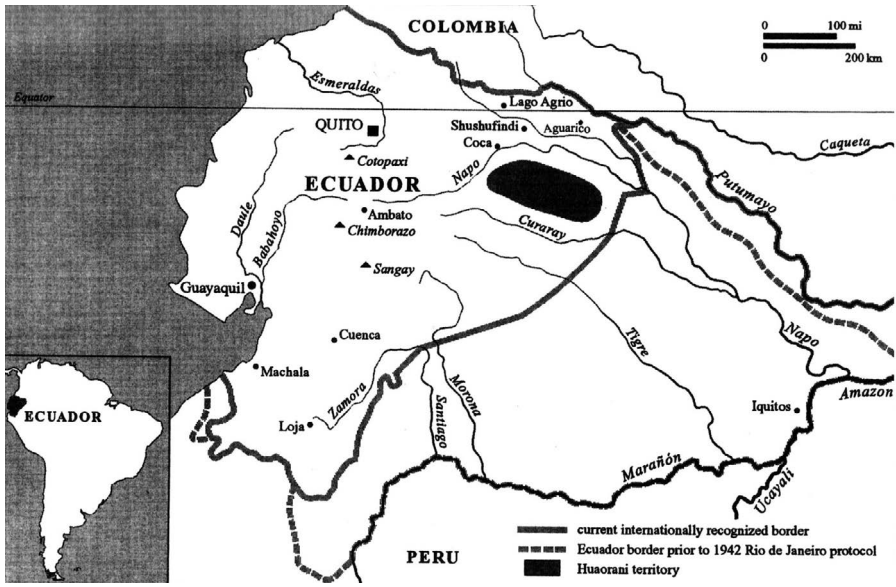


Figura 1. Mapa del territorio huao al inicio de la década de 1950.

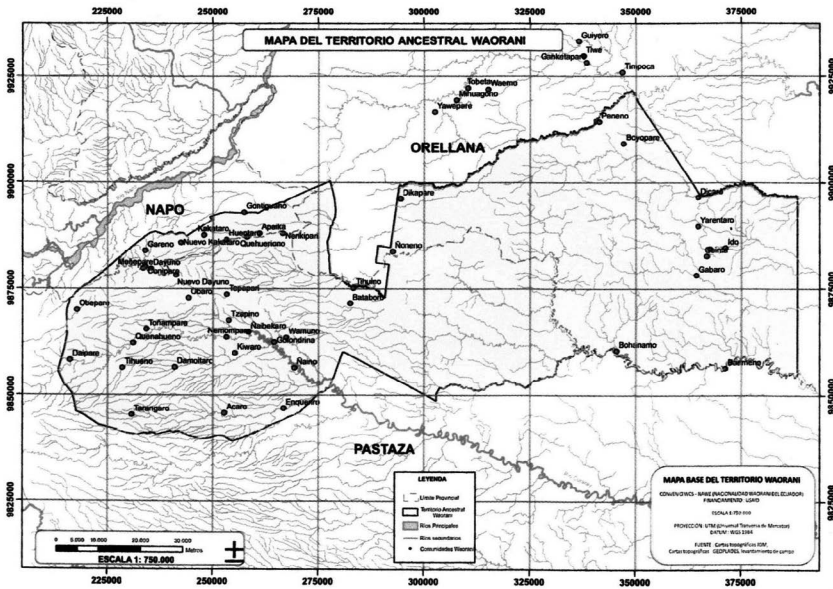


Figura 2. Mapa del territorio huao con todas las nuevas comunidades y los grupos aislados en 2006.

El conocimiento ecológico huaorani

Como lo discuten Clement, Rival y Cole (2009) y Rival (2009a) el pueblo huaorani participa activamente a través de ciclos de movilidad residencial, actividades de forrajeo y el consumo de alimentos en la concentración de especies selváticas útiles. Hay expertos en leer en la selva los signos de pasadas actividades humanas, que son rápidos en adjudicar alteraciones en la selva a la intervención de un amplio grupo de actores. En su concepción, la selva existe porque en el pasado los humanos vivieron y trabajaron en ella. Al hacerlo, esos ancestros produjeron la selva tal como se la encuentra hoy día para el beneficio y uso de los vivientes. El senderismo de los huaorani es más que una actividad mundana ligada a los aspectos pragmáticos de la subsistencia o de la adaptación ecológica e histórica. Recorrer los senderos constituye su manera de reproducir la sociedad a lo largo de generaciones (Rival 2002).¹⁰

A pesar de su farmacopea relativamente restringida, los huaoranis demuestran un conocimiento sorprendentemente preciso de la polinización y de la dispersión y el comportamiento animal. Los cazadores pueden predecir dónde está un animal, qué camino tomará y dónde pasará la noche. Como Ellen ha mostrado en el contexto del sudeste asiático, el conocimiento requerido para una caza y recolección efectiva tiene que ser excepcionalmente grande, incluso si no está siempre formalmente codificado. Tengo anotaciones en mi diario de campo con múltiples observaciones sobre la familiaridad de los huaoranis con la ecología del dosel del bosque, que parece tan desarrollada como su comprensión de lo que sucede a nivel del suelo. Los quichuas cuyas hermanas o hijas se han casado con hombres huaoranis, y quienes a menudo salen a cazar con sus parientes, o los maestros quichuas que viven y trabajan en las aldeas huaoranis, comentan sin cesar de las habilidades cinegéticas superiores de los huaoranis, las que atribuyen a su conocimiento único e íntimo del medioambiente de la selva lluviosa, así como a lo que consideran sus conexiones mágicas con los jaguares.

Así, se construye tanto desde fuera como desde dentro la estrecha identificación de los huaoranis con el mundo de la selva. Cada investigador y guía turístico que conozco ha subrayado el intenso interés y conocimiento huao en los ciclos de floración y fructificación de todas las plantas comestibles del bosque, así como de los alimentos preferidos por la mayoría de los animales de la selva. Wade Davis también subrayó en su colección de recuerdos la profundidad del conocimiento ecológico de los huaorani (Davis 1997, 276-7).¹¹ Su extenso conocimiento botánico

10 Uno podría decir que su cultura les predispone a ser “ecologistas históricos” (Balée y Erickson 2006).

11 “Wepe, como todos los huaorani que conocí, resultó ser no solo un observador muy fino sino un naturalista excepcionalmente hábil. Reconocía fenómenos tan conceptualmente complejos como la polinización y la dispersión de los frutos y entendía y podía predecir

confirma la tesis de Ellen respecto al gran conocimiento etnobiológico de los cazadores-recolectores. Como se dijo más arriba, Ellen piensa, como Berlin y los demás autores mencionados antes, que los recolectores en áreas biológicamente ricas no desarrollan necesariamente inventarios genéricos de un tamaño mayor que aquellos recolectores que viven en regiones más pobres biológicas. Queda por examinarse si esta conclusión se aplica igualmente a los huaoranis.

La clasificación huaorani de las plantas: un análisis preliminar

Como antropóloga social sin entrenamiento formal en botánica o ecología, lo que sé del conocimiento botánico de los huaoranis se basa en la observación, evidencia anecdótica e inferencias intuitivas. Es por tanto con cierta gratificación que me refiero aquí a dos estudios etnobotánicos recientes que confirman mi interpretación de la comprensión huaorani del mundo natural. Cerón y Montalvo (1998) examinaron un total de 625 especies, todas las cuales tienen un nombre huaorani y muy a menudo más de uno (véase abajo), así como algún uso, aunque el uso es a veces marginal, tal como “puede usarse como leña” (414 especies).¹² De esas especies, 402 corresponden a la selva aluvial, 302 a la selva primaria alta, 38 a huertos, 27 a claros de selva en barbecho y 11 a riberas de los ríos.¹³

El estudio de Mondragón y Smith (1997) es menos científico y menos extenso (109 especies registradas), pero de muchas maneras es más perspicaz, pues el objetivo

adecuadamente el comportamiento de los animales. Podía anticipar los ciclos de florecimiento y fructificación de todas las plantas comestibles de la selva, enumerar el alimento preferido de la mayoría de los animales de la selva e identificar con precisión los lugares donde dormían. Lo que me impresionaba no era solo la sofisticación de sus interpretaciones de las relaciones biológicas, *sino la manera en que clasificaba el mundo natural*. Con frecuencia no podía dar el nombre de una planta [...] porque cada parte —raíces, frutos, hojas, corteza— tenía su propio nombre. Tampoco podía simplemente dar el nombre de un árbol sin enumerar todos los animales y aves que dependían de él. Su entendimiento de la selva *impedía el estrecho confin de la nomenclatura*. *Casa planta útil tenía no solo una identidad sino una historia*, una hoja pungente se usaba para la fiebre, un veneno era capaz de matar a los peces en un kilómetro del río, una solanum había sido plantada primero por el jaguar, otra se empleaba como tratamiento para las mordeduras de escorpión” (las cursivas son mías).

- 12 Las 409 especies fueron identificadas principalmente como comida para los mamíferos y 384 como comida para aves; 150 especies se identificaron como alimento humano y 102 tenían propiedades medicinales (Cerón y Montalvo 1998, 9). No puede enfatizarse con suficiente fuerza que todas las especies recolectadas por Cerón y Montalvo fueron nombradas y usadas por los huaoranis. De hecho, todas las plantas en su medioambiente son nombradas y usadas directa o indirectamente. He llegado a una suma total de 1330, compilando todos los nombres de las plantas (incluyendo las variantes) informadas por Cerón y Montalvo, Mondragón y Smith, Alarcón, Rival, y Davis y Yost. Se requiere más investigación para determinar cuántas de estas constituyen principalmente taxa primarias de biología folk.
- 13 De estas, 408 especies son arbóreas, 64 arbustos, 40 hierbas (*herbacea*), 32 enredaderas, 21 trepadoras, 16 lianas, 12 arbustos herbáceas y 8 árboles parásitos (Cerón y Montalvo 1998, 22).

de su investigación era inventariar las plantas que los huaoranis definen como la más útiles en su vida diaria.¹⁴ Las plantas en la colección tienen 66 usos que se relacionan con la fabricación de artefactos, 51 con las curaciones y la salud, 30 se usan como comida, 16 con propósitos ornamentales y 11 para rituales o ceremonias.¹⁵ Tanto Cerón y Montalvo como Mondragón y Smith subrayan la habilidad de los huaoranis para localizar los árboles que están en florecimiento o cargan frutos. Cerón y Montalvo mencionan la gran habilidad de los huaoranis de trepar a los árboles e inspeccionar sus copas. A pesar de obvias fallas metodológicas, estos autores coleccionaron datos etnobotánicos en las condiciones “más” naturales, es decir, caminando en la selva con los colaboradores huaoranis. Todos destacan la profundidad y pertinencia del conocimiento ecológico huaorani. Todos estuvieron igualmente impresionados por la manera única de sus colaboradores para identificar las plantas. A pesar de los constreñimientos y limitaciones de las preguntas cerradas, los informantes huaoranis no pudieron lograr nombrar una planta sin enmarcarla en su contexto ecológico. Cerón, Mondragón y varios otros botánicos me han dicho que uno de los aspectos más frustrantes de estos estudios etnobotánicos fue tener que registrar simplemente nombres de plantas, cuando sus colaboradores indígenas explicaban tanto de otras cosas. Cerón y Montalvo, quienes estudiaron la etnobotánica de varias otras sociedades amazónicas, notaron que el número de especies silvestres usadas por los huaoranis como alimento vegetal es el más alto registrado en la cuenca amazónica.¹⁶ Más aún, indican que aunque la variación de los nombres es sorprendentemente alta, todos sus informantes usaron los mismos parámetros de nomenclatura para dar nombre a las plantas.

Aunque no está disponible el material que nos permitiría establecer una comparación sistemática de la nomenclatura vegetal de los huaoranis y la de sus vecinos agricultores más próximos, los quichuas naporuna,¹⁷ los datos existentes, no importa cuán irregulares sean, indican que los huaoranis usan muchos nombres *folk* específicos, al menos tantos como los ka'apores.

14 Es interesante notar que de estas 109 especies, solo 41 están también incluidas en el inventario de Cerón y Montalvo. La colección se hizo en cuatro diferentes comunidades (Bataboro, Ñoneno, Baumeno y Tigüino) y las selvas que las rodean (Mondragón y Smith 1997, 21, 189).

15 No se ha hecho en estas comparaciones una revisión para encontrar sinónimos.

16 De las 625 especies enumeradas, 409 fueron señaladas como alimento para mamíferos, 384 como alimento para aves y 150 como alimento para humanos.

17 Los nombres huaorani han sido dejados como lo deletrearon los informantes. Hay sinónimos obvios. Los nombres quichuas aquí colocados se han tomado de Lescure y otros (1987).



Figura 3. Paa en su plantación, Toñampari.

Especies	Nombre huaorani	Nombre quichua
<i>Inga acreana</i> Harms	<i>anganabue, ebenbabue, mimontan</i>	chuna pacai
<i>I. acuminata</i> Bentham	<i>mimuntan, mimuntabue</i>	pilingas, nina pacai
<i>I. alba</i> (Swartz) Willdenow	<i>anganabue, ebenbabue</i>	sacha pacai
<i>I. auristellae</i> Harms	<i>mimoncabue, mimontan</i>	pilingas, quina pacai
<i>I. bourgonii</i> (DC.) Aublet	<i>ebenbabue, bebuetempoye</i>	sacha pacai
<i>I. capitata</i>	<i>mimontun, tuica aun, buebuetenpuyo, aabue, auñabo</i>	poroto capsí, rumi pacai

<i>I. chartacea</i> Poeppig	<i>mimontan, mimuntabue</i>	<i>bueibabue,</i>	sacha pacai
<i>I. coruscans</i> H.B.K. ex Willdenow	<i>ebenban</i>		sacha pacai
<i>I. densiflora</i> Bentham	<i>nomonebe, ebueban</i>		machetona pacai
<i>I. edulis</i> C. Martius (introduced)	<i>ago, sampi</i> (término genérico shuar para <i>Inga</i>)		coto pacai, turo pacai
<i>I. leiocalycina</i>	<i>goibwagabue, noybuagabue</i>		sacha pacai
<i>I. oerstediana</i> Bentham ex Seemann	<i>gontocan, contacabue</i>		barizo pacai
<i>I. punctata</i> Willdenow	<i>noybuagabue, oobue</i>		canashi pacai
<i>I. ruiziana</i> G. Don	<i>viriquiu</i>		vaca pacai
<i>I. sertulifera</i> DC. sp. aff.	<i>au</i>		sacha pacai
<i>I. spectabilis</i>	<i>paven, anawenta</i>		castella pacai, machetona pacai
<i>I. tessmanni</i> Harms sp. aff.	<i>huamuncabue</i>		sacha pacai
<i>I. tibaudiana</i> DC.	<i>tecanamue</i>		bariza pacai
<i>I. umbellifera</i> (Vahl) Steudel	<i>ñuygüabue, tubuicabue</i>		pilingas
<i>I. vismitifolia</i> Poeppig	<i>igüababue</i>		sacha pacai
<i>I. sp.</i>	<i>begoquetempoe, ibua, y abue</i> (colección de Cerón y Montalvo) <i>iwaao,</i> <i>ewemaowenemengo</i> y <i>bauwae</i> (colección de Davis y Yost), <i>buerekeonbue, abuatangbue</i> y <i>abuatabue</i> (colección de Mondragón y Smith)		quillu pacai

Tabla 3. Nombres huaorani y quichuas para 21 especies del género *Inga*.

Por otro lado, para el género *Theobroma*, podemos ver que los huaorani también diferencian las especies no domesticadas de las domesticadas.¹⁸

Especies	Nombre huaorani	Nombre quichua
Especies de cacao silvestres		
<i>Herrania nitida</i>	<i>bonguinca</i>	cambig, cambia
<i>H. nycterodendron</i> R.E. Schult.	<i>buikabue</i>	cambig, cambia
<i>Sterculia apeibophylla</i> Ducke	<i>bukabue</i>	yacu puscula
<i>S. colombiana</i> Sprague	<i>bukayabue</i>	puscalan, acatuyo yura
Especies semidomesticadas y domesticadas de cacao		
<i>Theobroma glauca</i> Karst.	<i>tuveraca, tuverancabue</i>	sacha cacao (literalmente “cacao silvestre”)
<i>Theobroma</i> sp.	<i>tëpëña</i>	sacha cacao
<i>T. subincanum</i> Martius	<i>tepenca, tepencabue, pepencabue</i>	puca cacao
<i>T. bicolor</i> Bonpl. (introducido por misioneros)	<i>cupehuenca, cupemuenca</i>	patas
<i>T. cacao</i> L. (introducido por misioneros)	<i>cupehuenca, cupemuenca</i>	sacha cacao

Tabla 4. Nombres huaorani y quichua para siete especies del género *Theobroma*.

Un aspecto distintivo del sistema huaorani de nombrar las plantas conforme emerge de los estudios de Cerón y Montalvo y de Mondragón y Smith es que con frecuencia se da nombres diferentes a la misma especie de árbol (ver tablas 3 y 5). Muy a menudo, una vez que se eliminan los sinónimos, un árbol solo tendrá dos nombres: uno genérico y uno específico. Por ejemplo, muchas especies de árboles con corteza removible pertenecientes a la familia Annonaceae y usadas en la fabricación de ropa de corteza se les llama *oñetabue* (también deletreado *oñatabue* o *uñetabue*, de *oñe* “corteza” y *abue* “tronco” o “árbol”) y algo más específico. Por ejemplo, *Crematosperma gracilipes* R. E. Fries, es llamado *oñetabue* y *muncabatabue* (o *muncapata*). Igual, un número de especies que comienzan en la familia Lauraceae se llaman *ocatoe* (también deletreado *ocatobue*, *ocatabue*

18 Datos provistos por Rocío Alarcón, comunicación personal, junio de 2000.

u *ocatue*, de *ocata* “calabaza” y *abue* “tronco” o “árbol”) a lo que se suma algo más.¹⁹ Otro ejemplo es *Pouteria bangii*, llamada *ontogamo* o *meñimo*. En algunos casos, parece que los nombres codifican especificaciones del hábitat. Por ejemplo, en la familia Chrysobalanaceae, especies del género *Hirtella* y del género *Licania* parecen ser nombradas de acuerdo a si nacen en la selva aluvial o alta (esto es, en la cima de las colinas). Esto también parece ser el caso del género *Xylopia* y el género *Guattaria* en las familias Annonaceae, como se resume en la tabla 5.

Especies	Nombre huaorani (selva alta)	Nombre huaorani (selva aluvial)
<i>Hirtella triendra</i>	guiñamunahue	ayamuñihue, amungagive, amungabecamo
<i>Hirtella excelsa</i> y <i>Licania gracilipes</i>	meñingohue	—
<i>Xylopia sericea</i>	yimatue	uñetahue
<i>Guatteria multivenia</i>	guinogohue	uñetahue, numatahue, ihuamagueme, begoe

Tabla 5. Nombres huaoranis para las plantas que crecen en las selvas aluviales y altas.

Recapitulando, muchas especies de árboles se conocen por al menos dos nombres vernáculos (no es fuera de lo común que haya seis nombres para una sola especie), particularmente en las familias Burseraceae y Myristicaceae. Esto claramente necesita mayor investigación. En esta etapa, no hay evidencias para apoyar la hipótesis de que el número aumenta sea con el uso hecho de una especie en particular o por su área de distribución. La única fuerte correlación que puedo establecer sobre la base de los datos recolectados por Cerón y Montalvo es que las especies con más nombres tienden a ser especies que se encuentran en las selvas aluviales o en las selvas aluviales y también en las altas. Las especies de árboles que se encuentran con exclusividad en las selvas altas tienden a recibir un solo nombre.

Una característica final: la codificación de información ecológica, siendo bastante común, se aplica con particularidad a especies culturalmente significativas, tales como *Bactris gasipaes* o *Oenocarpus bataua*. Se les nombra a las plantas contextualmente, en relación al estado de re-crecimiento del pedazo de selva en el que se encuentran o en relación a su propio estado de crecimiento y maduración. Por el trabajo de Rocío Alarcón, una etnobotánica ecuatoriana que ha trabajado con varias poblaciones

19 Sin embargo, *Aniba bostmanniana* (Nees) Mez se llaman *ocatoe* y *guememoyibe* (o *guememoyihue*); pero *Aniba guianensis* Aublet, *Aniba bostmanniana* (Nees) Mez sp. aff. y *Aniba* sp. se llaman simplemente *ocatoe*.

indígenas, queda claro que el sistema clasificatorio de los huaorani es inusual al especificar el estado actual de desarrollo de la planta, esto es, si la planta es inmadura, adulta o cargada de frutos; o adulta pero estéril, etc. El nombre de la planta puede también indicar si la planta está madura o no. Cada parte de la planta y cada fase de crecimiento y fructificación reciben un nombre propio. Mientras más se usa la planta, más completo es el conjunto de nombres. Por ejemplo, a una palma de ungurahua (*Oenocarpus bataua*) encontrada en la selva se la llamará *petobue* si es adulta pero no está con frutos. Si lleva fruto, se la llamará *petomo*. Si la palma está justo para comenzar el ciclo de fructificación se la llamará *petoyepo*. Si es una palma joven e inmadura se la llamará *petoyo*. Si las hojas están recién saliendo y abriéndose, se la llamará *petocagi*. Y así por el estilo.²⁰

Estos ejemplos ilustran el hecho de que una planta individual no es considerada como una simple y abstracta representante de una especie en particular.²¹ Al contrario, se la trata como un miembro individual de una clase que pertenece a un ambiente específico y como a un organismo vivo específico que sufre un continuo proceso de cambio. Esta es la razón de que la fenología es tan importante en la biología *folk* huaorani. Retrocediendo al contraste entre los sistemas de clasificación de los horticultores sedentarios y aquellos de los cazadores-recolectores, es ahora posible argumentar que los huaorani, aunque mucho más móviles y mucho menos interesados en la agricultura que los ka'apores, han desarrollado un conocimiento etnobotánico de igual riqueza. Al contrario de los guajás, no han perdido los términos específicos para diferentes especies del mismo género ni se inclinan a condescender en saltos taxonómicos y de nomenclatura. Su nomenclatura botánica expresa formalmente estados fenológicos y relaciones ecológicas y exhibe variaciones interpersonales significativas (Gardner 2001). Tal variación en una población pequeña y altamente móvil, que habita un ambiente altamente diverso requiere mayor reflexión y mayor investigación. Necesitamos preguntar por qué algunas especies parecen ser conocidas por nombres diferentes, mientras otras no lo son. ¿Hay alguna relación entre la variación de los nombres y la morfología? Por ejemplo, ¿se une a todas las morfo especies? ¿Es la variación de los nombres una función de la dificultad de diferenciar especies en base a las señales visuales? ¿Hay relación entre la variación de los nombres y las diferencias dialécticas? ¿O desigualdades en la distribución del conocimiento? ¿O en el uso?

Se ha ofrecido este análisis preliminar para discusión en el entendimiento de que es altamente provisional. Se necesita mayor investigación para proporcionar un

20 De manera similar, una palma de chonta (*Bactris gasipaes*) será llamada *yengmokabue* si es muy joven; *tebue* si es ligeramente mayor (las fibras del tallo son relativamente suaves, en contraste con *dagenkabue*, la palma madura con madera dura) y *tebuemo* cuando comienza a fructificar.

21 Aunque los ejemplos dados en este trabajo se refieren a los árboles, lo mismo se aplica a la clasificación de los arbustos.

recuento sistemático de la etnobotánica huaorani, en particular para establecer si la variación de los nombres es causada más a menudo por diferencias de dialecto, diferencias ecológicas sustanciales entre las varias regiones que conforman la tierra huaorani, el estado fenológico de la planta u otros factores. Sería también interesante examinar la densidad y distribución de especies arbóreas clave a lo ancho de todos los tipos de selva entre los ríos Napo y Tigre, y ver si sus propiedades compartidas han llevado a la selección de un solo nombre por las especies diferentes y sustituibles encontradas por las comunidades móviles que pasan a través de ambientes altamente diversos a intervalos regulares. Incluso, necesitamos conocer más acerca de los mecanismos por los cuales los nativos amazónicos y los científicos occidentales experimentan y resuelven las complejidades de los ecosistemas tropicales.

Pueblos móviles y comunidades de plantas megadiversas

Proporcione en este capítulo un examen precursor de un dominio del conocimiento cultural huaorani, la etnobotánica, que no había podido analizar antes con propiedad por falta de suficientes datos. Tales datos están ahora parcialmente disponibles, gracias al trabajo de varios botánicos y biólogos ecuatorianos. Se requiere mayor investigación para producir un recuento completo de la etnobiología huaorani, pero la información actualmente disponible es suficiente para resaltar los distintos rasgos que pueden ser compartidos con otras culturas del noroccidente amazónico. Ofrecí alguna evidencia para apoyar la hipótesis de que el sistema huaorani de clasificación de plantas exhibe un conocimiento codificado lingüísticamente que da precedencia a las relaciones ecológicas sobre las relaciones puramente taxonómicas o clasificatorias. Esta hipótesis requiere, como argumenté en la primera sección de este capítulo, una nueva manera de entender la correlación entre el desarrollo agrícola y el crecimiento de la nomenclatura de las plantas en una región del mundo caracterizada por su alta diversidad biológica y la falta de fronteras claras entre el forrajeo y la horticultura. Después de un breve sumario etnográfico, mencioné algunos de los problemas metodológicos más obvios relativos al análisis de los datos etnobotánicos (es decir, los nombres huaorani de los árboles) registrados por botánicos y ecologistas durante investigaciones biológicas dirigidas al estudio del dominio y la distribución de las especies de árboles en las altas selvas amazónicas. Los dos estudios sobre los que basé este análisis preliminar, enfatizan la existencia de un acuerdo que cruza las culturas en los sistemas taxonómicos *folk* y reconocen la importancia de la especialización del conocimiento, particularmente la especialización en el contexto de las actividades de subsistencia. A continuación, discutí varios casos de la taxonomía huaorani de los árboles, y mostré la importancia cultural de las interacciones ecológicas y bioculturales. Esta aproximación me permitió sugerir que la importancia psicológica de las propiedades ecológicas, por ejemplo, el contraste entre la selva alta y la aluvial o la importancia dada a los estados fenológicos, está formalmente expresada a nivel del léxico.

Ha habido un importante debate en la literatura respecto a las relaciones entre las clases de los seres vivientes y los términos que existen en una lengua para referirse a ellos. Los autores no han coincidido en los principios que subyacen a los sistemas de nomenclatura y que determinan si una especie recibe un nombre distinto o no. Mientras algunos autores han privilegiado las discontinuidades perceptuales, otros han priorizado la utilidad. Y mientras algunos interpretan las notables similitudes que existen entre la mayoría de los sistemas taxonómicos *folk* como resultado de las propiedades estructurales del mundo natural, otros las interpretan en términos de las propiedades universales de la mente humana (Medin y Atran 1999). Para autores tales como Berlin, Medin y Atran, nuestro sistema perceptual ha evolucionado en adaptación al mundo biológico. Berlin, sin embargo, plantea una directa correlación entre la domesticación de las plantas y el crecimiento y complejidad de la codificación léxica. Mientras más interviene una población en la reproducción de las plantas, más se expandirá su inventario etnobotánico, tanto para las plantas silvestres como para las domesticadas, así como para las plantas y animales. Brown escogió explicar esta relación causal con referencia a la necesidad de asegurar un colchón para la subsistencia en caso de una falla de la cosecha. Sin embargo, uno puede proponer igualmente, como Ellen, que un profundo conocimiento de las propiedades ecológicas es esencial para usar el ambiente selvático de manera apropiada o que la cacería exitosa presupone un profundo conocimiento de la historia natural. Más aún está lejos de ser irracional el proponer que la ecología debe también ser considerada como un dominio de interés intelectual por propio derecho, un argumento que Lévi-Strauss (1966) levantó con fuerza hace más de cuarenta años. Sin embargo, no se ha encontrado el pensamiento totémico,²² en muchas sociedades recolectoras.²³ Más aún, el pensamiento animista con frecuencia se impone al totemismo en la Amazonía (Descola 1996). Para Bird-David (1999), la prevalencia del animismo en las sociedades forrajeras igualitarias se relaciona con un fuerte *etos* de compartir y una preferencia cultural para las relaciones interpersonales. Para Lenaerts (2004), las creencias animistas, esto es, la inclusión de los seres naturales en la esfera social, sostienen muchas características de los sistemas clasificatorios etnobiológicos que se encuentran en la Amazonía, en particular su dependencia del contexto y su enfoque en las relaciones entre las especies.²⁴

22 Esto es, el uso de hechos y propiedades que pertenecen al mundo biológico para derivar las relaciones estructurales metafóricamente aplicables al mundo social, y para articular las reglas de intercambio, en particular, las reglas del parentesco.

23 Esto ha llevado a Morris (1976, 556) a hablar de un “vacío totémico” entre los pandaromos de las colinas.

24 Lenaerts (2004) argumenta que el principal objetivo de los sistemas taxonómicos que él estudió en Perú y Brasil no es alcanzar una descripción completa y comparativa de las morfologías de los animales y plantas. Al contrario, es clasificar las formas de sociabilidad establecidas entre la especie humana y las especies no humanas e inventariar todos los tipos de comportamiento intencional encontrados entre los seres vivientes.

Lo que hace tan interesante al sistema de nombrar a las plantas de los huaorani, como se lo ha esbozado parcialmente aquí, es que el ordenamiento conceptual parece resultar del reconocimiento de un orden que existe en la naturaleza (Berlin 1992) así como de la prioridad cultural dada a las relaciones ecológicas sobre las taxonómicas.²⁵ Como he tratado de mostrar en este capítulo, el conocimiento de la fenología de las plantas por los huaorani no es solo una parte implícita de su sustantivo y extenso conocimiento de la diversidad biológica de la selva lluviosa, sino que también se expresa a nivel del léxico. En otras palabras, este está codificado formalmente, al menos en parte. La expresión formalizada de este conocimiento etnobiológico sustancial sobre el ambiente en la taxonomía huaorani de las plantas es asombrosa. Necesitamos saber hasta dónde su sistema de nombrar las plantas resulta de sus opciones culturales. Como Atran (1999) ha mostrado en su estudio de las preferencias de los mayas Itzaj por un razonamiento ecológico basado en las causas, los sistemas clasificatorios pueden incluir preferencias culturales sin que estas sean necesariamente interpretadas como resultado de imposiciones arbitrarias. Una comprensión integral de los procesos cognitivos y culturales que funcionan en el sistema de nombrar a las plantas por los huaorani requerirá un estudio comprensivo de la folkbiología de los huaorani y de sus vecinos agricultores, particularmente los quichua hablantes con quienes ahora se casan. Lo que ya sabemos es que la cultura huaorani no calza en la tipología del cultivador-senderista-forrajero usada por Balée para clasificar los grupos tupi-guaraníes de acuerdo a su historia ecológica específica. Como he sugerido en otra parte (Rival 2006), los senderistas y forrajeros de la Amazonía noroccidental, quienes no son fácilmente clasificables como agricultores desarrollados, pueden haber tenido una trayectoria histórica diferente de la de los tupi-guaraníes. Aunque no hay disponible actualmente una etnobotánica comprensiva Runa Quichua, sabemos por estudios parciales²⁶ que los huaorani, que poseen un vasto conocimiento botánico, son tan generalistas como sus vecinos cultivadores, si no más.

Combinando la descripción taxonómica (de la estructura de las categorías folkbiológicas) con un examen de cómo estas categorías se usan en el razonamiento inductivo (siguiendo la metodología desarrolladas por Atran y sus colaboradores), estudios adicionales probablemente echarán luz sobre la interacción dinámica entre la clasificación de las plantas y la horticultura de la Alta Amazonía. Se requerirá que los estudios futuros investiguen sobre dos preguntas centrales: ¿qué transmisión del conocimiento se ha producido entre las tribus en guerra de los horticultores y los senderistas en la alta Amazonía? Y ¿cómo la clase de conocimiento etnobotánico esbozado aquí, con su rica codificación de datos ecológicos complejos en varios

25 Ver el estudio de Nabhan (2000) de los nombres o'odham y comcaac para las especies de plantas y animales. Nabhan argumenta que el lenguaje hablado por estos forrajeros codifica su conocimiento tradicional de las interacciones ecológicas entre plantas y animales del desierto de Sonora, un hábitat donde han vivido por siglos.

26 R. Alarcón, comunicación personal, julio de 2000.

dialectos, fue pasada de generación a generación dentro de una sociedad marcada por guerras intensas?



Figura 4. Anciano huaorani en su traje de domingo, Damointaro, julio de 2008.

Notas sobre el idioma huao²⁷

Hasta hoy, el idioma huaorani todavía encierra algo de misterio, y se requiere realizar mayores estudios en todos sus aspectos, entre ellos, para mencionar solo

27 La presente nota se encuentra al inicio del libro original, pero ha sido incluida aquí por ser pertinente para la comprensión del capítulo publicado (N del E).

unos pocos: fonológicos, semánticos, sintácticos, filológicos y sociolingüísticos. Catherine Peeke, la distinguida lingüista del Instituto Lingüístico de Verano, estableció con acierto que el idioma huaorani no pertenece a ningún *phylum* conocido; es un idioma aislado que fue equivocadamente clasificado en la familia urarina o también tratado como una lengua záparo. Gracias a sus estudios, sabemos que no tiene relación con la lengua aushiri, pero que se relaciona a la lengua ssabela (hoy posiblemente extinta). También sabemos que hay diferencias de dialecto entre los grupos que viven a lo largo de los ríos Tivacuno (Tihuakuna), Shiripuno (Schiripuno) y Tiputini, así como entre el idioma huao y las lenguas (¿dialectos?) que hablan los taromenanis. Los huaoranis dice que su lenguaje ha cambiado significativamente en los últimos 50 años, y yo misma he atestiguado muchos cambios y variaciones en los últimos 20 años. Fonológicamente, hay una atenuación radical de la nasalización y, sintácticamente, una influencia directa del español. Los cambios modernos se deben al bilingüismo y a los esfuerzos de varios actores por estandarizar la lengua y crear un sistema escrito.

En los últimos 50 años se han desarrollado un número de diferentes sistemas de transcripción, algunos con el uso del alfabeto del inglés norteamericano (por ejemplo, waorani), otros con el alfabeto español (por ejemplo, huaorani), y otros con transcripciones fonéticas internacionalmente aceptadas (por ejemplo waodädi). En los noventa, lingüistas del ILV con otros lingüistas que trabajaban para la DINEIIB (Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural y Bilingüe en el Ministerio de Educación) establecieron una ortografía estándar para el huaorani que comprendía diez vocales (a, e, ae, i, o, y sus equivalentes nasalizados, ä, ë, äë, ï, ö), y 12 consonantes (b, c, d, g, m, n, ñ, p, qu, t, w, y). Recientemente se cambió [qu] por [k]. Mientras que los alfabetos más tempranos tendían a usar un sistema de traducción fonémica (por ejemplo, bädöbaï), los más recientes han adoptado un sistema fonético (por ejemplo, manomain), que es más simple y claro, dado que la nasalización de las vocales es fonémica en huaorani, pero no lo es la nasalización de las consonantes.

Durante mi trabajo de campo para el doctorado, trabajé principalmente con informantes entrenados por la Universidad Católica de Quito, en acuerdo con la Misión Capuchina, y con niños escolarizados que habían aprendido a leer y escribir en español. Pronunciaba y escribía las palabras huaoranis conforme mis informantes las escribían. Cuando se usaba más de una manera de escribir una palabra (esto es algo que ocurre a menudo, incluso por parte del mismo individuo), seleccionaba la manera más repetida. Por ejemplo, cohuori (“el caníbal otro”, el enemigo o simplemente el no huaorani) a menudo se escribía cowode, kowori, o kowodi. Durante mi trabajo doctoral, la manera más extendida de escribir huaorani era huaorani; hoy día, la gente tiende a usar waorani o waodani. Las maneras de escribir de los huaoranis alfabetizados eran, y todavía lo son, muy variables y dinámicas. Todavía no existe ni un diccionario ni una gramática completos de este bello y

misterioso idioma, lo que es sorprendente dado que los huaorani representan el grupo indígena monolingüe más grande del Ecuador.

Referencias citadas

- Atran, S. 1999. "Itzaj Maya folkbiological taxonomy: Cognitive universals and cultural particulars". En D. Medin y S. Atran, edit., *Folkbiology*, 119-203. Cambridge: The MIT Press.
- Balée, W., y C. Erickson. edit. 2006. *Time and complexity in historical ecology. Studies in the neotropical lowlands*. Nueva York: Columbia University Press.
- Balée, William. 1994. *Footprints of the forest. Ka'apor ethnobotany - The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nueva York: Columbia University Press.
- Balée, William. 1996. "On the probable loss of plant names in the Guajá language (Eastern Amazonian Brazil)". En S. K. Jain, edit., *Ethnobiology in Human Welfare*, 473-81. Nueva Delhi: Deep Public.
- Bellwood, P. 2005. *First Farmers: The origins of agricultural societies*. Oxford: Blackwell.
- Berlin, B. 1992. *Ethnobiological Classification - Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. "Animism revisited. Personhood, environment, and relational epistemology". En: *Current Anthropology*, No. 40 (suplemento): S. 69-91.
- Brown, C. H. 1985. "Mode of subsistence and folk biological taxonomy". En *Current Anthropology* 26, No. 1: 43-64.
- Brown, C. H. 1986. "The growth of ethnobiological nomenclature". En *Current Anthropology* 27, No. 1: 1-18.
- Cerón, C. E., y C. G. Montalvo. 1998. *Etnobotánica de los huaorani de Quehueiri-Ono, Napo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala. Davis, 1997.
- Davis, W., y J. Yost. 1983a. "The ethnomedicine of the Waorani of Amazonian Ecuador". En *Journal of Ethnopharmacology* 9, No. 2: 272-97.
- Davis, W., y J. Yost. 1983b. "The ethnobotany of the Waorani of Eastern Ecuador". En *Botanical Museum Leaflets*, No. 3: 159-211.
- Descola, P. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". En P. Descola y G. Pálsson, edit., *Nature and society: Anthro-pological perspectives*, 82-102. Londres: Routledge.
- Diamond, J. 1997. *Guns, germs and steel. A short history of everybody for the last 13,000 years*. Londres: Vintage.
- Ellen, Roy. 1999. "Models of subsistence and ethnobiological knowledge: between extraction and cultivation in Southeast Asia". En D. L. Medin y S. Atran, edit., *Folkbiology*, 91-117. Cambridge: MIT Press.
- Fowler, C. S. 1972. "Comparative Numic ethnobiology". Tesis doctoral, University of Pittsburgh, Pittsburg.



- Gardner, P. 1966. "Symmetric respect and memorate knowledge: The structure and ecology of individualistic culture". En *Southwestern Journal of Anthropology*, No. 22: 389-415.
- Gardner, P. 2001. "Rethinking foragers' handling of environmental and subsistence knowledge" (ponencia en la séptima conferencia CHAGS, Edimburgo, julio 2001).
- Gentry, A. H. 1988. "Tree species richness of Upper Amazonian forests". En *Proceedings of the National Academy of Science of the USA* 85, No. 1: 156-59. Hays, 1983.
- Hunn, E. 1977. *Tzeltal folk zoology: The classification of discontinuities in nature*. Nueva York: Academic Press. Kohn, 2002.
- Leeds, A. 1961. "Introducción". En: J. Wilbert, edit., *The evolution of horticultural systems in native South America: Causes and consequences*, 1-12. Caracas: Sucre. Lenaerts, 2004.
- Lescure, J. P., H. Baslev y R. Alarcón. 1987. *Plantas útiles de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Orstom / PUCE / INCRAE.
- Lévi-Strauss, C. 1950. "The use of wild plants in tropical South America". En J. H. Steward, edit., *Handbook of South American Indians*, vol. 6, *Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*, 465-86. Washington, DC: Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology.
- Lévi-Strauss, C. 1966. *The Savage Mind*. Londres: Weidenfeld y Nicolson.
- Maffi, L. 2001. "Linking language and the environment: a co-evolutionary perspective". En C. Crumley, edit., *New directions in anthropology and environment*, 24-48. Walnut Creek: Altamira Press. Medin y Atran, 1999.
- Mondragón, M. L., y R. Smith. 1997. *Bete Quiwiguimamo. Salvando el bosque para vivir sano*. Quito: Abya-Yala.
- Morris, B. 1976. "Whither the savage mind? Notes on the natural taxonomies of a hunting and gathering people". En *Man*, No. 11: 542-57.
- Nabhan, G. P. 2000. "Interspecific relationships affecting endangered species recognized by O'odham and Comcáac cultures". En *Ecological Applications* 10, No. 5: 1288-95.
- Nabhan, 2001. "Cultural perceptions of ecological interactions: an 'endangered people's' contribution to the conservation of biological and linguistic diversity". En L. Maffi, edit., *On biocultural diversity. Linking language, knowledge, and the environment*, 145-56. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Pitman, N. C., J. Therberg, M. Silman, P. Núñez, D. A. Neill, C. Cerón, W. Palacios y M. Aulestia. 2001. "Dominance and distribution of tree species in Upper Amazonia terra firme forests". En *Ecology* 82, No. 8: 2101-17.
- Pitman, Nigel. 2000. "A large-scale inventory of two Amazonian tree communities". Tesis doctoral no publicada. Durham: Duke University.
- Rival, L. 2002. *Trekking through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York: Columbia University Press.

- Rival, L. 2006. "Amazonian historical ecologies". En R. Ellen, edit., *Ethnobiology and the Science of Humankind: A Retrospective and a Prospective*, S79-S94. Número especial de *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- Rival, L. 2009a. "Huaorani ways of naming trees". En M. Alexiades, edit., *The ethnobiology of mobility, displacement and migration in indigenous lowland South America*, 47-68. Oxford: Berghahn Books.
- Ter Steege, H., D. Sabatier, H. Castellanos, T. van Andel, J. Duivenvoorden, A. Adalardo, P. Maas y S. Mori. 2000. "An analysis of the floristic composition and diversity of Amazonian forests, including those of the Guiana shield". En *Journal of Tropical Ecology* 16, No. 6: 801-28.
- Turner, N. 1974. "Plant taxonomic systems and ethnobotany in three contemporary Indian groups of the Pacific Northwest (Hai-da, bella Coola, and Lillooet)". En *Sysis*, No. 7: 1-107.
- Waddy, J. A. 1988. *Classifications of plants and animals from a Groote Eylandt Aboriginal point of view*, vol. 1 y 2. Darwin: Australian National University.
- Whistler, K. 1976. *Patwin folk-taxonomic structures*. Tesis de M. A., University of California, Berkeley.

Un cuerpo para soñar¹

ANNE-GAËL BILHAUT

Introducción

Los záparas dibujan a regañadientes a los no humanos de los cuales me hablan y que contribuyen a la constitución de la persona, a pesar de que los describen la veces con muchos detalles. Sin embargo, durante su visita al museo del Quai Branly, Twáru vio una “representación” de la persona pintada sobre los escudos traídos por Charles Wiener,² en 1880, al regreso de su viaje por el río Napo. La víspera, cuando quería explicarme cómo se hallaban vinculados los humanos con sus almas auxiliares (*alma* en kichwa), había dibujado un hombre que estaba unido a ellas por hilos y luego rodeó el conjunto que representaba a la persona zápara. Al otro día, pasamos más de cuatro horas en una sala con objetos, mirándolos y describiéndolos. En cuanto a los escudos, Twáru tenía una idea de cómo pintaría él este tipo de objetos, ya que lo había hecho una vez. Pero cuando los vio, refiriéndose a una figura recurrente (figura 1), dijo que era *muskuy* (sueño), que era *yachbay* (conocimiento y poder), luego que representaba las almas del dueño (y fabricante) del escudo. Esta figura es una representación de la persona zápara, o más bien: es la persona zápara. Por “persona” designo al conjunto de los seres dotados de un alma, humanos o no humanos, como los espíritus, vegetales, animales y otros objetos como los minerales en particular.

-
- 1 Capítulo 2 de *El sueño de los záparas, patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía* (2011, pp. 73-104). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
 - 2 Es difícil saber de manera precisa quién recolectó estos objetos traídos por el diplomático Charles Wiener. Las fichas del museo del Quai Branly dan pocos detalles sobre ellos. Con respecto a las “misiones” de Charles Wiener y “la apropiación” de estas donaciones, se puede consultar Riviale (2003), donde el autor muestra que la recolección de los objetos de Wiener era realizada en parte por otras personas.



Figura 1. Detalle de la pintura de un escudo conservado en el Museo del Quai Branly.

Los záparas consideran que las almas están disociadas, pero unidas al cuerpo. Cada persona posee por lo menos dos: la *kikin alma*, el alma propiamente dicha o alma principal, y la *ayak alma*, el alma-sombra, el reflejo de la persona.³ La primera se encuentra en la espalda o en el corazón, mientras la segunda se sitúa en el pie, vale decir la parte del cuerpo donde la sombra es visible bajo el sol. Es más, algunos la llaman también *inti alma*, el alma del sol. Abordar estas nociones a través del sueño se revela especialmente eficaz. Es uno de los momentos privilegiados en que el cuerpo y el alma están disociados. Resulta entonces posible observarlos uno por uno. En la visión onírica, los záparas ven también cómo y de qué están hechas las personas, o cómo se teje el vínculo entre la forma corporal y la unidad interna de la humanidad. También ven la manera cómo las interioridades se encuentran y luego se familiarizan, y cómo las formas corporales fluidas son permutables. Las investigaciones sobre la persona son el incentivo de varios antropólogos que trabajan

3 *Ayak* hace referencia a “espíritu”, “espíritu del muerto”.

en las tierras bajas de América del Sur.⁴ No obstante, se presta poca atención a los casos límite, como el de los záparas, que están en plena búsqueda y reinvención de su cultura, en busca de su lengua y de su lugar en la sociedad regional, nacional e incluso internacional. Cabe añadir que su escaso número y su anunciada desaparición modifican considerablemente la manera cómo se miran a sí mismos.⁵

Desovillar las almas

“Alma” tiene muchas acepciones para los záparas. En efecto, el término designa el alma principal, el alma-sombra y cada uno de los espíritus auxiliares que completan una persona. Ahora bien, todas tienen una relación específica con el cuerpo, pero además están definidas o descritas en función de y con relación al cuerpo. Los recién nacidos ya poseen una *kikin alma*, el alma propia, igualmente llamada *kawsay* (vida, existencia). Cuando la madre espera un niño, una discusión se entabla entre ella y el padre, poco tiempo antes del nacimiento, con el objeto de determinar el alma deseada para su hijo. Es una etapa previa a la ingesta de plantas y al ayuno que harán la madre y el padre, manera a través de la cual actúan sobre sus propios cuerpos y transmiten progresivamente al feto las propiedades obtenidas de los vegetales, correspondientes a las cualidades esperadas. Estas cualidades, llevadas por la *kikin alma*, están asociadas al nombre del niño. La elección del nombre es extremadamente importante ya que refleja las cualidades del que lo lleva y lo llevó anteriormente. La *kikin alma* también es el reflejo de la persona en el ojo del otro.⁶ Es lo que uno ve en ella, es decir la forma o la substancia en la cual la *kikin alma* está inscrita. Este otro aspecto, no antitético con el precedente, muestra cómo dicho principio animado está vinculado con la forma corporal. El alma-sombra o el alma del sol *ayak alma* parece reflejar el principio animado tanto como el cuerpo, porque, cuando alguien está por morir, al *ayak alma*, es decir su sombra, se mueve de tal manera que las personas más cercanas se preocupan por el individuo. Son entonces las substancias corporales las que albergan las almas reflejadas en la sombra, y no la forma corporal en sí.

Cualquier persona, desde su nacimiento, posee por lo menos un alma principal (*kikin alma*) y un alma-sombra (*ayak alma*). Sin embargo, en el transcurso de su vida, algunos adquieren almas suplementarias, igualmente llamadas *alma*, espíritus auxiliares unidos al alma principal por hilos. Proviene de animales, insectos, hombres

4 Ver en particular Kohn (2002), Taylor (1993a/b, 1996, 1998), Surallés (2003), Erikson (1996), Viveiros de Castro (1996, 1998, 2002), Karadimas (2005), Chapuis (1998).

5 Es por ello que no se debería ignorar el rol de la organización política a través de sus líderes: la escena política se volvió central en esta búsqueda. Viatori (2005, 2007) muestra cómo el empleo de la lengua zápara por los líderes es una manera de posicionarse ante los demás como un pueblo indígena “auténtico”.

6 La *kikin alma* se considera como una especie de doble de la persona en cuanto se le parece.

y mujeres que comparten, todos ellos, la misma capacidad de comunicación y de reflexión propia a los humanos. Un chamán puede obtenerlas cuando intercambia el alma de este tipo que él posee por otra de la misma clase que entrega a su comparsa, a menudo durante una toma de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*).

Por otra parte, son poderosamente atraídas por el olor de sujetos humanos vivos. Por eso, en cuanto lo perciben, se “pegan” a él. Como el asunto del olor se impone en las relaciones, es necesario que las personas se deshagan de los olores que les disgustan. Para eso, el uso del tabaco es requerido: permite a la vez “limpiar” el olor y también el olfato. Actualmente, en la Amazonía ciertos perfumes importados son preconizados por los chamanes para desarrollar buenas relaciones con los demás. El objetivo siempre es atraer hacia sí almas benévolas. A medida que una persona las va adquiriendo, estas, “pegadas” al alma principal, se le unen por un hilo de manera permanente. Particularmente rápidas para actuar de manera intencional, son también capaces de tener emociones y de comunicar. A cada alma de este tipo le corresponde una clase de conocimiento y también una corporalidad. Por ejemplo, para responder al ataque de un enemigo, un chamán que posee un alma de loro, hace salir su *kikin alma* por el hilo hasta el alma del papagayo. Entra entonces en medio de la colectividad de loros, y toma el cuerpo de uno de ellos. Desde ese momento es percibido por el enemigo como un jaguar (se encuentra aquí la teoría perspectivista de las tierras bajas según la cual un sujeto ve a otro de manera distinta, según el punto de vista del cuerpo en el cual se encuentra, porque la diferencia de los puntos de vista se debe a diferencias corporales).⁷

Los záparas saben a veces cuáles son las almas de los otros humanos, gracias al sueño. Los escudos que se ven en el museo del Quai Branly también lo muestran. Según Twáru, cada uno de los triángulos coronado por líneas interrumpidas (figura 1) es la representación de las almas que posee el sujeto dueño (o poseedor) del escudo. Al mostrar estas figuras, el enemigo se atemoriza pues constata la fuerza del otro guerrero debido a la cantidad de almas.

El vagabundeo del alma

Durante la experiencia onírica, el alma principal del soñador viaja: en ese momento está disociada del cuerpo. Desde entonces, existe un riesgo para la *kikin alma* de no regresar al cuerpo de donde proviene. Por ejemplo, una persona mal intencionada puede cubrir el cuerpo “onírico” del soñador con un material pesado, como el *batan* de madera en el cual se prepara la chicha de yuca, a fin de que el alma no sea capaz de reintegrar su cuerpo. Si en el sueño la intervención de interlocutores oníricos chamanes no es rápida y eficiente, el soñador muere después de algunos minutos. El cuerpo es además tan separable del alma principal, que algunas personas

7 Ver principalmente Viveiros de Castro (1996, 1998).

que tienen un alma disfuncional viven con un alma prestada. Se asiste en este caso a un trastorno al interior de la persona. Mientras que cada uno nace con un alma forjada por el esfuerzo del padre y de la madre al ingerir plantas y controlar el consumo de carne de caza, trabajo transmitido al feto y luego al bebé, el alma que la “reemplaza” en caso de haber fallas en la original es anónima, ya hecha; es un alma que ya tiene una vivencia puesto que prohíbe a su nuevo dueño comer ciertos alimentos: “la nueva alma pone sus condiciones” y no permite ingerir ciertas carnes. Como otros grupos de la Alta Amazonía, los záparas piensan que existe un número finito de almas. Las almas prestadas provienen de un *stock* de almas “fuertes”, a menudo las de chamanes. Desde ese momento, el que o la que se beneficia de ella debe seguir las dietas alimenticias que requiere el alma.

Con el fin de mantener una continuidad en términos de calidad(es) de persona, el chamán encargado de entregar al enfermo un alma robusta la escoge de manera que sea lo más parecida posible a la anterior. Para esto, cuenta Twáru, durante la toma de estramonio, “en el árbol, desde abajo, [el chamán y el espíritu conectado con su alma principal] escogen un alma parecida. Se esconden como [si fuesen] colibríes, con una red de pesca, [el chamán] atrapa el alma. Entonces retira el alma mala y pone la nueva”. Esta historia es la de Ishtiwara, cuya alma se había ido. Al contagiarse de sarampión, había perdido el conocimiento, solo su corazón seguía latiendo. Hubo que llamar a un *shímamo* del Curaray. A causa del alma puesta posteriormente, Ishtiwara tiene dificultades para levantarse con energía por las mañanas y ya no puede comer ni saínos ni venados, prohibiciones que tienen que ver con la historia del alma nueva. Los conocimientos y destrezas utilizados para el injerto del alma están desvaneciéndose. Mientras hace unos treinta años todos los chamanes sabían hacerlo, hoy en día es mucho más difícil encontrar un *shímamo* capacitado para estas prácticas.

Uno también se puede preguntar cómo será el destino post mórtem del alma prestada. Para los záparas, después de la muerte, el alma principal parte al lugar donde nació la persona para buscar su placenta. Después de varios días regresa al pueblo. Viene a atormentar a su cónyuge en sueño: desea llevárselo y, para esto, primero debe matarlo. Los espíritus de los muertos no hablan, deben contentarse con gemir. Lloran en los sueños. Luego el cónyuge vivo comienza a debilitarse y se pone realmente enfermo. Es el *shímamo* el que ayuda a separar el alma del vivo de la del muerto, fuertemente unidas. La naturaleza del vínculo es afectiva y se ha reforzado cada noche durante el sueño. Es al dormir juntos en la mayor proximidad y al tomar el olor del otro que el hilo que los une se fortalece. Cuando el *shímamo* debe desunir (*anchuchiwa almata*, lit.: “hacer irse el alma”), a menudo no tiene más opción que atar el alma del difunto a un árbol lejos del pueblo. Después de que se haya acostumbrado a la separación, el chamán la desata. Entonces vuelve al pueblo únicamente en ocasiones especiales.

Cuando muere una persona humana, los hilos que unen las almas auxiliares al alma principal se rompen. Las primeras se reúnen entonces y se van a una palmera de

chonta.⁸ Cualquier persona que tenga el oído avezado puede oír su canto, *chis chis chis*... Otras van a un árbol⁹ que tiene lindas flores. Los buenos chamanes saben coger de los árboles estas almas que también son *yachay*, conocimiento y poder del difunto. Lo hacen para ellos mismos y a veces a pedido de sus hijos que buscan conocimiento.

Si, como lo percibe Twáru, el “mundo de las almas” es anterior al “mundo material”, se puede pensar en una distinción neta entre alma y cuerpo, debiendo extraerse las almas de una multitud de caras¹⁰ sin que estén asociadas a cuerpos. Según la concepción descrita, el alma precede al cuerpo, cuya existencia (en la forma fluida) remite a la “materialización” del mundo. Además, los tres tipos de almas examinados pueden ser disociados del cuerpo pero permanecen unidos a una sustancia corporal, humana o no. Juntas, *kikin alma*, *ayak alma* y otras almas auxiliares, contribuyen a la constitución de la persona zápara. Son principios autónomos y reflexivos que poseen o “son” los záparas; su posesión se confunde con su propia existencia. Así, el nombre de la persona asociado a cualidades del alma (*kikin alma*) “hacen” o “son” esa persona. El alma-sombra es un reflejo del individuo bajo el sol. En cierta manera se trata de una “desmaterialización” de la sustancia corporal o su reflejo intangible. Finalmente, las almas auxiliares están unidas por hilos al alma principal y, una vez adquiridas, son nuevas cualidades (o propiedades) del sujeto.

Soñar el cuerpo de los humanos

En la Amazonía, donde los regímenes corporales son fluidos, el cuerpo humano es una manifestación de la persona.¹¹ A partir de la corporeidad humana se producen los demás regímenes. Al experimentar y sentir formas corporales diferentes, los humanos dan cuenta de la existencia de otras corporeidades. Cuando en una visión onírica

8 Según Whitten (1976: 52-53), el alma del *runa* muerto se proyecta en un árbol de *chonta* que produce un hongo y que los *runa* vivos pueden cosechar e ingerir. La continuidad masculina se realiza a través de esta ingesta.

9 No identificado. Cercano al *chuku ruya* (kichwa).

10 En uno de sus sueños, Twáru había visto un mundo redondo y plano. En cada uno de sus lados se encontraba una estrella. Las dos no hacían más que brillar y creaban un equilibrio. En esa época, no había alternancia entre el día y la noche. En ese mundo, una “tela” impedía pasar a los espíritus y llegar a él. Unos relámpagos vinieron a golpear este “muro”, el cual se destruyó, y cayó arena y agua. Entonces apareció una multitud de caras de toda clase (con plumas, sin plumas, con adornos labiales, sin adornos labiales, pinturas faciales, o no, caras de hombres y otras de mujeres, etc.) y en todas las combinaciones posibles. Las caras estaban unas junto con otras, dispuestas en círculo en el borde de este mundo. Se trata de un “stock de apariencias específicas” (Taylor, 1997, refiriéndose a los jíbaros). Los jíbaros comparten esta idea. Para ellos, cada nacimiento supone una muerte previa, de manera que se mantiene un *stock* de siluetas y de caras disponibles para nuevas existencias humanas.

11 Ver Kohn (2002), Viveiros de Castro (1996, 1998), Taylor (1996), Erikson (1996), Fausto (2002), Surallés (2003), Karadimas (2005), Goulard (1998).

o inducida los záparas ven humanos, los que están más preparados distinguen los componentes de los cuerpos y las almas que ellos poseen, en particular la *kikin alma* y las almas auxiliares. El cuerpo, primer lugar de la experiencia del mundo, lo es también en la producción onírica. Soñar el cuerpo es una percepción que va más allá de su visión; la experiencia onírica es igualmente una audición, una emoción y una acción. El sueño es el lugar donde se experimentan las aptitudes para la comunicación de los otros seres existentes. Gracias a la audición y al lenguaje, el sujeto soñador reconoce a las personas entre los otros seres existentes. Las emociones percibidas en la experiencia onírica que tiene relación con el cuerpo están a menudo marcadas por el género. En particular, los záparas describen frecuentemente corporeidades fluidas de animales que llevan un modo de vida solitario y que toman la forma humana del género opuesto al sujeto soñador (como el jaguar o la anaconda, por ejemplo): después de una puesta a prueba del soñador, el animal cambia a la forma corporal humana, adquiriendo simultáneamente la comunicación y el lenguaje humanos. Este proceso, siempre sorprendente, está caracterizado por una satisfacción del soñador, sobre todo porque a menudo la persona vista en sueño, al haber pasado de un cuerpo de animal a un cuerpo humano, entra en una relación afectiva con el soñador, concretada después del acto sexual.

Construir el cuerpo

Según algunos, aun antes de concebir un hijo, los padres preparan su gestación. Una dieta sexual de dos meses precede la procreación a través del coito. Los genitores siguen tomando plantas cuyas propiedades son transmitidas al feto y contribuyen a la constitución del alma del niño. Esta es, de hecho, el producto del esfuerzo y de la elección de los padres. Después de una toma de estramonio, Kiawka cuenta haber visto el siguiente proceso: mientras la pareja estaba dormida, sus almas discutían, se interrogaban sobre lo que iban a hacer por su hijo cuando “un alma muy pequeña se juntó a ellos, la del bebé. [...] Luego la pequeña alma entra en la madre”. Cuando la mujer está encinta, una cierta cantidad de carnes de caza y otros alimentos le son proscritos. Por su parte, el padre se asegura de no perjudicar al niño que va a nacer al no atar, por ejemplo, a los monos que él coja, ya que se correría el riesgo de que muera el niño. Las dietas que ellos siguen cada uno por su lado se complementan mutuamente durante el sueño, ya que en esa proximidad, sus olores se mezclan y los beneficios de los esfuerzos son compartidos. Es durante el periodo de gestación que el alma se forma, conservada en el cuerpo de la madre, alimentada con las dietas del padre. Así, el alma del niño, elaborada a partir de la madre y del padre, se transmite al nacer por la madre.

Algunos vegetales permiten decidir cualidades intrínsecas del niño antes del parto, mientras que las proscipciones alimenticias, a menudo sobre la carne de caza, contribuyen más (pero no solamente) a constituir un cuerpo sin fallas. Los siguientes

cuadros muestran las propiedades que se obtienen por la ingesta de plantas (tabla 1) y las proscripciones alimenticias usadas para que el cuerpo del niño crezca bien (tabla 2).

Ingesta (toma de vegetales)	Efecto buscado para el niño
Hojas de <i>tsintsinbo</i> (nombre zápara) y <i>uchurumba</i> (nombre kichwa) masticadas por el padre, dadas al niño. Simultáneamente, el padre sopla humo de tabaco sobre su hijo para que las propiedades de las plantas entren en el cuerpo. La madre que da de lactar debe seguir una dieta alimenticia.	Ser buen cazador.
Jugo de la hoja de <i>uchurumba</i> o de <i>sinchi caspi</i> (asociado a una dieta de la madre).	Ser fuerte, no tener miedo.
Hoja de <i>tsameruka</i> (nombre zápara): cuando el niño tiene alrededor de dos meses, el chamán toma ayahuasca y luego mastica esta hoja y la pone en la boca del bebé. La madre sigue una dieta de dos meses.	Soñar bien.
Corteza de <i>yutsu</i> (kichwa), un árbol “duro” que crece a lo largo del río. Su decocción se utiliza para el baño de los niños a partir del alba.	Tener huesos fuertes.

Tabla 1. Vegetales prescritos para el niño.

Proscripciones alimenticias	Atributo buscado para el niño
No comer tortuga (<i>tsawata</i> en kichwa).	Ser grande.
No comer cangrejo (o solamente manteniéndose muy recto).	Ser grande y recto (no ser encorvado o jorobado).
No comer frutas (suaves y dulces).	Tener huesos fuertes.
No comer huevos (misma forma que el globo ocular).	Tener buena vista, no ser ciego.
No tomar chicha de yuca agria.	Tener una cabeza “terminada”, completa, bien hecha.
No comer cabeza de mono.	No ser malo.
Comer larvas de coleópteros.*	Ser muy blanco (percibido como bello).
*No es una proscripción, sino una prescripción.	

Tabla 2. Proscripciones alimenticias para el niño.

Las dietas seguidas durante la gestación pueden mantenerse después de haber dado a luz. Cuando nace, el niño va a ingerir plantas masticadas por el padre o la madre, mientras que esta seguirá controlando su propia alimentación: puesto que le da de lactar, el trabajo que ella efectúa sobre su propio cuerpo es provechoso para el que se alimenta de su leche. De tal manera, el vehículo o la substancia que permite la circulación de fluidos y propiedades podría ser la sangre durante la gestación, pues como ya se señaló, es en ese período que el alma del niño se forma en el cuerpo de la madre.¹²

El sueño es una capacidad o una facultad constitutiva de la persona zápara. Introducida en el cuerpo por el demiurgo para comunicarse con él, está presente en cada uno de los záparas. Mientras Piatsaw¹³ vivía entre los hombres, nadie soñaba. Luego él se transformó en viento. “Cuando estaba convirtiéndose en viento, ahí dijo que los de esta generación, los que vienen, van a contactarlo, él estará en contacto a través de los sueños. Entonces, comenzaron a soñar”. Esta especie de saber-soñar incorporado se acompaña de técnicas para su ejecución. Si bien todos los záparas lo poseen, no todos están atentos a sus experiencias oníricas. A causa de los soñadores que fallan, la identidad zápara se ve a veces cuestionada: ¿cómo puede uno no estar atento al sueño siendo zápara?

El cuerpo de los humanos

Los interlocutores oníricos humanos son personas que tienen conocimientos chamánicos. Si aparecen en los sueños de los demás, es porque son capaces de hacer soñar y por ende son un poco chamanes. Porque pertenecen a esta clase de humanos, su cuerpo es sensiblemente diferente al de los otros. Poseen conocimientos *yachay*, que también son poderes, adquiridos con técnicas ligadas al cuerpo por medio de la ingesta de vegetales y de ayunos. Su alma principal está por su parte conectada a almas auxiliares de otras personas no-humanas reconocibles en este tipo de visión. Algunos conocimientos incorporados o prolongamientos del cuerpo de la persona se ven en sueño. La misma carne, percibida de otra manera o hecha

12 En relación a la obtención de cualidades, hay que señalar un último medio para adquirirlas: el águila *pukungu* que es “como una persona” transmite su *yuyay*, es decir su pensamiento, su espíritu y su manera de ser al niño, independientemente de la voluntad de los padres, quienes, sin embargo, siguen prescripciones alimenticias *a posteriori* para favorecer el proceso. Según un relato, cuando los dos padres duermen profundamente, el *pukungu* entra en la casa completamente abierta y se posa en el pecho del niño; ahí habla con él y “entra” en él. Después de esta operación entrevista por el padre, los progenitores y su hijo seguirán un ayuno, mientras que el águila “hará soñar” al padre la noche siguiente para anunciarle su presencia “al interior del corazón de [su] pequeño niño”, lo que vuelve a la criatura una persona buena y generosa.

13 Los záparas lo llaman en español *Dios* o *Yaya Dios* en kichwa.

de un nuevo material, y el color del cuerpo o de lo que lo cubre, dan información sobre la verdadera naturaleza del interlocutor onírico.

A través de las visiones se distinguen, sobre y en los cuerpos de los humanos, los *yachay* y su *banku* (asientos o bancos tallados en madera con la figura de un animal), sus instrumentos, piedras, tabaco, su ropa, capas, coronas, así como los elementos reveladores de la identidad de la persona, que son la “materia” del cuerpo, los órganos no perecederos de este, los colores. El *banku* es normalmente ofrecido por un chamán a un sujeto —a menudo su aprendiz— como un vehículo. Existen tres tipos: águila, anaconda y jaguar. Recibir tal asiento permite viajar respectivamente por el aire, en el medio acuático y subterráneo, y sobre la tierra, de manera horizontal. Los tres animales son solitarios (por oposición a otros con un modo de vida gregario) y forman alianzas con los *shimano*. Algunos atributos parecen sobredimensionados: un jaguar con colmillos grandes y una boca enorme, una anaconda con una lengua gigantesca, etc. Los *banku* tienen formas que fluctúan. Son muy pequeñitos para que quepan en el pequeño bolso *islambu* del chamán. Pero cuando este coge un *banku* y se sienta sobre él (el *banku* aumenta de tamaño hasta tener el de un asiento normal), el *banku* es el propio animal. En el sueño, los asientos pueden ser vistos como si formasen un solo cuerpo con el dueño. Están pegados a él de alguna manera, incluso cuando el interlocutor onírico no lo utiliza. Instrumentos como una cámara de fotos o un cuchillo ofrecidos por un chamán o un espíritu permanecen atados al cuerpo del que los posee. Sucede lo mismo con las piedras oníricas adheridas a la mano o guardadas en el *islambu*. Los que poseen cigarros de tabaco recibidos en sueño los conservan en el mismo lugar. También los obtienen de un chamán amigo, de un ancestro o de espíritus que hicieron una intervención onírica. El tabaco es regalado con una intención intrínseca. Es fumado justo cuando se debe realizar una acción sin demora (especialmente en caso de defensa).

En cuanto a la piel de los interlocutores oníricos, es un tema que no aparece mucho, salvo cuando se nota, después de haberlo tocado, que un cuerpo es de piedra o duro como la piedra, lo que ocurre en forma poco frecuente. Sin embargo, la piel o la carne de los humanos del sueño se asocian con los vestidos¹⁴ y adornos del cuerpo, coronas y capas en particular. Obtenidos en el sueño, son ante todo “defensas”, aunque a menudo se refieren a una acción. Por ejemplo, recibir uno para viajar permite defenderse durante el viaje. No se trata de un medio de locomoción sino más bien de impedir los actos malévolos o de estar protegido frente a ellos. Así, se puede regalar camisas y pantalones. La descripción de estos es muy poco detallada, a excepción del color. Sin importar su función, la ropa es de tono verde luminoso, lo que hace pensar en el poder benévolo, con intenciones terapéuticas y defensivas. Ciertos humanos vistos en sueño aparecen con el mismo verde de la laguna del estramonio o *wantuk cocha*, lugar importante del saber,

14 Con respecto a la noción de *clothing*, ver Kohn (2002).

accesible a través de las visiones. Son vistos como *shímano* enseguida. Esta es frecuentemente la manera en que un soñador descubre quién es realmente el humano vivo —que además conoce—, ya sea que se presente enteramente de verde, o que su cuerpo esté marcado por diversos colores y formas aparentes, saberes incorporados que son visibles en ese momento; por ejemplo, estrellas luminosas rojas o, más globalmente, partes del cuerpo luminosas y de colores. La ropa que se lleva no siempre es floja y puede estar integrada a la misma forma corporal; no se pueden disociar. Algunos llevan en el cuello collares que son serpientes. En la ornamentación onírica, se distinguen las coronas —de plumas o de flores—, las capas y los guantes. Hermosos, incluso suntuosos, con colores vivos, representan a la vez un reconocimiento y un poder. Llevarlos muestra que uno los recibió de un maestro, y por ende que uno es muy poderoso. El conjunto de las señales del cuerpo da lugar a un sentimiento estético que recae sobre la persona a través de las sustancias corporales. “Nunca vi un cuerpo tan bello”: es una expresión formulada con respecto a un cuerpo con varios colores, con estrellas luminosas en la espalda, y cuya lectura se refiere igualmente a un conocimiento impregnado de bondad. Los signos descritos muestran a la vez la fuerza de la persona así como su benevolencia. Su belleza hace pensar en su fuerza y en la diversidad de procedencia de los conocimientos incorporados. Un cuerpo dotado de esta manera, seduce al soñador, fascinado y atraído. En ningún caso puede tratarse aquí de la corporalidad de un enemigo onírico, el cual —aunque teóricamente se pueda distinguir sus sustancias de conocimiento— nunca presenta “su buen lado” en el sueño. Conserva su corporalidad humana, pero no deja ver sus cualidades ni sus debilidades, o toma la apariencia corporal de un humano vivo, engañando con este sutil procedimiento de disimulo y de camuflaje al soñador que no tiene mucha experiencia¹⁵. Así, en la experiencia onírica o inducida, desde el momento en que se recibe bancos, instrumentos, piedras, tabaco, ropa, capas, coronas... se vuelven prolongamientos del cuerpo, indefectiblemente atados a él. Un buen soñador¹⁶ podrá verlos. De hecho, la apariencia soñada permite conocer a un interlocutor onírico y hasta sus intenciones. Entre los miembros del colectivo de humanos vivos soñados se encuentran los *shímano* amigos y enemigos, reconocibles por su cuerpo hermoso y luminoso para los primeros, mientras que los segundos se camuflan bajo otras formas corporales tomando “el cuero” o el vestido de otro humano vivo. Esta facultad de visión no se puede generalizar al conjunto de humanos vivos ni al del cuerpo observado: solo algunos son lo suficientemente clarividentes para ver tan bien y, entre ellos, no todos ven por completo las sustancias incorporadas.

15 El cabello, los dientes y las uñas son las partes duraderas del cuerpo. Por lo tanto, soñar que se las pierde es un presagio de muerte.

16 Los buenos soñadores son personas que adquirieron conocimientos chamánicos, ya sea por el aprendizaje con un maestro o con su compañero sexual, él mismo chamán.

Entre los humanos muertos, a algunos se los ve y se los oye en sueño —los *shimano*—, mientras que a otros no —los *yanga runa* o gente común. Después de su muerte, estos últimos pierden el lenguaje y no aparecen en los sueños, excepto inmediatamente después del fallecimiento: lo que demora su alma en separarse completamente de la de su cónyuge. Solo los buenos soñadores, *shimano* experimentados o camino a serlo, hacen soñar a los demás o son agentes de los sueños de los humanos vivos. Los *shimano* muertos conservan estas facultades de comunicación, así como su cuerpo humano. En el sueño, son todavía agentes, actúan en la experiencia onírica del sujeto soñador y pueden realizar acciones deletéreas o, al contrario, benévolas. En otros términos, su acción sobre la vida de vigilia se mantiene. La visión de los padres y abuelos muertos y de una parte de los ancestros¹⁷ es diferente de la del humano vivo: poseen atributos del mismo tipo y sobre todo se los ofrecen al soñador, pero su saber no se vuelve visible a través de los colores, materias o luces específicas.

Cuando acceden al principio de los tiempos,¹⁸ los záparas observan ancestros, su hábitat y su modo de vida. Salen de esta experiencia onírica con nuevos saberes, gracias a la observación y a veces también gracias a un tabaco que les regalaron. Así, en un sueño, Kiawka vio que los ancestros estaban vestidos con ropa de corteza golpeada. Los hombres llevaban una “pequeña falda” y las mujeres una gran túnica de *llanchama* (kichwa) o *witsake* (zápara).¹⁹ El más viejo quiso

- 17 La palabra “ancestros” se utiliza habitualmente para designar a los ascendientes, reales o no, cuyos nombres se recuerdan y que adquirieron dicha calidad de ancestros a través de los rituales. En el caso zápara, parece que los que se puede nombrar y los sin-nombre y que forman un colectivo, se confunden al ser denominados con el mismo sustantivo, *rukukuna* (plural de *ruku-* para ancestros y ancianos). Sin embargo, se asocia a este término la idea de un conocimiento superior a los humanos contemporáneos. En el caso de Twáru y Kiawka, el padre del padre (Ahēpano) es *ruku* o *apayaya* (abuelo), y el difunto Imatini todavía es llamado *yaya* o padre por sus hijos (término vocativo en los sueños y utilizado en los relatos).
- 18 El principio de los tiempos son los *Callari Uras* (al respecto ver en particular Whitten, 1976 y Reeve, 1988a, 1988b). Para los záparas, hablar de mitos o de tiempos míticos es impropio pues, para ellos, es tiempo histórico que “ocurrió”, hecho de varias “revoluciones”, primero en la era donde todos eran humanos, luego la época en que se volvieron animales, y finalmente el período en el cual algunos de ellos se volvieron de nuevo humanos.
- 19 Antes de vestirse con ropa occidental, los záparas vestían túnicas de *llanchama* (término kichwa que pasó al español y que designa al árbol de donde se extrae el producto terminado). Después de haber cortado la corteza de un ficus, los hombres la lavaban y la golpeaban en el agua con un palo, hasta que la fibra estuviera fina, blanca, flexible. Luego, estas fibras servían ya sea como túnicas (para los hombres), ya sea como pañal. Según Tessmann, se trataba de una vestimenta que se ponía a partir de los 12 a 15 años y durante las fiestas. Hoy en día, los hombres las usan solamente durante las representaciones políticas nacionales o internacionales, o durante encuentros especiales. Hacen valer una “indigeneidad” propia al poner igualmente estas túnicas a sus hijos. Se encontrarán varias ilustraciones: lámina 56, en Tessmann (1990: 177) y Osculati (2000: 288).

transmitir su saber. Tenía un tabaco muy grande y también un bastón de una forma parecida a los contemporáneos, que iba a regalarle.²⁰ Los padres y abuelos chamanes conocidos aparecen con una forma humana. En las experiencias oníricas de Twáru y Kiawka, ellos les dan consejos, les transmiten saberes y poderes y actúan sobre su cuerpo, por ejemplo, efectuando una limpia que tiene como principal propiedad el asegurar la eficiencia del cuerpo y su defensa. Mientras ascendientes o ancestros realicen operaciones de curación o de cooperación que también suponen una relación intercorporal, conservan una corporalidad humana. En cuanto a los ancestros que poseen el conocimiento y la memoria intergeneracionales, ellos ya no tienen cuerpos humanos: su corporalidad es mineral o de esmalte y de marfil, puesto que el diente es, por su composición, el órgano más duro del cuerpo humano o animal. Ya no son más que conocimiento o *yachay*. Son los ancestros de diferentes pueblos, guardianes de la memoria.²¹ En resumen, los ancestros conocidos, con los cuales la relación de filiación es reafirmada de manera regular en virtud de su proximidad temporal, conservan una corporalidad humana, útil además para los intercambios de curaciones. En cambio, los ancestros desconocidos de los tiempos míticos poseen cuerpos mineralizados o resistentes al tiempo. En otros términos, los primeros necesitan una corporalidad todavía fluida y susceptible de interactuar con los humanos vivos, mientras que los segundos, que son puro conocimiento, adquirieron el carácter inmutable de las sustancias minerales.

Cuerpos de piedra

Si bien el cuerpo mineral es a veces el de los ancestros, también contiene otras interioridades. Los *shímano* y los cazadores poseen piedras mágicas que conservan en su *islambu*. En el alto Conambo, las piedras son innumerables en el lecho de los ríos. La erosión del agua sobre el material lítico produce a veces formas poco ordinarias, ya sea por ser particulares y hacer pensar en otras —antropomorfas o faciales, principalmente—, pareciendo ser el trabajo de un escultor, o ya sea porque tienen formas redondas que se distinguen debido a una especie de perfección plena y acabada.

Los záparas identifican las piedras según varios procedimientos. Si encuentran una de forma extraña, sugestiva (que se parece a una cabeza humana, por ejemplo), y que luego se manifiesta como sujeto²² durante una visión onírica o

20 Kiawka rechaza los regalos, respondiendo que ella se encuentra en Perú y que los aceptará en Ecuador. Se trata de una distorsión auditiva en la opinión de los neuropsicólogos del sueño (ver Schwartz *et al.*, 2005). En otro sueño, ella vio a los ancestros desnudos, con el cabello cortado a tazón.

21 Ver capítulo 5.

22 Brown (1985a: 85) describe piedras móviles que toman una forma humana en los sueños.

inducida, comunicándose con el humano, entonces será tratada como un sujeto. Lo más frecuente es que la piedra se manifieste primero en sueño antes de ser encontrada. A través del sueño, en una visión inducida por la toma de una planta alucinógena, “la verdadera naturaleza de las piedras”²³ es revelada. Entonces, en otro sueño aparece su espíritu, una persona de forma humana, que indica el modo operativo de la piedra, cómo tratarla y alimentarla. Se debe ir al día siguiente al lugar donde la persona fue soñada. Allí, el llanto de un niño permite encontrar la piedra que espera a su amo, designado durante la experiencia onírica. Una forma poco común o colores diferentes dejan presagiar sin certeza que se trata de una piedra mágica. En tal caso, la experiencia a la vez personal y privada de los záparas determina en parte su revelación y su uso. Este descubrimiento está sujeto a una condición, que el zápara lleve en él la capacidad de detectar la naturaleza misma del objeto. Para los indígenas, la obtención de piedras mágicas también está ligada a la de un tipo de conocimiento que se adquiere durante las visiones oníricas o inducidas por las plantas. De cierta manera, los záparas que saben soñar disponen de los conocimientos necesarios para comunicarse con el espíritu de la piedra. Al caer la noche, soplar el humo de tabaco sobre este objeto permite soñar lo que es. Los záparas ven la esencia misma de las cosas gracias al tabaco. Les permite conocer la naturaleza de la piedra, saber lo que es verdaderamente.

Para reconocerla e identificarla, para evaluar su agencia, hay que observarla y ponerla a prueba en su capacidad de comunicar. Estas piedras deben ser tratadas como sujetos impregnados de deseos. La tarea principal del *amu* (el amo) es alimentarlas, con tabaco o con su propio soplo. No hacerlo o tratarlas como objetos inanimados podría ser peligroso. Si son controladas o domesticadas por los chamanes, y por lo tanto actúan según los deseos de estos, en un momento de ausencia de control, porque son autónomas, pueden actuar como predadores con los humanos. Luego, el dueño de la piedra siente empatía por ella, a tal punto que esta puede provocar en su *amu* la ira, el hambre, las ganas de chupar sangre, sensaciones que se palian gracias a la alimentación con tabaco.

Las piedras de caza o de pesca *misha* son bezoares. Cuando las mujeres los descubren al preparar el pescado, los entregan inmediatamente a su marido o a un hijo que los guarda en su *islambu*. Las otras piedras se reparten como sigue:

23 Brown (1985b: 374) refiriéndose a *namur* de los jíbaros aguaruna.

Tipos de piedras (nombres en kichwa)	Características
<i>Sumi rumi</i>	Un bezoar encontrado en los pescados. Es también una “piedra de agua”: permite desplazarse en el agua.
<i>Yachak rumi</i>	Piedra que contiene (o es) conocimientos.
<i>Wantuk rumi</i>	Piedra encontrada luego de una toma de estramonio.
<i>Chonta rumi</i>	Piedras que provienen de la laguna del estramonio (<i>wantuk cochá</i>), accesible por el sueño y por la ingesta de la planta.
<i>Urku rumi</i>	Piedra que proviene del interior de las montañas <i>urku</i> , accesible en sueño y por la ingesta de plantas que hacen ver.
<i>Sbunku rumi</i>	Piedra encontrada en el cuerpo de un chamán muerto.
<i>Ayak rumi</i>	Piedra que contiene el espíritu de un chamán muerto.

Tabla 3. Tipología de las piedras de los záparas.

Una piedra puede pertenecer simultáneamente a varias de las categorías indicadas cuando estas se sobreponen: algunas, como la llamada Jotacachi, la *wantuk rumi* del abuelo Ahẽpano y luego de su hijo Imatini, ahora incorporada en Kiawka, son descritas de manera más precisa.

Jotacachi era muy redonda, pero tenía un arriba y un abajo. La corona²⁴ estaba arriba y las grietas en el lado. Bajo la corona, y en la parte superior de la piedra, varias líneas horizontales verdes daban la vuelta. Refiriéndose a estas líneas, Kiawka dice que eran “buenas, y ayudaban a la gente, a ver a la gente”. El verde “era vida. Y era adentro como corazoncito, así adentro de la piedra, adentro había como una bolita así, como corazoncito era. Es que era vivo”. Al interior de esta piedra que absorbía “como un torbellino”, se encontraba una araña, me dice Kiawka. El resto de la piedra era rojo: “esa parte es para chupar, cuando la piedra tenía sed. Cuando tiene sed, su dueño también. Por eso chupa a la gente. La piedra enoja, tú enojas también. El rojo era que chupaba sangre”.

24 Por corona hay que comprender habitualmente la parte de arriba del cráneo, sobre la cual soplan los chamanes durante las curas, y que es permeable a los fluidos y a las almas. Más precisamente, la “corona” en español, designa para los záparas la fontanela de los bebés, es decir el espacio en la parte superior de la cabeza que se fortifica progresivamente en el transcurso del crecimiento. Es el lugar por excelencia donde los chamanes introducen con un soplo una fuerza o una defensa.

Para los záparas, el verde es el color del poder y del conocimiento, dos facultades indisolubles, mientras que el rojo está asociado al conflicto. Ver en rojo es el anuncio de un enfrentamiento o de hostilidades.²⁵ Además, entre las líneas verdes y el rojo de la piedra, los desacuerdos eran continuos, el verde tenía que detener frecuentemente al rojo que quería tocarlo, “comerlo” y coger su fuerza. Las líneas verdes, me dice Kiawka, son las buenas chontas, y las líneas rojas, las malas chontas.

La piedra descrita se llamaba “chonta”, como la palmera de madera muy dura. Cuando perdió la piedra, Kiawka le preguntó su nombre durante un sueño; tenía dos. Chonta no debía asociarse al árbol, sino a la “laguna” verde del estramonio. Existe una chonta que da frutos y que solo se encuentra en los sueños. Ahí, sobre la laguna, los *sacha supay* y *yaku supay* —espíritus de la selva y del agua— los comen; es decir que la chonta de la laguna alimenta a los espíritus. La piedra tenía otro nombre, Jotacachi. Un nombre que según Kiawka se refiere a un saber completo que contendría: el de *ikaray*, es decir, el soplo mágico, el saber de la montaña (*urku yachay*) y el del río (*yaku yachay*): tres saberes complementarios asociados a poderes. Como los grandes chamanes que reciben de los espíritus un nuevo nombre además del habitual, esta piedra tenía un nombre usual, Chonta, y uno secreto, Jotacachi.

En Quito, Kiawka fue agredida por dos hombres que le arrancaron su bolso. En su interior se encontraba su *islambu*, pequeña bolsa de cuero que contenía la piedra del abuelo. Durante más de diez días, se sintió mal, “vacía”. Excepcionalmente, había puesto en su bolso varios de sus “secretos” o *yachay* —objetos entregados por aliados o encontrados por ella, objetos de poder y agentes—, todos cuerpos con conocimientos, y con qué alimentarlos: fluidos con los cuales se transmiten intenciones, como tabaco y perfume. El *islambu* contenía piedras y algunas otras cosas, como esquirlas de hueso: objetos soñados o preparados por ella y por otros chamanes. A la vez cuerpo, fuerza y saber, intervenían en acontecimientos y también en y sobre cuerpos humanos, a veces de manera voluntaria y autónoma, y en otras ocasiones motivados por los pedidos de Kiawka.

Los ladrones, me contó Kiawka luego de haber soñado la escena, tuvieron miedo ya que, algunos días después de haber intentado utilizar la piedra, la hija de uno de ellos se enfermó y fue hospitalizada. Entonces, con un martillo, sobre un objeto metálico, la rompieron golpeándola en su “corona”. Se quebró, gritó dos veces y “se fue”. “Al romperse salió un *runa*”, una persona.

En el ejemplo de Jotacachi surge la necesidad para este *runa* sin corporalidad de volver a encontrar una. Cabe preguntarse entonces sobre el motivo que alienta a

25 Según Karsten (1935: 428), para los vecinos canelos existe una asociación entre el rojo y la atracción. La pintura facial hecha de achiote actúa como un hechizo para las mujeres (como animales de caza), además de ser defensivo durante un ataque chamánico.

Kiawka a ofrecerle la suya propia. El cuerpo mineral puede contener espíritus de los muertos (*ayak rumi*) o ser un *yachay* animado por un espíritu no humano (como en el caso de los *sumi*, *wantuk*, *chonta* y *urku rumi*). Siempre es un sujeto dotado de comunicación, que teje poco a poco una relación con su dueño y la vuelve indefectible. Sin embargo, cuando Jotacachi se quiebra, el *runa* sin forma corporal (o fisicalidad) ya ni siquiera es una prolongación del cuerpo del *shimano* que lo posee, lo protege y lo alimenta. Existen entonces dos posibilidades, encontrarle un nuevo cuerpo mineral o darle el suyo propio.

En Quito, luego de los martillazos, cuando la persona (*runa*) salió de la piedra, se refugió en un bosque junto a la capital, “ahí donde ahora hay una montaña²⁶”. Entonces, durante una visión inducida por la ayahuasca en Quito, Kiawka lo “tomó”. Él entró a través de su corona, y ella lo incorporó. A pesar de su satisfacción por haberlo encontrado de nuevo, esta modificación afectó considerablemente el modo operativo de Chonta/Jotacachi: el soplo mágico es uno de los primeros modos operativos en el chamanismo amazónico. Permite enviar directamente una intención hacia la persona. Ahora bien, mientras aquel espíritu tenía la piedra como cuerpo, “era como una persona que está al frente, que puede soplar. Por ejemplo, durante una toma de ayahuasca la piedra puede soplar; ahora ya no”. De hecho, la incorporación impide ciertas relaciones entre los dos sujetos, en particular la relación de curación.

La historia del objeto relatada por Kiawka de una manera asociada a la descripción física y visual, sugiere varias reflexiones. Primeramente, como la piedra en cuestión, los chamanes záparas tienen varios nombres. Además del término vocativo habitual, familiar y usual, poseen otro, dado por los espíritus, que llevan solo en los sueños y en visiones inducidas. La piedra es el cuerpo de un sujeto ambivalente, cuyos dos caracteres son complementarios, como lo son los colores verde y rojo, y opuestos, como los deseos de Chonta y los de Jotacachi. Para los záparas, el rojo de Jotacachi que domina la piedra, evoca la sangre, el conflicto y la guerra. Con respecto a otra piedra recibida en sueño e incorporada, Kiawka dice además: “En mi sueño, tenía mi piedra bien rojo, rojo, rojo, rojo, mi piedra era pura sangre”. En cuanto al verde de Chonta, es el color del saber dado por los vegetales, un verde luminoso, asociado al estramonio, la planta que enseña por excelencia. Por otra parte, la piedra circula desde varias generaciones en línea agnaticia. No obstante, mientras que el abuelo Ahëpano la había transmitido a su hijo de manera directa (“de mano a mano”), permaneció en el grupo de filiación porque Kiawka la soñó. La existencia de piedras que se transmiten por línea agnaticia está comprobada entre los vecinos achuaras.²⁷

26 La montaña (*urku*) es considerada como un lugar de saber. Los chamanes entran ahí y acceden a otros mundos que enseñan otros saberes.

27 Ver en particular Descola (1986: 324) con respecto a las piedras de caza *namur*.

Entre los záparas, una piedra de caza puede ser prestada a un hermano. Una mujer que sueña con este tipo de piedra y encuentra el bezoar de un pescado —propicio para la caza, según un principio de inversión comprobado también en otras sociedades de las tierras bajas—, la entrega a su marido o a uno de sus hijos. La transmisión de las piedras mágicas *yachak rumi* es de otro tipo. Abandonadas a la muerte del chamán, se dejan ver en sueño a la persona que ellas escogen para que se convierta en su *amu*, su dueño. Los záparas consideran que cuando un chamán muere, durante algunos días su alma erra cerca del cuerpo y puede ser captada por otro chamán, puesto que el alma del muerto busca entonces un cuerpo que sea susceptible de mantenerlo animado. Así mismo, sus objetos cargados de afectos tienen la necesidad de ser tratados como sujetos para conservar su agencia. Abandonados a la muerte del chamán, se manifiestan en sueño a las personas vivas susceptibles de volverse su dueño (*amu*).

Las peregrinaciones de un espíritu en busca de cuerpo

La historia de la piedra es también la de su cuerpo. Marcada por los golpes, resulta ligeramente agrietada. Sus grietas son las huellas de un combate ganado, mientras que los dos colores, el rojo y el verde —dos colores que se complementan—, hacen pensar en los dos nombres y en los dos poderes de la piedra, centro de saberes conectados, complementarios y antagonistas. Es tanto contenido como contenedor, y los dos aspectos se interpelan y se interpenetran a causa de la historia y la ontología de la piedra. El cuerpo del chamán tiene las mismas propiedades. Reúne en él saberes diversos, tanto benévolos como malévolos, de varias proveniencias (obtenidos de las plantas, de los ancestros o de los espíritus por los sueños), de sustancias diferentes e incorporadas (piedras incorporadas en sueño o en visiones inducidas, saberes de colores a veces luminosos, o brillantes, ropa que forma parte del cuerpo y que fue recibida igualmente durante visiones).

Rota por ladrones de la ciudad, la piedra se transformó en espíritu puro, “alma sin cuerpo”, durante varias semanas, hasta encontrar uno, el humano vivo de su último *amu*, Kiawka. Algunos meses antes, durante otra toma de ayahuasca, Kiawka había incorporado a su propio abuelo Ahẽpano, antiguo dueño de la piedra. También es un ancestro, el padre de su padre, impulsado por deseos e intenciones teñidos de rojo, es decir ofensivos. Vive en todo el cuerpo de su descendiente. El cuerpo del abuelo llena de manera uniforme todo el cuerpo de su nieta, como si fuera un contenedor hecho a su medida. A través del cuerpo de Kiawka, el espíritu del cuerpo agrietado integra también el cuerpo de su primer dueño, Ahẽpano, tal vez el dueño más notable que haya tenido Chonta/Jotachachi.²⁸

28 No sé si la piedra perteneció a otras personas antes de Ahẽpano.

Desde ese momento, las relaciones entre los dos sujetos (mineral/humano) cambian de forma. De intercorporales pasan a ser intracorporales. De dos cuerpos distintos, mutuamente observables y palpables, incluso prensiles, el uno se vuelve el contenedor del otro. Mientras que en su forma mineral el espíritu parece casi inatacable,²⁹ al ocupar el cuerpo de Kiawka se vuelve vulnerable. Cuando el espíritu tenía un cuerpo de piedra, con Kiawka, estaban de frente, podían tocarse, verse de manera inmediata. En una curación, trabajaban en simbiosis, bajo la responsabilidad de Kiawka. A veces, durante la toma de ayahuasca, ella tomaba la piedra en la mano y la ponía cerca de la cara o del cráneo para que el espíritu soplara y la ayudara a controlar la visión. Ahora bien, desde que Kiawka la lleva en ella, este tipo de entreayuda, de relaciones y de curaciones intersubjetivas ya no son posibles. Kiawka ya no sopla humo de tabaco sobre la piedra para alimentarla. Su propia ingesta de tabaco la nutre. Sin embargo, puede teóricamente ser víctima de las reacciones de la piedra colérica, celosa y ofensiva. Parece entonces que la substancia del cuerpo —según sea mineral, impermeable, dura, o de carne, porosa y blanda— y sobre todo la posibilidad de poner a los cuerpos de los sujetos en perspectiva —es decir de asignarles una posición en el espacio, en relación al observador—, participan en la definición del tipo de relación entre ambos sujetos (la piedra y el chamán). Después de que Kiawka soñara con la piedra y desarrollara sus relaciones intercorporales, al incorporar en ella el espíritu luego de haberse roto el cuerpo, la relación se volvió intracorporal. Por consiguiente, lo que le suceda al cuerpo humano de Kiawka puede alterar el espíritu que lo habita, y más generalmente al conjunto de los cuerpos con conocimiento que contiene.

La piedra como cuerpo

Un animal, una planta, un ente, puede ser percibido como una persona o un sujeto a condición de que esté dotado de una interioridad parecida a la de los humanos. Este enunciado perspectivista no puede ser aplicado a los minerales tratados como sujetos. Aunque algunas piedras sean sujetos con los cuales los humanos se comunican, el tema del punto de vista del cuerpo a través del cual uno se expresa —tema fundamental en la teoría perspectivista— no se plantea. Si bien es cierto que ciertos záparas cambian de cuerpo por un cuerpo y un punto de vista de animal, ninguno de ellos toma el “punto de vista de la piedra”.³⁰ la piedra, especie de cuerpo lleno, no tiene orificio y, *a fortiori*, no tiene órgano visual. Sin embargo, el espíritu de Chonta/Jotacachi escogió, después de haberse establecido en un cuerpo mineral, vivir en un cuerpo humano. El de Kiawka es el de una mujer viva, ocupado ya por varios saberes incorporados y coloridos y, al menos, por un cuerpo humano: el del abuelo difunto. Por otra parte, las piedras mágicas no son “todas

29 Sin embargo, entre piedras animadas, pueden combatir, ganar o perder.

30 Según Chaumeil (1983: 127), los chamanes yaguas pueden transportarse y refugiarse en pequeñas piedras cuyo tamaño crece gracias al humo de tabaco.

las piedras”. Contrariamente a las plantas y a los animales, no son consideradas como una especie que comparta los mismos atributos fisiológicos y morfológicos y que puedan reproducirse entre congéneres.³¹ Las que se manifiestan en sueño, son reconocidas enseguida como sujetos con los cuales se interactúa. Comparten los atributos de la interioridad de los humanos: reflexividad, intencionalidad, sensaciones, capacidad de comunicar durante sueños o visiones inducidas, con los demás sujetos, como humanos, plantas y otras piedras igualmente dotadas de tal interioridad. No se excluye que las piedras puedan comunicarse con los animales. Esto parece ontológicamente posible, a pesar de la ausencia de datos que lo confirmen.

La biografía de la piedra muestra que uno de sus deseos como sujeto es permanecer con forma corporal. Cuando se rompe, se refugia en una montaña poblada de árboles desde donde busca otro cuerpo y escoge al final integrar el de su último *amu*. La corporeidad introduce una discontinuidad en la relación, condición para ser tanto agente como paciente. Sin cuerpo, ¿cómo tocar al otro sujeto, tanto en sentido propio como figurado?

Disociar a los humanos de los no humanos

Aunque adopten una forma humana, los no humanos conservan las huellas de su verdadera esencia. En los sueños, la forma corporal de los dueños de los vegetales o de los animales es alternadamente la de la especie a la cual pertenecen y la forma humana tomada como condición para la comunicación. Como la langosta, que se vuelve un alma auxiliar, la materialidad de estos entes es siempre seductora. Son descritos como hermosos, grandes, con cabello largo, cualquiera que sea el género de los cónyuges espirituales. Los encuentros, cuando son buenos, dan lugar a una relación de una nueva naturaleza que puede desembocar en la constitución de una familia espiritual. Sin embargo, la procreación en el sueño es excepcional.

En los días posteriores a la recepción de un “secreto”, espíritu auxiliar proporcionado por un chamán, este es soñado. Primero pone a prueba al sujeto soñador, luego se presenta y hasta indica a su dueño su modo operativo. Su corporalidad no aparece ni indefinida ni precisa: es su silueta fina y sombría que se observa desde un lado del campo visual onírico. A veces se descubre la naturaleza de esta persona: un chamán del Napo había entregado a Kiawka unas esquirolas de hueso empacadas y presentadas como las de un esqueleto humano de mujer indígena, pero mi

31 En Iquitos, un chamán urbano “mineralista” comparte esta concepción: posee una cantidad importante de piedras *encantos* a través de las cuales cura a los pacientes. Los *encantos* tienen entre ellos relaciones de afinidad y de parentesco ritual (compadrazgo) y forman una sociedad organizada, donde cada uno tiene su función y está vinculado con los demás (ver Bilhaut, 2002).

interlocutora comprendió por la experiencia onírica y la discusión mantenida con el *runa* sobre el secreto, que se trataba de un hombre mestizo. Como todo cuerpo, después hay que alimentarlo con el soplo del humo de tabaco dirigido hacia el pequeño paquete. Después, el *yachay* debe integrar poco a poco el cuerpo de su dueño. La relación de atención mutua hace pensar en los procesos de domesticación hasta poseer las características de los lazos filiales.

Para los záparas, los conocimientos se encuentran en el cuerpo. Todo aprendizaje requiere de un ayuno alimenticio y el saber se incorpora por la toma de tabaco, de ayahuasca o en sueño. Está situado en partes del cuerpo determinadas. Los chamanes pueden entregar “secretos” o conocimientos que son a menudo espíritus que se deben amansar hasta que se incorporen al cuerpo (*aichayanguna*: “se vuelven carne”). La relación entre el espíritu y el sujeto se vuelve entonces paternalista, pues este último se vuelve “como su padre”, o “*yayanchin*” (“se hace [el] padre”). Ocurre lo mismo en el caso de las piedras de caza *misha* y de las piedras mágicas en general. Aunque son conservadas en el *islambu*, la relación es igual, puesto que el *islambu* es percibido como el prolongamiento del cuerpo, un aspecto externo de este. Además, su fabricación se realiza durante un ayuno y después de una toma de plantas cuando está destinado a un chamán. Mejor dicho, es un contenedor: como la piel del cuerpo de los humanos, la fibra de chambira trabajada según la técnica de la red está impregnada de defensas o trampas para quienes tratarían de acercarse. Por ejemplo, el intruso se encontraría confrontado a las hormigas *yuturi* o *wiyu*, las cuales al morder al imprudente le inyectarían su veneno y lo matarían. El espíritu de una anaconda también puede cuidar el *islambu*. Las formas indicadas que tiene el *shímamo* para proteger su pequeño bolso, también son puestas en práctica para su hamaca y su asiento.

Experiencias visuales diurnas pueden dar lugar a un encuentro onírico. Durante un desplazamiento a pie, Kiawka vio a mi lado a una “persona”³² (*shuk runa*) invisible a mis ojos. Se trataba de una *sacha runa* (un ser de la selva) que me seguía y me miraba. Con el fin de ir a Pitacocha, habíamos tomado el bus hasta el poblado de Arajuno, desde donde llegaríamos a nuestro destino caminando unas ocho horas. En Arajuno, donde habíamos pasado la noche para empezar a caminar en la madrugada, todas las personas que nos preguntaron sobre nuestro viaje nos advirtieron que un jaguar *yanapuma*³³ estaba atacando desde hace algún tiempo a los viajeros. Además, éramos dos mujeres que no conocíamos el camino (una de las cuales es eternamente novata en la selva). Si nos equivocábamos de ruta, el jaguar podía atacarnos. Al amanecer, Kiawka me dijo que estaba preocupada, pero decidimos continuar de todas maneras. En ciertas partes, el camino parecía

32 Cuando me habló de esto en español, me dijo “una persona”, insistiendo sobre el hecho de que lo que vio sí era “una persona”.

33 Para los záparas como para los kichwas, los *yanapuma* son las reencarnaciones de los chamanes muertos.

un “bulevar”, por lo transitado; cuando penetramos más profundamente en la selva, ella me hizo parar y manifestó de nuevo su inquietud por el jaguar. En el contexto de atención acrecentada por la presencia del predador del cual todos nos habían advertido, Kiawka vio a este *sacha runa*. Nos habíamos detenido a preparar un poco de chicha cerca de un pequeño río, lugar conductor de las relaciones con los no humanos, cuando lo vio. Para no alarmarme, no me dijo nada. Más tarde, cuando nos habíamos puesto en marcha, viendo que yo me había alejado, ella se acercó rápidamente a mí. Me dijo que ya no hiciera esas cosas ese día, y me indicó que pusiera mi mano sobre mi cabeza. Había visto en varias ocasiones a una persona que me seguía, y añadió: “¿No lo viste, para que te hayas alejado así?”. En la noche, antes de ir a dormir, Kiawka fumó un tabaco regalado por nuestra anfitriona Ángela. A la mañana siguiente, me contó lo que había pasado. Había visto a esa persona (*runa*) por primera vez cuando preparábamos la chicha. Se escondía atrás de un árbol, sacando la cabeza; luego, cuando se dio la vuelta para mirarme y verlo a él también, lo observó seguirme, “con sus ojos” ella veía (*ñuka kikin ñawiwán*: “con mis propios ojos”). Le extrañó mi incapacidad para percibirlo, ya que él me miraba. Debería entonces haberlo notado, en virtud de la dialéctica de la visión según la cual, para distinguir el cuerpo de un espíritu, tienen que vernos ellos. Así, los espíritus supremamente observables en visiones alucinatorias pueden a veces dejarse ver en el mundo de vigilia, revelándose al mismo tiempo como no humanos.³⁴ Kiawka había comprendido que aquel *sacha runa* de cabello rubio y de ojos claros quería llevarme porque yo era blanca como ellos. Por la noche, ella soñó con el que nos seguía para explicarle que yo no era de su mundo, sino que venía de muy lejos, razón por la cual tenía mi particular apariencia. Le pidió entonces que ya no nos siguiera. Él le respondió que nos esperaría en el río y que nos acompañaría durante nuestro regreso.

En el ejemplo narrado, la visión onírica del *sacha runa* se da después de un primer encuentro. Permite una comunicación verbal que no existía inicialmente y también posibilita asegurarse de la naturaleza de la persona vista. Este sueño confirma la visión inmediata de Kiawka, lo cual muestra que algunas personas preparadas para tener una buena visión saben distinguir con la vista ordinaria entre los humanos y los no humanos. Dicha clarividencia responde a la dialéctica de la visión y también es una facultad que poseen los tomadores de estramonio. Cuando avanzan por la selva, a veces algunos záparas escuchan ruidos producidos por los no humanos. No se trata de un lenguaje articulado, sino de desplazamientos, de cantos o de gemidos. Al borde de un río, Kiawka tiene la facultad de escuchar a los que se dirigen a ella. Se trata de una escucha que no induce una comunicación dialógica entre los dos términos, que tendrá lugar probablemente en la experiencia onírica. No basta

34 Los jóvenes yanomamis, cuando son mirados por los espíritus, tienen sueños extraños considerados como un signo de elección. Estos sueños son posibles debido a la atención que ya les están prestando los espíritus. En otros términos, si los espíritus no los miran, no conocerán estos sueños, en los cuales podrán ver los espíritus (Albert, 2003: 60).

entonces con oír o ver a los no humanos para entablar una comunicación con ellos, sino que se necesita que el sujeto soñador los localice como interlocutores oníricos.

A veces, durante la experiencia onírica, al igual que los humanos, los no humanos toman la forma corporal de un humano allegado. Así, cuando Kiawka se fue por primera vez a Andoas Viejo³⁵ en el río Pastaza en Perú, me contó su sueño. El dueño del río (*yaku amu*) se había manifestado primero con los rasgos de Ishtiwara, la madre de mi interlocutora. Cuando ella comprendió quién era, él tomó la apariencia de un hombre. Quería que Kiawka fuera su mujer, lo que ella rechazó. Como él insistía, ella acabó diciendo que era “hueso de [su] abuelo” y luego ella se transformó en hombre. El relato, manifestado con inquietud por Kiawka, que iba por primera vez a esta zona, resulta particularmente interesante dado que muestra cómo los sujetos soñadores (en cuanto a interlocutores oníricos, que también son) toman otra forma corporal y humana para engañar a los demás en el sueño. En el ejemplo, el dueño del río y Kiawka modifican su apariencia corporal. El primero comienza por engañar a la segunda y luego toma otra forma humana, mientras que Kiawka se deja ver bajo su verdadera corporeidad y, al sentirse en peligro, cambia de género (y engaña a su interlocutor). La capacidad de cambiar de forma corporal —humana o no— es una propiedad compartida por el conjunto del colectivo de los soñadores. El cambio tiene un costo y solo puede ser realizado en función de las almas auxiliares poseídas en el caso de un cambio a favor de un cuerpo de no humano o de humano muerto. En su narración, Kiawka, como “hueso de [su] abuelo”, toma la forma del abuelo para cambiar de género. Cuando ella se transforma en animal, toma el cuerpo de la anaconda, otro de sus auxiliares. Sin embargo, los interlocutores oníricos que asumen la forma de un allegado para engañar al sujeto soñador no captan por ello la corporeidad de un humano que dormita: solo toman la apariencia que “colocan” sobre su propio cuerpo como un vestido. Estas copias corporales son las de malos soñadores o por lo menos de *yanga runa*, gente común.

Algunos espíritus solo son observados en visiones inducidas u oníricas. Es el caso de Tsamaru, descrito a veces en su forma humana, y otras veces como una lanza muy decorada y con plumas, que corta las malas almas. Raros son los *shímano* que “poseen” tal espíritu auxiliar. Como Tsamaru no existe fuera de la sociedad zápara, es emblemático del chamanismo de este pueblo. Los otros espíritus auxiliares poseídos por los *shímano* son piedras, dardos, arañas, animales predadores y hojas podridas.

En resumen, una de las cosas que enseña la experiencia onírica es la distinción entre los humanos y los no humanos. Mirando cuáles son las formas corporales animadas de almas o cuáles son personas, los záparas descubren la verdadera naturaleza de sus

35 La instalación de la compañía petrolera Oxy en la zona contribuyó a la construcción de una pequeña ciudad, Andoas Nuevo, lo cual hizo que el pueblo de Andoas, antigua misión, pasara a llamarse Andoas Viejo.

interlocutores y proceden a categorizar a unos y a otros. Del mismo modo que con la langosta o el caracol, cuyos atributos humanos de reflexividad, de intencionalidad y la aptitud a la comunicación sorprendieron, los záparas todavía siguen calificando algunos entes. Su entorno social se encuentra habitado por humanos vivos, pero también por el conjunto de las personas, humanas o no, que poseen atributos. Para ellos, los animales que son designados como personas corresponden a los que se comunican entre ellos, tales como los perros, los tucanes o los grandes papagayos. *Allkukuna quintankuna, runashina*: los perros conversan, como personas. Así como los perros, los *sacha allku*, literalmente los “perros de la selva”, son personas. Los *sacha allku* son considerados como los perros de los *pasuka supay* (los espíritus *pasuka*). En cuanto a los tucanes, poseen una sociabilidad comparable a la de los humanos en varios aspectos.³⁶

La existencia de la persona está asociada al uso de la primera persona, el “yo”, y por ende a la reflexividad. Sin embargo, la verdadera comunicación entre los humanos y los no humanos pasa por un lugar favorable, que es el espacio onírico, y por la corporalidad. Al respecto, el enfoque comparativo entre los záparas humanos y los objetos que manipulan es particularmente importante. En efecto, el estudio de las piedras mágicas *yachay rumi* o *chonta rumi*, piedras de conocimiento —sujetos con los cuales los chamanes záparas interactúan—, muestra que cualquier persona, humana o no, necesita un cuerpo, condición para la relación entre dos términos.

El conocimiento sobre la constitución de la persona no está repartido igualmente entre todos los záparas: los puntos de vista divergen entre los *shímano* y los *yanga runa*. Los primeros describen varias almas o espíritus auxiliares a los cuales los chamanes se encuentran atados. Para ellos, la persona está hecha a la vez de dos almas iniciales fabricadas por los genitores y entregadas al nacer, y del conjunto de los conocimientos corpóreos de varios orígenes y de almas auxiliares. Los *yanga runa* hablan de dos almas originales y también del destino diferente del alma principal según uno sea chamán o no. Gente común, influenciada por las religiones cristianas, piensa que al morir, el alma principal se quemará después de haber sido juzgada por pecados cuyos orígenes son muy difíciles de comprender, según ellos. Además, una anciana piensa que los záparas tienen tres almas. Después de la muerte, una será quemada para lavar los pecados, la segunda irá al cielo, y la última —“la más fuerte”— permanecerá en la tierra, renaciendo de sus cenizas. Todos hablan del feliz destino de las almas de los chamanes que se reúnen en la montaña Supay Urku, donde se bañan dos veces al día en la laguna verde del estramonio y vigilan a los jaguares para que no vayan a devorar a los humanos vivos. La visión de los buenos soñadores es cercana a esta: distinguen en cada humano dos almas iniciales a las cuales se añaden las auxiliares.

36 Así, cuando un cazador muere, hacen una fiesta, se reúnen y beben juntos (“*stkwankakuna tandanakunan, chasna upinan manchanan*”).

Cada uno, en función de las almas auxiliares que posee, ve el mundo de manera diferente. En función de ellas, también un chamán puede tener varias visiones diferentes del mundo, las cuales son percibidas como antitéticas, pero ofrecen una percepción sintética de puntos de vista particulares. Así, una persona que posee el caracol como alma auxiliar y que lo solicita para una acción, ve entonces el mundo como un espacio plano y finito. Frente a él y hacia él llega una multitud innumerable de caracoles con enormes bocas abiertas, llamando “espinas” que caen “como lanzas” sobre el mundo. Ahora bien, desde donde se encuentra el chamán, su visión parece “total”, tiene la sensación de ver “todo” el mundo frente a él. El chamán que posee al dueño de los monos-araña³⁷ (*Ateles paniscus*), puede mirarlo saltar sobre el mundo plano y redondo al que da la vuelta en tres saltos, siempre precedidos por su mano: “mientras que él salta aquí, su mano está allá”. El chamán ve el mundo pequeño, y varias visiones del mundo pueden cohabitar, tales como las dos descritas anteriormente. El mundo está construido conjuntamente por la acción de las almas auxiliares de los no humanos y la propia percepción del chamán. Algunas personas comunes que poseen almas auxiliares pueden tener otras visiones igualmente válidas y aceptables ya que cada persona está conectada a una clase de espíritus o de almas, y cada uno de ellos marca su presencia de manera diferente en el mundo.

Para los záparas, no hay interés en poseer un espíritu solitario o aislado. Hay que contar con un amo (*amu*), o que él mismo lo sea, ya que solo, el espíritu auxiliar es poco ofensivo. Es la jerarquía y la colectividad de espíritus la que les da su fuerza individualmente y beneficia a los humanos vinculados con ellos. La persona zápara, tal como es observada por los buenos soñadores y los *shímamo*, es de geometría variable. Como las corporalidades son fluidas y cada uno es susceptible de estar vinculado a espíritus auxiliares, la constitución de su persona es también variable. La posesión de dos almas (*kikin alma* y *ayak alma*) y la introducción del saber-soñar en el cuerpo de los záparas, son las constantes de su corporalidad humana.

Referencias citadas

- Albert, Bruce. (2003). “Yanomami”. *L'esprit de la forêt*. Arles/París: Actes Sud/ Fondation Cartier pour l'art contemporain.
- Bilhaut, Anne-Gaël. (2002). “La connaissance dans le corps. L'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos (Amazonie Péruvienne)”. En *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*, Ph. Erikson y M. Lenaerts (comps.): 259-270. Nanterre: Labethno.

37 Recalquemos que el mono-araña o *maquisapa* o *chuba* (kichwa) vive principalmente en la canopea y desciende muy poco al suelo.

- Brown, Michael. (1985a). *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Brown, Michael. (1985b). "Individual experience. Dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society". En *Directions in cognitive anthropology*, J. W. D. Dougherty (comp.): 373-387. Urbana: University of Illinois Press.
- Chapuis, Jean. (1998). *La personne wayana entre sang et ciel*. Disertación doctoral, Universidad de Aix-Marseille.
- Chaumeil, Jean-Pierre. (1983). *Voir, savoir, pouvoir, le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. París: Éditions de l'EHESS.
- Descola, Philippe. (1986). *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Éditions de la MSH.
- Erikson, Philippe. (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. París: Éditions Peeters.
- Fausto, Carlos. (2002). "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(8): 669-690.
- Goulard, Jean Pierre. (1998). *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie*. Disertación doctoral, EHESS, París.
- Karadimas, Dimitri. (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. París, Dudley (Mass.): Peeters/Selaf.
- Karsten, Rafael. (1935). *The bead-hunters of Western Amazonas: the life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Kohn, Eduardo. (2002). *Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. Disertación doctoral, Universidad de Wisconsin-Madison.
- Osculati, Gaetano. (2000[1854]). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya-Yala.
- Reeve, Mary-Elizabeth. (1988a). *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala; Banco Central del Ecuador.
- Reeve, Mary-Elizabeth. (1988b). "Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom". En *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill (comp.): 21-34. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Riviale, Pascal. (2003). Charles Wiener o el disfraz de una misión lucida. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 3(32): 539-547.
- Schwartz, Sophie. (2005). *Matière à rêver. Exploration statistique et neuropsychologique des phénomènes oniriques au travers des textes et des images de rêves*. Disertación doctoral, Universidad de Lausanne.
- Taylor, Anne-Christine. (1993a). "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar". En *L'Homme*. (126-128): 429-447.

- Taylor, Anne-Christine. (1993b). "Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro". En *Man*. (28): 653-678.
- Taylor, Anne-Christine. (1996). "The soul's body and its states. An Amazonian perspective on the nature of being human". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (2): 201-215.
- Taylor, Anne-Christine. (1997). "Une courte histoire de l'oubli. Perspectives jivaro sur la mémoire des morts et la destinée des vivants". En *Ateliers*. (17): 73-82.
- Taylor, Anne-Christine. (1998). "Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar". En *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, M. Godelier y M. Panoff (comps.): 317-338. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Tessmann, Günter. (1990[1930]). *Los indígenas del Perú nororiental, investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.
- Viatori, Maximilian. (2005). *The language of 'authenticity': shifting constructions of zapara identity, the politics of indigenous representation, and the state in amazonian Ecuador*. Disertación doctoral, Universidad de California, Davis.
- Viatori, Maximilian. (2007). "Zápara leaders and identity construction in Ecuador: the complexities of indigenous self-representation". En *Journal of latin american and caribbean anthropology*. 1(12): 104-133.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). "Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio" En. *Mana*. 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1998). "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4, 3 (NS): 469-488.
- Whitten, Norman E. Jr. (1976). *Sacha Runa, Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.
- Wiener, Charles. (1883). "Amazone et cordillères, 1879-1882". En *Le Tour du monde*. París.

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial¹

HUGO BURGOS GUEVARA

Introducción

La organización de los pueblos campesinos de América Nuclear (México-Guatemala y los Andes) ha sido reconocida por mucho tiempo como una organización de tipo político-religiosa. Tal ha sido su perdurabilidad que, solo hasta hace pocas décadas, se observaba la complementariedad de tres de sus instituciones básicas: la Iglesia católica, el Estado de raigambre colonial y la jerarquía social indígena, dividida en una serie de cargos y funciones político-religiosos. El aparato de poder era el llamado *Cabildo de Indios*, llamado así por estar constituido por los elementos de la etnia subyugada, y diferenciado al mismo tiempo del *Cabildo de Españoles*, el cual estaba más orientado a la organización municipal de las ciudades coloniales.

Nuestro objetivo es señalar aquí la estructura del gobierno del pueblo indígena en relación a la jerarquía social que dio origen al sistema de cargo o sistema de promoción sociopolítica de los pueblos coloniales. Las otras instituciones, Iglesia y Estado, llegaron a ser verdaderos mecanismos de opresión de las masas indígenas. Cada una asignó a los comuneros nativos especiales tareas de tributación económica, y utilizó su estructura interna para lograr sus objetivos. Sin embargo, la Iglesia, obviamente, puso más énfasis en el aspecto del adoctrinamiento religioso o “doctrina” como un complemento de las tareas civiles ligadas al control indirecto de las masas que se puso en manos de los caciques indígenas. Quedaron delineados así dos tipos de organización, la civil y la religiosa, cuya complementariedad no ha sido permanente, especialmente en las últimas décadas. En muchas partes de Mesoamérica y los Andes la organización político-religiosa probablemente haya cedido ante la introducción de una nueva organización impuesta separadamente por el Estado o la Iglesia; incluso puede haber desaparecido por completo. Sin embargo,

1 Capítulo IX de *El Guamán, el Puma y el Amaru: formación estructural del gobierno indígena en Ecuador* (1995, pp. 309-348). Quito: Abya-Yala.

poco se ha trabajado con respecto a la jerarquía social indígena sobre la cual se organizaban los cargos, responsabilidades, promoción y fiestas religiosas. Uno de los argumentos de este capítulo es prestar atención a aquella tercera institución, la jerarquía nativa o quiteña, porque desde hace tiempo se ha sugerido que el Cabildo de Indios, instituido en la Colonia, en gran medida fue delineado sobre los patrones de organización prehispánica. Hay que reconocer primeramente estuvieron presentados en México, aunque hay ejemplos en los países andinos (Núñez del Prado 1964; Arguedas 1964; Fuenzalida 1967; Cornejo 1935; Rodríguez 1940; Palacios 1941; Rubio 1956; Casagrande y Piper 1969; Burgos 1970). Es claro, no todos estos estudios han prestado igual atención a los fundamentos prehispánicos que pudieron estar presentes en la formación del Cabildo de Indios colonial, el cual se transformó después ya sea en la parroquia andina o en el municipio mesoamericano.

El elemento más importante en el gobierno de los pueblos indígenas de este orden es una organización jerárquica que se conoce con el nombre de sistema de cargo. Por sistema de cargo entiendo todas las funciones políticas y religiosas que cumplen los miembros de una sociedad culturalmente definida, sea voluntaria o compulsivamente, dentro de un proceso de organización y promoción jerárquica que permite el mantenimiento y renovación de sus unidades sociales internas, y mantener viva su articulación con el poder exterior. En este sistema, los miembros son ordenados jerárquicamente de acuerdo a una pre-establecida organización de cargos y oficios existentes, y estos niveles deben ser alcanzados individualmente, en el curso de los años a través de un sistema de edades.

Soy consciente de que esta definición podría tener algunas limitaciones si se aplicara indiscriminadamente a todo tipo de sociedad. Es más aplicable a las poblaciones *indígenas que han tenido una historia de explotación como la de América Latina*, cuya organización política y religioso-militar tuvo en los tiempos prehispánicos o pre-coloniales tal nivel de organización que no fue destruida totalmente; antes bien, se puso al servicio de un nuevo tipo de dominio exterior. Esta sugestión nos lleva a tratar de distinguir dos entidades en el funcionamiento del gobierno pueblerino: uno, algo que puede llamarse la estructura o armazón del sistema interno de promoción social; en última estancia, ello podría ser lo que se ha llamado *el sistema de grados de edad*. La otra corresponde al dominio externo; para los indígenas este tipo de dominio era su tributación a un poder más alto. Estas dos entidades no pueden ser entendidas sin ver los cambios internos y externos que ha resultado en una continuidad o discontinuidad de la estructura y procesos de funcionamiento. Por tanto, necesitamos aquí de una comprensión etnohistórica. Pero al mismo tiempo, el conocimiento de la estructura requiere de teoría etnológica. Ambas cosas podrían cumplirse, en parte, confrontando con el modelo y reconociendo sociológica e históricamente la estructura.

La estructura social de origen inca sometida al gobierno prehispánico, partía de la explicada división jerárquica constituida por la nobleza *cápac-cuna* (con sus distintos niveles) y los *hatunruna* o tributarios (figura 1).

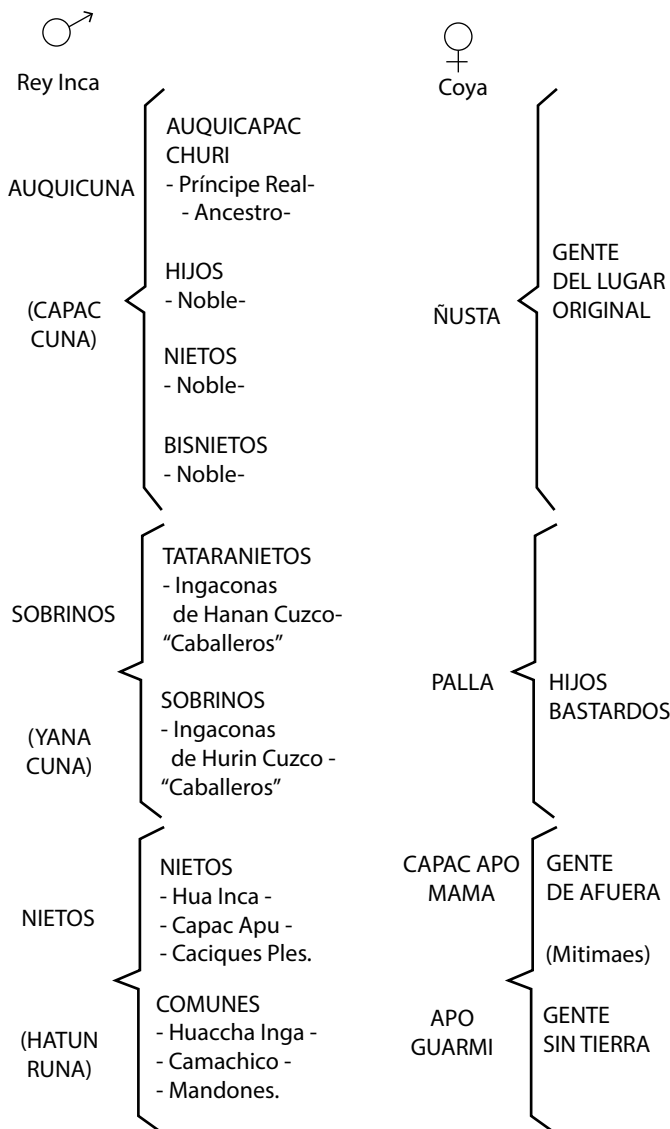


Figura 1. Resumen de la jerarquía inca en lo social y administrativo según Poma.
Fuente: adaptado de Poma, f. 288, 740, 750.

Esta diferencia social dio significado al ejercicio y delegación del poder en la coyuntura del colonialismo de la civilización andina aborigen. Ya desde diciembre de 1553, Felipe II inquiría, en la Real Cédula de aquella fecha, sobre las formas de gobierno en las provincias del Perú. Tal vez pensando más en la estructura imperante en España que en América preguntaba:

“Y también os informaréis cuáles señores destos caciques tenían el señorío por *subcesión de sangre* y cuáles por *elección de los indios súbditos*, y qués el poder y jurisdicción questos caciques ejecutaban en los súbditos en tiempo de la infidelidad, y qués lo que ejecutan agora y que provecho viene a los súbditos deste su señorío y en su gobernación y policía” (Santillán 1968[1564]: 101. Énfasis mío).

Es evidente que se pensaba en la dicotomía de una aristocracia hereditaria frente a sujetos comunes para el ejercicio de cargos por una elección. No es vano repetir que la denominación de “caciques” no proviene de las lenguas andinas, las que utilizaban al efecto el vocablo “curaca”. En el modelo inca, *curaca* es el nombre del primero de los seis hermanos mitológicos, cuatro de los cuales son hermanos “primarios”, y los otros dos son “extraños” al grupo (Cap. II).²

De acuerdo a Santillán, quien fue el primer presidente de la audiencia de Quito (1563), el sistema de cargo era observado tanto por los cápac-cunas como por los hatun-runas, con una diferencia. El cargo para los nobles curacas consistía en gobernar (con frecuencia hereditariamente) los altos niveles de una provincia o *guamaní* hasta el límite de los curacas de “pachaca”, o sea el gobierno de 100 tributarios con sus familias, comprendido en la edad destinada para esta condición, entre los 25 y 50 años. Ningún curaca o cacique podía tener más arriba del límite señalado para su “gobierno y policía”, que no fuera por una merced del Inca, quien destinaba en ese caso sirvientes o *yana-cunas*. Por su lado, los tributarios también ejercían el sistema de cargo dentro del indicado régimen de edades (25 a 50 años) pero no para gobernar sino para cumplir obligaciones u oficios con la religión, el Estado, la comunidad, cuidando y sacrificando a las huacas, tributando al Inga, labrando o yendo a la guerra, dentro de un complejo sistema observado para el cumplimiento de cargos que, además, no se heredaban, sino que se los ejercía por oficio ordinario. El sistema de cargo era ejecutado más que todo por los tributarios, pues, como dice Santillán, “estos llevan todo el trabajo” (*ibid.*: 106).

Respecto a los dos grandes niveles de la jerarquía, esto es, los curacas o caciques, por un lado, y los tributarios comunes, por otro, participantes ambos en el gobierno y justicia prehispánicos, Guamán Poma nos ofrece una versión precisa sobre sus significados y funciones, que pueden servir como antecedentes para comprender mejor su continuidad en el gobierno indirecto colonial. Así, de los curacas podemos

2 Hace referencia al capítulo “La búsqueda de un modelo teórico” del libro original (N del E).

entender la base de su poder, cuando su ennoblecimiento provenía de la herencia de los linajes reales; y, para los cargos, el Inca hacía una merced a ciertos beneficiarios para hacer de ellos mandones, a los cuales se les daba la denominación genérica de *Camachicoc allicac* para desempeñarse en el gobierno estatal. Sus características las hace conocer Poma:

“Que el Inga hacía merced a los indios; a estos llamaba *camachicoc allicac* (...) No se llamaban apo sino como chungu camachicoc, piscacamachicoc en todo el reino; *esta merced se les acababa en ellos y no pasaba adelante a indio pobre*” (Poma 1944; 1584-1616: f. 330. Paréntesis y énfasis míos. Ortografía corregida).

También sobre el nivel de baja jerarquía, Poma de Ayala aclara su contenido sociopolítico con igual precisión:

“Otros curacas y camachicoc había en tiempo del Inga que *no fueron de sangre ni de linaje* sino curacas de oficios y de oficiales: labradore-pachaca; y de pastores-*llamamiches*; y de albañiles-*pirca-chicoc*; de cantero-*luecric*, labradores; *estos no fueron hijos de señores, reyes antiguos, sino indios bajos*” (Poma 1944; 1584-1616: f. 330. Énfasis mío. Ortografía corregida).

Es evidente el carácter de encomienda o merced que hacía el gobernante inca a los nobles que se convertían en curacas. El imperio colonial, al utilizarlos, siguió llamándolos “caciques principales”. Los curacas de clase subalterna, también vistos como *camachicoc*, estaban reducidos a cumplir el sistema de cargo a través de sus oficios comunes con cuyo status llegaban a desempeñar los cargos de justicia en la comunidad aldeana.

Tanto unos como otros tenían un lugar destinado al gobierno. Los *camachicoc* tenían en la “corte y palacios reales y casas del Inga” una disposición de aposentos llamado *camachicona waci* (*ibid.*: f. 330), para referirse a la “casa de los funcionarios”. Poma también concede a los “pobres” otra serie de habitaciones en los “palacios”, llamada *uaccha uasi*, aunque no cumplía su expresión literal. A la cabeza de todos los “aposentos”, nombra, sin embargo, uno de gran importancia, el edificio *cuyusmanco-quinco-uasi* que podría traducirse muy a *grosso modo*: Casa del Cabildo o del juzgado (“de tres paredes y una descubierta”, como la consideraban otros autores. Ver nota 1 en Poma: f. 330).

No obstante que los nombres de estos “palacios” podrían, en la versión de Poma, estar representando dignidades provinciales —como provincia de Cuyus—, la asociación de *Cuyusmanco uasi* hacía las tareas de justicia podría tener otra interpretación. *Manco* es la denominación más amplia que se da a las “piedras sagradas”, de las cuales el primer Inca tomó su título (refiriéndose a Inca Roca y no precisamente a

su antecesor). Zuidema aclara este particular (1964: 142). También Pachacuti Yamqui nos habla de las “piedras mancos” relacionándolas con el sentido de *villca* y de *buaca*, (*ibid.*: 160), es decir las “piedras sagradas originales”. La intermedia palabra de *quinco* o *quingu* (como se dice en el quichua del Ecuador; Guzmán 1920: 99) es inquietante; significa la noción de zigzag, curvatura o escalera. A menos que la frase de *Cuyusmanco-quinco-uasi* sea solo la representación física de una casa relacionada con alguna curvatura, zigzag o escalera, y que representare a la provincia de Cuyus, no es descartable que estuviera asimilada más bien a una estructura mental muy antigua que representaba las funciones de justicia. Sus expresiones gráficas serían los *quingu*, es decir las señales curvadas de un zigzag o *escalera* que representare dichas funciones político-religiosas o de justicia que debieran cumplir los encomendados del gobierno en los diferentes niveles.

El significado de “cuyusmanco-quinco-uasi” no se refería únicamente a la “casa del cabildo o de la justicia” que estaba en realidad en el Cuzco (Gasparini y Margolies 1977: 208), sino que sería la expresión sagrada, de una institución de gobierno y de justicia compuesta por varios niveles jerárquicos a los cuales los funcionarios (*camachicoc*) accedían únicamente a base del sistema de escalas o de “escalera” que vendría a ser el sistema de *quincos* o *quingus* (hispanizando el vocablo de origen quechua). Los cargueros escalaban así el poder jerárquico de acuerdo a determinados requisitos, para cumplir con las mercedes otorgadas por el “inga”, o de acuerdo con sus oficios individuales.

El cuyusmanco-quinco-uasi parece efectivamente que tuvo en cualquier parte las características de un centro ceremonial: por lo menos en el Cuzco tuvo las señales expresadas anteriormente. Desde el punto de vista arquitectónico, el *cuyusmanco* era un galpón con tres paredes y por la otra descubierta, o corredor”. Esta disposición ha sido reconocida por Gasparini y Margolies como una *kallanca* (1977: 208),³ o sea “tres paredes sin acceso y corredor” que sería el frente con la secuencia de puertas” (*ibid.*). Los autores de *Arquitectura Inca* hacen notar un hecho que viene a reafirmar la interpretación estructural que hemos dado al “Cuyusmanco-quinco-uasi” de Poma. En primer lugar, el Cuyusmanco era una *kallanca*:

“En los centros administrativos de una cierta importancia, las Kallanca que dan sobre la plaza, probablemente tuvieron más de una función (*ibid.*)... que hayan servido de alojamiento temporal, más para individuos que para familias: grupos humanos transeúntes, soldados o gente cumpliendo con su *mit'a*” (*ibid.*).

3 “Se trata de un galpón de planta rectangular muy alargada con techos de dos aguas sostenidos por series de pilares hincados a lo largo del eje longitudinal. Uno de los lados más largos, con varios vanos de entrada, *da siempre sobre la plaza principal*” (Gasparini y Margolies 1977: 204. Énfasis mío).

En segundo lugar, parece que las *kallanca* no tuvieron una ocupación continua en sus espacios físicos (*ibid.*). A pesar de que los autores antedichos han hecho notar la dificultad existente para identificar las funciones que tuvieron las estructuras incas que actualmente se hallan en ruinas (*ibid.*: 203), deben estar muy acertadas cuando destacan una observación sobre las funciones de las *kallanca*: como parte de un centro ceremonial que alojaba no a familias sino a funcionarios temporales:

“...es muy probable que fuera del Cusco esos grandes galpones hayan servido principalmente como lugar de *hospedaje temporal* para los grupos humanos obligados a frecuentes traslados por razones militares o laborales... representaba un edificio programático en los centros administrativos...” (*ibid.*: 209. Énfasis mío).

El carácter de alojamiento temporal de la *kallanca*, como edificio que da a la plaza de un centro administrativo, es correlativo también a las *funciones de gobierno* de los curacas que se trasladaban a desempeñar los “cargos” en diversos centros administrativos a los que se pertenecían. Por lo tanto, cuando las *kallanca* alojaban temporalmente a los funcionarios o *camachicoc* que por un tiempo “venían” a cumplir con las funciones político-religiosas en el centro administrativo (indoctrinación, sacrificio a las *buacas*, cuidado de la moral, fiestas y bailes, etc.), en tales condiciones los galpones o *kallanca* se convertían en un *cuyusmanco*, esto es, en la *Casa del Cabildo y Justicia* del respectivo centro ceremonial (donde había además templos, casas de recogimiento, etc.). El *cuyusmanco* aldeano se convertía en tal cuando era ocupado funcionalmente por los *camachicoc* del “Cabildo”.

Diversos centros administrativos tuvieron en el Perú su conjunto triangular de *kallanca*. Determinar cuál de estos galpones fue la Casa del Cabildo resultaría demasiado ambicioso; sin embargo, todo centro administrativo del área influida por los incas debió tener un lugar reservado a las funciones políticas del *cuyusmanco*. En algunos casos, habría tenido la versión arquitectónica de la *kallanca* sureña, y en otros su propia versión cultural.

En el Ecuador no se observan de inmediato huellas de esta influencia arquitectónica, pero son notorias las instituciones e ideas del gobierno político-religioso que vino a desembocar en lo que los hispanos llamaron después del *Cabildo de Indios*.

Como es de fácil reconocimiento documental, la Casa del Cabildo, en la colonia y en la república, usualmente daba a la plaza principal o “plaza mayor” de la ciudad, villa, parroquia o aldea en los distintos corregimientos o provincias del Ecuador. Posiblemente en las provincias quiteñas no quedaron huellas de las *kallanca*, pero en su propia versión si tuvieron lo que se llamaba *cuyusmanco*, es decir una casa del Cabildo que alojaba a la institución de caciques y cabecillas. Estos, en diferente escala de jurisdicción, tenían que ascender por la “escalera” de cargos basado en la arquitectura prehispánica. Desde el régimen hispano, las denominaciones de los

camachicoc cambiaron a las de alcaldes, Regidores, Alguaciles, Fiscales, etc. Esta jerarquía político-religiosa que explico más adelante, se la conoce también como el *Sistema de envarado varayuj*, por las varas o bastones de justicia que portaban los funcionarios de dicho cabildo, durante el año de ejercicio en su cargo.

La base del sistema de *envarado* en los Andes residía en una compleja estructura que hemos llamado “sistema de edades” cuyo cumplimiento, entre otros efectos, convertía al hombre en un individuo acabado y perfeccionado en la membrecía de su propia comunidad. Dentro del régimen colonial, los cargueros o *varayuj* continuaron ascendiendo, dentro de los Cabildos de Indios, los peldaños de una “escalera” de oficios político-religiosas, cumpliendo así con las obligaciones dadas por el Gobierno y la Iglesia a través de todas las “edades” de la vida.

El sistema andino de edades

Los cronistas nombran un sistema de doce edades para los grupos incas. Me referiré únicamente a los datos proporcionados por Santillán (1927) y Damián de la Bandera (1920); ambos fueron administrador y misionero de Quito y Guamanga (Ayacucho), respectivamente, en el siglo XVI.

Al hablar de edades no debemos referirnos únicamente al grupo cronológico de edades de la población. Para el mundo indígena, las edades estaban repartidas e interpretadas dentro de diferentes contextos formando un sistema amplio de jerarquías en las que entraban inclusive las “edades” del mundo (Huari-viracocha-runá, 800 años; Huari-runá, 1.300 años; Purun-runá, 1.100 años; Auca-runá, 2.100 años; también se habla de cuatro soles, cápac haután 1.000 años) (Zuidema 1964: 218-219).

Se puede hablar también de las edades del hombre; de las de los hombres adultos; edades como clases matrimoniales; edades de los *acllas* o vírgenes dedicadas al inca y al sol; y edades para pagar tributo. En ninguna otra institución de la sociedad andina se ha aplicado tanto el principio de la quinquenpartición que hemos observado en el modelo. Es decir, la mayoría de estos contextos usa la división de cinco años para establecer grupos jerárquicos y en niveles el universo social (Bandera 1965: 178; 1920: 73).

Las edades de la vida humana en el sistema indígena andino constaban de doce grupos (en lo que coinciden Damián de la Bandera (1920: 61-62) y Santillán (1927: 123). Solo a partir de 15 años hasta 40 entran las clases de edad para el matrimonio (Bandera 1965: 178; 1920: 73). A partir de 25 hasta 50, entraban las edades de los tributarios, llamada *puric*, la cual distribuía a la gente en el trabajo, la guerra y la labranza (*ibid.*: 61). Sin embargo, bajo los 15 y sobre los 50 había el resto de edades del ciclo humano:

1 ^a	Punuruco	60 y + años
2 ^a	Chaupiruco	50-60 “
3 ^a	Puric	25-50 “
4 ^a	Michuguayna	20-25 “
5 ^a	Cocapallac	12-20 “
6 ^a	Pucllaguambra	8-12 “
7 ^a	Tatanricci	“tiene conocimiento”
8 ^a	Machapori	“aún no conoce”
9 ^a	Llocllaguambra	“aún le regalan”
10 ^a	Guambra	“empieza hablar”
11 ^a	Guamara	1 año “hace pinillos”
12 ^a	Moxocpacaric	recién nacido

Fuente: Bandera 1920[1557]: 61-62. Ver Santillán enseguida.

En el modelo se ha mencionado la poca relevancia que tienen las edades absolutas, siendo más bien aproximaciones de los roles por desempeñarse en cada una de ellas, con excepción de la “tercera edad”, de los *puric* o tributarios. La décima-segunda, *moxocpacaric* es el recién nacido; la décima-primera, y décima, *guambra*, se refiere a las edades que ya “se para” y sostiene. La novena, *llocllaguambra* debe ser entre los tres años. *Machapori*, la octava, que “aún no conoce”, quizás cuatro o cinco años. *Tatanricci*, séptima que “ya tiene conocimiento”, seis o siete años. *Puclla-guambra*, muchacho que retoza (Santillán 1927: 123), entre ocho y doce años. *Cocapallac*, de doce a veinte años, recogedor de coca. *Michuguayna*, la cuarta, entre 20 y 25, un mozo que no tributa. La de *puric*, entre los veinticinco y cincuenta años, la edad de los tributarios, también llamada *aucapori* o *batunrunas* (Santillán 1927: 19). *Chaupiruco*, la edad mediana de la vejez, entre cincuenta y sesenta años; junto a la de *punuruco*, de más de sesenta, ambos sin tributo, complementan las doce edades de la formación inca. El orden inverso expresa cómo llegar a la primera edad al final de la carrera de la vida.

El contenido político-religioso de estos grupos de edades se halla precisamente en el grupo de los *batun-runas*, *aucapori* o *puric*, que comprendía a los hombres entre los 25 y 50 años. El modelo ha enfatizado la división de estas en subgrupos

de cinco años para cada una, es decir, funciones político-religiosas para los de 25, 30, 35, 40,45 y 50 años. Es de presumir que estos cinco grupos de edades se descomponían en diversos grupos de funcionarios político-religiosos que podían participar en el gobierno de los pueblos andinos. Los datos son débiles o inexistentes para asociar los cinco grupos de tributarios en una dirección determinada de los cargos y oficios establecidos en el Cabildo de Indios. Sin embargo, estamos bastante ciertos acerca de estas edades al menos para las provincias de Quito. Las cinco edades de los *batunrunas* o tributarios tienen una correspondencia con su posición de clase social tributaria dentro de la estructura total andina. Visto de otro modo, la edad comprendida entre los 25 y 50 años era aquella que correspondía al gobierno de los *buaccha* (pobres), el nivel más bajo de las clases sociales andinas. Debería establecerse alguna diferencia entre los roles políticos y religiosos que pudieron existir entre los orejones o *guamanes* del Cuzco, también elementos de las clases bajas, y aquellos conceptualizados en la línea básica de los *buaccha*. Murra (1966: 414) ha hecho presente que, si bien *buaccha* significa pobre, su connotación en los Andes era más bien distinta, para referirse a aquellos sin parentela o ayllu determinado. Aunque esto implicaría también cierta pobreza en el contexto andino, es sospechable para mí que los forasteros indígenas que huían de las obligaciones coloniales, vagando y trabajando servilmente de pueblo en pueblo, habrían tenido una gran base de formación en los *buaccha* prehispánicos.

Debe notarse que el gobierno del pueblo, junto con sus onerosas obligaciones ceremoniales, fue reservado en los Andes para los tributarios; pero este tipo de gobierno estaba primeramente en manos de los caciques, en su mayor parte provenientes de la nobleza indígena. De ahí que, si confrontamos con la jerarquía de la sociedad nativa, el gobierno indirecto estaba en manos de los *auquis*, y estos puestos no deben haber sido numerosos; los *batunrunas* o tributarios, en su posición de *buacchas*, las clases comunes o “plebeyas”, sostenían mayoritariamente los cargos y contribuciones impuestas por el Estado español y la Iglesia, para no citar las cargas provenientes de su propia organización interna. La conjunción o disyunción de los dos segmentos, “caciques” y “comuneros”, podría ser el indicador de una mayor o menor participación de los caciques en el gobierno, y del mayor peso de los comuneros en el sistema de cargos. Tal interrelación nos podría indicar algunas pistas sobre la dirección ideológica de unos y otros. En nuestra interpretación, resulta que a una mayor presión del poder central y de la Iglesia, debería corresponder una mayor defensa de los comuneros por parte de sus caciques. Pero en la fase en que los caciques dejaron de ser reconocidos oficialmente (fines del siglo XVIII), la participación de los niveles más bajos en la movilidad proporcionada por los cargos debía haber estado en relación con las decisiones individuales de los cargueros o con las presiones internas del pueblo, para animar o desanimar dicha participación. Es decir, a una mayor jerarquización de los pueblos rurales, correspondería una mayor participación en los cargos por los comuneros. A una mayor igualdad de la jerarquía, debido a un proceso de campesinización, menor opción de caciques y comuneros por participar en la rotación de los cargos. Estas son simples sugerencias

que pueden servir para empezar a interpretar el funcionamiento de los cargos en función de la jerarquía proporcionada por el sistema de edades, en Quito.

Estructura de los cargos prehispánicos y del cabildo de indios colonial

Cuando Quito estaba integrado al virreynato del Perú, es decir, bajo la política habsburgo que dio continuidad de las tradiciones aborígenes, las leyes dadas para Lima cobijaron también al Quito colonial y sus provincias. Dígase con verdad, los españoles que administraron justicia y gobierno, a pesar de la sensitiva perspicacia de algunos, no llegaron a entender completamente la organización político-religiosa de los pueblos que iban reduciendo a la jurisdicción de las nuevas unidades político-económicas como la del *repartimiento*. Este era en los Andes la concesión de una renta proveniente del tributo de pueblos indígenas, establecidos antiguamente o reducidos recientemente. Para una eficaz organización y funcionamiento, los repartimientos de Quito no vacilaron en romper la unidad de organización que tenían los pueblos, con sus ayllus o parcialidades. A pesar de este resultado, se observó que numerosos pueblos antiguos conservaron gran parte de su nivel de organización. Es de presumir que al gobierno colonizador le interesaba también conservar lo que ya estaba funcionando, cuando sus pobladores no habían desaparecido o fugado por obra de la misma política.

El Marqués de Montesclaros informaba en 1606 que:

“Aunque sea tal la barbaridad de esta gente con comparación de otras que conocemos y tratamos, todavía tenían su forma de gobierno que aún les dura, y se les permite, en lo compatible con la nueva ley y profesión que recibieron de nosotros” (Montesclaros 1866: 209).

La misma opinión había tenido un antecesor de este virrey, Francisco de Toledo, en 1575, cuando realmente se tratan de “reorganizar” los pueblos andinos. Toledo, junto con otros asesores, trataron de utilizar los mismos niveles de la jerarquía inca que habían sido utilizados en el contexto del gobierno y recolección de tributos, y otras tareas de organización sociopolítica y ceremonial antiguos. El elemento humano fue extraído de los hatunrunas o tributarios, sobre los cuales estaban sus caciques. Esta utilización de la estructura nativa no debió ser una traslación mecánica; sino una reubicación de gente en los cargos y oficios prehispánicos, pero con una etiqueta española. Por tanto, no todos los caciques deben haber tenido derecho a ser tales, y otros siendo caciques habían sido despojados de sus poderes y convertidos en tributarios.

No se perdieron tampoco las divisiones de los pueblos y sus tierras, llamadas *sayas*. *Hanansaya* y *Hurinsaya* se observaban todavía como mitades políticas en pequeñas aldeas o anejos, en parroquias enteras, y aún en unidades mayores, tanto en la época colonial como en la republicana. El objetivo de reducir a la población sujeta y concentrarlos en pueblos de tipo español, debió ser una tarea difícil en extremo, porque los datos indican la prevalencia y la formación de los pueblos con sus características indígenas. Hay un centro en la población, que es conocida como la *cabecera* la cual llegó estar poblada por “gentes de afuera”. Los anexos y caseríos circundantes siguieron poblados por hatunrunas. Hasta donde, el organizado Toledo, tomó en cuenta el sistema de edades de los incas para dar nuevos roles a los que estaban en posibilidad de hacerlo, no se puede precisar. Se puede comprobar que los tributarios que en el incario habían sido comprendidos en las edades de 25 a 50 años, según los documentos de Quito, el límite fue ampliado a partir de los 18 años.

La equivalencia de lo prehispánico y colonial he establecido comparando los datos de Poma de Ayala (1944) y Santillán (1927) con las más generales ordenanzas de Toledo y sus seguidores.

La provincia prehispánica andina se llamaba *guamán* (Santillán 1927: 19). He mencionado que esta podía estar dividida en hanan y hurin. El gobernador de esta se conocía como *Tocricoc* con amplios poderes para remover a la población según diversas necesidades. Debajo del gobernador estaban dos oficiales más, el *huno*, para dirigir a diez mil tributarios, y el cacique de *guaranga* con mando sobre otros mil tributarios. Idealmente, estos debieron haber sido los oficios en que debían haber participado la mayoría de los caciques prehispánicos (*ibid.*; Poma 1944: f. 435-57). Los niveles inferiores debían corresponder a los llamados *pecheros* o tributarios. Políticamente, estos son conocidos como mandones o *camachicos*. Poma de Ayala (1944: f. 456) llama a ellos como *ayllo camachicoc*, relacionado ya con la sustentación del poder a nivel de los grupos domésticos.

Debe insistirse en la diferencia jerárquica entre los principales “caciques” (tocricoc, huno y guaranga) y el grupo de camachicoc. Se asegura que era muy raro que el rey inca proporcionara el mando más arriba de los cien tributarios, cuyo mandón se llamaba *pachaca-camachico*, que es el cabeza en la jerarquía de los cargueros (Santillán 1927: 62). El gobierno nativo andino conceptualizaba el poder también en términos de edades relativas, aumento de la población, registro civil y distribución de mujeres (también integradas jerárquicamente: *inti-guarmiti* —para el sol—; *mamaconas* —para el inca—; *acllas* —para los señores— y *havasipas* —mozas sin cuenta—) (Bandera 1920: 63; Santillán 1927: 35).

Los cronistas andinos insisten que las edades “daban cargos a los curacas de *pachacas*” para que estos se encargasen de criar, alimentar, tener cuenta de los que nacían y morían y la proporción en que se multiplicaban. Los curacas

de *pachacas* eran extraídos precisamente de la *tercera edad*, que hemos visto llamarse aucapori, hatunrunas o tributarios, comprendidos entre los 25 y 50 años. Dentro de esta “edad” surge la jerarquía más explícita del sistema de cargo, y será esta la que también dará origen al armazón del Cabildo de Indios de la época colonial (Santillán 1927: 19; Bandera 1920: 62; 1965[1557]: 177-178; Poma 1944: 742-756). En los tiempos prehispánicos, los cargos oficiales de los tributarios estaban repartidos en el control de la población dividida por el principio de la quinquenpartición y decimpartición, es decir, en grupos de tributarios en número de 1.000, 500, 100, 50, 10 y 5, que analizaré enseguida. Vale la pena recalcar el contenido del término *pachaca* que significa “lugar”.⁴ Poma de Ayala refiere otro significado. El mes de marzo se llamaba *pacha-pucuy*. *Pacha* es “mundo” y *pucuy*, harto, interpretándose que el mes de marzo es en el que más llueve, y es el mes de abundancia porque aparecen las mieses tiernas. De todas maneras, hay una conexión de pacha con la lluvia o el agua. En el quichua del Ecuador las cascadas que forman los riachuelos de la sierra, se llaman *pacha* (como la *pacha* de Peguche). La relación de esta raíz con la palabra *pachaca* no es muy clara, pero tiene que estar relacionada con el primer significado de Poma (1944: 241), es decir, un “mundo” o un universo del ciclo vital que podrían ser las distintas unidades poblacionales que ya existían dentro de las provincias o *guamán*. La más grande era una *guaranga*, formada por mil tributarios; y la *pachaca*, unidad de 100 tributarios. Eran los oficiales de *pachaca* los primeramente encargados del gobierno y control poblacional de un pueblo:

“Destas edades daba el inga cargo a los curacas de *pachaca*, de manera que en la *pachaca* entraban cien indios casados de veinticinco años hasta cincuenta con sus mujeres e hijos, y demás de ellos los que entre ellos había de las dichas edades” (Santillán 1927: 19).

Se aclara la connotación de *pacha*, para referirse a 100 unidades, y *pachaca* es el grupo local que nos indica Santillán. El grupo local era el ayllu.

Las bases de la organización del pueblo andino, dentro de la tradición prehispánica inca-quiteña, puede vislumbrarse con cierta precisión en los contenidos de Poma (1944: f. 453-456). Los pueblos no estaban aislados, sino contenidos en una provincia o valle (*guamán*), donde se observan tres niveles de autoridades:

4 R. T. Zuidema, comunicación personal.

Caciques principales: (curaca) (tributario)	<i>Guamanín apu</i>	40,000 tributarios
	<i>Huno apu</i>	10,000 tributarios
	<i>Guaranga apu</i>	1,000 tributarios
	<i>Pisca-pachaca</i>	500 tributarios
Mandones de ayllu: (camachicoc)	<i>Pachaca-camachicoc</i>	100 tributarios
	<i>Pisca-cbunga camachicoc</i>	50 tributarios
Mandoncillos:	<i>Cbunga camachicoc</i>	10 tributarios
Camayo:	<i>Pisca camachicoc</i>	5 tributarios

La composición de estas unidades era mucho más complicada de lo que a primera vista parece. La provincia debió tener cuatro partes con cuatro consejeros, puesto que la agrupación subsiguiente reúne a 10.000 tributarios. Cada consejero gobernaba un *suyu*, equivalente a la cuarta parte de esta población. Cada *suyu* tenía 10 partes, por tanto, toda la provincia se componía de 40 partes o guarangas; aquí el número *cuarenta* tiene una vital importancia política. En el modelo de los guarismos 40, 41 y 42 son concebidos como las líneas de los *ceques* que irradiaban como radios desde el templo del sol en el Cuzco, hasta formar 328 líneas imaginarias que estaban ocupadas y representadas por otras 328 huacas. Los servidores, *camachicoc*, de estas huacas también estaban alineados de acuerdo a esta organización. Un más complicado esquema de subdivisión político-religiosa llevaría a entender la división en 40 secciones o *guarangas*, distribuidas dentro de un sistema calendárico que fue organizado por los incas con el fin de llevar a cabo el ritual religioso a lo largo de un año de 12 meses (Zuidema 1975: 16). Los servidores de las huacas eran también oficiales o servidores políticos en actividades no religiosas. Esto es más verídico conforme se organizan al nivel de la *pachaca*, donde son conocidos como mandones de ayllu. El que haya dos *pisca-pachaca* (500) dentro de la *guaranga* nos asegura que ella estaba dividida en dos partes, que podrían ser *hanansaya* y *hurinsaya*. Al mismo tiempo si cada mitad de la *guaranga* debía tener 500 tributarios, esto nos hace deducir que cada mitad tenía cinco ayllus, en el caso de que *pachaca* sea el equivalente de *ayllu*. Por tanto, la distribución de un pueblo andino de este orden debió tener cinco ayllus o *pachacas*, y por una razón de complementariedad eran dos pueblos (de 500 tributarios) los que conformaban la unidad política más conocida como *guaranga*. Un pueblo era el “pueblo de abajo” (*hurinsaya*). Restando a los caciques principales de la *guaranga*, deberíamos tener *ocho* representantes o *cabecillas* por cada una de las *pachacas*; pero como hay dos caciques principales,

uno de la *pisca-pachaca* de *banan*, más otro por la de *burin*, habría una suma de diez representantes o personeros en una guaranga de mil tributarios.

La jerarquía no es igual entre las mitades de la *guaranga* (1.000) ni entre las mitades de la *pachaca*. Una de ellas domina a la otra. Entonces la jerarquía de los personeros iba de acuerdo a que uno de ellos era llamado “cacique principal” y el otro “segunda persona”, como fue usado por los españoles. Sin embargo, esta estructura era más que todo una toma de los principios hispánicos. La “segunda persona” se llamaba yanapaque; este es un “curaca menos principal que nosotros lo llamamos segunda persona; es un mandón que ayuda cuando el principal estuviese ausente” (Cabeza de Vaca en Relaciones Geográficas I: 346). La aplicabilidad de este segundón era muy visible con relación a las pachacas (100).

He ampliado en algún detalle una lista de los funcionarios político-religiosos con diferente jerarquía; en primer lugar, estaban los caciques y, en segundo, los mandones. La tributación de los segundos a los primeros, hace una de las diferencias. Sin embargo, el último grado entre los caciques era el de un tributario, el *pisca-pachaca* (500); probablemente este era la “segunda persona” de la guaranga.

Con los datos presentados, he encontrado que se puede correlacionar los grupos de edades de los tributarios con los seis oficios de la pachaca. Si concebimos a la pachaca dividida en dos partes, veremos que hay 4 oficios en hanansaya y 4 oficios en hurinsaya, estos eran llenados:

1 pachaca (100) + 2a. pers.	
Hanansaya	Hurinsaya
1 pisca-chunga 50 4 chungas 10	1 pisca-chunga 50 4 chungas 10
9 pisca 5	9 pisca 5
Total: 14 funcionarios de <i>banan</i> .	Total: 14 funcionarios de <i>burin</i> .

En total hay 30 funcionarios político-religiosos en la pachaca que comparten ocho oficios, tres de mayor importancia y tres de menor importancia. Estos seis oficios bien pueden ser equiparados a las seis edades (de 25 a 50 años) por las cuales debían hacer un servicio de rotación los presuntos oficiantes. El esquema de las seis edades de los tributarios, según las evidencias, ascendía en forma de escalera:

50 ——— 45
 40 ——— 35
 30 ——— 25

Podemos aducir con un buen margen de seguridad que los seis oficios político-religiosos de la pachaca estaban altamente correlacionados con una jerarquía de edades que, para los tributarios, era un número de seis. La organización antedicha estaba planteada para diferentes funciones: a) político-civiles (justicia y trabajos públicos); b) ceremonial religioso (cargos —sacrificios— y fiestas); c) económicas (ofrecimiento y recolección de tributo). La misma organización era prevalente tanto en la mitad dominante (hanansaya) como en la dominada (hurinsaya); de manera que podemos hablar de dos subsistemas jerárquicos por donde circulaba la población tributaria, uno es el sistema *mayor*, y otro el sistema *menor*, en relación a sus relaciones de poder. El esquema quedaría:

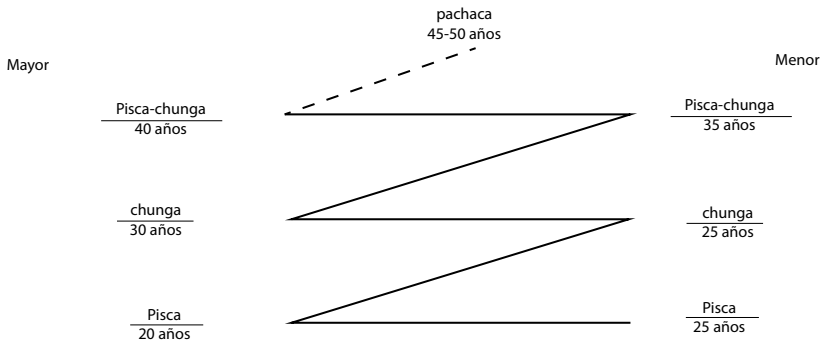


Figura 2. Escalera de cargos prehispánicos.
 Fuente: adaptado de Santillán 1927: 19 y Poma: 453-456.

Estamos ahora en la posibilidad de entender por qué Poma de Ayala equipara los nombres de los mandones y mandoncillos incas con la terminología usada por los españoles, para cada uno de los funcionarios del Cabildo de Indios, todos a nivel de pachaca. Antes estaban un mandón mayor y un cacique principal con una jurisdicción más bien provincial. La composición del Cabildo de Indios no era llenada únicamente con las seis edades (25-50 años) de los tributarios. Necesitaban *guambras*, o sea, menores del límite inferior, y *rucos* que sobrepasaran el límite de los 50 años. Por ello no todos los miembros del cabildo eran tributarios, pero los puestos más importantes están dedicados a ellos. Examinaremos los cargos.

1. *Cacique principal*. Era la cabeza mayor del Cabildo de una provincia, que Poma llama Alcalde Mayor de Provincia (f. 742). Este debe tener su “segunda persona”,

solo conforme a la ley antigua” (f. 744). He constatado que en Quito hubo este Alcalde Mayor tanto para hanansaya como para hurinsaya. No eran tributarios. Tenían muchos privilegios.

Dentro de los caciques coloniales entra el cacique de *guaranga*, quien debe gobernar a mil tributarios como en tiempo de los incas. Su función de *guaranga* le permitía conformar el cabildo de la provincia. Fungían también como asistente del corregidor (teniente de corregidor). Reclutaban trabajadores nativos. Su pueblo le beneficiaba en sus cultivos. Tenían sirvientes indígenas.

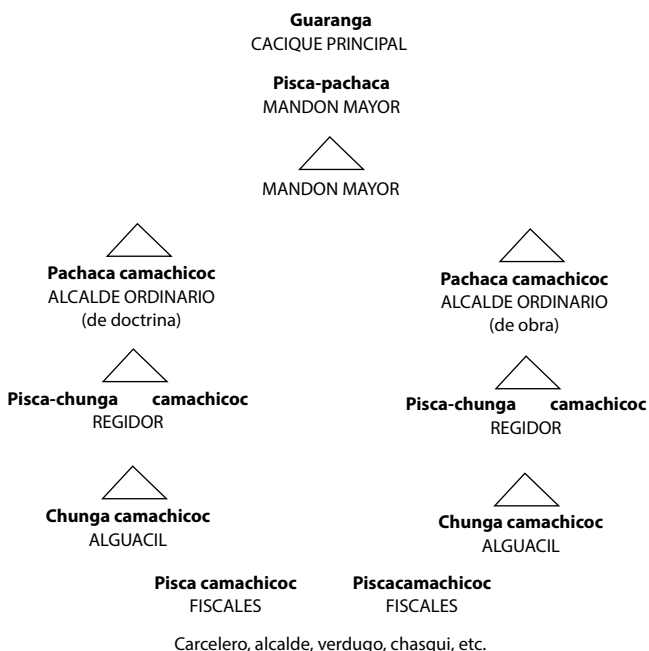


Figura 3. Equivalencia prehispánica del cabildo de indios en los Andes.

2. *Mandones*. Desde aquí todos son tributarios. Según Poma (f. 748), el primero es un mandón mayor que antes llamaban *camachicoc de pisca-pachaca* al mando de 500 tributarios. Ahora se le intitula Alcalde Mayor del Pueblo. Este cargo debería ser la culminación honoraria de los Alcaldes que culminaron la edad de 50 años. Son reservados de los servicios personales y mitas. Resulta desigualmente estratificada la composición de la *guaranga*, pues, el cacique principal no es tributario, pero el mandón mayor sí lo es. Es probable que el *pisca-pachaca* o Alcalde Mayor haya sido la “segunda persona” de la *guaranga*.

3. *Mandón de ayllu*. Plasta aquí culminan las seis edades de los *aucapori* o tributarios. Los llamados *pachac camachicoc* según Poma, se convirtieron en Alcaldes Ordinarios y de Campo de los pueblos indígenas (f. 750), cuyas funciones eran cobrar los tributos de su ayllu o parcialidad; ser capitán de mita y cuidar de la iglesia y de los tambos. Tener el mando de una población de cien tributarios. En el pueblo hay únicamente dos alcaldes, uno de “arriba” y otro de “abajo”. Uno de ellos será después elegido Alcalde Mayor.

Después de los Alcaldes está un segundo nivel que es de los Regidores, pero de acuerdo con Poma estos alguna vez fueron *pisca-chunga* (f. 752) con 50 tributarios y mitayos. Esto es congruente porque el *pisca-chunga* es la división de la pachaca en dos partes, pero cada uno tiene su “segundo”, por ello encontramos 4 regidores en el pueblo que pueden corresponder a los cuatro ayllus que están teóricamente alrededor de la cabecera, aunque para esto tuviera que dividirse en dos el mando de los cincuenta. Literalmente solo hay dos regidores.

4. *Mandoncillos*. Se agrupan aquí los *chunga* (10) y los *pisca* (5). En los *chunga* comienza el oficio de los que han cumplido 25 años y tienen el cargo de *alguaciles* de los pueblos cobrando el tributo a 10 tributarios (f. 754). Aparentemente son un número de cinco alguaciles para hanan y otros cinco para hurin. Debería haber 10 alguaciles o *chunga* (ver la baja jerarquía de un cacique camachicoc, según Poma: nótese su indumentaria indígena en la figura 4).

Un segundo nivel de los mandoncillos de Poma era el de los *pisca camachicoc* que están fuera de los tres oficios básicos del cabildo. Poma los pone en funciones de alcaide, pregonero o verdugo; también podían ser mayordomos de la iglesia, chasquis y otros oficios más bien serviles. *Pisca* (5) significa el mando ideal de cinco tributarios, aunque todo indica que sus funciones estaban fuera de aquellas asignadas a los tributarios, por tanto, podían ser ciegos, rezadores, muchachos mensajeros, ayudantes, etc., los que venían a conformar el nivel más bajo del cabildo pueblerino. En Ecuador era común encontrarlos en la función genérica de *fiscales*.

Cronistas de crédito y administradores coloniales, probablemente, tenían fijadas sus metas en una mayor eficacia del sistema político y de adoctrinamiento, junto a otras metas económicas, que fue posible delinear dichas funciones sobre las líneas de la organización prehispánica en la medida de lo posible. También es probable que los administradores no se dieron cuenta que al utilizar las funciones antiguas estaban basando sus esquemas de organización sobre un patrón cosmológico del parentesco inca sobre el cual estos habían elaborado su organización primigenia. Este patrón podría ser el de la panaca, la cual tiene un ancestro del cual descienden cuatro pares de hermanos y hermanas, pero el cuarto hermano y hermana son extraños al grupo de origen. En el Cabildo de Indios, hay un ancestro que es el Alcalde Mayor. Él ha pasado por todas las edades tributarias, desde la última hasta la primera, y de él descienden jerárquicamente dos líneas compuestas por cuatro

miembros para la línea de “mayores” y cuatro para la de “menores”. Estos son 1) *alcalde* (pachaca), 2) *regidor* (piscachunga), 3) *alguacil*, 4) *extraños* al grupo de edades (25-50 años) de los tributarios, desempeñando infinidad de actividades de ayuda. El esquema presentado en la figura 5 incita a pensar que en tal organización se refleja el principio general de la jerarquía social de modelo inca. El Alcalde Mayor correspondía con el rey, o sea un “padre y madre”; y debajo los tres niveles de la “nobleza” que verían al Alcalde Mayor en calidad de “hijos” (Alcaldes), “nietos” (Regidores), “bisnietos” (Alguaciles). El cuarto nivel era el de los “tataranietos”; en la jerarquía inca estos fueron extraños al grupo real; en el Cabildo de Indios, el cuarto nivel también fueron extraños al grupo de los funcionarios incluido en las edades tributarias (25-50). Aquellos “fiscales” y serviciales de otro orden formaban el grupo marginal del Cabildo. Esta similitud entre la jerarquía del cabildo recuerda la jerarquía del modelo cosmológico de Pachacuti Yamqui (1927: 159) con el creador a la cabeza de dos líneas de cuatro hermanos y cuatro hermanas, donde los últimos, los cuartos, son foráneos o extraños a la panaca cosmológica descrita por el cronista.

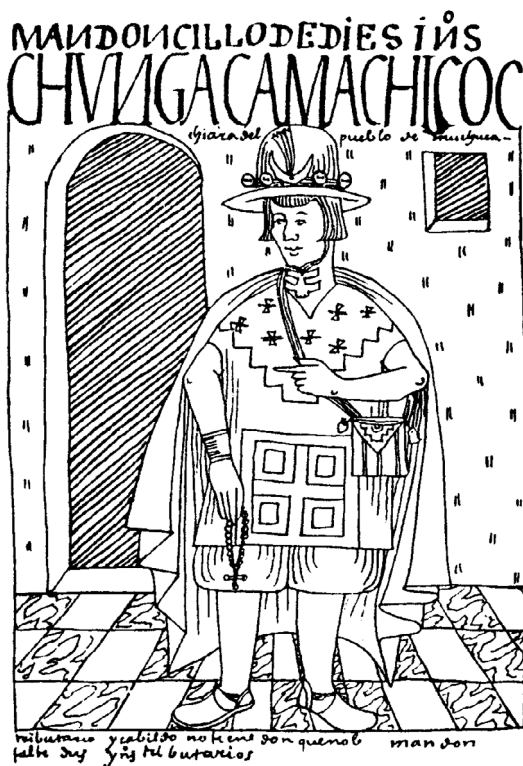


Figura 4. Cacique chungá camachicoc.

Fuente: Poma 1944.

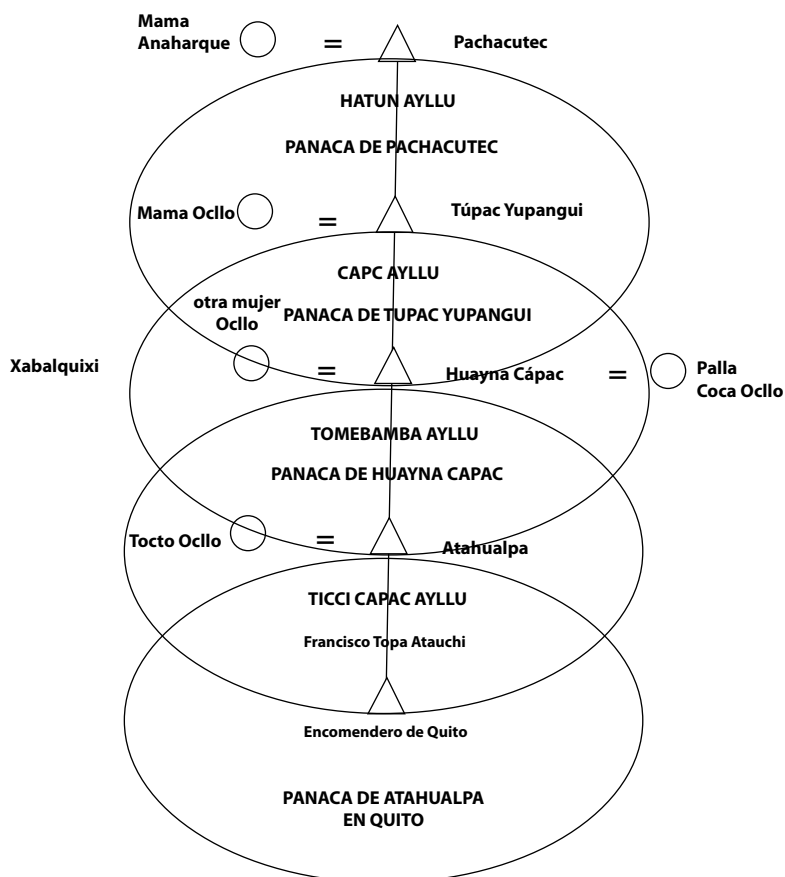


Figura 5. Ubicación de Atahualpa entre las panacas de Chinchasuyo.

Fiestas

En este punto conviene hacer una breve referencia a las cuatro fiestas principales del año incaico. En estos momentos se está avanzando en el conocimiento de un complicado calendario inca (Zuidema 1975: 95). Es un sistema de señalamiento de los ceques como divisiones del año, cada cual con su respectivo observatorio (en forma de un pilar) alrededor del Cuzco. De los principales trabajos se concluye que tres clases de meses, de 29 ó 30 días o más, y 23, 26 días (*ibid.*: 7), pudieron haber existido. De todas maneras, cuatro fiestas básicas se desarrollaron al pasar los dos solsticios (diciembre y junio), y los dos equinoccios (septiembre y marzo).

Esto es importante porque los españoles colocaron fiestas de santos católicos en aquellas de los solsticios y equinoccios pre-hispánicos. Aunque pudieron o no haber coincidido astronómicamente con el solsticio de junio, los españoles asignaron a la fiesta de este solsticio menor, llamada *Inti-Raymi*, con el día de San Juan, el 24 de junio. Para el solsticio de diciembre, la fiesta mayor, llamada *cápac-inti-raymi* que era la “gran fiesta de pascua solemne del sol” (Poma f. 259), los hispanos asignaron la fiesta católica de pascuas de Navidad. Otras dos fiestas se hacían en los equinoccios de marzo y septiembre. Aunque el mes no es precisamente el del calendario cristiano, en marzo se hacía la fiesta de *inca-raymi* y en el equinoccio de septiembre la de *coya-raymi*, como se ve en Poma (f. 241 y 253).

La razón de las cuatro fiestas viene al caso porque en las dos principales de los solsticios se sacrificaban 500 niños y niñas (Poma f. 259) en la fiesta mayor del *cápac-inti-raymi* (f. 247). Este sacrificio era el de los *cápac-hucha* (también *cápac-jocha*). Jocha significa pecado (Santillán 1927: 34). Este acto de desagravio estaba realizado por una organización de cargueros que soportaban el “cargo” entregando uno de sus hijos. Al hacerlo ascendía en la escalera jerárquica de los cargos político-religiosos. Zuidema ha encontrado una complicada organización ceremonial en el pueblo de Allauca (173a) que no es preciso describirla aquí. Pero la organización ceremonial de los *cápac-hucha* enviados desde este pueblo a sacrificar en las cuatro partes del imperio ha parecido coincidir con la del sistema de *envarado* del Perú, que no es otro que la organización del sistema político-religioso de los caciques y mandones que aquí hemos analizado. Las cuatro fiestas incas fueron integradas por los españoles en otras cuatro fiestas católicas donde quizás oficialmente no había el sacrificio de infantes, pero sí el sacrificio monetario de los distintos niveles de cargueros, auspiciadores o priostes de las fiestas. Una característica básica en ambos sistemas fue el carácter de rotación de los funcionarios. Está todavía por investigarse si el número de 14 funcionarios de la pachaca podía representar otras 14 divisiones del tiempo en que se podrían haber hecho dichas fiestas.

El repartimiento de Achambo

En la siguiente tabla presento un ejemplo de cómo el repartimiento colonial se acomodó a la organización de algunos pueblos indígenas de la hoya de Riobamba. Los nombres de los pueblos subsisten hasta hoy, casi sin cambios. Estos se dividen en ayllus, pero solo algunos se conservan, pero no se han estudiado lo suficiente como para asegurar si son actualmente ayllus o no. De todos modos, vale examinar estos pueblos de origen prehispánico, cuya estructura se presentaba así, en una visita hecha por los administradores coloniales en 1603. Constan dentro del repartimiento Achambo, Quimia, Penipe, Licto y Punín. El cacique principal es don Rodrigo Buesten, al que obedecían los otros cuatro cabezas o cabecillas como se los conoce hoy.

Organización del repartimiento de Achambo 1603

Cacique	Pueblo	Ayllu	Mandón	Tributo
Sancho Saya	<i>Achambo</i>	Cuctuz*	Él mismo	99
		Hazatuz	Miguel Tenelema	94
		Picollán	Joan Pinduisaca	58
		Vucut	Pedro Chacahuasi	77
		Mitimas	Miguel Cando	71
		Imango	Alonso Cangui	36
		Zizibis	Caspar Gatbay	38
				473
Rodrigo Paguay	<i>Quimia</i>	Baicalsi	Alonso Duchicela	52
		Puculpala	Sancho Cutía	48
		Guntús	Sebastián Cutía	86
		Zaguán	Joan Cooango	75
		Nabuzo	Sancho Saigua**	37
				298
Diego Patahalo	<i>Penipe</i>	Matus*	Diego Cargua	58
		Calssi	G. Buen Año	29
		Putguazo	Diego Limachi	41
		Ganssi	Luis Ulpo	99
				227
Rodrigo Buesten	<i>Licto</i>	Buisbuis*	Martín Guamán	88
		Pungal	Lucas Paula	163
		Chiusi	Alonso Sayguaña	68
		Nautelat	Fco. Yantalema	78
		Chumo	Diego Pinduisaca	135
		Dutñac	Miguel Chutio	45
		Calahole	Diego Armijo	105
				647
Pedro Cacho	<i>Punin</i>	Chuyupi*	Gaspar Lluco	65
		Puninquil	Fco. Sicchuychaca	34
		Basquital	Marcos Quissi	87

* Es donde está el ayllu del cacique.

** Viven en Penipe.

Fuente: AGI/EC 924B (inédito).

En total forman una población de 1.831 tributarios; si multiplicamos por 5, arbitrariamente tendríamos que asumir que existía una población total de más de 9.000 habitantes (9.155 si fuera exacto). Esto supone que se acerca a los 10.000 habitantes, o sea, en el contexto estructural, cerca de la cuarta parte de la provincia indígena andina. Los que hemos estudiado esta región (Burgos 1970), no podríamos negar que los cinco pueblos actuales son una parte importante de la región y, aproximadamente, pueden representar una tercera o cuarta parte de la hoya geográfica. No es posible establecer por ahora relaciones demográficas.

En los 1.831 tributarios pueden haber estado contenidas una o más *guarangas* (1.000 tributarios). No podemos saber si acaso hubo una sola guaranga y se añadieron pobladores reducidos para el trabajo colonial, o si más bien hubieron más guarangas y, tal vez por el impacto colonial fueron desorganizadas quedando cerca de dos guarangas o sea los 1.831 tributarios de estos cinco pueblos.

Tratados los pueblos individualmente, el mayor tiene 647 tributarios (Licto), y el menor 186 tributarios (Punín). Le siguen en ese orden Achambo (Chambo), Quimia y Penipe. Con cada cien tributarios debe haber existido una *pachaca*. Pero debido a que es dudoso hacer conjeturas sobre los 647, 473, 298, 227 y 186 tributarios de cada pueblo, debemos señalar únicamente que en tiempos prehispánicos la organización de guarangas y pachacas debió haber sido una aplicación irregular, de modo que un pueblo andino de Riobamba, como en el caso presentado, tenía diferente número de pachacas y no todas contenían a un igual número de tributarios. Se vislumbra que Licto, con sus 7 ayllus, Buisbuis, Pungal (hoy Pungalá), Chiuisi, Nautelat, Chumo, Dutñac y Calahole, era el más grande todos, tenía casi 700 tributarios (647 exactamente), y si había 7 ayllus podría no ser solo una coincidencia sino que los ayllus equivalían a las 7 pachacas con un variable número de tributarios en cada una de ellas. Hasta el presente, Licto es el pueblo más grande de estos cinco pueblos, pero no podemos aducir que ello se deba necesariamente a una proyección colonial o prehispánica. Simplemente tuvo una gran importancia antes de los españoles, y en la actualidad la analogía etnográfica confirma tal aserto cuando el autor investigó la estructura de este pueblo (Burgos 1970: 364-376). En la parte central del pueblo de Licto todavía se yergue cercano el pequeño cerro de Tulabug, que sus vecinos la utilizan como pasto y tierra comunal. El visitador Alborno (en Duviols 1967: 32), hace casi cuatro siglos, hablaba de este cerro como *Tucapuc*, que “es un cerro de los indios de Puruay, junto al pueblo de Puruay”, mencionándolo como una huaca de toda la provincia (Puruhá). Licto pudo haber sido, quizás, el mismo pueblo de Puruay, al que se refiere Alborno en el último cuarto del siglo XVI (Duviols 1967: 12).

En el pueblo de Licto vivía don Rodrigo Buesten, quien era el cacique principal del repartimiento. Sin embargo, el del pueblo, o mandón, vivía en el ayllu de Buisbuis y su nombre era el de Martín Guamán, lo que nos trae a la mente el apellido de los mitimaes incas. El resto de los apellidos, Duchicela, Pinduisaca, Gatsby, Cutía

y otros, son de origen puruhá. Pero en el pueblo de Penipe, su mandón era un Cargua, que ha tomado del contexto jerárquico de los mitimaes su apellido. En el pueblo de Achambo encontramos que uno de los 7 ayllus también era de mitimaes, siendo su mandón un tal Miguel Cando en 1603. Así podría seguirse analizando otros pueblos, cuyos antiguos ayllus hoy se llaman *anejos* (Nabuzo, Chumo, Naute, etc.).

Priostes y cargueros en el área de Quito

Dos líneas básicas de organización envuelven a la población colonizada ecuatoriana, en su relación al poder político; 1) la influencia del Estado colonial y 2) la penetración de la Iglesia católica en la conceptualización del mundo nativo. A esto debe agregarse una tercera dimensión, que no ha sido muy estudiada todavía, y es el de la jerarquía y diferenciación interna del propio grupo indígena. En las dos primeras contamos con la ayuda de un enfoque marcadamente histórico, y en la tercera nos valemos de la valiosa ayuda del método estructural, que nos pone en la posición de comprender a dichas sociedades a través de su complementariedad y su desigualdad.

Presentaré un primer ejemplo sobre la organización de Sigchos, cerca de Latacunga, siendo Francisco Zamora el cacique de San Felipe (Latacunga) y a la vez gobernador de Sigchos.

El pueblo se divide en la parcialidad de *Hatun Sigchos* y *Collona Sigchos*. Jerárquicamente debería ser entendida la división, en que *Collona*, según el modelo, es la tercera parte donde vive la gente principal que podríamos equipararla con “cápac” o sea nobles. *Hatun* es equivalente a *payan* en el modelo, es decir, donde vive la población originaria y que fue conquistada por la primera. No hay aquí una tercera parte que se llame *cayao*, que en el modelo se refiere a la población que no es del pueblo, es decir foránea o forastera.

Una de las parcialidades se divide en tres *anejos*: Chugchilán, Quinticusig y Hacienda de Moreta. Es de pensar que cada una de estas tres divisiones de la parcialidad era un *ayllu*, aunque puede haber otras interpretaciones.

Cada parcialidad, Hatun y Collana, tenía un sacristán y dos cantores; esto indica que existían dos capillas. Cada año se hacían dos fiestas principales en hatun y dos fiestas en collana; el cura cobraba ocho pesos por cada misa, más otros honorarios por el sermón en el pueblo. Cada uno de los anejos (que serían seis) tenía que ofrecer al cura una tributación ceremonial llamada *camarico*, que consiste en 1 pierna de res, varias cajas de frutas, huevos, quesitos, gallinas, manteca y carneros. (AGI/AQ 292). Cada anejo le proporcionaba servicios que consisten en dos leñateros, dos hortelanos, un panadero, un cocinero, un indio pongo, cuatro muchachos y dos indias viudas o solteras (*ibid.*).

En cada anejo hay dos alcaldes, pero hay otro alcalde en el centro del pueblo, llamado Alcalde de los Santos. El documento nos habla de ocho alcaldes en la parroquia, pero siendo solo tres anejos, más el de los Santos, daría un total de siete. Debió haber alguna otra función para el otro alcalde.

Debemos contar con los informes de otro pueblo, el de Toacaso, también en la misma jurisdicción del cacique Zamora. Aquí se puede vislumbrar una estructura más completa con respecto al cabildo político-religioso.

En Toacaso se hacían cuatro fiestas principales en el año. Todos los habitantes tienen sus santos en sus casas y dentro de la iglesia. El pueblo está bajo la jurisdicción de Francisco Ati Cañar. Podría delinearse una sucinta organización político-religiosa, así:

Francisco Ati Cañar (Varios pueblos) Un anejo:			
1	Alcalde de doctrina	1	Alcalde de Obra
7	Ministros	7	Ministros
1	Ministro de la Iglesia	1	Ministro de los olleros
5	Alguaciles	5	Alguaciles
14	Funcionarios elegidos	14	Funcionarios elegidos
+ 1 alguacil de aceitería			
Además: 1 cocinero, 1 panadero, 1 mulero, 1 leñatero, 2 hortelanos (todos tributarios).			

Fuente: AGI/AQ 292, 1777.

Para los estudiosos ecuatorianos es importante poder conocer cuál era la distinción entre *forasteros* y *llactayos*. En los entierros, el doctrinero cobraba 2 pesos a los llactayos (originarios del pueblo) y 3 pesos, 3 reales a los forasteros. Pero cuando los difuntos son “cápac” (nobles), el cura cobraba 30, 40 ó 50 pesos por todo el ceremonial, aunque en sí mismo fueran pobres. Cuando no tenían con qué pagar, los mismos se llevaban a las hijas de los difuntos, aunque sean llactayos, incluyendo otras prendas indispensables como vacas, bueyes, muías, etc. Los fiesteros se llaman *priostes*, quienes son cobrados por adelantado por los servicios del cura, a través del Alcalde Ordinario (de Doctrina), quien fue elegido por la Iglesia. Cuando no

pagaban los priostes eran puestos en la cárcel o se “les quitaba prendas”, las cuales se perdían o se servía de ellas el Alcalde (*ibid.*). Las ceras eran alquiladas por el cura a un real y medio cada una. Todo el anejo tenía que dar, cada cuaresma y en Navidad, dos vacas lecheras, y cada habitante, 7 huevos en fecha indicada.

El pueblo debía proveer de tres ovejeros, que pastaban las ovejas de las cofradías, las cuales no teniendo un palmo de tierra donde comer, “majadean” en las chacras de los “indios” de la comunidad. Dichos alcaldes servían día y noche, remudando por semanas, sin ningún premio. Si faltaban a su obligación eran dados de azotes. Cada alcalde debía dar además “una cerca de cuartilla de nabo”, o dos reales; el nabo vende el mismo cura en varios obrajos de su jurisdicción.

Para finales del siglo XVIII, en la hoya de Latacunga y en la Quito, se notaba la existencia de cuatro fiestas principales, llamadas de “obligación”, o “caseras”. Estas eran: (entre Quito y Quisapincha) San Juan, La Cruz, Nuestra Señora de los Dolores (y una cuarta, que puede ser Corpus Christi. De pueblo a pueblo pueden variar estas fiestas; pero son ineludibles aquellas de junio (San Juan o San Pedro y San Pablo), así como las de diciembre, a que hacen alusión los documentos. Las fiestas tienen un preámbulo llamado “vísperas” y un epílogo conocido como “acompañamiento” o procesión. Junto a las cuatro fiestas principales, hay otras veinte a lo largo del año, formando un total de 24 fiestas. Una distinción social bien clara se estableció en la colonia para señalar a la gente originaria de los pueblos llamada *llactayos*, así como el otro nivel que era el de los *forasteros*. Junto a ellos se añadía un grupo de vagabundos campesinos que bien temprano recibieron el nombre de *peinadillos* o advenedizos. Hay indicaciones que las cuatro fiestas básicas correspondían con ciertas funciones político-religiosas de los dos primeros grupos, o quizás de los llactayos. Cuando los forasteros se integraban a los pueblos que no son suyos, la Iglesia inventaba nuevas fiestas (AGI/AQ 292), y como el movimiento de los forasteros no es del siglo XVIII, sino que data de mucho antes, desde entonces los curas crearon un nuevo sistema de fiestas destinado a los “forasteros”; estas fiestas no estuvieron integradas a la secular partición y organización de los pueblos, sino sujetas a la nueva organización que iba teniendo la estructura social indígena. Los auspiciadores de las nuevas fiestas se llamaron *fundadores*, y este nombre es conocido todavía en la región de Riobamba (Burgos 1970: 200).

En cuanto a los funcionarios, de nuevo aparece la jerarquía colonial de tres niveles, que trabajaban en el ceremonial: 1) priostes, 2) mayordomos y 3) *muñidores*. Los funcionarios del cabildo, especialmente los Alcaldes de Doctrina, colaboraban con el sacerdote, y nombraban los priostes con más de un año de antelación. Las fiestas, la iglesia, el cabildo civil, necesitaban entonces un nivel adicional de ayudantes, fuera del grado establecido en la jerarquía de alcaldes, regidores y alguaciles. Necesitaban gente que ayude a estas autoridades, y al mismo tiempo se añadieran a la llamada “tropa” de danzantes o sirvientes, tanto de los priostes, como de las autoridades civiles y religiosas. Encontramos, junto a los 4 priostes por cada fiesta

religiosa, numerosas funciones extras que a veces podían corresponder con las antiguas y remotas funciones prehispánicas, o fueron simplemente una invención social de la Iglesia. El cacique Casimiro Nieto (principal de Machachi, San Miguel, Aloasí y Quisapincha), exponía los abusos de los curas porque de cada uno de los *cuatro* anejos de sus parroquias, se sacaba un individuo para cada uno de los siguientes “ministerios”:

Caballocama	Alguaciles	Cocinero
Gualpero	Panadero	Hortelano
Leñatero	Santocama	Pongo

Fuente: AGI/AQ 292, 1767.

Las fiestas de los pueblos indígenas colonizados se veían jerarquizadas en torno a una distinción social muy marcada que había entre esta población: unos eran *llactayos* y otros *forasteros*, según la terminología oficial. Esto nos recuerda la distinción del modelo entre los originarios o hurin, y los nuevos pobladores, o hanan. Los administradores hispanos conceptualizaban así estas categorías:

“*Forastero* se llama el indio que no tiene en el pueblo donde habita aillo o parcialidad, sino en otro, o en ninguno, porque no se sabe al que pertenece y se halla incorporado a la Real Corona. *Llactayo* es el que en el pueblo en donde existe tiene su ayllu o parcialidad; de suerte que un indio nacido en un pueblo, y del cual hubieren sido todos sus autores, será forastero si su ayllu o parcialidad no estuvieren en él, y sería llactayo el que hubiese nacido en otra parte, como también sus ascendientes, si en el pueblo donde reside se hallase su ayllu o parcialidad” (AGI/AQ 249, die. 23, 1790).

Lo anterior indica que la residencia de los individuos del común, en los pueblos indígenas, era contada no tanto en relación directa con su residencia sino por su pertenencia a su ayllu en cualquier localidad que fuere. Se deduce que habría dos clases de forasteros, aquellos que se movilizaban solos y aquellos que lo hacían con su ayllu. Aquellos que residían solos, aunque fuese el pueblo de su nacimiento, eran considerados *forasteros si no estaban junto a su ayllu*. Podían ser *llactayos*, o naturales del lugar, aquellos que bien se trasladaban a una tierra ajena, pero se establecían como un grupo corporado, movilizándolo todo el ayllu a dicha localidad. Esta distinción social se expresa en torno a la recolección de tributos y el pago de estipendios para las fiestas. Los administradores coloniales señalaban que *forasteros y llactayos “no son los que suenan, y que no provienen solo de los párrocos, sino*

también de los recaudadores de tributos” (*ibid.*). El problema sobrevenía en las fiestas cuando no podían ser reconocidas fácilmente las dos categorías, y mucho más en el cobro de los funerales llamados *pompa* que “se llama así a aquellos obsequios como la misa cantada, rezada, vigilia, responsos, o *pozas* de las tres anteriores. Esta pompa pagaba los llactayos”, en mayor cantidad que los forasteros.

La distinción entre llactayos y forasteros se hizo notable en Otavalo por 1766. La cacica Antonio Titasunta, Cacica mayor del Asiento de Otavalo, presentaba su queja exhibiendo las extorsiones que los doctrineros hacían a los forasteros indígenas. Se suponía, por otros documentos, que estos debían tener una tasa menor de imposiciones. Para un bautismo de forasteros se cobraba medio real para un mestizo amanuense, otro tanto para el sacristán, más otros cobros que no se hacían a los llactayos. Los forasteros no eran atendidos por sacerdotes porque se les consideraba de menor importancia, y solo se enviaba coadjutores; tampoco los forasteros recibían comunión ni atención sacramental a los enfermos; solo los alcaldes y cacique de forasteros podían recibir estas y otras subvenciones del ceremonial. Y solo recibían confesión los forasteros que iban a morir, siempre que tuvieran bienes, los mismos que eran heredados en testamento ficticio, por el cura. El “nabo” era cogido como tributo de los forasteros para el cura, y de aquel se sacaba el aceite para iluminar las lámparas del pueblo. Igualmente, los ciegos suplían los servicios que debía dar el cura como “doctrina”. Los tributarios forasteros ofrecían el nabo al cura, pero solo los Alcaldes sacaban el aceite; este aceite era vendido en los obrajes de Otavalo por el cura, mientras que el sacristán iba pidiendo como limosna cebo o “vela” porque según ellos no tenían para alumbrar la iglesia; de otro modo quedaba a oscuras “El Santísimo”.

El doctrinero de forasteros de Otavalo, en 1776, fue duramente acusado por los caciques de unas veinte parroquias. La parroquia principal de la ciudad era *San Luis* que constituía el centro ceremonial de los llactayos. El litigio de los caciques destacó la urgente necesidad de crear una iglesia especial para los forasteros indígenas otavaleños, creándose así, según nuestros datos, la iglesia de *El Jordán* (situada un tanto al norte de la de San Luis), alrededor de diciembre 9 de 1776, cuando quedó constituida en la parroquia de forasteros.

El ejemplo de San Luis y El Jordán en Otavalo se presta para algunas interpretaciones, como sería con la división dual que hemos estudiado. Cualquiera que haya sido su orientación estructural con respecto a hanan o hurin, se nota que los llactayos tenían una jerarquía superior a la de los forasteros.

Aplicando lo anterior a la teoría de la estructura andina, los *llactayos* deberían corresponder con los cápac o *collanas*. De estos se desprendían la sucesión de los caciques los mismos que se suponían nobles; real o ficticiamente trataban de conservar y recordar su linaje con el fin de mantener sus menguados privilegios. Para ello tenían que vivir como una unidad incorporada, en un ayllu en cualquier

comunidad, fuese o no la suya propia, lo que hace sentido con la definición oficial de llactayos.

Los forasteros debían estar asociados a los *batunrunas*, es decir, a las clases bajas del grupo étnico. En primer lugar, estos fueron más tributarios que los llactayos; y hasta es probable que fueran los originales pobladores del pueblo o anejo, pero fueron dominados por la estructura de caciques que se llamaron llactayos, y por ello sufrieron un mayor dominio por el Estado y la Iglesia. Siendo llactayos no podían ser tales si no se mostraban o trazaban su descendencia del ayllu, que es lo mismo hacerlo de un cacique importante, o de un ancestro. En este sentido, los forasteros venían a ser *batun* y *payan*, la mitad opuesta en la organización del pueblo. Bien podría sugerirse que los llactayos eran *banansaya*; los forasteros, *burinsaya*, que es lo mismo que la relación entre collana y payan. La tercera parte, no incluida en las anteriores debió ser *cayao*. Esta población realmente no pertenecía al pueblo. Es explicable ahora por qué las autoridades coloniales reconocieron a esta tercera clase de personas, extrañas o advenedizas, con el nombre de *peinadillos* (Relaciones Geográficas II: 319-20). Su posición era muy especial porque no tenían cacique, ayllu ni encomendero reconocidos. Se nota en los documentos que los peinadillos venían del norte (*ibid.*).

Si fuera posible equiparar las tres categorías, llactayo, forastero —también llamado *camayo* (Relaciones Geográficas II: 257)— y peinadillo, en una sola categoría, deberían realmente corresponder con la clase social de los *huaccha*, si se quiere incorporar a estos a la estructura global de la sociedad colonizada.

Referencias citadas

- AGI/AQ, LEG. Archivo General de Indias-Audiencia de Quito-Nº de Legajo. Sevilla.
- AGI/EC. Archivo General de Indias-Escribanía. Cámara.
- Arguedas, José María. 1966. "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En: *Revista del Museo Nacional*, (XXV): 184-232, Lima.
- Bandera, Damián de la. 1920[1557]. "Relación del origen e gobierno que los ingas tuvieron". En: *Urteaga*, tomo III, 2ª serie, pp. 55-77.
- Bandera, Damián de la. 1965[1557]. "Relación general de la disposición de la Provincia de Guamanga". En: *Relaciones geográficas de Indias*, (1): 176-180. Madrid.
- Burgos Guevara, Hugo. 1970. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales: 55. México.
- Casagrande, Joseph B. y Arthur Piper. 1969. "La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador". En: *América Indígena*, vol. XXIX (4): 1039-1064.

- Cornejo Bouroncle, Jorge. 1935. "Las comunidades indígenas". En: *Revista Universitaria*, Cuzco, Año 24 (69): 56-113. Cuzco.
- Duviols, Pierre. 1967. Un inédito de Cristóbal de Albornoz: "La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". *Journal, Societe des Americanistes*, 56 (1): 7-39.
- Fuenzalida, Fernando. 1967. "La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo". En: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXV: 92-123, Lima.
- Gasparini, Graziano y Luise Margolies. 1977. *Arquitectura inca*. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Guzmán, Manuel, S. J. 1920. *Gramática de la lengua quichua (dialecto del Ecuador)*. Prensa Católica, Quito.
- Montesclaros, Marqués de. 1866. "Relación... a su sucesor en este cargo, sobre el estado y gobernación de dicho país". En: *Colección de documentos inéditos...* Luis Torres de Mendoza, 6: 187-272.
- Murra, John V. 1966. "La visita de los chupachu como fuente etnológica". En *Ortiz de Zúñiga* (1562), 1967: 383-417.
- Núñez del Prado, Oscar. 1958. "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero (Paucartambo, Cuzco)". En *Revista de la Universidad del Cuzco*, 47 (115): 273-297. Cuzco.
- Palacios, Darío J. 1941. Organización político-administrativa de las comunidades indígenas. Tesis. En: *Revista Universitaria*, Cuzco, año XXX (80): 42-84.
- Poma de Ayala, Phelipe Guamán. 1944. *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. [Escrita entre 1584 y 1614]. Publicada y anotada por Arthur Posnansky. La Paz, Bolivia: Editorial del Instituto Tihuanacu.
- "Relaciones Geográficas de Indias". 1965. Publicadas por Marcos Jiménez de la Espada, 3 tomos. En: *Biblioteca de Autores Españoles*, volúmenes 183, 184, 185. Madrid.
- Rodríguez, Junía O. 1949. "Los cargos religiosos y diferentes aspectos del problema indígena". En: *Revista Universitaria*, año 38 (96): 233-264. Cuzco.
- Santillán, Hernando. 1927. "Relación del origen, descendencia y gobierno de los incas". En: *Urteaga*, tomo IX, 2ª serie.
- Zuidema, R. T. 1964. *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden.
- Zuidema, R. T. 1975. *Hierarchy and Space in Incaic Social Organization*. Ms. Presented at American Anthropological Assoc. Meetings. México.

El liberalismo del temor y los indios¹

MERCEDES PRIETO

Introducción

En el curso de mi discusión he unido los debates sostenidos por las elites en torno a la población nativa de la sierra del país, en los ámbitos de la política, la ciencia y la prensa. Mi propósito al seguir estos debates, enmarcados en una retórica liberal, ha sido el de trazar la producción de los sujetos indígenas y la instauración del temor social entre las elites. Siguiendo a Foucault (1991), he asumido que estas elaboraciones discursivas hablan de tácticas de gobernabilidad; los discursos políticos y científicos trabajaron al unísono y produjeron formas especiales de gobernabilidad dirigidas a los indígenas. Ambos procesos sociales —la producción de sujetos y de temor— estuvieron conectados por la noción de raza, un concepto que permitió a las elites identificar y separar a la población nativa como un peculiar tipo social, distinto de los grupos dominantes, pero con capacidad de evolucionar hacia la ciudadanía.

He argumentado, al mismo tiempo, que existió una continuidad en el liberalismo en tanto táctica de gobierno entre 1895 y 1950. A fines de este período, dos perspectivas liberales se habían consolidado: una que enfatizaba en la individualidad y la otra que enfocaba los derechos e identidades colectivos. En este capítulo final, reviso la trayectoria de la agenda liberal, política y científica, relativa a los indígenas en el Ecuador y señalo puntos de comparación con otras naciones de América Latina. Finalmente, discuto la asociación entre el temor y las imágenes de los sujetos indígenas, conjuntamente con los efectos que esta conexión tuvo para las estrategias de gobernabilidad adoptadas por el Estado ecuatoriano de cara a las poblaciones nativas de la sierra.

1 Capítulo 6 de *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (2004, pp. 250-268). Quito: FLACSO; Abya-Yala.

Liberalismo: trayectoria y comparación

El liberalismo, como una táctica de gobierno, propone y debate principios universales, como la igualdad y el bien común, para establecer un *modus vivendi* entre perspectivas y formas de vida divergentes (Gray 2000). En el Ecuador, entre 1895 y 1950, los debates políticos liberales produjeron diversas imágenes de los nativos. Estas representaciones fueron amplificadas en el dominio científico y, en algunos casos, difundidas por los medios escritos. Los tres ámbitos —política, ciencia y comunicación— constituyeron el escenario para la fabricación de los sujetos indígenas.

Protección e igualdad

Entre 1896 y 1923, la propuesta sobre la protección de la raza india y la idea de igualdad, expresadas especialmente en el debate sobre el concertaje, fueron desarrolladas en los dominios de las ciencias, el Congreso y los diarios; en estas discusiones participaron miembros de las elites de diversas localidades del país. El concertaje fue considerado como un tema de interés público y generó una polémica en torno a cómo gobernar a los indios. Es interesante notar que durante la prolongada disputa sobre el trabajo concierto, la demarcación de posiciones ideológicas definidas localmente como “conservadora” y “liberal” se difuminó en varias ocasiones. Algunos miembros de la conservadora Iglesia católica favorecieron ciertas reformas al concertaje mientras que varios terratenientes liberales se opusieron a ellas. Liberales y conservadores usaron el lenguaje de la igualdad y la protección para elaborar sus argumentos, pero combinaron estos dos elementos de manera diferente, proyectando sus respectivas agendas políticas. La discusión no fue unívoca y tuvo una variedad de significados locales, aunque las interpretaciones se enmarcaron en las nociones de igualdad y protección de la raza india.

¿Cómo convergieron en estos discursos de las elites las nociones de igualdad y protección? Paradójicamente, mientras en la arena política los conservadores insistieron en la igualdad como un principio universal, los liberales desplegaron una retórica que asumió el estancamiento temporal de la raza india y la necesidad de justicia e introdujeron la noción de protección como una estrategia para construir una situación de igualdad que no existía. Los liberales asignaron a los gobiernos locales y central la función de promover la igualdad, basada en la vigencia de un contrato social antes que en la prisión por deudas y en las relaciones personales. La mayoría de conservadores, en cambio, asumió la inferioridad esencial de los indios y la necesidad de gobernarlos a través de la disciplina del trabajo en las haciendas y de la amenaza de prisión. De esta manera, el tema de la coerción fue la piedra angular de la discusión sobre cómo gobernar a la raza india. De un lado, los liberales propusieron que la supresión de la coerción, y su reemplazo por la protección

estatal, abriría el camino a la igualdad de los indios; de otro, los conservadores argumentaron que los indios requerían una combinación de educación y coerción, bajo la tutela de los terratenientes. Como resultado, los indios encontraron motivos para sospechar tanto de los liberales como de los conservadores en la cuestión de sus relaciones de trabajo.

Para los pensadores identificados como conservadores, la igualdad era un principio disponible para cualquiera que quisiera hacer uso de él. Los liberales subrayaron, por su parte, que la igualdad era un estado futuro que aún no existía y que era importante reconocer oficialmente esta situación anormal en la perspectiva de actuar públicamente para cambiarla. De esta manera, las tensiones entre protección e igualdad fueron suspendidas en el tiempo. En el presente, el liberalismo promovió la intervención estatal para promover la igualdad, pero pospuso su realización hacia un futuro incierto. Sin embargo, tanto conservadores como liberales consideraban a los indios como miembros de una raza peculiar y muchos temían su potencial rebeldía, el vacío cultural y el desapego a sus tierras, elementos de lo que se consideró como la condición nómada de los indios.

Para los liberales, el concertaje era la causa contemporánea de la rebelión de los indios y de su falta de disciplina laboral. Bajo este arreglo obligatorio, los indios eran incapaces de desarrollar necesidades, intereses y deseos individuales así como formas de autogobierno. Los liberales mostraron fe en las cualidades redentoras del mercado, pero del mismo modo que los conservadores creían que esto era insuficiente para disciplinar a los indios. La protección estatal y la educación eran necesarias para llenar el vacío producido por la conquista española ya que el trauma de la historia estaba inscrito en la psicología de su raza. Los conservadores por su parte, consideraban que la rebelión y la indisciplina eran características constitutivas de la raza y probaban la inferioridad de los indios. Y era la inferioridad racial la que justificaba, en sus propuestas, mantener a los indios atados a las haciendas y sujetos al riesgo de la prisión.

A través de todos los debates sobre el concertaje, el uso de las nociones “raza india” y “clase india” o “clase indígena” sugiere que los nativos eran vistos como un segmento del pueblo y de la sociedad. No solo eran nativos o aborígenes: como trabajadores, constituían un segmento fundacional de la sociedad. Esta perspectiva los conectó con las nociones de raza y trabajador. Pero aquí, nuevamente, jugó la ambigüedad del lenguaje. En la retórica oficial, los concertados pasaron a ser “jornaleros”, un tipo especial de trabajadores rurales, a veces nombrados como “obreros”. Desde esta perspectiva, el debate del concertaje marcó a los indios como la futura clase obrera de la nación, al tiempo que los circunscribió a nichos espaciales y sociales: trabajadores sujetos a las haciendas. En este discurso, el término “indio” subrayaba, a su vez, los ingredientes de su inferioridad racial. Así, la noción de “raza” pasó a ser otro elemento angular en las propuestas de integración de los indios, de maneras

que hacen pensar en cómo el idioma de la raza encubrió la emergencia de clases sociales (Balibar 1991, 1996; Stoler 1995).

Siguiendo la sugerencia de autores que han explorado el Ecuador del siglo diecinueve (Muratorio 1994; Larson 1999; Williams 2001), es posible pensar que este debate y la asociación de los indios con la futura clase obrera de la nación diferenciaron al Ecuador de los otros países de la región respecto a la construcción de los sujetos indígenas y su gobernabilidad.

La raza vencida y la rebeldía de los indios

De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza. Pero esta idea no tuvo un significado único. Fue más bien un idioma flexible para argumentar diversos grados de inferioridad o superioridad, una perspectiva desarrollada en el terreno de las ciencias sociales, y más específicamente, a lo largo de la discusión sobre la existencia de un reino precolonial en Quito. Como describí en el capítulo 2, esta discusión fue mantenida durante las tres primeras décadas del siglo veinte por pensadores de Quito que estuvieron articulados a las nacientes sociología y arqueología, pero que tuvo resonancia entre los intelectuales de provincia. La sociología, si bien ofreció una persuasiva crítica a la noción de raza basada en características fenotípicas de la población, mantuvo esta categoría para dar cuenta de la psicología de los pueblos y combinó factores ambientales e históricos para explicar la evolución de la raza indígena. La arqueología enfatizó en la evolución y difusión cultural, revisó el pasado de los indios e incorporó la expedición científica como una práctica científica. Ambas elaboraciones disciplinarias estuvieron fundadas en marcos positivistas y espiritualistas que subrayaban formas de solidaridad, inspirados en el pensamiento social francés, pero también en el darwinismo social. Como Hale (1989) ha señalado para el caso de México de fines del siglo diecinueve, estas aproximaciones fueron desplegadas para construir el Estado antes que para controlar su intromisión en la esfera privada. Al mismo tiempo, las visiones evolutivas y neolamarckianas sobre la raza generaron una categoría sumamente insidiosa. De un lado, los pensadores locales, al igual que en la mayoría de otros países de América Latina (Helg 1990; Knight 1990; Stepan 1991), aceptaron la idea de que las razas eran susceptibles de modificaciones; pero, por otro lado, la concepción de una evolución natural restringió el campo para transformaciones de corto plazo. En suma, se reforzó la postergación de la igualdad y el mejoramiento de los indios a un vago e incierto futuro.

Las polémicas sobre la existencia del Reino de Quito también desvanecieron las diferencias entre conservadores y liberales y tuvieron tres implicaciones retóricas relevantes: primera, la introducción en los discursos y narrativas de una perspectiva evolutiva (los estadios evolutivos de los nativos); segunda, la construcción de los indios como miembros de una “raza vencida”; y, finalmente, la aceptación de

los indios “evolucionados” o “libres”. Todos estos elementos reforzaron la vieja desconfianza de las elites en torno al odio de los indios hacia los blancos² y su habilidad rebelde. Así, la inspección del pasado indio no solo fue un instrumento usado para establecer una línea de base con el propósito de comparar el decaimiento contemporáneo de la raza nativa (Lomnitz 2001), sino también una manera de articular formas contemporáneas de gobernabilidad de los indios.

Para sus proponentes, la existencia del Reino de Quito implicaba que en el pasado los nativos habían compartido una experiencia política estatal, hecho que, a su vez, comprobaba su potencial para participar en un orden civilizado. En esta mirada, el decaimiento y abyección contemporáneos eran consecuencia de la explotación de los conquistadores españoles y del concertaje republicano. Ambas instituciones fueron vistas como determinantes de la peculiar psicología indígena. Los indios, particularmente los conciertos, no solo mostraban singularidades raciales, sino que esperaban a un líder que los redimiera. Por ello, los liberales creían que era tiempo de reformar la peligrosa institución del concertaje, un tipo de servidumbre. Por su parte, los pensadores que negaban la existencia del Reino de Quito consideraban que los indios no habían tenido experiencia política previa y que siempre habían estado sujetos a los caciques, a los incas y, hoy en día, a los terratenientes. De acuerdo con esta visión alternativa, los indios contemporáneos no intentaban restablecer un reino perdido; es más, los indios ecuatorianos eran dóciles y moderados en comparación, por ejemplo, con los del Perú, y tenían una gran habilidad para imitar a los blancos, pese a que conservaban una innata condición de inferioridad. El argumento de la docilidad, sin embargo, se hacía difícil de sostener cuando los pensadores desarrollaban y hacían uso de la noción de una raza vencida. Todos los intelectuales compartían esta idea, si bien para muchos la raza india no había sido completamente sometida. Si la raza nativa aún sobrevivía, la revancha en contra de los blancos era concebible, aunque fuera como estrategia de gobierno. Y para las elites una evidencia de este latente odio hacia los blancos eran los pequeños, pero continuos, levantamientos de indios que sacudían las áreas serranas de la nación y creaban inseguridad y temor en los poblados y ciudades provinciales que carecían de personal policial estable. Imágenes de los indios rodeando los poblados y caminando hacia las ciudades provinciales —una pesadilla colonial— fueron parte de los argumentos usados para justificar las tácticas de gobierno y la postergación de la ciudadanía indígena.

Finalmente, la narrativa del Reino de Quito apuntaba a la existencia de una elite nativa, una consideración que legitimaba la presencia contemporánea de los indios “libres”. Estos individuos evolucionados manejaban el alfabeto, contaban con

2 Debemos recordar, sin embargo, que en coyunturas particulares varios pensadores argumentaron que fueron los blancos, pero especialmente los mestizos, quienes mostraron odio contra los indios. Pese a ello, la imagen más difundida habló del contenido odio de los indios hacia los blancos y su conquista.

propiedades, sirvieron en el ejército y, en algunos casos, tenían orígenes reales. Sin embargo, los límites entre indios “puros” y “evolucionados” estuvieron sujetos a debates y a argumentos cambiantes. Estas incertidumbres, junto con la ansiedad de las elites ante su posible contaminación social y racial, ayudaron a sostener el discurso de la indigenidad y una estrategia de integración de los indios como sujetos inferiores a través del Estado. En este sentido, el término etnocidio no parece ser apto para caracterizar las consecuencias de este tardío liberalismo en el Ecuador, como Platt (1985) ha propuesto para el liberalismo de siglo diecinueve en Bolivia.

Los indios comuneros y la cuestión social

He trazado dos debates políticos durante el período comprendido entre 1925 y 1945: la representación corporativa de la raza india y la administración estatal de sus comunidades. Ambos debates articularon ideas sobre la urgente cuestión social coligada con la condición inferior de los nativos, y dieron pie a la legislación que permitió la representación corporativa de los grupos de interés y a la función social de la propiedad como parte de una estrategia orientada a la construcción del bien común, a garantizar la igualdad y a la reparación a los habitantes originales de la nación. El Estado ecuatoriano asumió un papel regulador, tutor y civilizador de las comunidades, de su población y de sus tierras.

La noción de una raza india permitió a las elites visualizar un representante corporativo de la población aborigen. Sin embargo, los indios, debido a las peculiaridades, que los diferenciaban de otros grupos subalternos como los campesinos y los trabajadores, no eran capaces de elegir a sus representantes corporativos; en su lugar, una institución estatal elegía al delegado de la raza india entre personas que investigaban y conocían las necesidades de esta población y podían hablar en su nombre. Como en otras naciones de América Latina durante el siglo diecinueve (Anderson 1991[1983]; Thurner 1997; Guerrero 1997), el ventrilocuismo devino en una táctica central que conectó a la comunidad política ecuatoriana con los indígenas. Pero a diferencia del modelo ventrílocuo terrateniente descrito por Guerrero (1997), en este período, la voz de la raza india fue intermediada, además, por representantes políticos. Más aún, la apertura del representante corporativo ejemplificó el doble significado (inclusión y exclusión) de las instituciones políticas modernas (Wilder 1999). Una vez establecido el derecho a tener un representante que hablara por ellos, los propios indígenas pidieron presencia directa en el Congreso. Posteriormente, este sistema de representación ventrílocua fue abierto a la consulta de los indios para elegir a su representante ante el poder legislativo.

Los liberales también discutieron el estatuto y la privatización de las tierras de comunidad así como la administración de las poblaciones comuneras. Después de una dilatada polémica, el Estado reconoció la existencia de la propiedad colectiva, otorgó a los comuneros la facultad para privatizarla, desarticuló la tenencia de

tierras colectivas de la condición de comunero, reconoció el carácter multirracial de la comuna y dio un trato legal y administrativo particular a quienes habían optado por esta forma de organización. Durante la década de 1930, los debates concernientes a estos grupos, que crecientemente eran denominados “indígenas”, estuvieron acompañados por la intervención estatal orientada a mejorar las credenciales ciudadanas de los nativos y de quienes vivían en esta condición. El Estado ecuatoriano separó el asentamiento y la población de la tenencia de tierras y otros recursos naturales e hizo uso de la comuna de indios un modelo para administrar la población rural e indígena de la nación. Como resultado, el gobierno “indigenizó” y “campesinizó” a la población de los pequeños poblados rurales de la nación. En vez de someter a los indios y a los comuneros al sistema judicial universal, se desarrollaron procedimientos administrativos basados en la inspección caso a caso de las comunidades. Estas exploraciones estuvieron fundadas y fueron promovidas por conocimientos científico sociales de la raza india y de sus comunidades, los cuales se difundieron en informes y revistas estatales.

El reconocimiento de las comunidades, empero, no era nuevo. En el Ecuador, al igual que en la gran mayoría de repúblicas de la región durante el siglo diecinueve, el Estado promovió la privatización de las tierras comunales indias basado en el argumento del efecto civilizador de la propiedad privada individual. Pero en el Ecuador, así como en el Perú, en vez de privatizar todas las propiedades colectivas (como fueron los casos de Colombia y México), las regulaciones primero reconocieron las tierras comunales y después abrieron a remate las tierras remanentes. El Estado ecuatoriano extendió también esta forma de propiedad colectiva a los no indios, bajo la expectativa de que las comunidades evolucionarían naturalmente a formas de propiedad privada. Así, el reconocimiento del siglo veinte, en el Ecuador y Perú, fue la continuidad de una estrategia decimonónica. Empero, en el caso ecuatoriano, el Estado fortaleció tanto a los comuneros indios como a los no indios, distinguió dos componentes de la comunidad (tierra y población) y restableció el cabildo como un cuerpo político para la autoadministración. En términos generales, tanto en los Andes como en México, en las políticas estatales del siglo veinte, las nociones de propiedad e identidad colectivas fueron parte de la resolución de la cuestión social. Como resultado, la vigencia de los derechos sociales profundizó la sujeción de la raza indígena al Estado.

Mis apreciaciones concuerdan con las de Lomnitz (2001: 74-75) en cuanto a que los derechos colectivos de indígenas y campesinos sirvieron para fortalecer el Estado, pero diverjo con su argumento que opone el reconocimiento estatal de las colectividades con la construcción de ciudadanía. Asimismo, discrepo de la asunción que el reconocimiento de los derechos colectivos fue una prueba del retiro del liberalismo de América Latina después de la Gran Depresión (Jacobsen 1997; Lomnitz 2001). En el Ecuador, durante esta época, la retórica liberal exhibió dos tendencias que articularon derechos e identidades colectivas e individuales. Estas nociones de derechos colectivos estuvieron imbricadas con los discursos izquierdistas, pero sobre todo, con la retórica de la cuestión social. Los discursos liberales respecto a los

sujetos indígenas, a la igualdad y al bien común llevaron a las elites ecuatorianas a imaginar tácticas colectivas para gobernar a la población nativa, las cuales estuvieron sustentadas en la existencia de una raza india que encarnaba emblemas colectivos.

El espíritu de cuerpo de los indios y el temor social

Durante la década de 1930, dos nuevas perspectivas fueron incorporadas al entendimiento de la raza india. En primer término, se instaló la noción de que la particular historia y psicología de los aborígenes los ataba a la tierra y a la lengua, y los creaba como entidad colectiva; y, en segundo término, la idea de una peculiar condición física —un cuerpo, propio de los indios— adquirió primacía. Pese a la constatación de procesos degenerativos en la raza india, ambas perspectivas alentaron el desarrollo de una visión positiva de un espíritu indio y de capacidades de adaptación física al duro medio ambiente andino —o, en la expresión de la época, a las fuerzas telúricas—. Estas facultades habían preservado el alma nativa o espíritu indio y prometían, en el futuro, un renacimiento de la raza indígena. En un contexto de ansiedad derivado de la creciente migración de los nativos, acompañado por una agenda que equiparaba a los indios con pobladores rurales, el foco del futuro renacimiento indígena se centró en las comunidades y en los indios libres.

Las elites sustentaron en la condición nómada de los nativos, derivada del vacío cultural producido por el colonialismo y de los desplazamientos territoriales y culturales, la necesidad de construir un espíritu indio y propusieron que este solo podía ser revivido en contacto con la tierra y la lengua. Mientras esperaban el futuro renacimiento del espíritu indio, los intelectuales puntualizaron las deficiencias contemporáneas de los indios: su cuerpo y psicología peculiares junto a su atraso cultural. Las exploraciones científicas los concibieron como personas colectivas, con una variedad de emblemas raciales. Este entendimiento de la raza india generó aprensiones adicionales ente las elites. Los indios eran concebidos como carentes de necesidades, intereses y deseos personales, una característica que prevenía el desarrollo del individualismo y la racionalidad modernos. Como consecuencia, tras lo colectivo, los indios revelaban una estrategia de inhibición de su personalidad de cara a los blancos que hacía inescrutable su comportamiento y hacía impredecible la gobernabilidad. En esta línea de argumentación del carácter colectivo de los nativos, un pensador reimaginó la posibilidad de que aquellos que vivían en comunidad invadieran los pueblos y ciudades, regresando así a la vieja imagen de una guerra de razas entre blancos e indios (Paredes 1943).

La construcción discursiva de una peculiar raza india combinó el trauma de la conquista española y la identificación de instituciones indias tradicionales con la observación de variables culturales, psicológicas y biológicas emblemáticas tales como la lengua, el vestido, la alimentación, la vivienda, la mancha mongólica, los rasgos infantil feminoide, entre otros. De esta manera, y en contraste con los

intelectuales del Cuzco descritos por Poole (1997: 186)³ durante los años 1930, las elites quiteñas sostuvieron que las peculiaridades de los indios no solo descansaban en su pasado histórico, sino también en su condición rural contemporánea, en su psicología y cuerpo particulares. Al mismo tiempo, los pensadores quiteños no promovieron una agenda de investigación basada en la construcción de una biotipología como en México (Stern 2003). En cambio, algunos hicieron uso de la noción de raza para describir la biología de los indios, mientras otros hablaron del “factor étnico” para describir su espíritu y psicología.

En contraste con investigaciones recientes (Hale 1996; Clark 1998b; Gould 1998; De la Cadena 2000; Field 2002) que proyectan una imagen de un discurso uniforme y asimilativo del mestizaje, yo encuentro que en el Ecuador la idea de mestizaje fue escasamente debatida y, cuando se la utilizó, tuvo una variedad de significados. El concepto de mezclas raciales y culturales muestra una diversidad de traducciones y oposiciones y, en contraste con Perú y México, solo hizo parte de la estrategia oficial a partir de mediados de la década de 1940. El mestizaje, como mezcla racial que podía crear nuevos sujetos y una población más uniforme, fue explorado por los pensadores de Guayaquil. Pero a diferencia de esta aproximación estratégica, la mayoría de los intelectuales serranos consideraron el mestizaje como un proceso evolutivo natural que, además, no borraba las cualidades de la raza india. Más aún, la mezcla sostenida en esta época, en términos de las leyes mendelianas de la herencia, no garantizaba la desaparición de la raza india. Y en este sentido, el mestizaje no fue necesariamente una estrategia para erradicar lo indio. Al contrario, el mestizaje fue una opción ambigua que resultó en una demarcación flexible entre indios y no indios. El imaginario de las elites quiteñas propuso una fórmula de integración que no daría como resultado una entidad compacta y uniforme, sino una colección de grupos variados. A la vez, la forma de intervención oficial informada por el indigenismo combinó de manera paralela diversas tácticas de sujeción de los indios: asimilación junto al renacimiento de la raza indígena como colectividad.

Ciudadanía indígena

La saga de la guerra con Perú abrió el imaginario de las elites ecuatorianas a una nación más integrada basada en la ampliación de la comunidad política, la remoción de la noción constitucional de protección a los indios, el lento abandono de la idea de raza en la retórica oficial y la aceptación de hablantes monolingües nativos como potenciales ciudadanos. Se trata de maniobras que también estuvieron

3 Poole propone que las imágenes narradas sobre la raza india entre los intelectuales de Cuzco encerraron dos aproximaciones: la primera, desarrollada por Luis Valcárcel quien situaba las diferencias con la raza blanca en el pasado histórico; y la segunda, explorada por Uriel García quien creía que raza e identidad debían ser construidas. Para Poole (1997: 190), la raza, en esta última aproximación, era fundamentalmente una actitud.

presentes en las agendas políticas de otros países de América Latina (Yashar 1997). Se profundizaron discursos producidos en diferentes dominios, con el propósito de avanzar en el sueño de construir una pequeña nación de ciudadanos. Los elementos sobresalientes de esta producción fueron la campaña de alfabetización, el otorgamiento de los derechos políticos a los analfabetos para votar en la elección de las autoridades parroquiales y el primer censo nacional de población.

La cruzada por el alfabeto incluyó no solo la instrucción en las destrezas básicas de la lectura y escritura sino también en los principios cívicos de la imaginada comunidad nacional. La campaña estuvo dirigida también a quichua hablantes monolingües —debido a que ellos habían aceptado la “tradicción ecuatoriana”— y reforzó el reconocimiento del quichua como un instrumento lingüístico para la integración indígena. La opción oficial devino, entonces, en el mantenimiento de esta lengua nativa entre los indios residentes en una ecología monolingüe. De esta manera, era posible ser un ciudadano ecuatoriano quichua hablante. El reconocimiento y la coexistencia lingüística, junto a la preferencia de llamar a los nativos “indígenas” en el contexto de la cruzada, fueron elementos constitutivos del cambio en el discurso integracionista durante la posguerra.

Otro elemento discursivo del momento fue la revisión de las credenciales ciudadanas de los analfabetos por la Asamblea Legislativa, como instrumento para extender la ciudadanía y superar la crónica “huelga cívica” de los excluidos. Los intelectuales estaban convencidos de que, en coyunturas excepcionales, el pueblo y los indígenas revelaban un interés en ser parte de la comunidad política de la nación, dinámica aplacada y resistida en tiempos normales. Pese a esta constatación, aún para los pensadores más progresistas de la época, no era posible otorgar al pueblo un amplio derecho al voto. Las masas iletradas —consideradas todavía por algunos como carentes de razón y responsabilidad— necesitaban primero aprender a ser miembros de la comunidad política. Para ello se elaboró una propuesta bajo la forma de experimento de ciudadanía en el ámbito local. La parroquia fue transformada en una arena política donde los indios —letrados e iletrados— serían las voces dominantes. Esta estrategia era también una manera de reconocer a las comunidades rurales, en tanto poblaciones, y sus instituciones de gobierno, los cabildos, como semillas de la ciudadanía. En consecuencia, las reformas introdujeron la noción de comunidades políticas locales inclusivas como complemento a las políticas sociales nacionales. Los experimentos ciudadanos y las políticas sociales eran los principales instrumentos pedagógicos para la construcción moderna de la nación.

El debate en el Congreso acerca de la ciudadanía fue sustentado por una retórica liberal que evitó el idioma de la raza. Sin embargo, este cambio, que se inició a fines de la década de 1930, no significó que un nuevo y único idioma reemplazara la vieja noción de raza. La discusión del Congreso de los derechos ciudadanos utilizó, sobre todo, los términos “indígena” y “campesino” para referirse a los excluidos. Pero las nociones de factor étnico — que dividía grupos humanos en blancos,

mestizos e indígenas— y de mestizaje —como el proceso social dominante— fueron consideradas en las discusiones acerca de la integración nacional y del representante corporativo de los indios. Parte de la elite política adoptó la noción de una “nación mestiza” al tiempo que indigenizaba a los habitantes rurales: el campo pasó a ser el sitio de los nativos y de aquellos que vivían como tales. La discusión en torno a garantizar los derechos políticos a los analfabetos se inició al mismo tiempo que se organizaba una campaña de alfabetización. Pese a que el imaginario de las elites se abrió a la ampliación de la comunidad política, los analfabetos permanecieron excluidos de la comunidad política hasta fines de la década de 1970.

El censo de población de 1950 evidenció un claro punto de inflexión en el uso discursivo de “cultura” en reemplazo de “raza”. Este evento público fue también un instrumento para la localización de hablantes de lenguas nativas en las áreas rurales. El censo fue un mecanismo para la administración estatal y sirvió para definir una nueva frontera entre los indios y no indios. La primera enumeración nacional aceptó como no indios a aquellos nativos que eran hablantes del español y vivían “a la moderna”, i.e., los indios “evolucionados” o “libres” quienes en su mayoría vivían en pueblos y ciudades y reforzó la relación entre hablantes de lenguas nativas y el ámbito rural. En contraste con Clark (1998b: 199), quien propone que el censo actuó para esconder a la población indígena, sugiero que este instrumento ayudó a reforzar la localización de los indios en el medio rural, estableció una equivalencia entre indios y quichua hablantes rurales y, especialmente, abrió un debate —a través de periódicos y ensayos científicos— sobre cómo definir “el indio” (cuerpo, psicología y estilo de vida) y “lo indio” (el espíritu nativo), ambos elementos de la gobernabilidad de los nativos.

Liberalismo del temor y gobernabilidad indígena

He argumentado que los discursos liberales sobre los sujetos indígenas fueron contruidos de cara al antiguo temor colonial de las elites respecto a los nativos. Fue la noción de una raza india, también nombrada como raza indígena, la que propició ansiedades entre las elites pensadoras y políticas. Estas fueron sensibles a un supuesto odio racial y venganza de los indios (Rivet 1977[1906]: 110; Tobar y Borgoño 1913: 134, 1916: 288; Cueva 1984[1915]: 37-38; Tobar, 1926; Mora 1931: 48; Rubio 1933: 9; Garcés 1932: 144, 158-159; Bossano 1933: 33; Jaramillo 1983[1936], vol. II: 167; Andrade 1946: 63) y, al mismo tiempo, exhibieron aprensiones acerca de la condición nómada de los indios y de su identidad colectiva (Garcés 1932; García 1935; Paredes 1943). El pensador socialista Manuel Agustín Aguirre desarrolló una persuasiva visión sobre el “miedo” social (1935). De acuerdo con este autor, el miedo atormentaba a todos los miembros de la sociedad. Aguirre propone una imagen bastante similar a lo que Taussig (1986) ha llamado “la cultura del terror”, una combinación de violencia y consenso. Para Aguirre, el ubicuo temor producía

diversos efectos culturales: creaba máscaras de ferocidad para esconder las flaquezas individuales y colectivas, producía un temor a perder la propiedad y la posición social, daba lugar a monólogos sociales y a la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse entre sí.

He propuesto la noción de un “liberalismo del temor” para describir las ansiedades de las élites y sus tácticas de gobernabilidad de cara a las poblaciones nativas. Estas estrategias localizaron a la población indígena en el medio rural, asignaron a los nativos la condición de trabajadores y comuneros y los sujetaron a la vigilancia del Estado mientras posponían la igualdad y la ciudadanía. He argumentado también que fue la fundación racial de la indigenidad la que sustentó el miedo de las élites. La raza india encarnaba comportamientos peculiares e inesperados que daban como resultado, usando el término de Aguirre, monólogos sociales. La noción de una raza vencida y, posteriormente, de un particular espíritu y cuerpo de los indios, generó temores entre los políticos e intelectuales conservadores y liberales. Tres parecen haber sido las fundaciones retóricas de este temor: la potencial rebelión y la revancha de los indios, su movilidad espacial y cultural —su condición nómada— y una identidad colectiva que escondía las personalidades individuales.

La narrativa histórica acerca del pasado indígena contribuyó al temor de un estado latente de rebeldía y deseos de venganza. Una idea como esta remitía a la conquista española de un supuesto reino (el Reino de Quito) altamente civilizado; así, este hecho estaba en la raíz de las actitudes y deseos de revancha que se observaban contemporáneamente como resistencia pasiva al progreso y como inesperados y sorpresivos levantamientos o rebeliones. Las construcciones de las élites pintaban a la raza india como continuamente conquistada pero no sometida. Sus instintos de autonomía estaban adormecidos y listos para levantarse; esperaban un líder para resarcirse de las injusticias pasadas y contemporáneas y, de esta manera, terminar la sumisión. En esta dirección, varios pensadores definieron al odio racial como la característica psicológica sobresaliente de la raza india.

Las tempranas imágenes reveladoras del miedo estuvieron articuladas, fundamentalmente, en torno a los indios conciertos. Este grupo era visto como diferente a los trabajadores modernos porque actuaba como una turba: hacían levantamientos y no protestas orgánicas en contra los terratenientes y autoridades; en vez de defender sus puestos de trabajo y responsabilidades, se oponían al progreso. Pero para algunos pensadores, la autonomía de los indios comuneros era aún más riesgosa: ellos luchaban contra los blancos que vivían en poblados y pequeñas ciudades. El fantasma de la rebeldía indígena y su revancha fueron vistos como una de las maneras de intervenir en la arena política (Mora 1931). El temor a la revancha justificaba fórmulas para mitigar la latente rebeldía. De esta manera, el liberalismo del temor legitimó tácticas de gobernabilidad dirigidas a la raza india.

Las imágenes nómadas de los indios fueron parte de un discurso con múltiples matices. Este discurso incluía la pérdida de tradiciones, los desplazamientos territoriales, sociales y culturales y el distanciamiento de la tierra, elementos que, paradójicamente, fueron profundizados por las propuestas liberales de gobierno. Por ejemplo, durante los debates acerca del concertaje, y posteriormente sobre los comuneros, las elites propusieron que la pérdida de tradiciones entre los nativos había creado un vacío que solo lo habían llenado, parcialmente, al imitar a los blancos. Como una consecuencia de la abolición de la prisión por deudas y del establecimiento de un mercado de trabajo, los indios adquirieron una creciente movilidad geográfica y mayor capacidad para desplazarse hacia los ambientes culturales de los blancos. Historias de ascenso social y de desplazamientos a regiones costeras, poblados y ciudades coincidieron con insistentes llamados a retornar al campo, a regresar a las comunidades y a recobrar un modo de vida rural. Y, para contrarrestar el nomadismo de la población indígena, los pensadores desarrollaron imágenes de los indios esencialmente atados a la tierra y a sus lenguas.

Las imágenes de indios nómadas amplificaron de diferentes maneras el miedo que inspiraban entre las elites. A los terratenientes les pesaba perder su fuerza de trabajo y a los sectores dominantes urbanos les preocupaba la invasión de los espacios citadinos, pues carecían de tácticas para gobernar a las poblaciones móviles. El nomadismo de los indios y la potencial contaminación racial amenazaron la búsqueda de distinción y pureza de lo que algunos miembros de las elites llamaban “la tradición castellana”. Este predicamento recuerda la descripción de Aguirre sobre el miedo a perder la riqueza y la posición social. En este contexto, la raza apareció como un argumento para construir diferencias de clase, un idioma para configurar el orden burgués (Balibar 1991, 1996; Stoler 1995).

El temor también se derivaba de la idea de que los indios se escondían detrás de su identidad comunal o colectiva —fabricada parcialmente por las propias elites—. Según los argumentos de la época, la falta de interés y deseos privados prevenían el desarrollo del individualismo y de la racionalidad moderna entre los indios. Junto a ello, los sectores dirigentes argumentaban que la personalidad de los indios estaba escondida tras su identidad colectiva y que ellos ocultaban su verdadera naturaleza de cara a los blancos. A su vez, esta identidad colectiva de los indios, atada a un estilo de vida rural, hacía posible su actuación como turba y sus intentos de invasión de poblados y ciudades, revelando, una vez más, su carácter ingobernable y de revancha frente a los blancos.

Al mismo tiempo, esta supuesta estrategia de evasión individual creaba ansiedad entre los grupos dominantes respecto a sus propias capacidades de observar la personalidad indígena. En ocasiones, se expresaron dudas acerca de las capacidades de los blancos para interpretar el comportamiento y peculiaridades de los nativos. Las imágenes de una actuación imprevisible reforzaban la idea de la ingobernabilidad de los indios y recuerdan la idea de Aguirre sobre la incapacidad de entendimiento

mutuo entre los distintos segmentos de la sociedad ecuatoriana. En tono pesimista, un pensador señalaba que tal entendimiento no sería nunca posible: el poder de los criollos, sugería, y especialmente las diferencias en las lenguas, sensibilidades e intereses habían creado un abismo entre las razas indígena y blanca (Véliz 1934: 71). Pero al mismo tiempo, la retórica liberal de reformas y de sujeción indígena al Estado hicieron imperativo el desarrollo de principios clasificatorios e instrumentos para identificar y representar las necesidades colectivas de las poblaciones indias. Para hablar por ellas y para protegerlas, la comunidad política y científica requería de nuevos instrumentos de estudio social.

He sugerido que este dilema fue una consecuencia de la retórica clasificatoria que puntualizó características emblemáticas de la raza india antes que rasgos individuales (Cueva 1988: 642).⁴ La noción de raza permitió a los pensadores definir a los nativos como un colectivo subordinado (como pueblo que compartía una historia de conquistas y de víctimas que exhibían patrones psicológicos y biológicos peculiares), al tiempo que desarrollaban tácticas de gobernabilidad. Pese al énfasis colectivo, las representaciones sobre los sujetos indígenas de las elites liberales en el Ecuador, durante este período, difieren de la condición “inescrutable” propuesta por Mehta (1997) para expresar la incapacidad del dominio colonial para definir su objeto de gobierno. Se trata también de un caso de creación de conocimiento que difiere de la hipótesis de Lomnitz (2001) de que el conocimiento no era un instrumento útil para gobernar la nación mexicana. En el Ecuador del siglo veinte temprano, el conocimiento de los sectores dominantes sobre los indios sustentó el despliegue de estrategias para su gobernabilidad. A su vez, esta comprensión muestra las suspicacias de las elites respecto a los indios, dando lugar a lo que he denominado “liberalismo del temor”.

Un argumento secundario de este libro es que el liberalismo del temor informó diversas modalidades de gobernabilidad liberal y estableció una táctica de largo aliento que desplazó a los nativos al medio rural, al tiempo que pospuso la implantación del principio de igualdad a un momento futuro e impreciso. En el Ecuador, el liberalismo de la primera mitad del siglo veinte no elaboró un discurso único y centralizado de los sujetos indígenas; tampoco promovió una estrategia de integración única. Las elites realizaron dos movidas retóricas para gobernar a la población indígena: de un lado, la catalogaron como miembro de una raza única —con gradaciones y mezclas— y, de otro, la dividieron en diversos grupos sociales: trabajadores conciertos, indios comuneros e indios evolucionados. Las primeras dos categorías dieron lugar a debates específicos —principalmente alrededor de la institución del trabajo concierto y de la administración de las comunidades de indios— que supusieron diferentes tácticas de gobierno de la población nativa

4 En un persuasivo análisis de la famosa novela indigenista, *Huasiungo*, de Jorge Icaza, Cueva (1988) propone que esta literatura creó características emblemáticas de los indígenas en vez de rasgos únicos e individualizados.

localizada en haciendas y comunidades.⁵ En la imaginación de los grupos dirigentes, ambas instituciones daban cuenta del territorio rural de la región serrana.

Los indios conciertos, quienes luego evolucionaron a una nueva forma de trabajadores de las haciendas (los huasipungueros), fueron imaginados por los liberales como trabajadores rurales disciplinados por el mercado, trabajadores que realizaban contratos bajo la supervisión de funcionarios estatales. Los mecanismos disciplinarios fueron otro campo de apasionadas discusiones entre liberales y conservadores. Estos últimos asumieron que los hacendados y la prisión estatal eran los agentes naturales para gobernar a los conciertos, considerados personas de condición racial inferior. Desde sus miradas, los indios de las haciendas no eran capaces de negociar y respetar los contratos de trabajo y, consecuentemente, las leyes naturales del mercado los empujaban, inevitablemente, a la prisión: las personas que no tenían otros recursos, excepto su habilidad de trabajo, necesitaban la amenaza del castigo y la prisión para cumplir sus contratos.

Los indios comuneros fueron imaginados como una entidad colectiva rural, civilizados por la propiedad de la tierra y por su interacción con otras razas y un estado misionero. Al vislumbrar estos asentamientos multirraciales, las elites reprodujeron e imitaron a las instituciones democráticas a través de la creación de un cuerpo de gobierno local (el cabildo), de procedimientos legales especiales y de la vigilancia de intermediarios indígenas y funcionarios estatales. Los indios comuneros y la población rural fueron excluidos de las cortes ordinarias y sometidos a procedimientos legales y administrativos híbridos junto a la vigilancia del Estado central. Al mismo tiempo, comunas y comunidades fueron emplazadas como laboratorios de la vida colectiva de los indígenas, bajo observación e intervención estatal, con el propósito de revitalizar la raza. En este contexto, el discurso del indigenismo pasó a ser la retórica oficial del Estado liberal.

Las dos instituciones —hacienda y comunidad— asignaron a los nativos identidades de pobladores rurales y de trabajadores, y en el caso de los indios alfabetos, les otorgaron derechos políticos. Al mismo tiempo, proveyeron al Estado de poderosos medios de gobierno. Los indios conciertos y comunales ofrecieron modelos de gobierno que se aplicaron a las poblaciones no indígenas y que contribuyeron a indigenizar a los no indios del campo. Pero, como he argumentado, la indigenidad de los indios libres o evolucionados —los indios geográfica y socialmente móviles— desafió las estrategias de gobierno de las elites. Este grupo encarnaba todos los vicios de los otros nativos así como su odio a la raza blanca; pero no vivía sujeto a arreglos de servidumbre o en territorios autogobernados, como en los casos de los indios conciertos y comuneros. Los indios libres eludieron las clasificaciones;

5 Sin embargo, estos dos regímenes estaban conectados. Los límites entre estos dos territorios eran flexibles (Guerrero 1991) y, al mismo tiempo, el mercado de trabajo generaba una densa red entre ambos (Parsons 1945).

en el tiempo, esta tensión fue resuelta por una inflexión que corrió paralela a la equivalencia de “indígenas” con personas “rurales”. Esta simetría transformó a los indios nómadas o evolucionados en no indios, respaldados, en parte, por su conocimiento del idioma español.

Referencias citadas

- Anderson, Benedict. 1991[1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrade, Carlos. 1946. “El indio y el seguro social campesino”. En *Cuestiones indígenas del Ecuador*, pp. 145-165. Quito: CCE.
- Balibar, Etienne. 1991. “Racism and Nationalism”. En *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. E. Balibar y I. Wallerstein (eds.), pp. 37-67. London: Verso.
- Balibar, Etienne. 1996. “Is European Citizenship Possible?” *Public Culture, Issue on Cities and Citizenship*, 8(2): 355-376.
- Bossano, Luis. 1933. *Notas sobre el campesino ecuatoriano*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Clark, Kim. 1998b. “Race, ‘Culture’, and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950”. *Journal of Historical Sociology*, 11(2): 185-211.
- Cueva, Agustín. 1984[1915]. “Nuestra organización social y la servidumbre”. En Agustín Cueva Sáenz, *Estudios y ensayos*. Biblioteca de Autores Ecuatorianos, 54, pp. 23-44. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.
- Cueva, Agustín. 1988. “Literatura y sociedad en el Ecuador: 1920-1960”. *Revista Iberoamericana*, 144-145: 629-647.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Field, Les. 2002. “Blood and Traits: Preliminary Observations on the Analysis of Mestizos and Indigenous Identities in Latin America vs. U.S.”. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(1): 2-33.
- Foucault, Michel. 1991. “Governmentality”. En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Graham Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), pp. 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- Garcés, Víctor Gabriel. 1932. “Condiciones psico-sociales del indio en la provincia de Imbabura. El indio factor de nuestra nacionalidad”. *Anales de la Universidad Central*, 279: 125-184; 280: 515-556.
- García, Humberto. 1935. *Breve exposición de los resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la provincia de Imbabura*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Gould, Jeffrey L. 1998. *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gray, John. 2000. *The Two Faces of Liberalism*. New York: The New York Press.

- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri-Mundi.
- Guerrero, Andrés. 1997. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-century Ecuador". *Journal of Latin American Studies*, 29(III): 1-36. Universidad Industrial.
- Hale, Charles A. 1989. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, Charles R. 1996. "Gender, Politics and the Triumph of Mestizaje in early 20th Century Nicaragua". *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1): 4-33.
- Helg, Aline. 1990. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham (ed.), pp. 37-70. Austin: University of Texas Press.
- Jacobsen, Nils. 1997. "Liberalism and the Indian Communities in Peru, 1821-1920". En *Liberals, the Church, and Indian peasants: corporate lands and the challenge of reform in nineteenth century Spanish America*. Robert H. Jackson (ed.), pp. 123-169. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jaramillo, Pío. 1983[1936]. *El indio ecuatoriano*, vol. II, pp. 13-182. Quito: CEN.
- Knight, Alan. 1990. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910- 1940". En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Richard Graham (ed.), pp. 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Larson, Brooke. 1999. "The Highland Peasants and the Trials of Nation Making during the Nineteenth Century". En *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. III. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (eds.), pp. 558-703. Cambridge University Press.
- Lomnitz, Claudio. 2001. "Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism". *Public Words*, 9. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mehta, Uday S. 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeoisie World*. F. Cooper y A. L. Stoler (eds.), pp. 59-86. Berkeley: University of California Press.
- Mora, César. 1931. "La situación económica del indio ecuatoriano". *Horizontes*, 11: 41-49.
- Muratorio, Blanca. 1994. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX". En *Imágenes e imagineros*. Blanca Muratorio (ed.), pp. 109-196. Quito: FLACSO.
- Paredes, Ángel Modesto. 1943. *Los nuevos signos de la cultura en el mundo de la post-guerra. Destino de indoamérica*. Quito: Ministerio de Gobierno.
- Parsons, Elsie. 1945. *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Illinois: University of Chicago Press.
- Platt, Tristan. 1985. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop*, 17: 3-18.
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race, and Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

- Rivet, Paul. 1977[1906]. "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador". En *Paul Rivet, selección de estudios científicos y biográficos*. Luis León (ed.), pp. 109-121. Quito: CCE.
- Rubio, Gonzalo. 1933. "El problema histórico social del indio imbabureño". *Educación*, 78: 5-11; 84-85: 54-59.
- Stepan, Nancy Leys. 1991. *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stern, Alexandra. 2003. "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960". En *Race and Nation in Modern Latin America*. Nancy Appelbaum, Anne Macpherson y Karin Roseblatt (eds.), pp. 187-210. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Stoler, Ann L. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Taussig, Michael. 1986. *S Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Tobar y Borgoño, Carlos M. 1913. "La protección del obrero en el Ecuador". *Revista Jurídico-Literaria*, 3-4: 133-165.
- Tobar y Borgoño, Carlos M. 1916. "Prejuicios y errores con respecto al indio". *Revista Jurídico-Literaria*, 6: 288-292.
- Tobar, Julio. 1926a. "El concepto cristiano de propiedad". *La Defensa*, 8: 115-116.
- Tobar, Julio. 1926b. "Nuestro problema rural". *La Defensa*, 12: 180-181.
- Véliz, Ángel. 1934. "Epístola al indio". *Nervio*, 2: 71-72.
- Wilder, Gary. 1999. "Practicing Citizenship in Imperial Paris". En *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. John L. Comaroff y Jean Comaroff (eds.), pp. 44-71. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Derek. 2001. *Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875*. Tesis doctoral. Department of History, State University of New York University at Stony Brook.
- Yashar, Deborah J. 1997. *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.

Las exportaciones y los viajes¹

JEROEN WINDMEIJER

Introducción

Desde principios de los años noventa Otavalo ha experimentado un crecimiento económico enorme. Conocidos bancos comerciales se establecían en Otavalo, el turismo crecía, se abrían agencias de viaje, se extendía la red de líneas telefónicas, se abrían oficinas de cambio de divisas, el número de restaurantes y hoteles aumentaba, se abrían más tiendas de tejidos, el mercado indígena crecía y tenía lugar más días por semana. Este crecimiento coincidió con la emigración de muchos otavalos a Europa y a los Estados Unidos, de modo que el mercado de consumo crecía y el empleo local aumentaba. Rápidamente, las exportaciones volvieron a ser más importantes para los otavalos que el mercado turístico. Ilustrativo para el cambio que se produjo a principios de los años noventa es el número de casas exportadoras en Otavalo. En 1990 la primera casa exportadora, Panatlantic, abrió sus puertas en Otavalo. En agosto del 1997 ya había trece empresas de las cuales cinco fueron abiertas durante mi estancia de nueve meses. Una empresa, Romancargo, tenía dos sucursales en Otavalo. Cuatro de las empresas también tenían sucursales fuera de Otavalo: Sarava (Quito), Panatlantic (Quito, Guayaquil, Cuenca, Manta y Latacunga), Sadecom (Quito) y Acomex (Quito, Santiago de Chile).

Además de las casas exportadoras, había en Otavalo tres servicios de paquetería: Intipungo (desde 1994; una sucursal de DHL), Delgado Travel (desde septiembre del 1995) y Servientrega (desde agosto de 1997). Intipungo además representaba Western Union, una compañía por medio de la cual se puede enviar dinero por el mundo entero. Aproximadamente una tercera parte de los empleados de las casas exportadoras era indígena. De los 16 empleados indígenas, 12 trabajaron en casas exportadoras indígenas, dos trabajaron en la empresa mixta Yanapac, y solamente dos trabajaron para un blanco-mestizo. Por otra parte, ninguna de las empresas

1 Capítulo XII de *El valle amanecido: un estudio de los indígenas ejemplares de Otavalo, Ecuador* (2016, pp. 243-270). Quito: Abya-Yala.

indígenas empleaba a blanco-mestizos. De las 13 casas exportadoras de Otavalo, nueve tenían un propietario blanco-mestizo, tres un propietario indígena, y una estaba en propiedad mixta.

Nombre de la empresa	Mes de apertura	Año de apertura
Panatlantic	?	1990
Sadecom	junio	1992
Ruana Marka	agosto	1992
MS-Exportaciones	?	1994
MT-Exportaciones	?	1994
Romancargo no. 1	?	1994
Quality International	julio	1996
Yanapac	diciembre	1996
Sarava Export	enero	1997
Procinternacional	marzo	1997
Etelpicom	mayo	1997
Acomex Cargo	junio	1997
Romancargo 2	agosto	1997

Tabla 1. Año de apertura de las casas exportadoras de Otavalo.

Descripción de las casas exportadoras

Las empresas Etelpicom y Yanapac eran dos casos un poco excepcionales. La primera fue una empresa que se dedicaba ante todo a arreglar el papeleo para comerciantes/productores indígenas que querían presentarse a ferias artesanales nacionales e internacionales. Etelpicom fue entonces más bien un organizador de ferias que una casa exportadora. Solamente en segundo lugar se dedicaba a la exportación de mercancías. Su propietaria indígena, Etelvina, ha viajado mucho por América Latina y Europa. Ella nunca había vendido por las calles, sino siempre en ferias. La razón por la que ella se dedicaba más bien a las ferias en vez de fijarse únicamente en la exportación fue:

Vender en las calles cada vez es más difícil. Se molesta mucho a la gente indígena porque no tiene permiso [de vender]. Por eso yo creo que los indígenas más y más tenemos que centrarnos en ferias donde tenemos permiso oficial para vender nuestra mercadería. Ya que es legal, una feria es más segura [...]. Las leyes en el exterior cada vez se vuelven más estrictas y por eso para nosotros cada vez es más difícil viajar [...]. Especialmente las personas pobres que no tienen mucha educación y van a viajar, muchas veces son víctimas o tienen mala suerte. No saben muy bien que papeles se necesitan, no conocen bien las reglas. Los que tienen un poco más de plata muchas veces tienen más conocimiento, más educación, conocen mejor lo que sucede en el mundo (Entrevista con Etelvina Pilleje, 10 de septiembre de 1997).

La segunda excepción, una empresa que sí exportaba pero a escala tan reducida que realmente no se puede comparar con las empresas grandes, es Yanapac (en kichwa “él que ayuda”). Esta empresa era una sociedad de dos blanca-mestizas y un hombre indígena. Exportaban los productos de cooperativas indígenas de los alrededores de Otavalo. La idea era ofrecer la posibilidad de exportación incluso a los productores a pequeña escala.² En el momento que hablé con la secretaria de Yanapac, este enfoque no parecía ser un completo éxito ya que la empresa, desde su apertura diez meses antes, solamente había podido ocuparse de tres expediciones.

Nombre de la empresa y etnicidad del propietario	Número de empleados*	Número de empleados indígenas*
Propietario mestizo		
Romancargo 1	5	0
Romancargo 2	3	1
Quality International	2	0
Sarava Export	4	1
Panatlantic	5	0
Sadecom	4	0
MT-Exportaciones	5	0
Acomex Cargo	3	0

- 2 La secretaria de Yanapac me contó (conversación del 4 de septiembre del 1997): “No somos una oficina de exportación como las demás. Exportamos productos de cooperativas indígenas de unas comunidades de Otavalo. Los productos son juntados y empaquetados, y después enviados. Así, también personas que solamente tienen unos sacos pueden exportar, personas que tienen poco capital. Las ganancias se comparten entre los que participan”.

MS-Exportaciones	1	1
<i>Subtotal</i>	33	3
Propietario indígena		
Etelpicom	4	4
Procinternacional	2	2
Ruana Marka	5	5
<i>Subtotal</i>	11	11
Propietario indígena y mestizo		
Yanapac	2	2
<i>Subtotal</i>	2	2
Total	46	16
* Estos datos vienen del trabajo de campo de julio hasta septiembre de 1999.		

Tabla 2. Raíces étnicas de los propietarios de las casas exportadoras y sus empleados.



Fuente: archivo del autor.

Ruana Marka ('mercado de ponchos' en kichwa) fue la primera casa exportadora indígena en Otavalo y está situada en la Plaza de Ponchos. Es una sociedad de ocho miembros que viven en Otavalo.³ Según Luz Cachihuango, una indígena que trabaja en la empresa, los propietarios tenían dos razones para abrir la agencia. En primer lugar era más fácil poder despachar todas las formalidades en Otavalo, sin que hiciera falta ir a Quito para empaquetar la mercancía y arreglar todo allí. En segundo lugar porque '[...] los mestizos de las demás [agencias] nos cobraban demasiado'.⁴ Querían tener más control sobre los gastos. Ruana empezó originalmente como intermediario entre los comerciantes de Otavalo y la oficina de la empresa Sarava en Quito. No obstante, cuando los dirigentes de Sarava se dieron cuenta del buen negocio que había en Otavalo decidieron abrir una oficina propia allí y romper los contactos con Ruana Marka. La secretaria de Sarava, que antes trabajaba en la oficina de Ruana Marka, fue la encargada de la gerencia de la nueva sucursal de Sarava, que ahora se encuentra en la misma manzana que Ruana Marka. Ruana Marka perdió muchos clientes que se fueron con Sarava.⁵ Respondiendo a la pregunta de cuál era la manera en que Ruana Marka se distinguía de las demás casas exportadoras de Otavalo, Luz dijo:

Primero, que somos indígenas. Entendemos la vida, la situación en la que se encuentran nuestros clientes, mejor que las demás agencias. Hablamos kichwa, que es la lengua propia de nuestra gente. Podemos dar una confianza más grande a la gente. Segundo, no ganamos mucho, tenemos precios muy bajos (Entrevista con Luz Cachihuango, 22 de agosto de 1997).

A la pregunta de en qué manera se consideraba que su casa exportadora se distinguía de las demás en Otavalo, casi todos los entrevistados respondieron que por el servicio personal y los bajos costos. Hay que advertir a este respecto que todos tenían iguales costos fijos por unidad de artesanías. Un hombre que trabaja en Sadecom me contó:

Respecto a los precios no hay muchas posibilidades de competir con los demás, porque los precios son iguales para todos más o menos. El campo donde sí se puede competir es la forma de tratar al cliente. Tienes que darle el sentido, la idea de que él es muy importante, que su envío es muy importante, no importa si envía cinco o cincuenta cartones. Tenemos clientes que están con nosotros desde el principio (Entrevista con un empleado de Sadecom, 28 de agosto de 1997).

3 Los miembros son siete hombres y una mujer: Antonio Camuendo, Rafael Maigua, Juan Moreta, Fabián Quimbo, Jesús Espinosa, Joaquín Picuasi, Segundo Ramos y Adela Muenala.

4 Entrevista con Luz Cachihuango, 22 de agosto de 1997.

5 La secretaria, Fanny Aranda, preguntada al respecto, confirmó esta interpretación. Pero según ella no habían robado clientes, simplemente les habían seguido (Entrevista con Fanny Aranda, 27 de agosto de 1997).

Únicamente mediante una reducción del margen de ganancias existe la posibilidad de competencia con las demás empresas en el ámbito del precio. Las empresas grandes, como Sarava y Panatlantic, podían operar con márgenes de ganancias menores porque tenían muchos clientes. Además, una empresa podía distinguirse ofreciendo mejor servicio. Había, por ejemplo, empresas que venían a casa de los productores rurales para empaquetar las mercancías en el mismo lugar. Otro servicio importante fue la posibilidad de crédito. En ciertos casos había que pagar inmediatamente, en otros solamente después de algún tiempo. Sarava y Panatlantic tenían tantas expediciones diarias que cada día iban al aeropuerto de Quito con un camión para enviarlo todo el mismo día. Las empresas más pequeñas tenían que esperar hasta tener bastantes cajas para que valiera la pena el viaje a Quito. Aunque en todas las empresas se calificaba a la competencia como 'bastante fuerte' a 'fuerte', la gente estaba convencida del hecho de que había espacio para todos, gracias al alto volumen de comercio. Por ejemplo en Procinternacional se dijo: "La competencia es fuerte. Acabamos de empezar y todavía no tenemos tantos clientes fijos. Es difícil porque hay oficinas que ya llevan unos años aquí. Pero creo que todavía hay suficiente espacio para todos".⁶

El hecho de que Ruana Marka estuviera en manos indígenas no la proporcionaba automáticamente una mayor clientela. Hablé con muchos indígenas que me dijeron que el hecho de que se hablara kichwa en Ruana Marka o que los propietarios fueran indígenas no ejerció de papel importante al elegir una casa exportadora. Parecía que las mayores preocupaciones de la gente fueran el precio y el servicio. Segundo Moreta, que antes siempre exportaba por medio de Ruana Marka, empezó su propio negocio y abrió la empresa Procinternacional en marzo de 1997.⁷ Edwin, un comerciante indígena de Ilumán de 38 años, dijo lo siguiente sobre Ruana Marka:

Siempre exportamos por Sarava, nunca por Ruana Marka. Sarava va al aeropuerto directamente y Ruana Marka necesita un intermediario en Quito. Además, Sarava da créditos a un plazo más largo y es más barato. Porque es más barato yo hago todos mis envíos por Sarava [...] ¿Por solidaridad a Ruana Marka? No, solamente les beneficia a ellos, no a nosotros. Ellos ganan, nosotros no. Para los *socios* mismos tal vez sea una ventaja tener su propia oficina, pero para nosotros no. En Ruana Marka, una vez nos

6 Entrevista con la secretaria de Procinternacional, 4 de septiembre de 1997.

7 La secretaria de Procinternacional me contó que: "El gerente, Segundo Moreta, es indígena. Pensaba: 'lo que pueden hacer ellos, también lo puedo hacer yo. ¿Por qué ganaría otra persona mucho dinero con mi mercancía, cuando yo mismo lo podría ganar?' Pensaba: 'Mejor que gane yo a otra persona.' A causa de empezar una oficina vimos un futuro mejor para nosotros y para nuestras familias" (Entrevista con la secretaria de Procinternacional, 4 de septiembre de 1997).

perdieron parte del envío y no nos compensaron, Sarava es más seguro (Entrevista con Edwin de Ilumán, 28 de agosto de 1997).

El volumen de las exportaciones

Es casi imposible averiguar el volumen de las exportaciones desde Otavalo. Pregunté en todas las casas exportadoras por el volumen de sus exportaciones en los años 1996 y 1997. Algunos me contestaron en número de kilos, otros en número de cajas y otros tantos en número de expediciones. Por eso es imposible hacer una comparación. Tampoco las empresas que facilitaron datos por número de expediciones pueden ser comparadas. Por ejemplo en Ruana Marka, el día antes de hablar con Luz Cachihuango, hubo una expedición de 3 000 kilos. Una expedición también podía contener 100 kilos de mercancías.

Número de kilos			
Nombre empresa**	1996	1997	
Romancargo 1	ca. 120.000	ca. 60.000	(a)
Quality International	—	ca. 80.000	(b)
Número de expediciones			
Nombre empresa	1996	1997	
Sarava	300	365	(a)
Ruana Marka	480	336	(a)
MS-Exportaciones	350-400	200-250	(a)
Procinternacional	***	30	(a)
Yanapac	***	3	(a)
Número de cajas			
Nombre empresa	1996	1997	
Panatlantic	ca. 15.000	ca. 11.000	(a)

Sadecom	(c)	ca. 5.000	(a) (d)
Acomex Cargo	***	ca. 3.000	(e)
<p>* Estos datos vienen del trabajo de campo de julio hasta septiembre de 1999. ** En MT-Exportaciones no querían contestar a esta pregunta. *** Todavía no abierto en 1996. a) Desde enero de 1997 hasta agosto de 1997. b) El número de kilos que habían sido enviados desde la apertura en junio de 1996 fue añadido a la estimación del número total de 1997. c) Dijeron que ya no era posible averiguar el número. d) En Sadecom me contaron que, de media, entran 45 jerséis en una caja así que hasta aquel momento habían exportado un total de 225 000 jerséis. e) Enviados en los meses de junio, julio y agosto.</p>			

Tabla 3. Volumen de las exportaciones de las empresas en Otavalo*.

Meisch (1997: 130-131) igualmente tenía dificultades para averiguar el volumen de las exportaciones desde Otavalo por medio de las casas exportadoras. A base de los datos que le proporcionaron las empresas, ella llegó a un total de 1500 toneladas de carga para el año 1994. Sus sospechas de que este número fue demasiado bajo parece que se confirmaron cuando habló con un amigo exportador. Él solo había exportado más, en el período de abril hasta diciembre por medio de cierta empresa, que el número que esta empresa había dado como total de todos sus clientes. Yo me fui al aeropuerto de Quito para intentar averiguar los datos sobre la exportación de artesanías. No tuve éxito. Solamente en la compañía aérea española Iberia pudieron decirme que efectivamente se registra el número de cajas de artesanías y textiles transportadas. No obstante, como se hacía el registro por vuelo, no podían darme una estimación de la cantidad total de cajas. Además, solamente para las expediciones que provenían directamente de Otavalo era posible afirmar cuales efectivamente salieron de allí, de lo contrario no.

Hay otra razón por la cual no se puede hacer una estimación del volumen de las exportaciones. Muchas exportaciones se efectuaban sin la intervención de empresas en Otavalo. Podría ser que la gente hiciera sus exportaciones por medio de una agencia en Quito o Ibarra, o que, más interesante, vayan al aeropuerto ellos mismos y arreglen los papeles en persona. Existen varios motivos para esta última opción. En primer lugar, puede salir más barato quitar al comerciante intermediario. Sin embargo, esto solo vale la pena cuando uno tiene, regularmente, una cantidad considerable para exportar. En segundo lugar, puede influir el deseo de mantener el negocio en sus propias manos, de ser independiente. En tercer lugar, se puede estar casi seguro de que las mercancías llegan al aeropuerto en buenas condiciones.

Como se ha comentado antes, pasa a menudo que se pierden cajas por el camino hacia el aeropuerto. También corre la voz de que a veces se abren las cajas para,

sistemáticamente, quitar uno o dos jerséis. En cuarto lugar, yendo al aeropuerto y despachando todo personalmente, uno puede estar seguro de que nadie ve los productos. La industria textil, como toda industria, tiene sus secretos. Sobre todo, los jersey destinados para la exportación al extranjero son a menudo producidos exclusivamente para ciertos clientes asiduos.⁸ A cambio de una compra fija de cierto número de jerséis al año, el comerciante-productor promete no producirlos con un diseño o de un modelo específico a nadie más. En tal caso, no quieren correr el riesgo de que una caja “se pierda” o sea abierta de modo que los jerséis robados puedan ser copiados por otros.⁹

Una última razón que merece ser mencionada que dificulta, si no hace imposible, estimar el volumen de las exportaciones, es la gran desconfianza y el miedo hacia los impuestos. Varias veces he comprendido a la gente que no quería contarme cuanto exportaban porque tenía miedo que pasara los datos a ‘El Gobierno’. En el verano de 1997 funcionarios de Hacienda ya habían pasado por Otavalo y habían hecho una imposición a los comerciantes a base de la superficie de sus tiendas. Bajo la dirección de Mario Conejo la gente pudo resistir con éxito este tipo de imposiciones, pero el incidente dio un tremendo susto a los comerciantes.

Aunque algunas personas, en las casas exportadoras, anticipen problemas para un futuro próximo, entre otras razones por causa de una subida de los impuestos sobre las artesanías,¹⁰ el optimismo todavía prevalece. Un empleado de Sadecom dijo lo siguiente:

En el fondo, el mercado de los Estados Unidos es muy virgen todavía. Pero porque es difícil entrar —y cada vez más difícil— hay pocos otavalos. Hay un mercado enorme por explorar [...]. Acabamos de tener dos envíos a Rusia. Ese es un mercado inmenso que casi no está explorado. La desventaja es que es un país pobre. La gente no va a poder pagar, como en los Estados Unidos, cien dólares por un saco. Pero, si exportas muchos

-
- 8 Véase por ejemplo D’Amico (1993): “Algunos de los tejidos otavaleños más exclusivos [...] no son expuestos en la feria del sábado sino en casas y galerías privadas. Artistas y artesanos dicen que no quieren que se copien sus diseños y prefieren tratar directamente con compradores y exportadores, o de viajar al extranjero personalmente para vender. Compradores de estos tejidos hermosos son los fabulosos conocedores dispuestos a pagar el costo elevado para la exclusividad” (p. 216).
 - 9 Por otra parte, pocos diseños o modelos siguen siendo secretos durante mucho tiempo. Otavalos que están en el extranjero y que ven allí jerséis exclusivos pueden, en un momento dado, volver a Otavalo para copiarlos.
 - 10 Henry Males de Romancargo contó que, por ejemplo, en los Estados Unidos antes de 1995 se pagaba unos US\$ 350 de derechos de importación para 1 000 kilos de artesanías y que a partir de 1995 este importe era de unos US\$ 750. Entrevista con Henry Males, 21 de agosto de 1997.

sacos, también puedes ganar dinero allí (Entrevista con un empleado de Sadecom, 28 de agosto de 1997).

Además, estaba convencido de la buena posición en el mercado de los jerséis de Otavalo, todavía el producto de mayor importancia para la exportación. Dijo que “[...] en este momento lo que está de moda es lo ecológico, lo hecho a mano, lo autóctono”, los cuales son exactamente los estándares que cumplen los productos de Otavalo.¹¹ A pesar de que las casas exportadoras normalmente se limitan a empaquetar y expedir los productos entregados y a despachar los papeles, en algunos casos intentaron influir directamente en la naturaleza y la forma de estos productos. En la ceremonia de apertura de la segunda sucursal de Romancargo, una blanca-mestiza pronunció un discurso ante un público integrado por comerciantes-productores indígenas en el que abogó por un mayor reconocimiento de los productos otavaleños.¹²

Cada cultura tiene su identidad, y nosotros debemos rescatarla. [...] La importancia de diseños auténticos que puedan ser reconocidos como propios de nuestros Andes, originales de nuestro Otavalo, autóctono y natural riqueza del *indígena*. Pues, esto es lo que le gusta más a nuestro consumidor, nos exige una identidad clara de nuestros productos. Hoy está de moda la originalidad de los Andes.¹³

Según muchas personas con quienes hablé, por lo visto había una crisis en el sector de las artesanías. Algunos dicen que la crisis se debía a la falta de reconocimiento de los productos de Otavalo. Según otros la causa se encontraba en la mayor competencia. Más adelante abordaré esta cuestión más de cerca.

Otavalos viajeros

En un capítulo anterior se dejó claro que los viajes de los otavalos en sí no son nada nuevo: la combinación de viajar y negociar ya existía en Otavalo desde tiempos inmemoriales. Ya en los tiempos anteriores a los incas, los antepasados de los otavalos viajaban a la actual Colombia. También en los años cuarenta y cincuenta de nuestro siglo, Colombia era el destino principal de los comerciantes que se establecieron permanentemente o semipermanentemente en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín. En esos tiempos, la gente también se iba a Venezuela. En los años cincuenta y sesenta los otavalos empezaron a irse a Chile, Paraguay y Brasil, y a Panamá, Costa Rica y

11 Entrevista con un empleado de Sadecom, 28 de agosto de 1997.

12 La apertura tuvo lugar el 2 de septiembre de 1997 y el discurso fue pronunciado por Terese, la mujer de Henry Males, el hijo del propietario de Romancargo. Henry y Terese iban a gestionar la nueva oficina.

13 Parte del discurso que fue pronunciado con motivo de la apertura de la segunda sucursal de Romancargo el 2 de septiembre de 1997, escrito y pronunciado por Terese.

México. En los años setenta comenzaron, a escala reducida, los viajes a los Estados Unidos y al Caribe. Es solamente a finales de los años ochenta cuando empieza el gran flujo de viajeros y se revelan los primeros grupos en Europa. Desde hace algunos años, los otavalos parecen estar desplazando su negocio de Europa occidental a Europa del Este, Rusia y Escandinavia, y hoy en día se pueden encontrar otavalos en Asia sudoriental (Tailandia, Japón e Indonesia), Australia y Nueva Zelanda. También en Islandia y Groenlandia, los otavalos ya no son desconocidos.¹⁴

Según D'Amico (1993: 169-170) fue el grupo de baile *Rumiñabui* quien por la primera vez sacó la música regional fuera del contexto local. A partir de los años sesenta, el grupo actuó varias veces en la fiesta de Yamor. Al principio usaban una cinta de música para acompañar a los bailes porque en esa época todavía no había grupos de música indígena en Otavalo. Después de un par de años, algunos músicos vinieron a impulsar el grupo. Después de una actuación en una hacienda cerca de Otavalo, donde estuvo presente la esposa del presidente de México, el grupo fue invitado a actuar en México. Después de haber vuelto de la gira exitosa por México, los miembros del grupo formaron, individualmente, sus propios grupos. Uno de ellos fue Conjunto Peguche. Este grupo, que actuó por todo Ecuador, gozó de gran popularidad en los años setenta. Conjunto Peguche fue invitado por la BBC a ir a Inglaterra para grabar su actuación. La ropa que los miembros del grupo llevaban “fue una réplica de la ropa de sus antepasados” (D'Amico, 1993: 171). Según los implicados, para quienes el baile era un pasatiempo al lado de sus empleos normales, casi no se ganaba nada con las actuaciones. Meisch (1997: 202) igualmente afirma que los primeros grupos de baile actuaban en manifestaciones culturales y ese tipo de fiestas, a menudo invitados por un gobierno o una organización no gubernamental. Muchas veces les pagaban los gastos de viaje y de estancia, pero ganaban poco dinero adicional.

Eso cambió a principios de los años ochenta cuando los indígenas empezaron a formar grupos de música como “una estrategia comercial alternativa para ganarse la vida” (D'Amico, 1993: 172). Al principio, las canciones que tocaban eran todavía cancioncillas populares, pero rápidamente las canciones no regionales empezaron a formar parte del repertorio, fueron agregados nuevos instrumentos y se escribieron nuevas canciones con textos actuales.¹⁵ Hacia finales de los años ochenta, cuando

14 En el libro *Signs, Songs and Memory in the Andes* (Señales, cantos y memoria en los Andes) de Regina Harrison (1989: 9-13) hay una foto de una valla publicitaria que la compañía aérea Iberia colocó en el aeropuerto de Quito a finales de los años ochenta. Muestra un otavalo vestido de manera tradicional y el siguiente texto: “Vengo de Europa con Iberia. ¿Cuándo viaja Ud.?”

15 La integración de instrumentos nuevos no fue nada nuevo. Antes ya pasó, por ejemplo, con la guitarra española. En el artículo “Aculturaciones en Punyaro” Rubio Orbe (1955) escribió sobre los cambios en Punyaro, un pueblecito muy cerca de Otavalo. Dando ejemplos de “aculturaciones en el campo artístico”, menciona entre otras cosas la introducción de instrumentos musicales como la guitarra, el bandolín, el violín y el arpa.

el éxodo a los Estados Unidos y Europa comenzó, se formaron muchos grupos nuevos. Uno de los más conocidos y exitosos era *Charijayac*, un grupo formado por unos muchachos de Punyaro. Ellos fueron los primeros en usar instrumentos occidentales, como la guitarra eléctrica y el sintetizador, en su música. Los miembros del grupo se instalaron en Barcelona y volvían a Otavalo durante dos meses al año, en la época del carnaval. Cuando, después de su primera gira exitosa, Charijayac volvió de Europa con mucho dinero, inspiró a muchos jóvenes a hacer lo mismo. Charijayac se dividió en seis o siete grupos nuevos que, individualmente, se fueron de gira por Europa. Más tarde, muchos jóvenes formaron grupos de música. Gente que no había tocado un instrumento musical en su vida practicaban algunos meses tocando la flauta de Pan o la guitarra y se iban a Europa. Aunque desde siempre se hizo música en la región de Otavalo, el fenómeno de los grupos de música indígenas fue algo nuevo.



Fuente: archivo del autor.

La preparación del viaje

El primer obstáculo que tiene que superar un indígena Otavalo cuando quiere irse de viaje, es reunir bastante dinero. Ese dinero sirve para las mercancías, el billete de avión y para poder probar en la frontera del país de destino que se dispone de los medios financieros suficientes.¹⁶ Se puede ahorrar dinero, pedirlo prestado a un banco, de una cooperativa de crédito o de familia o amigos. También sucede que hay extranjeros que adelantan el dinero para el viaje.¹⁷ Hay numerosos extranjeros que son padrinos de un niño indígena y esta conexión extranjera puede ser usada para buscar apoyo financiero o de otro tipo. De esta manera, un muchacho me preguntó si le traducía la siguiente carta que había escrito al padrino inglés de su hijo:¹⁸

Nosotros Segundo [...], mi esposa Estela [...], mi hijo Alonso [...] y mi hija María [...], le deseamos un gran saludo a mi querido padrino George Smith. Nosotros ya somos cuatro en la familia. Le envío un saludo a mi querido padrino George Smith y con mucho cariño un saludo y un abrazo. Que pase con buena salud y alegre, feliz nochebuena de 1997, querido padrino George Smith. Nosotros aquí en Ecuador estamos tristes con mi trabajo. Yo necesito pedirle a usted un favor, querido padrino George Smith. Yo quiero trabajar en ciudad de Otavalo haciendo artesanía típica y tejiendo suéteres de lana de oveja y otro negocio más. Nosotros no tenemos dinero para ese trabajo y para ese negocio necesitamos su apoyo querido padrino George. Nosotros queremos que nos haga el favor de un préstamo, padrino George. Préstamo de ocho mil dólares. Yo pienso poner un trabajo para tejer suéteres y tapices. No se preocupe, querido padrino George, nosotros le devolveremos ese dinero. Nosotros tenemos libreta de ahorro en Banco de Pichincha en ciudad de Otavalo.¹⁹

A continuación siguieron los nombres, la dirección, los números de los carnets de identidad y finalmente el número de la cuenta bancaria e indicaciones muy detalladas sobre como transferir dinero desde Inglaterra a Otavalo. Otra posibilidad frecuentemente usada es comprar un billete de avión a crédito en la agencia de viajes, lo cual quiere decir que se paga una parte del billete a su adquisición

- 16 Muchas veces, la mayor parte del dinero que hace falta enseñar en las aduanas es devuelta a Otavalo inmediatamente después de haber entrado en el país. El dinero, muchas veces prestado, solamente sirve para poder entrar en el país.
- 17 Los indígenas se acercan muy a menudo a extranjeros que viven en Otavalo para pedirles dinero prestado. Casi todas las personas con quienes hablé que lo habían hecho, al final no recuperaron el dinero prestado o lo hicieron no con gran dificultad (muchas veces con asistencia de la policía o de un abogado).
- 18 Me dio permiso para usar la carta en mi tesis a condición de que no usara ni su nombre ni el de su compadre. Los nombres son entonces pseudónimos. Entrevista con un comerciante Indígena de 22 años de Camuendo, 15 de enero de 1997.
- 19 Carta de Segundo al padrino inglés George, traducida el 15 de enero de 1997.

mientras que la otra parte se paga después a plazos. Para poder solicitar este tipo de arreglo hay que cumplir ciertas condiciones, como aparecen en la siguiente lista de una agencia de viajes de Otavalo:

18. La Agencia de Viajes [...] otorgará crédito a las personas que lo soliciten, no sin antes haber realizado un estudio de su solvencia económica y credibilidad.
19. La persona que solicite el crédito deberá tener un garante, el mismo será una persona solvente económicamente y propietario de una cuenta corriente que tenga un buen manejo.
20. El contrato de crédito tiene 3 meses de validez.
21. En caso de que la deuda no haya sido cancelada dentro del plazo correspondiente se aplicará a partir de esta fecha los intereses por mora correspondientes.
22. Una vez cumplida la fecha del cheque girado se realizará inmediatamente el cobro del mismo.
23. La Agencia de Viajes [...] no se responsabilizará de las molestias ocasionadas por protestas de cheques sin fondos.
24. La Agencia de Viajes [...] dará un plazo de 45 días para el pago de deudas vencidas, tiempo en el cual el garante deberá acercarse a la Agencia para asumir la deuda.
25. En caso de no hacerlo dentro de los 45 días señalados esta Agencia entregará los cheques al abogado de la empresa.

La persona que desempeña el papel de garante tiene que entregar cheques firmados y fechados en la agencia de viajes para que esta los pueda cobrar en las fechas acordadas. Además, el garante y el solicitante tienen que firmar un contrato en el que se declaran de acuerdo con las condiciones estipuladas. La ventaja para la agencia de viajes es que pueden vender más billetes, y la ventaja para el cliente es que ya puede irse de viaje cuando realmente todavía no tiene el dinero suficiente. Una vez llegada al país de destino, la persona periódicamente transfiere dinero para el garante, o hacen la cuenta a la vuelta. Cuando presta dinero el banco, este pide una garantía, normalmente un trozo de terreno, una casa o un coche.

Un segundo obstáculo a superar es la obtención de un visado, al menos para ir a los Estados Unidos o Canadá, o para quedarse más tiempo de los tres meses permitidos en un país de la Unión Europea (UE). Para obtener un visado de este tipo, en el caso de la UE hace falta ser invitado por un ciudadano europeo o un organismo como, por ejemplo, una Universidad, que hace de fiador de la persona invitada. También casarse con un/a ciudadano/a europeo/a es una opción que al final puede dar lugar a un permiso de residencia permanente. A menudo se usa esta posibilidad. Otra opción para quedarse más que tres meses es la clandestinidad. Quedarse en un país después del período legal también se hace a menudo. Un caso excepcional fue el de los diez u once otavalos que obtuvieron un permiso

de residencia permanente después de que se estrellara un avión de la compañía aérea El Al sobre el barrio Bijlmer en Amsterdam, el 4 de octubre de 1994. Ellos podían demostrar que, aunque no estuvieran legalmente, se alojaban en el edificio impactado por el avión. Por cierto, una persona de Ecuador no necesita obtener un visado para quedarse en los Países Bajos, lo cual quiere decir que una estancia de tres meses está permitida. Generalmente se pone como norma que una cantidad de 40 euros por día vale para mantenerse a sí mismo durante las vacaciones. Solamente en casos extraordinarios el servicio de extranjería autorizará la prolongación de la estancia de tres meses.

Durante la preparación del viaje hay que ser prudente. Yo experimenté personalmente la desaparición de una carta oficial de invitación proveniente de Francia —que haría posible pedir un visado— en la oficina de los correos. Según Oswaldo, un comerciante indígena de 25 años de Ilumán, a quien estaba dirigida la carta, este tipo de cosas pasa a menudo. La carta puede ser usada por alguien que lleva el mismo nombre —ciertas combinaciones de nombre y apellido son muy comunes— o ser modificada para uso propio. A veces también hay un halo de misterio en torno al destino final de un viaje, me contó Huaca, un excomerciante que actualmente dirige un hotel-restaurante en Peguche (entrevista del 22 de junio de 1997). Según él, la gente no siempre cuenta donde va porque creen haber encontrado un sitio donde todavía viajan pocos otavalos como, por ejemplo, Groenlandia o Islandia. O la gente dice que va a Europa cuando, en realidad, su destino es otro.

La estancia en el extranjero

Una vez llegado, por ejemplo, a Holanda, los otavalos generalmente disponen de direcciones de familia o conocidos que ya están allí, o de holandeses que han encontrado en Ecuador. Otros alquilan una pequeña habitación donde a veces duermen con hasta ocho personas. La gente que no tiene alojamiento en casa de conocidos duerme en albergues juveniles, en refugios para personas sin hogar²⁰ y a menudo en un coche para ahorrar dinero. Algunos jóvenes me contaron que frecuentemente solo comían una vez al día para gastar el menor dinero posible.²¹ Algunos de los otavalos que salieron al extranjero para probar fortuna, innegablemente han logrado hacerlo, y todavía hay personas que lo hacen. Pero

20 Humberto, un comerciante indígena de 27 años de Quinchuquí me contó lo siguiente: “Yo, o mejor dicho, mis compañeros y yo, en Suiza dormíamos en residencias de gente sin hogar. Pagábamos solo 5 francos y nos daban desayuno. O dormíamos en el coche que compramos. El coche lo aparcábamos junto a una gasolinera, para que nos pudiéramos lavar el día siguiente. Muchas veces comíamos papas fritas con pollo, porque era lo más barato” (Entrevista con Humberto, 19 de agosto de 1997).

21 Muchas veces, los otavalos se compran un coche o camioneta con un grupo de personas para venderlo de nuevo antes de volver a Ecuador.

muchos otavalos en el extranjero se encuentran en situaciones difíciles. “Tienes que sufrir mucho” me confió Edwin, un comerciante-productor de Ilumán que había estado en Holanda varias veces. Es incorrecta la imagen del comerciante indígena que sale hacia Europa y que se hace rico en unos meses.

En Holanda, las bandas de música indígena que aparecían en las calles comerciales de las grandes ciudades daban variedad a la música de los organillos de siempre. Especialmente al principio se ponía énfasis en el carácter indígena de los músicos, que vestían ponchos.²² En casa no se solía llevar esos ponchos pero en el extranjero la ropa contribuía a la identificación de los músicos como indígenas.²³ También la elección de la música tocada fue deliberada. Así, algunos otavalos le contaron a Meisch (1997: 250) que vendieron más discos cuando tocaban ‘El Cóndor Pasa’, conocido en Occidente por el arreglo y la interpretación de Paul Simon y Art Garfunkel. El hecho de que la música que esos grupos tocaban generalmente no tenía nada que ver con Otavalo, que casi no se tocaba en casa y que tampoco era originario de una larga tradición —la mayoría de las canciones eran y son peruanas, bolivianas o chilenas— fue de menor importancia.²⁴ La gente reconocía a los músicos como indígenas y a la música como indígena y eso bastaba. Los discos que los grupos vendían durante sus actuaciones, tanto por la calle como en bodas y fiestas, y en escuelas y mercados, solían ser de grupos peruanos, pero vendían bien.

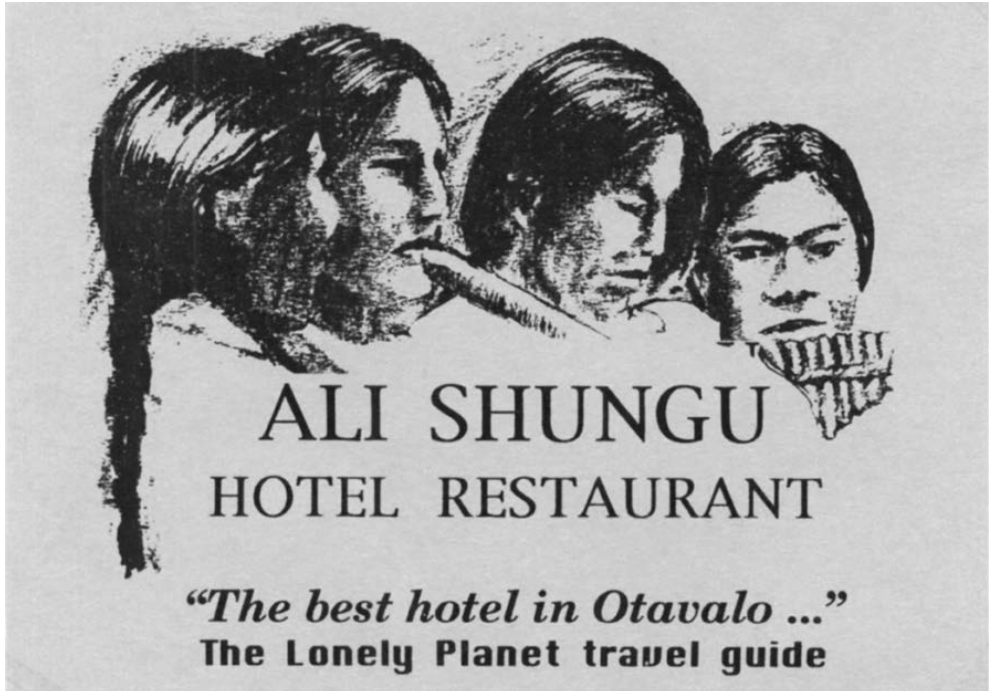
En los primeros años, todavía no se trataba el comercio de artesanías y este tipo de cosas. Tocando música indígena en las calles se podía ganar tanto dinero que no hacían falta otras fuentes de ingresos. La ventaja de tocar música en la calle es que hacía falta poco capital para empezar. Después de algún tiempo se empezaba a exponer, a escala reducida, mercancías como jerséis, camisas y pantalones de Otavalo y resultó que se vendían bien. Cuando los ingresos de la música empezaban a disminuir, los de la venta de productos otavaleños llegaron a predominar y la música perdió importancia. En Holanda, eso ha sido el caso

22 Meisch (1997: 234): “Los otavalos jóvenes que normalmente se visten según la moda euro-americana llevarán ponchos y trajes blancos para actuar, especialmente en conciertos formales o en clubes de música”.

23 Meisch (1997: 217): “[...] Otavalos estratégicamente despliegan su etnicidad en las actuaciones musicales y en la venta de discos, de la misma manera en que lo hacen vendiendo textiles, mostrando una habilidad camaleónica de presentarse como, y de producir lo que, piensan que el público espera [...]”.

24 Meisch (1997: 248) escribió lo siguiente sobre la importancia de la música otavaleña para un sentido de unión: “Oír música de Otavalo, grabada o en directa, tocar música otavaleña, bailar en bodas, bautismos, confirmaciones, primeras comuniones, fiestas de estreno de una casa y licenciaturas, es extraordinariamente efectivo e importante para mantener un sentido de comunidad, tanto en Ecuador como en el extranjero.” Sin duda hay una verdad en eso pero en ninguna de las veces en que yo asistí a una de las ocasiones que Meisch indica, y he asistido a muchos en Otavalo, hubo música otavaleña o tocó un grupo Indígena, sino siempre había grupos mestizos que tocaban música salsa amplificada por altavoces”.

desde, aproximadamente, el año 1995. Los grupos indígenas que con el paso de algunos años se habían convertido en un fenómeno familiar, empezaron a dedicarse más y más a la venta de artesanías en vez de a la música.²⁵ Se pueden encontrar otavalos en ferias, conciertos, el mercadillo del Día de la Reina, fiestas comunales etc. A veces disponen de libros que llevan una lista de todas las fiestas que tienen lugar durante el año en cierto país. En Otavalo, la gente me mostró libros de ese tipo de España. Me explicaron que lo importante era buscarse un mercado o una feria de un par de días que atrajera mucha gente y donde fueran pocos otavalos.



Fuente: archivo del autor.

Al principio, para Holanda eso quiere decir desde finales de los años ochenta y principios de los noventa, ganar dinero como comerciante o músico indígena fue más fácil de lo que es hoy en día.²⁶ Algunos otavalos le contaron a Meisch (1997:

-
- 25 En América del Norte y del Sur, los otavalos se han dedicado desde el principio al comercio, la música siempre ha desempeñado un papel inferior. Nadie me ha podido explicar el porqué de esa situación.
- 26 Antes era posible ganar hasta 1 500 dólares americanos en un mes, lo suficiente para cubrir los gastos del billete de avión. Después se necesitaba a veces todo el verano (3-4 meses) para ganar esa suma (Meisch, 1997: 260).

256) que más o menos a partir de 1994 el público europeo empezó a cansarse de la música. Algunas personas por la calle lo mostraban muy claramente, tapándose las orejas con las manos al pasar.

Otra razón que hacía más difícil ganar dinero por la calle, fue el hecho de que la gente era sometida a más control, de modo que, se hacía más difícil vender sin permiso. En los últimos dos o tres años ha pasado a menudo, tanto en Holanda como en Bélgica, que las mercancías que vendían los otavalos por la calle sin permiso, fueron requisadas.²⁷ Si además resulta que las personas detenidas residen ilegalmente en el país, son repatriadas inmediatamente. También el control en las puertas de entrada, como por ejemplo en el aeropuerto holandés de Schiphol, ha sido intensificado. Antes era posible entrar en Europa con poco dinero y un pasaporte válido, ahora uno tiene que probar que lleva el dinero suficiente para poder mantenerse a sí mismo durante la estancia permitida de tres meses. La gente que no puede presentar ese importe es repatriada de vuelta a Quito en el mismo avión en el que llegaron. He encontrado a varias personas a las que les había pasado. También los controles de visados válidos y de permisos vendidos en la calle han sido agudizados.

Muchos de los otavalos con que hablé sobre ese tema me dijeron que no entendían bien porque se actuaba con tanta firmeza contra de ellos, y es que se sienten muy diferentes a otros emigrantes. En primer lugar porque crean su propio empleo, no se lo quitan a nadie. En segundo lugar porque tienen la intención de volver a Ecuador. Otra ventaja de la presencia de otavalos en Europa es además, según me contó un tal Edison que acababa de volver de un viaje por los países del Benelux, que a los europeos ya no les hace falta hacer el largo y caro viaje a Ecuador para conocer la cultura indígena.

Como mi investigación no se dedicaba específicamente al funcionamiento de eventuales redes comerciales que se hayan ramificado por el mundo, no puedo decir mucho sobre temas como el tamaño de estas redes, las ramas en los diferentes países, la composición de ellas, la composición de los grupos de viajeros (¿familias, gente del mismo pueblo, compañeros de clase, amigos?), la organización en el extranjero, el volumen y la división de las ganancias, etcétera. Lo que sí ha quedado claro es que gente de todas las clases sociales viaja. La diferencia es que miembros de familias más ricas pueden viajar a sitios más lejanos, quedarse allí más tiempo, llevar más mercancías u organizar que se las manden, y que las pueden vender a un precio más bajo que los demás otavalos presentes. La ayuda recíproca entre otavalos en el extranjero no siempre existe ya que son competidores directos en el mismo mercado. Incluso se conocen casos de otavalos que denunciaron a sus

27 Véase por ejemplo Colloredo-Mansfield (1999: 160).

compatriotas en el servicio policial de extranjería, sabiendo que el permiso de residencia de los otros había expirado.²⁸

De vuelta a Otavalo

La gente que está en el extranjero está bajo alta presión. No solamente está en juego mucho dinero, y muchas veces hay parientes que dependen del éxito de la empresa, sino también está en juego el honor de la familia. De esta manera, los otavalos en el extranjero parecen ser, en cierto modo, víctimas de la propia imagen que supone el éxito. Esta expectativa llega hasta tal punto que hay gente que, al volver de un viaje fracasado, pide prestado dinero para comprarse un coche, para dar la impresión de que hubiera ganado mucho dinero.²⁹

Para alguien que es repatriado, los problemas económicos son incalculables. En muchos casos, solamente ha sido pagado parte del billete de avión y en la mayoría de los casos le han prestado dinero. No son casos extraordinarios los que una persona pierde su garantía, en forma de un terreno, una casa o un coche, a favor del banco. Es admirable la perseverancia de muchos de los otavalos que conocí durante mi trabajo de campo. Uno puede perder toda su mercancía, ser robado, ser inmediatamente repatriado, volver con deudas, o sufrir alguna situación parecida, y la mayoría simplemente lo intenta de nuevo. Y si fracasara otra vez, lo intentaría una vez más, etcétera. Circulan suficientes historias sobre personas que sí han tenido éxito, y en muchos casos estos ejemplos también son presentes en Otavalo. De esta manera siempre se puede abrazar la idea de que no es imposible. Y si no se logra en el ramo de los textiles, se busca otra opción. Conocí, por ejemplo, una pareja indígena de la cual el marido había hecho varios viajes por Europa. Después abrieron una tienda de textiles en Otavalo, luego manejaron una agencia de viajes durante poco menos que un año, y en 1997 habían vuelto a vender productos en el mercado, mientras hacían nuevos planes. Con diferencia, la mayoría de las conversaciones con comerciantes indígenas con quien hablé fueron muy curiosas, siempre buscando posibilidades todavía no exploradas y constantemente pensando en nuevos caminos.

En el período de diciembre hasta abril, muchos otavalos vuelven del extranjero para salir de nuevo en abril. En estos meses la gente se ocupa del trabajo, la preparación de nuevos viajes pero sobre todo con reuniones familiares, fiestas,

28 Entrevista con Antonio, un comerciante indígena de 43 años de Ilumán, a quien le había pasado eso hace un par de años en Costa Rica.

29 Eso me contó la señora de CORFINSA con quien hablé y que trataba a menudo con este tipo de problemas, 12 de septiembre de 1997.

bodas y competiciones de fútbol y voleibol. La estancia temporal en Otavalo no transcurre sin problemas.³⁰

Los jóvenes que durante meses habían estado acostumbrados a hacer lo que les daba la gana, de repente tienen que hacer caso de las normas de la gente mayor otra vez. Estos jóvenes han conocido un cierto modo de vida y una cierta libertad que no pueden gozar en casa. Los mayores se quejaban de los cambios por los que pasaban los jóvenes como, por ejemplo, la falta de respeto por la gente mayor y por las tradiciones,³¹ los nuevos estilos de ropa y corte de pelo, el hecho de que tienen novias, y el experimentar con drogas blandas. Antonio, un comerciante indígena de 58 años me dijo que preferiría que su hijo no se fuera de viaje porque temía que regresara con arete.³²

Un nuevo problema para la región de Otavalo es el problema del SIDA. La mayoría de los otavalos que salen para el extranjero tiene novia en Otavalo o ya está casado. Una expresión muy común en Otavalo dice: “Aquí casado, allá soltero”. Es un hecho que algunos otavalos están implicados en relaciones sexuales (inseguras) y visitan prostitutas en el extranjero. En Ilumán, el SIDA ya había hecho su primera víctima

30 La formación ocasional Charijayac/Winiaypa/Dave West puso la canción inglesa ‘Never Forget’ (‘No olvidar nunca’) en su disco *Jailli* que fue un gran éxito en el verano de 1997 en Otavalo. La canción trata de los viajes y la vuelta de los otavalos y fue escrita por Dave West, un Otavalo que pasó su infancia en Canadá. La letra se traduce así: “Durante muchos años todo el mundo / ha estado viajando / Buscándose la vida en este mundo / Aprendiendo nuevos idiomas / viviendo otras culturas / Amando, riendo, llorando en el camino — Creo que es una cosa buena de ver el mundo / Y lo que ves, hazlo un poco tuyo / Intenta no perderte, no dañes a nadie / porque todos somos del mismo pueblo — Estribillo: Mucho cambio por toda parte / Caminos sagrados no siempre encontrados / Pero algo que nunca podemos olvidar / Ama a tus hermanos y hermanas / Ama la Pachamama / Dale las gracias a tu creador — En esos viajes pasas por tiempos difíciles / Alguna gente vuelve a casa / y ha cambiado / Ya no huyen / de la policía, tocando por libre / Ahora alardea de riqueza y ya no / recuerdan tu nombre — Es el dinero todo lo que te define / o la cantidad que uno tiene todo lo que te preocupa / Es el materialismo lo que dirige tu alma / Sabes que a la codicia le da igual la raza o / el color (estribillo)”.

31 La queja de la generación mayor sobre la falta de respeto de la generación joven por los mayores y las tradiciones es probablemente universal, de todos los tiempos y lugares.

32 Véase también D’Amico (1993: 226): “La ropa de los hombres refleja más abiertamente el cambio social a través de líneas generacionales, especialmente para aquellos hombres jóvenes que se aventuran fuera de sus comunidades como comerciantes y músicos. La generación mayor lamenta el hecho de que muchos jóvenes vuelven a sus comunidades desde Europa o los Estados Unidos con el pelo en una coleta floja en vez de en trenzas rígidas, y vistiendo la última moda europea o estadounidense”. Véase también D’Amico (1993: 56): “Los mayores son como embalses culturales pero mientras que la orilla de la sociedad invadiendo parece estar creciendo, esa sabiduría parece estar disminuyendo. Una y otra vez escuché a gente lamentando que se están olvidando rápidamente de muchos aspectos de su sabiduría cultural. Ya que la gente se apropia cada vez más los mercados occidentales y los símbolos de fuera, se aleja cada vez más de sus raíces culturales que ponen énfasis en la comunidad y la reciprocidad”.

(entrevista con César, 26 de mayo de 1997). También hay turistas femeninas en Otavalo que empiezan una relación breve con un otavaleño. Meisch (1995) escribió un artículo “Gringas y Otavalos” sobre las muchas relaciones pasajeras que nacen en Otavalo entre chicas occidentales y hombres indígenas. Estos son solamente unos ejemplos de los grandes cambios que se produjeron en Otavalo en los últimos años.

Referencias citadas

- Colloredo-Mansfield, R.J. (1999). *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. University of Chicago Press.
- D'Amico, L. (1993). *Expressivity, Ethnicity and Renaissance in Otavalo*, Tesis Indiana University.
- Harrison, R. (1989). *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas.
- Meisch, L. (1995). Gringas and Otavaleños: Changing Tourist Relations. *Annals of Tourism Research*, 22(2), 441-462.
- Meisch, L. (1997). Contemporary Ecuador: A Case Study in the Prevention of Intractable Inter-Ethnic Violence. *Stanford Center on Conflict and Negotiation Working Paper Series*. Stanford University.
- Rubio Orbe, G. (1955). Aculturaciones en Punyaro. *Ñuca Huasi: Revista de Gentes y Cosas de Otavalo*, 3(5), 6-9.

La construcción de la comunidad indígena¹

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

Introducción

La preocupación por la comunidad indígena ha sido uno de los puntos centrales de los debates académicos en América Latina en estos últimos setenta años. En efecto, varios son los estudios que describen las características de una comunidad indígena (Arguedas, 1958; Contreras, 1996), la formación que esta institución ha seguido en el curso de la historia (Platt, 1982; Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996; Quintero y Silva, 1998), la importancia que tiene en los procesos reivindicativos de los pueblos indígenas (Dunkerley, 2003; Santana, 1995; Patzi, 2008), la capacidad de negociación que posee con los estados (Assies, 2005; Coignet, 2011), y la relación que mantiene con los actores del mundo de la cooperación y los programas de desarrollo (Bretón, 2012; Tuaza, 2014). No obstante, escasamente se profundiza en las narrativas sobre las cuales se construye la comunidad. A tenor de esta realidad, las preguntas básicas que se abordan en este capítulo son: ¿Cuáles son los aspectos sobre los cuales se construye la comunidad indígena? ¿En qué medida la comunidad está construida más allá del orden jurídico y cultural? De entrada, se señala a la comunidad indígena tal como ha sido analizada por la literatura académica y se enfatiza la parte cultural y jurídica. En un segundo momento se describe la manera de cómo el mundo de la cooperación y las instituciones religiosas han contribuido a la formación de las experiencias organizativas comunitarias. En un tercer momento se demuestra que la comunidad indígena se crea y se mantiene desde la narración de los cuentos, a los que considero como imaginarios, que pueden ser comprendidos a partir de las propuestas teóricas provenientes de los debates en torno a otros saberes que se han desarrollado en estos últimos años en la región.

1 Capítulo I de *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas* (2017, pp. 29-50). Riobamba: UNACH.

La comunidad indígena en la perspectiva cultural y jurídica

Cuando se menciona el mundo indígena inmediatamente se piensa en la organización comunitaria. De alguna manera, la comunidad continúa siendo el referente fundamental, a partir del cual los indígenas negocian con el Estado y otros organismos de cooperación, se interrelaciona con la sociedad blanco-mestiza, resiste a los impactos de la globalización, responde a las necesidades inmediatas de sus miembros, resuelve conflictos de carácter moral y garantiza la supervivencia.

En un contexto rural, caracterizado por la ausencia estatal, la comuna es la institución en la cual los indígenas encuentran la posibilidad de solucionar sus problemas, obtener recursos, garantizar la seguridad y acceder a los servicios básicos. La comunidad es entendida como el “*ayllu llakta*”, el pueblo de familia, definición propuesta por el sistema de educación intercultural bilingüe, tal como recuerda Cristóbal Quishpe, antiguo director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB):

Cuando estuve al frente del DINEIB, nos dimos cuenta de que en las comunidades se estaba utilizando términos como la comuna que, lejos de dar vitalidad a la lengua kichwa, estaba favoreciendo más a la valoración del castellano en menoscabo del kichwa, entonces, empezamos la tarea de traducir. Hubo varias opiniones; algunos decían, “digamos *llakta*, otros, *uchilla llakta*. En consenso con los representantes de varias provincias concluimos aceptando el término *ayllu llakta* para referirnos a la comunidad (Quishpe, entrevistado el 12.03.2013).

También, ya en el uso lingüístico cotidiano de los dirigentes indígenas se habla del *ayllu llakta*. En las comunidades se refieren a la comuna, o a su vez a la palabra *tantanakuy*, que explicaría la vida comunitaria. *Tantanakuy* proviene de *tanta* que traducido al español se refiere a pan, a la comida. De ahí que se puede considerar que la organización y la comunidad emergen del acto de compartir la comida. Francisco Álvarez, dirigente de la Comuna Chismaute Alto (entrevistado el 23.02.2014), señala: “en la comunidad todos nos consideramos familia. Esto lo demostramos cuando comemos juntos. En la comida no hay recelo, hay confianza, cercanía y afecto”. Similar a esta consideración, María Guashpa de la comunidad Santa Teresita (entrevistada el 16.01.2014), sostiene: “vivimos pensando en la comuna, porque somos una familia. Si hay algo que comer se da. Siempre hay algo que compartir”.

Ciertos estudios de la década de los noventa sostenían una supuesta desestructuración del campesinado, expresada en la decadencia de la organización comunitaria, por cuanto habían emergido y se habían multiplicado en el medio rural las cooperativas y las asociaciones (Zamosc, 1993; Santana, 1995; Martínez, 1998). Desde el acercamiento a las comunidades se puede constatar, por el contrario, que la organización comunitaria permanece, y de alguna manera, continúa dando sentido

a la vida indígena. Si bien es cierto que el movimiento indígena y las organizaciones comunitarias atraviesan crisis (Tuaza, 2011), la comunidad sigue siendo un referente importante. Aun en los contextos de migración se construye experiencias de vida comunitaria, tanto en las urbes ecuatorianas como en Venezuela, Colombia, España y en los Estados Unidos. En el distrito de Queens, Nueva York, los migrantes procedentes de las comunas cercanas al nevado Chimborazo tienen su comuna indígena, organización que permite acoger a nuevos miembros, celebrar fiestas, crear pequeños fondos de apoyo económico, mantener viva la lengua kichwa y la conexión con los lugares de procedencia.

Las visiones culturalistas sostienen que la organización comunal procede de los *ayllus* que antecedieron a la conquista española y que en el periodo de la colonización se convirtieron en la “república de indios”. Así, la institución comunal sería creada por los reyes de España, tomando como referencia los antiguos *ayllus* que pagaban impuestos y que poseían unos derechos comunes (Platt, 1982). Una vez creadas las comunas se habría establecido la sociedad dividida en “las dos famosas repúblicas: de los indios y de los blancos” (Quintero y Silva, 1998, p. 122). Esta división, a decir de Tobar Donoso (1992), obedecía a que el gobierno colonial pretendía garantizar los derechos especiales de los indios como el de acceder a las tierras comunales, en contraste con las pretensiones de usurpación de los conquistadores. Aunque en la práctica, “la división de los habitantes de Hispanoamérica en una república de españoles y una república de indios era algo más que exclusivamente una terminología para designar a conquistadores y conquistados” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 35). Los miembros de la “república de indios” eran estigmatizados como “gente sin razón” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1995: 35), menores de edad (Adorno, 1988), menesterosos de la protección de los encomenderos y del clero. Esta división “no desaparece por la independencia” (Quintero y Silva, 1998, p. 122), aunque, a decir de Guerrero (2010), en 1875 al suprimirse el tributo de los indios, los indígenas ya no aparecen en los archivos estatales y la administración de estas poblaciones se asignaron al ámbito de lo privado. Sin embargo, existieron localidades conocidas como “anejos” que al margen de la hacienda y distantes en muchos casos de los centros parroquiales, albergaban a los indígenas.

Las comunidades indígenas creadas a imagen y semejanza de los *ayllus* precolombinos se caracterizarían por ser sociedades armoniosas de gente, naturaleza y animales, que se ven confrontadas con la realidad conflictiva del choque entre blancos e indios (Arguedas, 1958), que se sostienen en las redes de parentesco y de la “economía moral” (Scott, 1976); “un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad y no por una persona o un grupo de élite tal como ocurre en la sociedad capitalista” (Patzí, 2008, p. 52). En términos políticos, al interior de estas comunidades, el poder o la decisión no estarían centrados en el individuo o en grupos de personas, sino que son asumidos por la colectividad, y el representante solo expresa la decisión adoptada por todos los

miembros, en una deliberación conjunta que puede ser una reunión o asamblea. Los cargos de representación al interior de la comuna estarían basados en la obligación y rotación, en donde la persona, para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino que está obligada a realizar este servicio a la comunidad” (Patzí, 2008, pp. 52-54). En cuanto a la economía, la comuna sería una “empresa comunitaria” donde no existen asalariados, sino todos serían directamente productores que “no vende su fuerza de trabajo ni compra trabajadores” (Patzí, 2008, p. 11). La finalidad última de la sociedad comunitaria sería “la formación de una sociedad feliz y libre mediante la liberación de su explotación que supone dos cosas: la abolición de la propiedad privada de los medios de trabajo y la eliminación del trabajo enajenado” (Patzí, 2008, p. 12). Así, “las sociedades indígenas constantemente se reavivan y perviven a lo largo de la historia del capitalismo” (Patzí, 2008, p. 46).

A diferencia de esta comprensión, Carola Lentz sugiere entender la organización comunal y la misma construcción de la alteridad étnica como “una forma de vida diferente a la de los blancos y mestizos”, una forma de vida que postula “como propia de los indígenas, a pesar de que siempre han incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas” (Lentz, 2000, pp. 205-206). La comunidad, a decir de Lentz, daría el sentido de pertenencia al indígena y al mismo tiempo, “estabiliza el autorrespeto y que restablece la dignidad humana” (Lentz, 2000, pp. 205-210). La comunidad sería un ámbito en el cual el indígena, que muchas veces tiene que abandonar las localidades de origen, al regresar encontraría “tiempo, la honradez y la confianza mutua” (Lentz, 2000, pp. 205-219).

Pero más allá de la idea de la comunidad armónica, de interacción entre sujetos en condiciones de igualdad y de reciprocidad, Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva (1996), sugieren entender a la comunidad indígena y campesina no como “un asentamiento de campesinos solidarios e iguales [...]” sino ante todo como “un grupo de presión que pasando por alto las diferencias entre unos y otros, defienden los intereses comunes frente a los de afuera” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 28). Criterio que comparte Santana (1995), al proponer la comprensión de la comunidad como un espacio de negociación política. Confieras, por su parte, señala que “la comunidad campesina no cabe tomarla como un vestigio del pasado más o menos arcaizante, sino que constituye una forma de organización que responde a un conjunto de necesidades actuales” (1996, p. 301).

Los otros estudios consideran que la comuna tal cual conocemos hoy día, sería “una forma de organización legal creada en 1937. Dicha ley concede a la población campesina agrupada en localidades (comunidades, barrios...) el derecho a organizarse” (Santana, 1995, p. 112). Según Luciano Martínez, a partir de 1937:

La comuna se convirtió en la modalidad más generalizada de agrupamiento a nivel de la sierra ecuatoriana cuyos rasgos principales tienen mucho que

ver con la forma tradicional de organización de los indígenas (comunidad). En la medida en que a través de esta ley, se convertía en la unidad poblacional mínima del medio rural para efectos de la división político-administrativa y legalizaba las relaciones de familias y grupos de familias con el ámbito exterior (Martínez, 1998, p. 3).

En esta entidad aparecen grupos de familias que controlan recursos variados (individuales-comunales) y un sistema ecológico microdiversificado, desarrollan relaciones de cooperación, principalmente con base en el parentesco consanguíneo o ritual para beneficio común (Martínez, 1998). El parentesco ritual se establece por medio del compadrazgo en ocasión de la celebración de bautismos y matrimonios.

La Ley de Organización y Régimen de las Comunas, permitió, en caso de Chimborazo, que algunos caseríos o anejos llamados “libres” se convirtieran en comunidades y tuvieran su condición de entidad jurídica frente a las amenazas externas. Al respecto recuerda Andrés Yasaca, antiguo dirigente de San Miguel de Pomachaca (entrevistado el 14.03.2015), “nosotros fuimos siempre anejo, tenemos escritura de los terrenos y el reconocimiento jurídico. Cuando los amos de Galte quisieron llevar obligados a trabajar en su hacienda, decíamos: somos jurídicos, usted no puede obligarnos a trabajar en sus predios”. Similar a este testimonio, María Sanunga de la Moya (entrevistada el 20.03.2014), sostiene: “cuando la gente de Calpi venía a llegar a barrer la calle del pueblo, nosotros respondíamos: somos jurídicos”. El reconocimiento jurídico del Estado hacia la comuna y a la autoridad del cabildo permitió que esta institución “resuelva los conflictos entre indígenas por intermedio de autoridades reconocidas, no teniendo lugar el recurso a las autoridades blanco-mestizas sino en casos extremos” (Santana, 1995, p. 115). Estos mecanismos de resolución aumentaron el prestigio de la comunidad y, ante los ojos de sus miembros, se convirtió en “la entidad capaz de ofrecer la mayor protección posible a sus miembros frente a un poder del Estado cada vez más presente y una sociedad blanco-mestiza cada vez más agresiva por medio del mercado” (Santana, 1995, p. 116). La posesión del reconocimiento jurídico hizo también que algunos anejos, especialmente los más cercanos a Riobamba, entraran a interactuar con el mundo de la cooperación a través de la Misión Andina, programa de desarrollo diseñado por la Organización Internacional del Trabajo en la década de 1950, que permitió la construcción de la escuela, la dotación de los servicios de agua, letrinas, la apertura de caminos vecinales, la edificación de casas y el mejoramiento de la producción agropecuaria (Bretón, 2001; Tuaza, 2013; Prieto, 2015). Sin embargo, la Ley de Comunas no lograba dar a plenitud la capacidad de dotar a los indígenas de ser actores o agentes, implícitamente reproducía la figura del *pater familias* que tenía el hacendado en un *pater estado* (Prieto, 2015). En este contexto, los indígenas continuaron siendo ciudadanos de segunda categoría, menesterosos de la protección estatal y sus asentamientos eran considerados poblaciones foráneas que demandaban las bondades del desarrollo que introduciría por fin en el paraíso terrenal moderno.

La Ley de Comunas que había permitido la creación y la consolidación de los anejos en comunidades, era desconocida por los indígenas que vivían en las poblaciones situadas al interior de la hacienda, conocidas como “anejos de raya”. “Nosotros en Columbe Grande no conocíamos la Ley de Comunas y el Código de Trabajo. Escuchábamos que la gente de San Guesel era comunidad jurídica. Solo cuando vino el Dr. Ricardo Paredes nos explicó que los indios teníamos ley. Así luchamos por las tierras y por crear la comuna”, sostiene Manuel Agualsaca (entrevistado el 12.11.2012), quien durante la década de los sesenta lideró la lucha por la tierra en Columbe Grande. Será la aplicación de la primera (1964) y segunda ley de reforma agraria (1973) lo que trajo como consecuencia la disolución de las haciendas en las partes altas de la serranía y la emergencia de nuevas comunidades jurídicas reconocidas por el Ministerio de Agricultura y Ganadería.

Conforme las comunidades indígenas adquirieron las tierras, introdujeron el sindicalismo por medio de la creación de cooperativas agrícolas, y posteriormente, del aparato de desarrollo, muchos de ellos vieron “en la comuna una institución inadaptada a la realidad, anacrónica, o retardataria; mientras que otros, por el contrario, la vieron como una forma que consolidaba el sistema de explotación del cual eran víctimas los indígenas y, otros, todavía, como una institución que contribuía a asegurar el control del Estado sobre estos sectores de la población rural” (Santana, 1995, p. 114).

Así, la organización comunal, que tuvo su momento de auge en el primer periodo de la aplicación de la Ley de reforma agraria, fue perdiendo importancia a la hora de la redistribución de tierras y de la ejecución de los proyectos de desarrollo (Zamosc, 1995; Martínez, 1998). En lugar de comunidades se formaron cooperativas y las asociaciones, porque, a decir de los dirigentes de Chacaza, Guamote (entrevistados el 13.04.2015): “fue más fácil agilizar el proceso de reconocimiento legal de una cooperativa, mientras que formar una comunidad sería difícil”. Por su parte, las instituciones del desarrollo exigen que los potenciales beneficiarios estén organizados por grupos: la organización de mujeres, de jóvenes, de los agricultores y los apicultores, colectivos sobre los cuales no ejerce autoridad el cabildo comunitario sino la directiva formada dentro de los grupos (Tuaza, 2011). A esto se unió, en el caso de los gobiernos municipales de Guamote y Colta, durante la primera década del 2000, la instauración de la práctica del presupuesto participativo, que consistía en la entrega de 12 000 dólares anuales a cada comunidad, sin tomar en cuenta la densidad poblacional. Esto motivó la creación de más comunidades pequeñas en conflicto con las comunidades grandes.

Otras formas de construir la comunidad

Más allá de la creación de la organización comunal, a partir del elemento cultural y la legislación, también la intervención de los actores cooperantes provenientes del

mundo del desarrollo y de las Iglesias han posibilitado: por un lado, la constitución de las comunas y, por otro, paradójicamente, el debilitamiento de la vida comunitaria y la autoridad de los cabildos.

En 1960, los anejos de Pulinguí, Nitoluisa, La Moya, San José de Gaushi, Palacio Real, Gatazo y Cunduguana, cercanos a la ciudad de Riobamba, se convirtieron en comunidades con el respaldo de la Misión Andina. En efecto, los funcionarios de esta institución apoyaron a los cabildos a tener nombramientos como autoridades comunitarias de parte del Ministerio de Agricultura, establecieron el registro de los habitantes y otorgaron las cédulas de identidad. Además, esta institución de cooperación construyó las casas comunales, las escuelas, los tanques y reservorios de agua, abrió caminos vecinales y construyó puentes (Tuaza, 2013). La creación de la comuna significó para los habitantes de los mencionados anejos romper con la dependencia del centro parroquial, espacio en el cual los indígenas eran explotados por las chicherías, el cura párroco, el teniente político, tal como demuestran los estudios realizados por Burgos (1997) en Licto, durante la década de los sesenta y setenta y por los estudios de Casagrande y Piper (1969) en San Juan, Chimborazo.

En los casos de las comunidades de Guamote y Colta, la intervención del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) del Banco Central del Ecuador, permitió que las comunidades nacidas después de las dos reformas agrarias (1964 y 1973) logran consolidarse (De Janvry y Glikman, 1991) y adquirieran el reconocimiento jurídico. FODERUMA entró en conexión directa con los cabildos, construyó casas comunales, exigió la intervención de los miembros de la comunidad en los programas de desarrollo, según recuerda Nicolás Tambo, expresidente de San José de Chacaza (entrevistado el 20.03.2014): “en el tiempo que trabajó FODERUMA, yo era presidente de la comunidad. Esta institución puso una fábrica de bloques para construcción en Chacaza, y para el funcionamiento de este programa pidió que todos participáramos. Así hicimos”. En esta misma lógica de operación, más tarde sería requerido por el Programa de Desarrollo Rural Integral y otros proyectos de desarrollo diseñados por las Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD).

A partir de 1990, cuando en el medio rural aparecieron las ONGD, que apostaban por combatir la pobreza de las comunidades indígenas (Bretón, 2001), la organización comunal empezó a atravesar el proceso de declive. Si bien es cierto que los recursos proporcionados por estas instituciones permitieron que las comunidades obtuvieran recursos económicos y tecnológicos en una época caracterizada por la ausencia estatal, sin embargo, dado que promovieron varios grupos organizados al interior de las comunidades, provocaron, igualmente, la fragmentación de la organización comunal (Tuaza, 2011). El cabildo que en otra hora tenía el poder de convocatoria, negociaba recursos con las instituciones del gobierno y las entidades de cooperación, perdió autoridad. Las ONGD prefirieron crear grupos de mujeres, jóvenes, niños, agricultores y técnicos de salud presididos por su propia directiva, de acuerdo con el programa de intervención. Por otra parte, promovieron la formación de

cooperativas y asociaciones (Martínez, 1998). En este nuevo contexto, el cabildo solo coordinaba las mingas para arreglar caminos, pero no tenía capacidad de negociación, ni el control sobre todos los miembros.

El surgimiento de varias cooperativas, asociaciones y las organizaciones de segundo grado (OSG), muchas de estas fundadas por las ONGD, fueron vistos por Bebbintog y Perreault (2001) como “el capital social en los Andes”, que permitió la democratización de los poderes locales y posibilitó la instauración y ejecución de los programas de desarrollo que a la larga resolverían la situación de la pobreza del mundo indígena. No obstante, en este estudio no se menciona cómo la organización comunal y el cabildo, fueron perdiendo protagonismo.

En los procesos de formación de las organizaciones comunitarias se destaca la influencia de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas (Guamán, 2003; Illicachi, 2014). La Iglesia católica, representada por la Diócesis de Riobamba, durante el episcopado de Monseñor Leonidas Proaño, a través de la campaña de alfabetización impartida por las Escuelas Radiofónicas, la repartición de las tierras de sus antiguas haciendas, el acompañamiento a los líderes indígenas en la lucha por la tierra, la celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades (Ferró, 2010), contribuyó a que las comunas chimboracenses tuvieran protagonismo y rompieran con el poder gamonal de tinte colonial (Burgos, 1997). Las comunas y sus dirigentes encontraron en la Diócesis de Riobamba y en Monseñor Proaño a los aliados estratégicos que visibilizaban la situación de miseria y explotación en que vivían y, al mismo tiempo, gestionaran recursos que permitieron mitigar los impactos de la pobreza rural (Bravo, 1988). La celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades, la apertura de los cementerios en las propias localidades, las asambleas comunitarias prácticas instauradas por la pastoral de la Iglesia de Riobamba, hicieron posible que las comunas adquirieran valor frente a las parroquias. Doroteo Guamán, catequista de San Antonio de Encalada (entrevistado el 05.02.2014), recuerda: “antes todo se hacía en la parroquia. Los mestizos nos hicieron creer que Dios vivía en el templo de Guamoto, que para ir al cielo había que bautizarse y casarse en este lugar y cuando muriera se debía enterrar en el cementerio del pueblo. Con motivo del bautismo, matrimonio, fiestas y entierros dejábamos todo nuestro trabajo a los mestizos del pueblo”. Según Luis Guamán, diácono de Guamoto (entrevistado el 02.07.2014): “esta situación cambió con la llegada del Padre Julio, cuando él comenzó a hacer las celebraciones en las comunidades”. Con su trabajo pastoral, situado en la línea de Monseñor Proaño, las comunidades empezaron a comprender que Dios vive en las comunidades, que los servidores indígenas valen, y que se puede tener todo en la comunidad. Con el transcurso del tiempo, los indígenas no veían necesario ir a los centros parroquiales para la práctica sacramental, las fiestas y los entierros de sus difuntos, sino que valoraron sus propias comunidades.

Por otra parte, algunos indígenas de la zona de Columbe y Flores encontraron en las Iglesias evangélicas, especialmente de la denominación religiosa Unión

Misionera Evangélica (Andrade, 2004; Guamán, 2003; Illicachi, 2014), a la institución que apoyaba a las comunidades en su desarrollo social, económico y cultural, y a crear una mentalidad contestataria en cuanto al antiguo régimen de hacienda y a la Iglesia católica históricamente aliada con los poderes seculares de dominación. En este sentido, los estudios de Blanca Muratorio (1982), realizados a inicios de los ochenta, demuestran que el asumir un nuevo credo religioso significaba para los indígenas la posibilidad de reivindicarse, dar valor a su cultura y a su organización. Esta opinión es compartida por Susana Andrade (2004), quien sugiere entender el protestantismo indígena como una manera de redefinición étnica y la estrategia de dar capacidad de agencia a la población indígena.

La influencia tanto católica como evangélica, provocó también conflictos, enfrentamientos entre un grupo con el otro (Andrade, 2004); el menosprecio de ambas partes, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Carlos Chagnama de Pull (entrevistado el 16.05.2014), “cuando llegó el evangelismo, mis hijos que antes iban conmigo a la misa y a las reuniones del P. Julio se hicieron evangélicos, no querían ir a las reuniones y a las mingas, no querían colaborar con la comunidad, insultaban a los católicos diciendo que no son creyentes. Lo mismo de la parte católica nos incitaban a decir que los evangélicos eran herejes”. Con el tiempo, la religión no logró romper por completo el sentido de pertenencia a la comunidad. La confrontación y el menosprecio entre católicos y evangélicos fueron superadas por el trabajo conjunto, el parentesco ampliado y el acceso a los recursos comunitarios. En este sentido, José Huishka, presidente de la Pastoral Indígena de la Iglesia Anglicana, Guamote (entrevistado el 12.03.2015), señala: “ahora, ya no hay peleas entre católicos y evangélicos como antes. Hemos superado, porque hemos llegado a entender que todos somos hijas e hijos de Dios, católicos y evangélicos con los mismos problemas y necesidades”. Precisamente, mediante el sentimiento de familia, miembros de la comunidad han posibilitado romper las fronteras religiosas. En Galte Jatun Loma, Palmira, los evangélicos organizan anualmente la campaña. En este evento, los católicos preparan y sirven la comida; a su vez, cuando organizan su convivencia, los evangélicos realizan la misma práctica. La razón de esta, según Emilio Huisca, diácono (entrevistado el 20.06.2014), sería: “porque todos somos de la misma comuna y una sola familia”.

La comunidad desde los saberes ancestrales

La construcción de la comunidad indígena, más allá del aspecto cultural, legal y en función de la operatividad de los programas de desarrollo y del tema religioso, se construye y su funcionalidad depende de una serie de saberes que poseen los indígenas. Estos, a mi modo de ver, no solo están relacionados con los temas de la cosmovisión, la medicina o la agricultura, sino que los saberes están contenidos en los cuentos, las narraciones metafóricas que los adultos mayores transmiten a los

nietos y a los demás miembros de la comunidad. Las metáforas, a decir de Paul Ricoeur, son recursos reveladores “de un ser, en el plano ontológico más radical” (Ricoeur, 1995, p. 32) por tanto, expresan cierta racionalidad y son inteligibles, su descripción y el acto de “la redescipción [...] predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo una realidad *habitable*, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y sus valores *temporale*” (Ricoeur, 1995, p. 33). Similar a Ricoeur, Lenaers señala:

El individuo, los grupos y las culturas expresan colectivamente lo que piensan, lo que se imaginan, lo que temen, lo que juzgan valioso. Lo hacen tanto en frases doctrinales, prescripciones y directrices, como en tradiciones, usos, convicciones colectivas, rituales, tabúes. Y también mediante la forma, tamaño y ornamentación de sus edificios, con los cuadros y estatuas que colocan en ellos, con las vestimentas y la forma de aparecer de quienes presiden la realización de los ritos (2008, p. 14).

Es común encontrarse en las comunidades con adultos mayores: mujeres y hombres que transmiten sus conocimientos por medio de narraciones, que exhortan a los niños, adolescentes, jóvenes y a adultos a vivir en familia y en comunidad. A diferencia del mundo occidental donde se presenta una serie de leyes, por ejemplo: el decálogo del mundo judío, los indígenas narran situaciones ocurridas probablemente en el pasado remoto, sin que se especifique la fecha, con la típica frase: “dice que antes ha sido así” de las cuales los oyentes deben deducir la enseñanza.

Reflexionando sobre la construcción de las metáforas y de la oralidad de los pueblos indígenas, Michael Uzendoski sostiene: “los cuentos de los pueblos originarios se definen por principios sociales y pragmáticos, principios que demuestran que los cuentos también son ‘textuales’. En estas textualidades, los contadores de historias crean narrativas que entretienen personas, tierra y ecología. Son narrativas y textualidades de la vida, narrativas de la condición humana” (Uzendoski, 2015, p. 6). Exactamente, los cuentos narrados por los adultos mayores en las comunidades indígenas, aluden a la vida cotidiana, la vida conyugal, el cuidado de los hijos, la interrelación comunitaria y el antiguo mundo de la hacienda. Los principales protagonistas son seres humanos, los animales, los cerros y los árboles. La intencionalidad de cada narrativa es la de otorgar principios sociales y orientaciones pragmáticas al individuo en su relación con sus semejantes, una exhortación a la acción bajo los principios morales aceptados por los miembros de la comunidad. Los narradores, al “colocar la vida del individuo dentro de la narrativa de su pueblo, región y cultura” (Uzendoski, 2015, p. 6), están posibilitando que la comunidad se forme, se consolide y se mantenga como una familia en el transcurso de la historia, dado que las textualidades “logran la unidad del ser humano con la ecología, el paisaje, y las experiencias de vida” (Uzendoski, 2015, p. 7) de interrelación con sus semejantes.

Las metáforas discursivas transmitidas por los adultos mayores son recibidas de las generaciones pasadas. Es común encontrarse con voces que sostienen: “esto me contó mi madre y a ella había contado su abuelita o su abuelito”. Los adultos mayores, mujeres y hombres, son las personas indicadas para transmitir las metáforas. Ellos son considerados *yuyakkuna*, los sabios, aquellos que han experimentado las delicias de la vida, pero también las aflicciones existenciales. En la lengua quichua no existe la palabra vieja, viejo. Ni el vocabulario quichua del P. Juan Grimm (1892), ni el diccionario quichua de Luis Cordero (1892) publicados a finales del siglo XIX, señalan la palabra vieja o viejo aplicada a los seres humanos. Aparecen los vocablos *ruku* y *paya* que serían viejo, vieja, pero estos términos solo pueden ser utilizados para referirse a los animales o cosas, no a los seres humanos. En el *habitus* cotidiano, en ciertas circunstancias alguien se refiere con estas palabras a las personas adversas, sin embargo, son expresiones de insulto.

En el mundo indígena, una persona que atraviesa los cincuenta años deja de ser tío o tía y pasa a ser *taita* o *mama* de la comunidad y son conocidos con el término *yuyakkuna*. La palabra *yuyak* viene de *yuyay*, que traducido al español significa pensamiento, sabiduría y conocimiento. Entonces, *yuyak* sería, literalmente, el que piensa. Cuando se califica a los adultos mayores con este término se destaca su condición de sabios, pues son los que piensan al interior de la comunidad, la memoria viva del proceso histórico de la convivencia comunitaria y sus luchas de supervivencia. En efecto, hasta hace veinte años, ninguna acción al interior de la familia y de la comunidad, la toma de decisiones y la resolución de los conflictos se podía dar por sí mismos, sin la intervención previa de los adultos mayores. Los cabildos tenían que dialogar con los *yuyakkuna* antes de entrar en contacto con otras comunidades para solicitar el apoyo de los actores cooperantes y la interrelación con el Estado. Nada se hacía sin consultar con las *mamas* y los *taitas*. La frase común era “*ñuka yayachari, ñuka mamachari imata ninka*” “mi madre y mi padre tienen la última palabra”.

Entre los *yuyakkuna* están las mujeres. Ellas son las educadoras, la *yuyak mamakuna*, las madres que poseen la sabiduría, las personas a quienes se puede acercar con confianza a pedir una palabra de aliento y de esperanza, “las guardianas indispensables de la cultura indígena” (Picq, 2009, p. 13 7); las que aseguran la reproducción cultural, y la convierten en un territorio de escritura cultural y política (Pequeño, 2007). En la mayoría de las comunidades se puede encontrar las *mamas* encargadas de educar a los niños y jóvenes. Los actores externos, a primera vista, no pueden identificar quién tiene el don de educar. Desde luego, la Escuela, la Iglesia, la organización, son los espacios donde las *yuyak mamakuna* escasamente se visibilizan. Ellas son educadoras desde el anonimato para quien observa desde afuera, sin embargo, son completamente identificadas y valoradas por los miembros de la comunidad. Los espacios donde imparten los conocimientos son la cocina (Weismantel, 1994), la minga, las faenas agrícolas, los lugares donde realizan el comercio y el pajonal durante el pastoreo. A diferencia de la educación formal que

empieza por temas y un programa definido, la trasmisión del saber parte de la vida cotidiana. Los temas surgen de manera espontánea y responden a los problemas del momento. Las narraciones, en cierto modo, alivian el peso del trabajo y de las dificultades; divierten, emocionan y hacen que los oyentes reflexionen acerca de sus vidas.

Entre las muchas *yuyak mamakuna*, de la extensa geografía chimboracense, se distingue mama Petrona Tenelema Duchi, de la comunidad Cicalpito, cariñosamente conocida como “mama Pitu”. Sus relatos, paulatinamente introducen a los oyentes en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad; entrelaza los anhelos y las esperanzas; finalmente, orientan hacia la vida del *ayllu* y del *ayllu llakta*, es decir, de la familia y de la comunidad de acuerdo a los preceptos de fidelidad y de responsabilidad, del trabajo comunitario, de la bondad y de la solidaridad. En definitiva, a través de las metáforas que ella comparte presenta un programa de vida, por medio del cual es posible la construcción de la comunidad y, al mismo tiempo, la continuidad de su funcionamiento en el tiempo y en el espacio.

Referencias citadas

- Andrade, S. (2004). Protestantismo indígena. *Procesos de conversión en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito, Ecuador: FLACSO – Abya-Yala, IFEA.
- Arguedas, J. M. (1958). *Ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Assies, W. (2005). El multiculturalismo latinoamericano a inicios del siglo XXI. Barcelona: Obra Social Fundación la Caixa.
- Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A. y Silva, P. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- Bravo, A. (1988). *El soñador se fue, pero su sueño queda*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Bretón, V. (2012). *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Burgos, H. (1997). *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Casagrande, J. y Piper, A. (1969). La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. *América Indígena*, XXIX(4).
- Coignet, P. (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: IAEN.
- Contreras, J. (1996). Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios. *La gestión comunal de recursos*, Marie-Noelle Chamoux y Jesús Contreras (Eds). Barcelona: Icaria.Platt, 1982.

- Cordero, L. (1955). *Diccionario Quichua-Español*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- De Janvry, A. y P. Gilkman (1991). *Estrategias para mitigar la pobreza rural en América Latina y el Caribe: encadenamiento de la producción en la economía campesina en el Ecuador*. San José de Costa Rica: FIDA, IICA.
- Dunkerley, J. (2003). *Rebelión en las venas*. La lucha política en Bolivia 1952 – 1982. La Paz: Editores Plural.
- Grimm, J. (1892). *Gramática Quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Guamán, J. (2003). *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE y Visión Mundial.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Quito: FLACSO, Instituto de Estudios Peruanos.
- Illicachi, J. (2014). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana y Abya-Yala.
- Lenaers, R. (2008). *Otro cristianismo es posible*. Quito: Abya-Yala.
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la sierra ecuatoriana. Etnicidades, Andrés Guerrero (Comp.). Quito: FLACSO, ILDIS, 201-233.
- Martínez, L. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador Debate*, (45).
- Muratorio, B. (1981). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Patzi, F. (2009). *Sistema comunal de identidades culturales contemporáneas*. La Paz: Vicuña.
- Pequeño, A. (2007). *La autorrepresentación: estrategias para un nuevo feminismo en Ecuador*. Montreal: LASA.
- Picq, M. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. A. Pequeño (Compiladora), *Participación y políticas de mujeres indígenas en los contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925 – 1975*. Quito: FLACSO.
- Quintero, R. y Silva, E. (1998). *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya-Yala.
- Ricoeur, P. (1995). *La narración y el tiempo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santana, R. (1996). *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o política de los indios*. Quito: Abya-Yala.
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Tobar, J. (1992). *El indio en el Ecuador independiente*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Tuaza, L. A. (2011). *Runakunaka ashka shaikuska shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO.

- Tuaza, L. A. (2013). Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo. *Revista de Ciencias Pedagógicas y de Innovación*. Santa Elena: UPSE, 33-44.
- Tuaza, L. A. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación. *Revista de Antropología Social*, (23), 117-135.
- Uzendoski, M. (2015). Los saberes ancestrales en la era de antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonía. *Revista de Investigación Altoandina*, (17).
- Weismantel, M. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Zamosc, L. (1993). Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana¹

SILVIA G. ÁLVAREZ

Memoria oral, identidad y parranda

Analizando en la tradición oral el relato que hacen los comuneros indígenas de la PSE (Península de Santa Elena) sobre el proceso de dominación colonial que enfrentaron sus antepasados, y cómo lo hicieron, se revela la conciencia que tienen sobre su propia historia (Álvarez, 1995: 364). La versión histórica que proponen puede interpretarse como una reivindicación de las acciones seguidas por sus ancestros y por ellos mismos. Las reconstrucciones están narradas indistintamente en primera o tercera persona del plural.

Frente a un hecho, sin lugar a dudas, evidente: la historia oficial desvirtuada y vaciada de protagonistas indígenas; el relato oral es un reclamo a la existencia y derechos anteriores a la aparición del Estado colonial, y del moderno Estado-nación. Una demanda de reconocimiento a su presencia histórica y activa. Las declaraciones espontáneas de descendencia de antiguos ancestros que lucharon contra los invasores europeos, es así mismo un indicativo importante en la definición de identidades étnicas.

Los relatos dan cuenta de la visión que el grupo tiene de sí mismo, cómo está mirando a los otros, y al mismo tiempo cómo los otros los están percibiendo a ellos. Unas relaciones interactivas que dan contenido a las variadas formas indentitarias en que se expresan. De esa manera proyectan la afirmación de su diferencia, cómo son ellos y cómo son otros grupos con los que tienen contacto. Remarcan signos que ellos ponen en valor y, en el contexto del proceso histórico global, cómo

1 Capítulo 3 de *Etnicidades en la Costa ecuatoriana* (2002, pp. 87-120). Quito: Abya-Yala; Prodepine.

confrontan los cambios ineludibles que se producen, y cómo participan integrándose a esa dinámica en una interacción dialéctica e inclusiva.

He seleccionado un testimonio de referencia (nota 1) en el cual se elabora una versión histórica que incluye la presencia indígena, y abarca desde el tiempo precolonial al de la invasión española. Aunque corresponde a una narración particular, reúne elementos presentes en la memoria colectiva conservada en distintas poblaciones comunales de la región, y tiene el mérito de la re-elaboración emitida desde la autopercepción indígena (Álvarez, 1995).

Cuando los informantes relatan su participación en los hechos de la conquista hacen alusión a una característica positiva que los autodefinía: “*Nosotros éramos voladores, completamente voladores, nos disfrazábamos (de pájaros o venados) y llegábamos en una noche volando... ramos mascamonte*”.² Podían trasladarse convertidos en animales a otros lugares, de allí traían noticias, y estaban al tanto de los acontecimientos que se iban desarrollando.

Más allá de si esta y otras descripciones se corresponden en su forma al imaginario europeo que sobre el modelo de bruja impone la conquista (Juliano, 1992; Silverblatt, 1993), lo importante es que dejan bien clara su posición en la confrontación de fuerzas y las capacidades extraordinarias con que a sí mismos se distinguen. Ellos están tomando partido en esta lucha, de forma activa, a favor de los indígenas. Manifiestan en su discurso una visión descalificadora contra esos otros seres peligrosos que un día hacen su imprevista aparición y amenazan con sus conductas y ambiciones la ruptura del orden social de referencia.

Ir de un sitio a otro aparece como idea central en el pensamiento colectivo. Instaurar redes de comunicación material y simbólica parece caracterizar la dinámica creación cultural de las sociedades costeñas. El sentido que guarda la parranda, como fiesta bulliciosa, yendo de un sitio a otro en el patrón de lo que Lathrap (1970: 54) denominó “fiesta de la cultura de la Floresta Tropical”, se aprecia también entre los grupos de las tierras bajas costeñas. Establecer cada vez más amplias pautas de interacción, mantener una posición destacada, emulando o impresionando a sus vecinos, parece la función de este contacto que refuerza los patrones de articulación social. Contacto entre partes que consigue unir lo diferente y mantener al mismo tiempo la especificidad cultural, en un proceso de recomposiciones constantes y creativas. De aquí que los signos de identidad se muestren dinámicos, cambiantes, e incluso contradictorios en su multiplicidad de formas.

Las relaciones de intercambio flexibles y activas que predominaron hasta la invasión española (Marcos, 1986; Zeidler, 1986) se reacomodaron en función y significado ante

2 Siguiendo la tendencia en el texto original, las citas textuales de los testimonios se reproducen en cursiva, a diferencia de las citas bibliográficas (N del E).

la inédita situación de conquista que vivió el territorio a partir del siglo XVI. Colapso demográfico, huida, enfrentamientos, conversiones religiosas, arrinconamiento residencial, fueron algunas de las prácticas que sufrieron los supervivientes que compartieron la experiencia de vida en las Reducciones. Sin una lengua común en muchas ocasiones, sin tributarios en algunas parcialidades, con un acceso de los recursos restringido, la recomposición social fue la única salida. Y esta se produjo al interior mismo de las Reducciones que actuaron como nicho de protección en el desarrollo de nuevas identidades, que aglutinaron a una población que en un claro proceso de etnogénesis adquirió el carácter de etnia (Álvarez, 1997a).

Para el área sur de Manabí, precisamente se ha señalado entre otras cosas la relativa autonomía alcanzada por la sociedad indígena, el sentido de identidad territorial que los destaca, y sobre todo la percepción y manejo del mundo exterior. Los indígenas aparecen muy enterados de los sucesos que se producen fuera de sus fronteras, aprovechando hábilmente para sus propios fines las reglas, y hasta las contradicciones más profundas del sistema colonial. Su condición no les impide trasladarse a grandes distancias para apelar sus causas ante tribunales más altos que los de Guayaquil. Verdaderas empresas comunitarias conducen los viajes hacia Quito, Santa Fe o incluso Madrid (Dueñas de Anhalzer, 1997).

Mientras se creaba una representación intelectual mítica y abstracta de los indígenas costeños como legendarios, soberanos y valientes guerreros que quemaron dos veces Guayaquil, y luego se “aculturaron” como campesinos-cholos-mestizos, mientras se negaba su existencia como entidades sociales reales, los antropólogos los desterraban de los mapas geográfico-culturales. En un sentimiento ambiguo que se debate entre la admiración idealizada y la derrota demográfica infringida, lo cierto es que para la sociedad política e intelectual dominante los bravos guerreros Guancavilcas habían dejado de existir, convertidos en imagen patrimonial (Barreto, 1995). Desde el “otro” hegemónico, desde el Estado, se construye *a priori* una identidad de quién es y quién no es “indio”.

Alejados del “indio etnográfico” del callejón interandino que ocupó casi todas las páginas de la intelectualidad antropológica, no habían “desaparecido”; los indígenas, en sus relatos, andaban de parranda. Reconstituyendo redes de cohesión social, creando un espacio territorial propio, ensayando patrones de identidad, y reproduciendo un colectivo humano. No se trataba de las mismas redes ni del mismo espacio precolonial, ni del mismo calendario de festividades que ahora se encontraba constreñido por la penetración religiosa europea. Pero la re-funcionalización de la “parranda” como forma de interacción social mantenía su plena vigencia en la intención de reapropiación de un espacio de uso comunal, y en la expresión de prácticas cotidianas de resistencia. Reconstruir y reproducir relaciones sociales étnicas orientaba la fundación de estos actos simbólicos.

La historia oral y la documentación escrita realzan el particular proceso de expansión territorial indígena en la región, favorecido por el marco de las reformas Borbónicas y la nueva dinámica comercial internacional (Álvarez, 1995; Dueñas de Anhalzer, 1997). De la pérdida casi absoluta de derechos y bienes se consiguió pasar a la adquisición paulatina de tierras. Lugares geográficos que se cargan de historia en la recreación social de la etnia. Lugares que enlazados por redes de reciprocidad e intercambio en el ritual de la fiesta, avivan la memoria de la gente, hacen que la gente recuerde, y eslabonan el presente con el pasado (Turner, 1980; Douglas, 1991).

Cada fracción de territorio incorporado al “Común de indios” era sacralizada con una fiesta que imprimía memoria simbólica al lugar, cada pozo o albarrada recuperados eran “cristianizados” en el hábil juego de la negociación cultural. Un intrincado calendario de fiestas camuflado en la protección de algún “santo”, el reemplazo de la “chicha” por la cerveza en una no muy transparente conversión devota, como notan viajeros de siglos pasados (Recio, 1773; Requena, 1774) ayudó a unificar el extenso territorio indígena de la PSE hasta el presente siglo (Álvarez, 1991).

Demarcada por un espacio territorial, los indígenas sostienen una organización colectiva que fortalece lazos a través de fiestas patronales, que sirven como excusa a la ampliación de las redes sociales y el intercambio. Antes que producirse una fragmentación de las unidades sociales étnicas, se superan posibles diferencias u oposiciones creando lealtades a nuevos referentes espaciales y políticos (Álvarez, 1997b). Las “parrandas” conllevan la restauración de alianzas, la renovación del parentesco y la creación de fidelidades políticas que involucran a poblados enteros. Tanto identidades individuales como globales, se van recreando en la práctica de comunicación, de acuerdos, o de distancias con grupos amigos o enemigos.

Las referencias históricas y la memoria colectiva sitúan esta apropiación territorial en el marco de relaciones más amplias de confrontación con la sociedad blancomestiza, que les disputa recursos y poder. En este caso, los relatos recogidos antes que dar cuenta de las situaciones de explotación y sufrimiento por las que se ha atravesado para llegar a la organización actual, como ocurre con los Piro (Gow, 1991), eligen recordar el éxito en la adquisición de tierras y la organización del espacio que aún conservan (Álvarez, 1991; 1995). O como en el caso de los Quichua del Napo, resaltar en sus historias los valores del grupo, como mecanismo de autoafirmación y confianza, devaluando la atribución de un absoluto éxito del capitalismo sobre ellos (Muratorio, 1996).

Hasta hoy en día las fiestas destacan en grandes conjuntos del área andina como elementos importantes de control comunal, momentos de gran identificación colectiva, así como mecanismos de integración y cohesión social (Contreras, 1996). La fiesta costeña más allá de sus históricas transformaciones constituye todo un “capital simbólico” para la adquisición y mantenimiento del prestigio de la población, mitad, barrio o grupo familiar que la organiza. Prestigio que refuerza las relaciones

entre vecinos y enfatiza los derechos a los bienes y recursos que se controlan. La intención festiva ha generado la aparición de verdaderos especialistas que proveen la bebida, la música, una adecuada parafernalia, y garantizan la mayor duración y dispendio de alcohol con las tradicionales refriegas entre participantes, y la consiguiente liberación de tensiones sociales.

Simbólicamente, en el contexto de las relaciones interétnicas, estas fiestas funcionarán como mecanismos de afianzamiento y reproducción de las vinculaciones que unen a individuos y comunidades. Constituyen momentos en que se renuevan la estructura organizativa y política de la población indígena, y ámbitos de reproducción y transmisión de formas y valores culturales. Expresan el dominio físico y efectivo del espacio ocupado por el grupo, a la vez que el desarrollo de sentimientos de autoestima y procesos de identificación que se aprenden. Las fiestas religiosas, aunque circunscriptas en su expresión singular al espacio étnico, y fijadas por el calendario católico oficial, sirven de escenario político a la manifestación de los derechos colectivos. En su cualidad ritual, son formas de comunicación camufladas en el marco de lo sagrado que emiten mensajes de identidad y conciencia étnica frente a los sectores que disputan sus recursos, e imponen su hegemonía. Confieren al grupo una posición en el espacio concreto y una directividad en las acciones. Estos mensajes, sin embargo, no parecen estáticos sino que se renuevan y actualizan para cobrar sentido y ser entendidos por las nuevas generaciones modernas.

Si consideramos las fiestas en su regularidad y repetición podríamos mirarlas también como un marco espacio-temporal que crea la ilusión de continuidad entre un evento y otro. Una especie de referente que delimita la realidad que se encuentra dentro, separándola de la que está fuera (Milner en Douglas, 1991). Hurgar las circunstancias antecedentes que dan motivo a la celebración ritual (Turner, 1980) de la parranda nos obliga a rastrearlas en el contexto de las relaciones que impone la conquista y colonización de la región.

Las fechas de las fiestas patronales en cada antigua Reducción o en cada nuevo poblado y el formalismo ceremonial exterior, son acomodados y resemantizados como hitos en la memoria colectiva con el fin de testimoniar la incorporación de las tierras al dominio de la comunidad, y la calidad de esta como entidad cultural diferenciada. Los circuitos de peregrinaciones, desde un punto a otro a lo largo del año, desafían las fronteras locales y transportan relaciones sociales y significados históricos para ser compartidos y aprehendidos por todos los participantes. Como rituales que hacen referencia a lo sagrado e inmutable, pueden asociarse con el tiempo mítico, al que es posible regresar mediante la festividad, convirtiéndolo en presente (Pease, 1991: 27).

A la vez, el intercambio de productos culturales (tejidos, cerámica, orfebrería, tintes, alimentos, materiales arquitectónicos, etc.) activa la continuidad de su producción, y carga de sentido y significado cultural a los objetos (Álvarez, 1987). La persistencia de

ciertas manufacturas artesanales hasta nuestros días evidencia el papel que cumplen como elemento mediador de la identidad regional (Vásquez, 1992). Una identidad contrastada incluso por la forma distintiva en el uso y manufactura de materias primas locales como el algodón, que adscribe a regiones culturales precoloniales (Meisch en Stother, 1997: 8-9).

En el contexto singular de las propias comunidades, las fiestas distienden tensiones sociales propias de la diferenciación en clases, del faccionalismo familiar, y la tradicional división en mitades. Un detalle específico de cada evento permite develar que han sido generalmente los sectores más acomodados y poderosos de las poblaciones los que se han hecho cargo de los principales gastos de las fiestas. En el acto de redistribuir ganancias los “ricos” adquieren prestigio, reconocimiento, clientela social y alejan de su persona la persecución de rumores que los sitúan aliados con el inframundo de lo peligroso y ajeno. Aquellos que no comparten son los que tienen “pacto con el demonio”, capaces de entregarle las almas de sus propios vecinos con tal de mantener el poder de que gozan (Álvarez, 1995).

Desde el siglo XVIII, en la PSE se produce un incremento en la apropiación por parte de los indígenas del espacio calificado como baldío y fuera del interés momentáneo de los españoles, concentrados en la sede de la Audiencia de Quito. Esta posesión se consolida mediante el instrumento de la festividad religiosa que ritual y simbólicamente remarca los derechos económicos a su explotación. Están en ese momento disputando la apropiación de tierras a la Corona, y justificando su instalación por el crecimiento y las necesidades de la población nativa. La penetración de los terrenos, la instalación de avanzadas productivas, la santificación religiosa son instancias que favorecen los derechos de gestión comunal. Se garantiza el acceso a los recursos, incluso de modo fraudulento; cualquier método es válido para justificar primero el tránsito y luego la penetración en tierras de la Corona. Finalmente se las compra en subasta pública o se las reclama en pleitos contra agentes de la sociedad externa. La adquisición de terrenos conlleva la apropiación y aprovechamiento de pastos para ganadería, zonas de agricultura y agua, caza, recolección, etc. (Álvarez, 1988; 1991).

En esta combinación de economía e ideología se institucionaliza la ocupación del espacio no solo documentando las compras e inscribiendo los límites adquiridos, sino atribuyendo contenidos políticos a las ceremonias festivas que refuerzan la posesión y ocupación de las tierras. La parranda dota de símbolos significativos la articulación y la vinculación entre lugares y gente. Una identidad territorializada pasa así a conceptualizar las relaciones políticas y los conflictos que se mantienen con la sociedad dominante. Los lugares en muchas ocasiones son instrumentalizados por las poblaciones indígenas como espacios para la auto-representación política de su lucha (Ramón, 1984; Turner, 1996; Fine, 1991).

En el espacio económico adquirido mediante este proceso se privilegia o instala algún signo indicativo natural o cultural. Un ejemplo sería el cerro de “Chuculunduy” que en la documentación colonial aparece como “Chuculumullu” y, se convierte en hito fronterizo entre las “Grandes Comunidades Étnicas” de Chanduy y La Punta. En otros casos se trata de imágenes correspondientes tanto a la religión oficial como a la cultura precolonial que pasan a ocupar un lugar relevante en los poblados (Álvarez, 1997b). Hasta la actualidad, el “cambio” (compra) de imágenes religiosas por parte de algún comunero funda eventos ceremoniales que en su carga festiva promueven la cohesión de la comunidad o de sus facciones familiares. Incluso los mismos ceramios precoloniales sirven como nexo mediador en este “cambio”. En algunas zonas, un artefacto desenterrado es vendido al comerciante, y con este dinero se “cambia” la imagen religiosa católica (Espinosa, 1990).

Coexisten identidades globales y particulares que se oponen y contrastan e incluso se confunden. Esto se percibe en las disputas y diferenciaciones entre las mismas “Grandes Comunidades Étnicas” que en muchos casos comparten recursos, pero en otros compiten por ellos. En los relatos se percibe la superposición y coexistencia de fórmulas de identidad. En el discurso (nota 1), la identidad se transmuta oscilando desde lo nacional ecuatoriano o peruano a lo indígena y español, desde lo americano a lo europeo, y desde la especificidad local a los elementos culturales compartidos. Los protagonistas se ven filtrados por identidades nacionales actuales, conflictos fronterizos internacionales, sin perder sin embargo el referente diferenciador, a la vez que unificador, entre lo indígena y la externalidad europea.

Si en última instancia puede detectarse una lealtad actual a la que fuera etnia Guancavilca, a través de auto-denominaciones generales de “peninsulares”, “cholos” o “costeños”, en contraste con las de “paisano” o “blanco”, esta convive con adscripciones muy diversas. Identificaciones sociales con las “Grandes Comunidades Étnicas” (Chongones, Punteños, Chanduyes, Puneños, Colonches) con las Comunas, las organizaciones incentivadas por los programas de desarrollo, o la filiación de ecuatorianidad, se combinan y retroalimentan. Se ha puntualizado muy acertadamente que incluso para los sectores hegemónicos de la sociedad, la identificación como ecuatorianos, como lazo nacional relevante, resulta significativa solo en momentos muy puntuales (Traverso Yepes, 1998). Y en esto los indígenas no son la excepción.

De distintas maneras, primero enfatizando simbólicamente la propiedad arrojando tierra a los cuatro vientos, luego con la presencia en el espacio económico de un signo analógico o con el intercambio de imágenes generadoras de lo festivo, el calendario de actividades compartidas hace que se desborden los límites locales y se consoliden las alianzas políticas de la identidad.

En esta práctica de comunicación material y simbólica que crea y refuerza los patrones de articulación, los indígenas demuestran una fuerte tendencia a la remodelación

cultural en su proceso de reproducción social. Combinando permanentemente conceptos y componentes internos y externos, se valen de ellos para participar en la dinámica global del sistema dominante, sin dejar de ser quienes son. En ese sentido los procesos de identificación y la producción de especificidad se enmarcan en contextos históricos dialécticos que promueven el cambio de contenidos, y dotan de dinamismo a los indicadores culturales de la identidad (Díaz Polanco, 1985; Vargas y Sanoja, 1993; Taylor, 1994).

Para la región de la PSE, la combinatoria de trabajo de campo y análisis histórico muestra la existencia de procesos muy complejos en los cuales la etnicidad, las identidades y las relaciones entre las partes en confrontación, se construyen y transforman al compás de las coyunturas históricas (Álvarez, 1991; 1995). Una revisión de los procesos permite apreciar la ágil capacidad que muestra el grupo étnico en la recreación de su especificidad, reinterpretando, inventando y apropiando componentes culturales que lo identifican en su oposición a la sociedad dominante. Se trata de manifestaciones culturales en permanente reformulación que se dan siempre en la articulación al contexto mayor del que ineludiblemente forman parte, y en la interacción, confrontación y alianzas con otros sectores de la sociedad. En este proceso, las comunidades indígenas producen inéditas respuestas, creativas e innovadoras, frente a las coyunturas político-económicas que están viviendo. Al mismo tiempo que mantienen la intencionalidad de su contraste como entidades diferenciadas.

Identidad asumida, identidad construida

Actualmente destaca en el discurso local la identificación más inmediata con la forma social de organización en Comunas. Esta coexiste e incluye otras instancias grupales de referencia adscriptiva como las “mitades”, y luego los “barrios”, “cooperativas” y “asociaciones” que constituyen una adaptación a circunstancias puntuales. Por una parte esto demuestra la permeable capacidad inclusiva de la identidad grupal, y por otro la flexibilidad para transponer fronteras difusas, adulterando intencionadamente los componentes culturales de la etnicidad como una fórmula más de resistencia activa.

Sin embargo, a pesar de esta aparente heterogeneidad de manifestaciones organizativas y adscriptivas que ubican e identifican a la gente, en el discurso cotidiano se hacen constantes referencias a modelos tradicionales de organización social. Los valores del parentesco y el legado patrimonial que dejaron los “antiguos” se utilizan para construir configuraciones distintivas con relación a otros grupos y sectores de la sociedad. El parentesco, las alianzas matrimoniales, el compadrazgo, el liderazgo de los “veteranos”, las facciones políticas, las mitades, resultan ámbitos de poder internos que no siempre son explicitados como mecanismos primordiales que dotan de dinámica a la organización.

Lo que resaltan no es el contenido interno de las articulaciones o alianzas políticas, sino lo que van ganando al Estado con el que sienten que compiten. Hasta dónde se ha llegado, no cómo se ha llegado. Nadie dice estamos organizados por parentesco, la gente dice estamos organizados en Comunas. El referente externo oficial que signa el campo que delimita a todos los que se agrupan por su singular condición cultural. Frente a una sociedad dominante, que históricamente intenta imponer un único modelo de reproducción social, la resistencia se las arregla para apropiarse de las disposiciones legales impuestas desde el poder para defender sus causas. Al intento de desarticulación social se opone la fórmula de agrupación propuesta por el mismo Estado, colonial, republicano o nacional, revirtiendo así sus intenciones originales. Estrategia que parece tener una larga historia en la Costa ecuatoriana (Álvarez, 1991; Dueñas de Anhalzer, 1997).

Cuando la gente nativa hace referencia actualmente a su forma de organización, tanto si señala la escuela o la comunidad en el caso de los Piro (Gow, 1991), está haciendo mención de la forma y no del contenido. ¿Se trata de un propósito consciente que enfrenta así la larga tradición de subordinación a las leyes estatales, escondiendo las fórmulas y tácticas de supervivencia? La referencia a lo institucionalizado, o aquello que la sociedad dominante reconoce, parece más bien utilizarse como símbolo que condensa el conjunto de las acciones seguidas hasta ese momento, y su efectividad en el campo de la confrontación étnica. La única vía que le queda a la resistencia es la subversión de las formas organizativas sancionadas desde las leyes oficiales, y la manipulación del discurso dominante.

En esta década, tomando como referencia el Levantamiento Indígena de 1990, las movilizaciones étnicas nacionales, y quizás estimuladas e influenciadas por los movimientos de corte “eticista”, y por una dirigencia predominantemente del área interandina o selvática, los portavoces de la Federación de Comunas del Guayas auscultan también en el pasado precolonial. Intentan recuperar rasgos que puedan refuncionalizarse en la construcción de una identidad oficial indígena que los acerque más al estilo político prevaleciente. Ha llegado la hora de desempolvar los archivos del recuerdo y hurgar en búsqueda de componentes lingüísticos indígenas, nombres nativos, denominaciones globales, historias de resistencias o artefactos culturales “propios”. Aunque los dirigentes manifiestan públicamente que no necesitan una lengua nativa para auto-identificarse como descendientes de los antiguos Guancavilcas, y que carentes de este componente cultural han alcanzado la representatividad de la Vicepresidencia de la CONAIE, la estrategia está en marcha.

Se trata de incluir componentes culturales que simbolizen en esta coyuntura neoliberal y globalizadora, su posición de alianza en el contexto nacional con otros sectores étnicos. Esta no es ninguna novedad, sino la continuación de un largo proceso en el que los ingredientes de la identidad se reinterpretan y usan según la coyuntura política, el reconocimiento estatal que les otorguen y el nivel de contradicciones internas. En Colombia, los Tucano re-conciben lo que significa

ser indio, modifican su cultura en un proceso de movilización y adaptación a pesar de las críticas de adulteración de las tradiciones de que son objeto por parte de ciertos sectores externos (Jackson, 1996).

La historia relatada desde la perspectiva de los comuneros indígenas contemporáneos reconoce, así, varias etapas y protagonistas que muestran un hilo conductor cambiante en el proceso de desenvolvimiento del grupo étnico. Si algo destacan en esta continuidad que recrean es la capacidad que muestran los protagonistas de renovar patrones de articulación social con grupos aliados, diferentes e incluso antagónicos (desde los mismos conquistadores, contrabandistas “blancos”, comerciantes, hasta las organizaciones urbanas obreras) (Álvarez, 1991; 1995). La reproducción del grupo como entidad diferenciada se garantiza en parte por la habilidad negociadora que confiere prestigio a los dirigentes a lo largo del recuento histórico. ¿No significa también eso la incorporación activa y en primera línea en la CONAIE, apropiando los mecanismos que ofrecen las reglas de la pluriculturalidad democrática? (Posern-Zielinsky, 1997).

El contraste entre las situaciones de sometimiento que viven los grupos étnicos de la Costa y los de la zona interandina del Ecuador permite diferenciar formas de actuación y de acción política en el largo proceso de la lucha por la supervivencia étnica.

En el primer caso podríamos decir que hay una territorialidad más clara que agrupa, demarca y organiza dotando de identidad al grupo, por lo menos en zonas de Manabí (Espinosa, 1990; Dueñas de Anhalzer, 1991) como de Santa Elena (Álvarez, 1991). Formas tempranas de estructuras territorializadas que toman como punto de partida el arrinconamiento social en las Reducciones (Escobedo Mansilla, 1997) hasta llegar a conformar “Grandes Comunidades Étnicas”.

El territorio compartido funda el reconocimiento mutuo de núcleos familiares, a la vez que los enfrenta al continuo asedio de otros grupos externos. Paralelamente se dan formas de inserción económica y social al nuevo sistema mercantil que posibilitan la acumulación de un capital que será reinvertido en la expansión de la producción indígena y la adquisición de nuevas tierras.

Antes que aislarse, las comunidades indígenas mantienen fluidas redes de intercambio y comunicación a través de las conexiones con el mercado legal e ilegal que se estimula en la Costa, adquiriendo cierta capacidad de control comercial. Situación que se mantiene hasta la época republicana. Desde principios del siglo XX cambios de alianzas con sectores urbanos clasistas, y las nuevas coyunturas económico-sociales del país conducen en la PSE a reorientar las fórmulas de organización que se aglutinarán en una Federación Regional de Comunas. En el ámbito local, una ventaja organizativa de la población es que conservan durante todo el tiempo instancias políticas colectivas, como las Asambleas con sus Cabildos. Estos se constituyen en autoridad de las estructuras organizativas básicas, mecanismos de control social y

un componente claro y definitorio que los distingue y diferencia de otros sectores de la sociedad en el largo proceso histórico de su resistencia (Álvarez, 1991, 1995).

En el segundo caso la implantación de la hacienda colonial quiebra y aísla la organización, disputando la territorialidad indígena o marginándola a zonas con pocas posibilidades productivas (Moreno Yáñez, 1976; Ramón, 1987). La Iglesia, por su parte, mantiene una fuerte presencia económica e ideológica que no se percibe en la Costa. Esta situación recién se modifica en el siglo XX con las luchas por las reformas agrarias, la ampliación de las comunicaciones y la penetración de los programas nacionales de desarrollo rural (Bretón, 1997; Iturralde, 1991). La eliminación de relaciones pre-capitalistas y el impulso de la modernización produjeron la renovación de las luchas indígenas en el plano de la negociación política. A la vez, se observa el surgimiento de sectores económica e intelectualmente diferenciados al interior de las comunidades. Esto como efecto de la plena incorporación al mercado nacional e internacional a partir de la producción, distribución, y comercialización de artesanías, manufacturas, y hasta “formas musicales andinas” (Silva, 1992; Frank, 1992). La organización y la resistencia cada vez más amplia y consciente da lugar a un importante movimiento social capaz de aglutinar y proponer proyectos para el conjunto de la sociedad ecuatoriana (Macas, 1991). Autodefinidas como “nacionalidades”, la mayoría de las organizaciones indígenas aglutinadas en la CONAIE luchan hoy día no solo por conseguir la autodeterminación, en el sentido de reconocimiento de plenos e iguales derechos, sino por una sociedad que modifique su estructura desigual y discriminatoria.

“Pero como digo, vuelvo y repito...”: creación e historia comunal indígena

La singularidad de este proceso costeño, que es el que aquí seguimos, queda plasmada en la memoria colectiva de los comuneros cuando resaltan las luchas mantenidas por la posesión de la tierra, la defensa de su organización social, y la conservación de derechos hacia una gestión colectiva autónoma. La tradición oral confronta la historia oficial y la interpretación de la sociedad dominante, reafirmando una identidad que a la vez que les da unidad los diferencia de otros grupos sociales.

Para poder ordenar la autovisión que expresa el grupo en sus relatos orales, sobre sí mismo y sobre su relación con otros grupos, he elaborado un cuadro destacando los cambios históricos que ellos mismos perciben (tabla 1).

En esta síntesis asocio, a efectos metodológicos, fechas de la cronología histórica oficial, con formas de organización indígena y espacio social de referencia. Articulo a esto la concepción ideológica manifiesta por el grupo indígena comunero y las identidades asumidas o auto-percibidas en las distintas coyunturas. Estas identidades

nunca se vinculan a una categoría fija e inmutable, sino que se expresan a través de diversidad de rotulaciones que actúan en convivencia, y muchas veces también en tensión.

Periodo	Contexto mayor	Organización social	Espacio de referencia	Concepción histórica
1492	Mundo precolonial	Sociedad huancavilca	Territorio + redes	“El tiempo de los antiguos”
1540	Conquista	Balseros e “indios de guerra”	Área septentrional andina	“El tiempo de los cruzados”
1560	Colonia	“Pueblos de indios”	Reducción de parcialidades	“El tiempo de los antiguos”
XVIII	Reformas borbónicas	Grandes comunidades étnicas	Territorio comunitario	“El tiempo de los antiguos”
XIX	República	Antiguas comunidades indígenas	Redes intercomunitarias	“El tiempo de los renacientes”
XX	Estado-nación	“Sociedades obreras”	Fracciones comunales	“El tiempo de los renacientes”
1937	Ley de Comunas	Comunas	Territorio comunal	“El tiempo de los actuales”

Tabla 1. Organización, espacio e identidad.

Período Precolonial

Tomando como punto de partida el acontecimiento del “descubrimiento” en 1492 considero como contexto de referencia mayor el mundo precolonial. Hasta esa fecha destaca con amplia distribución regional la población de la Sociedad Guancavilca. Esta tenía como espacio de referencia no solo el territorio que ocupaba sino sus diversificadas redes de intercambio a larga distancia. No se trataba de comerciantes que se manejaban como individuos aislados. Para prolongar las fronteras debían asegurar relaciones sociales suficientemente fuertes y seguras como para garantizar el éxito de este tipo de empresa interactiva. Son más que comerciantes, son mediadores culturales, aunque en la imaginativa oficial (Muratorio, 1994), tanto costeños como amazónicos, quedan reducidos a la categoría de “yumbos”.

Este período es calificado por los comuneros indígenas actuales como “*el tiempo de los antiguos*”. La época en que eran “mascamontes, curiosos, voladores”, cuando las relaciones con otros grupos culturales diferentes eran habituales, y la rapidez y habilidad de los contactos garantizaba el triunfo, demostrando la importancia de conocer lo que estaba sucediendo fuera de sus fronteras habituales. Una cualidad que sin duda se valora y ejercita en las prácticas posteriores de confrontación con el Estado colonial (Dueñas De Anhalzer, 1997: 225; 230; 241).

La Transición

Este período queda truncado por la invasión y conquista colonial: “*En esos tiempos de la pelea, oyeron decir los indios que habían llegado unos ladrones... no sé qué... acá a la Puná, se asustaron, dejaron la pelea por la novedad, los indios, pero vieron que esos venían cubiertos, los curas con sotanas grandes*” (nota 1). Sin embargo, a pesar de todo, las redes sociales a larga distancia demuestran capacidad para recomponerse en función de las nuevas demandas del poder colonial. El contexto mayor está dado por los planes de asentamiento español en el área y la situación de conquista. Hacia 1540, los intercambios, aunque restringidos al Área Septentrional Andina, mostrarán su eficiencia. Todavía la organización indígena mantiene capacidad de comunicación, apoyo en la provisión de bienes y arma de defensa en el conflicto entre los grupos españoles que luchan entre sí por imponer su hegemonía (“Guerra Civil”) (Glave, 1991).

Los documentos más tempranos dan idea de una identidad en recomposición cuando perciben a las poblaciones como “indios de guerra”, los que optan por recluirse en los bosques; y “balseros”, los que se integran al nuevo sistema. Esta etapa forma parte para los comuneros actuales del “tiempo de los antiguos”, aunque con el matiz de calificarlo también como “*el tiempo de los cruzados*”. Este concepto hace referencia a la creencia de que los conquistadores, como signo de evangelización, marcaban con una cruz en alguna parte del cuerpo a los convertidos, de aquí que la opción tal como ellos la analizan desde el presente fuera o “huir a los montes” o enterrarse con los objetos de pertenencia (entierros prehispánicos) (Álvarez, 1988: 11).

“¿Cómo le hicieron frente?... porque les tiraban objetos, los más cercanos se dejaron conquistar, y así fueron conquistando poco a poco, la mayor parte no, prefirió enterrarse con el oro, con todos los objetos que ellos tienen en la casa siempre, los objetos de servirse, todo, ellos lo dejaban quebrado, o, prefirió tirarlo al lago de Yaguarcocha, para que nadie disfrute de oro, y no enseñar” (nota 1).

Si tomamos 1560, fecha de reconocimiento de asientos indígenas en la Costa, como punto de partida a la instalación de las Reducciones, el contexto de referencia lo constituye el territorio colonial ocupado. Cae la población, se la reubica, y se reduce el territorio político precolonial. La directa intervención del Estado en el ámbito económico de las comunidades, impone un espacio a los “pueblos de indios”. La gestión colectiva de recursos tiene como fin inmediato la reproducción biológica de la fuerza de trabajo, la evangelización y el control tributario. Al interior de las Reducciones se concentran las distintas parcialidades Guancavilcas, que aunque conservan todavía sus identidades específicas serán ya catalogadas como “indios de la provincia de los Goancavilcas”. Es en esta fase del proceso, cuando las divisiones en mitades que aún existen o se crean, probablemente pasan a tener nuevas funciones o significados. La “parcialidad” de Raqual, por ejemplo, es dividida en dos, cada una con su cacique (Jiménez de la Espada, 1965 III: 339), mientras que Jipijapa Alta y Jipijapa Baja se convierten en una sola “parcialidad” (descripción de 1605). Zuidema (1989) Le ha atribuido a esta división, predominante en casi todos los Andes centrales, distintas funciones que van desde la división de la población en originales y forasteros, mecanismos de expresión ritual, hasta control de los recursos. Otros autores constatando la vigencia actual de esta división en una veintena de Comunas de Manabí, afirman que su papel es el de articular el tejido social interno, la ocupación que se hace del espacio, así como las formas de trabajo y la estructura y circulación del poder (Espinosa, 1990: 192).

Continúa en esta etapa, para los comuneros actuales, “el tiempo de los antiguos”. Durante este tiempo los relatos hacen referencia a la estrategia, enmarcada siempre en el estilo de la negociación política, de apropiarse y hacer uso ventajoso de las reglas del sistema. Se instruyen, aprenden a manejar los códigos legales coloniales, y sobre todo la lengua vehicular oficial. Los relatos destacan que es la territorialidad la que demarca la organización del grupo convirtiéndose en el eje principal de la identidad. En el relato (nota 1), el rótulo de “ecuatorianos” funciona como contraposición al de “españoles”, sentenciando que si el conflicto hubiera favorecido a los invasores las tierras serían de estos, y no de los comuneros.

“Estas tierras fueron descubiertas por los españoles aquel tiempo, entonces el Rey de España quería hacerse dueño mismo, que percibió no sé qué temporada qué tiempo acá, pero luego los ecuatorianos, nosotros los bisabuelos, algo así, se despertaron, se instruyeron, hicieron reclamo. No... que los españoles ellos jalaban para su lado, para sus naciones nada más, pero como digo, vuelvo y repito, los ecuatorianos se despertaron, hicieron reclamo, y... entraron en convento, allá está escrito en los archivos... entonces estas tierras era una sola, fuéramos españoles si no hace de los ecuatorianos... estas tierras que estamos pisando, eso yo tengo conocimiento verbalmente de aquellos tiempos, eso no me ha contado a mí sino que he

oído a las ciertas personas que han estudiado” (10-003, Bajadas, masculino, 78 años).

Período de las “Grandes Comunidades Étnicas”

Especialmente durante el siglo XVIII se produce la construcción de un nuevo territorio colectivo diferenciado del español, y que desborda el ámbito de las Reducciones. Se organizan las Grandes Comunidades Indígenas que sobreviven a la etapa de vida Republicana, que los documentos destacan hasta entrado el siglo XX. El contexto de referencia será el territorio colonial emancipado durante la República, y luego el Estado-nación ecuatoriano. Durante este período todavía funcionan las redes intercomunitarias a nivel supralocal y el espacio de acción colectiva lo constituyen los territorios apropiados por las Grandes Comunidades, y las conexiones de intercambio en el ámbito regional. El período republicano en Ecuador se caracteriza por la construcción ideológica del “mestizaje homogeneizante” como fundamento de la identidad nacional (Silva, 1992; Muratorio, 1994) a la vez que se institucionaliza una clasificación étnica que organiza la sociedad como sistema de discriminación (Guerrero, 1994: 202, 244). Como identidad atribuida en este período se rotula al conjunto de la población indígena de la región como “costeños” y luego “cholos”.

“Los hijos de los indios Chanduyes, compraron la comunidad de Chanduy, para gozo y uso de sus descendientes, parte por parte, así rezan los títulos” (A. L., masculino, 94 años †). *“Antes, la gente antigua, que hasta con gallina pagaban lo que a ellos les tocaba, o con huevos de gallina el que no tenía más. Nosotros somos los nuevos, los antiguos ya murieron. Los títulos de compra son muy bonitos, sus leyendas, porque ahí está que hasta un señor moreno vendieron para pagar esas tierras de Chanduy... los de Chanduy no tenían plata por ese tiempo, éramos pobrecitos los antiguos, fíjese que no había plata...pero aquí tenemos a ese zambo, ese es el negro Clavijo. Lo tenían al negro, porque en ese tiempo había esclavitud, eran tiempos del Rey... lo he leído, yo lo único que tengo es haber leído esos títulos, los he leído bastante”* (A. de L., 80 años, femenino, énfasis mío).

Una serie de tácticas de fraccionamiento territorial durante el siglo XX conducirán a la formación en algunos casos de las Sociedades Obreras en reemplazo de las denominaciones coloniales de organización comunitarias. Este tiempo es visto por los comuneros como “*el tiempo de los renacientes*”, aquéllos que sustituyeron a los “antiguos” porque los tiempos estaban cambiando y había necesidad de actualizar las vías de lucha.

Al no expresarse ningún tipo de nostalgia sentimental por la pérdida de lo “indio” o lo tradicional, podría leerse como falta de interés por defender los fueros étnicos

y sustituirlos por la oferta de su disolución en una entidad nacional en calidad de “ciudadanos libres” (Dueñas de Anhalzer, 1997: 286-290). Si bien algunas de las acciones seguidas parecen reflejar el convencimiento de que la condición de subordinación iba a ser superada con la consolidación de la República, que cambiada la forma política cambiarían los contenidos de las relaciones sociales, esta ingenuidad se vio pronto atravesada por el prisma de la diferenciación sociocultural que mantuvo su vigencia.

Considero que en tanto el sistema no abandona en sus prácticas cotidianas la clasificación étnica discriminatoria (Ibarra, 1998: 16; Guerrero, 1990) esta falsa percepción será transitoria ya que colectivamente los relatos nunca abandonan la adscripción de ascendencia indígena aunque la sustituyen coyunturalmente por otros referentes, por lo menos en el caso de la PSE.

Si bien es cierto que en el tránsito de lo republicano a lo nacional adoptan, y con entusiasmo, las nuevas perspectivas de libertad política, modernización económica y consenso social que parece asegurarles el nuevo gobierno, inevitablemente se encuentran envueltos en formas de explotación y conflicto social que los vinculan a otros sectores subalternos de la sociedad. Quizás por esa misma razón, también durante esta etapa se asume como acción estratégica consciente la “camaleonización” del grupo como “obreros”. Un tipo de adscripción que aparentemente se aleja de la identidad étnica. Pero esta opción termina favoreciendo alianzas con entidades urbanas clasistas en función de la defensa de los territorios de propiedad comunal que continúan gestionados en los mismos términos coloniales por una asamblea colectiva con su Cabildo (Álvarez, 1991).

Período de la Modernización y Formación de Comunas

El punto cronológico de referencia es 1937, cuando se promulga la Ley de Régimen y Organización de Comunas. Los grandes territorios son, a partir de ese momento, fraccionados para facilitar la legalización comunal. Antiguos centros de Reducciones y núcleos de población con sus respectivos sitios productivos se declaran como Comunas propietarias de tierras por derecho histórico “desde tiempos inmemoriales”, o amparadas en los títulos coloniales que conservan. Al interior del Estado-nación y aglutinadas en federaciones, vinculadas luego a la CONAIE a través de la Coordinadora de la Costa, los territorios comunales reconocidos por el Estado constituyen hasta hoy los reductos de poblaciones altamente organizadas. Activas redes de parentesco, singulares manifestaciones de etnicidad, con un estilo de vida propio, y ejerciendo algunas labores colectivas, las Comunas indígenas mantienen visibilidad y contraste (Álvarez, 1997c).

Frente al creciente embate de las nuevas formas del capital a la territorialidad comunal, para los comuneros llegó “*el tiempo de los actuales*”. Autoidentificados

como descendientes y sucesores de los “antiguos”, muchos están dispuestos a mantener el control autonómico de un territorio heredado que están obligados a defender, porque esto “se siente en la mente, el corazón, y el cuerpo”. Esto a pesar de la grave descomposición organizativa que se percibe en la última década, que distancia a la dirigencia de aquel grupo compacto que emitiera el siguiente comunicado: “Ratificamos nuestra firme decisión de defender y desarrollar la identidad cultural y patrimonio territorial legado por nuestros antepasados como fueron las comunidades indígenas de: Valdivia, Guangala, Chongón, Chanduy, Colonche, Salango y otras” (Documento de Saludo al I Seminario de Nacionalidades Indígenas en Guayaquil, 1988).

Comuneros indígenas: peor que invisibles, ideales

Situándonos ahora en la perspectiva de la construcción de la imagen indígena desde los sectores hegemónicos de la sociedad, revisemos brevemente las referencias que se hacen al proceso histórico seguido por estas etnias costeñas. Ya que no se pone en valor las luchas por la autonomía territorial étnica, ni la organización social, o la conservación de la gestión colectiva de los recursos: ¿Cómo son percibidos y calificados, qué elementos se resaltan en los discursos, y desde qué sectores son estos emitidos?

Se ha sostenido que desde el Estado, la Iglesia y los poderes locales las imágenes de lo indígena perpetúan las percepciones de los dominantes acerca de los dominados. En ese sentido lo indígena se construye como una “identidad negativa” a la vez que invisible (Ibarra, 1992; Muratorio, 1994). Sin embargo, es necesario admitir que los sectores hegemónicos no constituyen un bloque homogéneo y sin fisuras internas. Por el contrario pesan intereses históricos, personales y coyunturales, que hacen que los mensajes emitidos por sus portavoces sobre lo indígena presenten matizaciones diferentes.

Se ha destacado que los contrastes culturales y políticos entre los grupos dominantes regionales en el Ecuador, están presentes incluso antes de la independencia. Diferencias en la cosmovisión, en algunos casos seculares y en otros religiosas, pesaron en la trayectoria y constitución de estos grupos dominantes en competencia y enfrentados por intereses económicos y de poder (Dueñas de Anhalzer, 1997). Pero si es cierto que como conjunto hegemónico coinciden estratégicamente en justificar para la población indígena una posición subordinada, discriminada y explotada, desde esta posición acomodan sus discursos al servicio de los intereses de cada sector en particular.

Salazar (1988) aduce desinformación de los autores de los textos escolares cuando estos se refieren a la historia precolonial ecuatoriana, fomentando, así, que se consoliden especulaciones como si fueran verdades irrefutables. En realidad se

trata de una interpretación más, para hacer que la historia indígena se remita a un pasado remoto y lejano de lo contemporáneo. Una forma de demostrar el poder de apropiación y manipulación sobre protagonistas inconsultos que se vuelven invisibles a los ojos de los escolares. Los “indios” no existen, alguna vez fueron así, estos que vemos a nuestro alrededor constituyen la degeneración de la idealización a imagen y semejanza de nuestros valores más sentidos. Como diría Worsley (1978) los hechos están si se los busca, pero el conocimiento se ve condicionado por la naturaleza de las relaciones reales y directas en que se asienta, como en este caso en la desigualdad y la subordinación. La ignorancia no es ausencia de información, es también desinterés por obtenerla, es prevalencia de estereotipos estigmatizantes creados para justificar la desigual distribución de recursos y poderes. Son intenciones concretas en generar determinadas lecturas semánticas y distorsiones de la historia.

Los ideales de la “ecuatorianidad” o la identidad nacional se sostendrán, desde los sectores más tradicionales, sobre la construcción de mitos de oposición a lo indígena y de aspiración a una asimilación obligada, íntegra y absoluta a la cultura occidental. El mito “del señorío sobre el suelo” y el de “la raza vencida” como los denominó Silva (1992), resaltan la conversión hacia lo mestizo, el “blanqueamiento” de la cultura indígena en todos sus aspectos (Whitten, 1984).

A través del discurso político actual de los principales representantes de los partidos del Ecuador, se percibe la coincidencia de una falta de identificación de estos con lo indígena. Esto se completa con el total desconocimiento del significado cultural de la territorialidad étnica. No se admite a los indígenas como grupo diferenciado por sus particularidades históricas y culturales, y se continua insistiendo en su asimilación a un proyecto nacional mestizo (Patiño, 1996).

Es así que en la representación de este “otro” componente social, se produce una apropiación de la etnicidad nacional reelaborada a partir de la historia del centro político colonial que referencia sus raíces en la acción y cultura de los conquistadores. Los “blancos” dominantes se identifican antes que nada con la cultura de la conquista que centró su dominio territorial en la región interandina norte. Esta pasará a ser convertida en el núcleo constitutivo de la unidad nacional. Los mitos sobre lo indígena harán continua referencia a las relaciones interétnicas en ese espacio particular.

Cuando lo hispano no alcanza para justificar posiciones sociales dominantes se acude al poder simbólico que representa el Incario o a la resistencia y habilidad de las clases gobernantes locales (Silva, 1992; Muratorio, 1994). Pero si en algo se diferencian los sectores hegemónicos costeños de los interandinos es en la exaltación de un pasado indígena ajeno a invasiones incaicas. Quizás por eso se vanaglorian como vencedores en las guerras precoloniales, y quizás por eso lo incásico no aparece tan manipulado políticamente como referente genealógico de adscripción a una aristocracia indígena, como sucede en la Sierra (Silva, 1992; Muratorio, 1994).

Mientras los sectores política y económicamente dominantes durante los primeros doscientos años de colonia se asientan en Quito, y reclaman en algunos casos ser herederos de la aristocracia étnica imperial, en la Costa una burguesía noble pero sin poder político, sostenida por las relaciones legales e ilegales con los mercados internacionales, mimetiza esta conducta pero tomando distancia y diferenciándose de sus competidores internos. La vinculación genealógica en la Costa en todo caso se busca con adscripciones a grupos como los Chimú (Pino Roca, 1963) antecesores de los Incas y también sus competidores, o con los Cayche o los Puneños. Tradiciones inventadas que se exteriorizan tanto en lo literario como en conjuntos escultóricos como el que Guayaquil dedica a Olmedo, autor del texto de su Independencia (Muratorio, 1994: 173-174).

Las escasas menciones que se hacen sobre la población indígena costeña siempre nos remontan a un lejano pasado para ocultar la existencia de los indígenas contemporáneos. Las tradiciones inventadas significativamente suelen ser apropiadas por los sectores no indígenas, y los representantes de los poderes de turno, para fomentar imágenes a su conveniencia: el orgullo regional que exalta lo prehispánico como “cuna de la identidad nacional” (la cultura Chorrera); como leyenda oficializada de foco fundacional de la que sería capital de la Audiencia del país (el mito de Quitumbe) o como prestigio de resistencia “frente a la invasión extranjera” incaica (Tumbala y sus hijos) (Estrada, 1958; Moreno Yáñez, 1981; Cáceres Guerra, 1995).

Al Reino de Quito, la intelectualidad regional le opone Chorrera, punto de partida que une Costa y Sierra, ya que la primera quedaba fuera de los marcos del mítico reino (Engwall, 1997; Salazar, 1988).

La elite agroexportadora y financiera costeña en su proceso de diferenciación con los sectores terratenientes de la Sierra construyó una autovisión de su éxito y poder, y al mismo tiempo un “indio” apropiado a su estilo. No solo en función de remarcar el logro de sus formas comerciales sino también para distanciarse simbólicamente de la imagen huasipunguera de los sectores más conservadores interandinos.

El plan de “blanqueamiento” propugnado si bien es general a todo el país se construye siempre pensando en el “indio” de la Sierra o la Amazonía, donde resalta una etnicidad contrastante. En la Costa, aunque los indígenas fueron vistos como “flecheros”, indomables, insolentes, insubordinados, indisciplinados, “fieros e independientes” (Hamerly, 1973) el plan aparentemente se cumple. Finalmente lograron ser disueltos en el término genérico de “cholo” aculturado (Álvarez, 1995). Argumento que intenta sostener erróneamente que la inclusión de componentes culturales ajenos (lengua, vestido, moneda, producción, etc.) debe leerse indiscutiblemente como la incapacidad de los indígenas de mantener una frontera, o como la absoluta pérdida de identidades étnicas frente a la cultura dominante (Barth, 1976; Sahlins, 1993).

En el proceso de reificación de la historia elaborada a la medida de los sectores empresariales costeños, el indígena recibe la denominación oficial de “cholo”. Este rótulo, de alguna manera, explicita su particular forma de articulación a la sociedad colonial y al mercado, al mismo tiempo que lo segrega del proyecto de “unidad nacional” que proclama la República. Aunque la categorización étnica parece disuelta en denominaciones de “ciudadanía” o mestizaje, se constata que hacia 1873, en la memoria del Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores aparecen en las provincias costeñas estimaciones y apreciaciones sobre las castas a partir del uso de categorías de origen colonial. Esto significaría que “los actos administrativos del Estado, ya liberados nominalmente de la categorización étnica, reaparecen cotidianamente en las prácticas y concepciones que se ven obligados a no pasar por alto que la población tiene componentes étnicos” (Ibarra, 1998: 16). Todavía en 1982 cuando fui atendida en un dispensario médico de la Compañía Anglo, en la PSE, la funcionaria a fines estadísticos me requirió: “Debo registrar: ¿A qué raza pertenece?: negra, blanca, mestiza o india”. Pero la asignación del rótulo “cholo” desde la imaginativa dominante cumple el doble papel de contraponer proyectos de poder político, religioso y económico en competencia, a la vez que prestigiar la eficacia asimilacionista de una propuesta más modernizante. En la Costa no quedan “indios”, han sido totalmente aculturados, integrados, “blanqueados”, ahora son “nuestros cholos”, y este éxito se lo atribuya la fuerza impulsora de la elite económica regional. A lo sumo se admite como lo haría Carlos Julio Arosemena, que los indígenas del Ecuador son “reliquias del siglo XVI” (en Crawford de Roberts, 1997: 256).

Un claro antecedente de este evadir las relaciones reales vigentes con los indígenas vivos, puede encontrarse en la visión que desde la arqueología concibe Emilio Estrada Ycaza. Este propone una elaboración de la identidad nacional desde la Costa, postulando a la cultura Chorrera como unidad espiritual del Ecuador. Basado en que esta sociedad se expande por toda la Costa, llega a la Sierra austral, la convierte en el núcleo de la nacionalidad. Subliminalmente lanza la idea de que el camino a la prosperidad del país, así en el pasado como en su presente, tenía como eje dinamizador los proyectos económicos de esa región (Engwall, 1997).

La burguesía guayaquileña, cuando apela en la cotidianeidad de sus discursos al pasado indígena para legitimar una posición económica privilegiada, y cohesionar a la región bajo su liderazgo, exalta virtudes proyectadas. Los Guancavilcas se convierten para ellos en los “guerreros indómitos”, “generosos”, “rebeldes” y “libres”, que dieron paso a la fundación de un Guayaquil pujante, emprendedor y comercial. Al mismo tiempo, para su contraparte regional, permea el estereotipo aún vigente en ciertos círculos sociales, de lo rechazable: “lo peligroso”, “lo salvaje”, “lo inculto”, “lo idolátrico”, “lo provocativo”, “lo violento”, “el desorden”, rasgos atribuidos ancestralmente a la gente de las tierras bajas (Fine, 1991; Langebaek, 1992). Siempre las idealizaciones se refieren al pasado, como si los indígenas no existieran, y si existen justificando de alguna manera el que se los haya negado y

excluido permanentemente, o se pretenda asimilarlos, blanquearlos, o expropiarles las tierras en nombre de la modernidad globalizante.

En los diferentes mitos contruidos y perpetuados desde la externalidad indígena por la elite española o criolla, y reapropiados por los sectores blanco-mestizos contemporáneos, la manipulación de la imagen indígena se acomoda a las necesidades o intereses de los sectores que emiten el discurso.

En la narración de ciertos autores como Richelieu Levoyer (1992) sobre las acciones militares en la laguna de Yaguarcocha, a diferencia de la versión indígena (nota 1), se excluye totalmente la presencia activa de población de la Costa. El relato exalta, por otra parte, el éxito de Atahualpa, convertido en “símbolo de la nacionalidad ecuatoriana” en su enfrentamiento con Huáscar, y le adjudica haber logrado “la entrada triunfal del pendón quiteño al Cuzco” (Levoyer, 1992: 228). Esta reivindicación se asocia con la adopción de Rumiñahui, “general” del ejército de Atahualpa que es recuperado por las Fuerzas Armadas como identificador de su institución bancaria (Muratorio, 1994: 187, nota 69).

Contra-versiones de autores costeños no indígenas incorporan, sin embargo, a Atahualpa en la lista de invasores rechazados por el cacique Tumbalá (González, 1990; Guerra Cáceres, 1995). Este se levantará como ejemplo de “la tradición de resistencia indígena frente a la invasión extranjera”. Al defender la soberanía de la isla Puná se lo pondera “presentando resistencia a la invasión imperialista de los ejércitos del Imperio del Tahuantinsuyo”. Este mismo cacique enfrenta luego a los soldados de la monarquía española. “Esta figura indígena, de espíritu revolucionario, también se enfrentó al conquistador Francisco Pizarro, luchando en alto grado por la independencia y soberanía de su nación. Sus combates navales, consagrados como célebres por la historia, constituyen el testimonio de sus luchas en defensa del pueblo de Puná y del Golfo de Guayaquil” (Guerra Cáceres, 1995: 37). Méritos que intentaron ser reconocidos por los próceres de la revolución del 9 de octubre de 1820 como signo vinculante a “una tradición de independencia y soberanía” ganada por Guayaquil (González, 1990: 89; Cáceres Guerra, 1995).

Los “mitos de nuestro pasado” como los denominó Salazar (1988) recrean a gusto y placer o simplemente siguen reproduciendo mensajes de manipulación a los logros y niveles de complejidad de la sociedad precolonial. Una sociedad precolonial que no se investiga científicamente, sino desde la fabulación conjetural o parcializada. Se aceptan estos mitos como interpretaciones válidas y revelaciones reales del pasado en función de consolidar posiciones sociales del presente y evadir la fuerza del conflicto interétnico que prevalece.

En el mito más controvertido y más difundido a nivel de textos escolares y tradición coloquial, el del “origen del Reino de Quito” (Costales y Costales, 1992) o el “origen de los Quitos”, los variados relatos que en el Ecuador se reproducen concuerdan en

reforzar la idea de un origen común ancestral de dinastías entre Quitos e Incas. Se elige generalizar una de las versiones, la de Juan Anello Oliva de 1631 (en Pease, 1985) como una forma de equiparar jerárquicamente las cúpulas políticas que terminan enfrentadas. Pero más allá del acuerdo global se recrean ciertos episodios en términos de resaltar posiciones, protagonistas y lugares.

En una de las versiones regionales del mito se toma como punto de partida a Tumbes (llamado en otras versiones Tumbes, Tumba, Túmbala) quien aparece como padre de tres hijos, Quitumbe, Otoya y Tome. Al primero se le atribuye derrotar en la hoya de Guayabamba a los Quitus y fundar el reino. Mientras que el tercero es el que viaja con su “sobrino” Atau hasta las orillas del Titicaca enlazando con el origen de los incas. Al margen de las recreaciones y licencias genealógicas que se permite el autor (Cáceres Guerra, 1995: 69-70) la existencia de este supuesto tercer hijo Tome puede leerse con la función de reforzar históricamente el nombre de Tumbalá “apellido histórico del Cacique Tomalá, Señor de la Isla de Puná” (Cáceres Guerra, 1995: 37) y de su papel en la reivindicación de una soberanía regional.

En otra versión que caracteriza a Pichincha como “región nuclear ecuatoriana” y siguiendo a Jiménez de la Espada (Moreno Yáñez, 1981: 497) Tumbes tiene solo dos hijos. Uno de ellos, Quitumbe, protagoniza una empresa no militar, como en la primera descripción, sino civilizadora ya que *“emigró y subiendo aguas arriba el río Guayas llegó a la Meseta Interandina y se estableció ahí con los suyos, echando los cimientos de un reino que en honor de su rey se llamó Quito”*.

Después de todo, la versión mítica oficial no puede soslayar el poder de la Costa. Desde allí se gesta la fundación de la capital, desde allí llegan de tierras lejanas unos desconocidos que traerán el carácter indómito que a la larga enfrentará la expansión imperial Inca. La Costa, en el mito, hace referencia al tiempo primordial en que simbólicamente se construye la unidad espacial actual.

Ya que las mujeres raramente aparecen, y apenas mencionadas con sus nombres, la visión que de ellas se construye apela también a los estereotipos idealizados de la sociedad dominante. Representada en una estatua emblema de la ciudad, arrodillada a los pies de un Guayas fuerte, protector y aguerrido, se presenta a Quil suave, dócil, estilizada, y de rasgos finos. Mientras que Ylira, mujer con la que Quitumbe tiene un hijo, es recordada como “célebre por su hermosura” (Moreno Yáñez, 1981: 497), y no como la mujer vengativa que desata tempestades e intenta sacrificar su hijo a los dioses en agradecimiento (Anello Oliva en Pease, 1985). En la lista de protagonistas femeninas no se celebra la inteligente estrategia de doña Constanza Cayche para maniobrar frente a los españoles y mantener su posición, ni la valentía y habilidad política de doña María Cayche, su nieta, para encumbrar el cacicazgo (Volland y Lenz-Volland, 1989). No se reconoce el importante papel político y económico que muchas mujeres indígenas sostienen hasta tiempos republicanos (Álvarez, 1991). Se prefiere resaltar nuevamente la versión romántica

e imaginada de una doncella que para parlamentar con Huaina-Cápac hace gala de sus dotes de género: “Soy de Colonche, del linaje de los Cayche, sal significa mi apellido, pero dulce es mi ser como mi pueblo, mi rostro oval refleja la poesía de mi nombre y en mi carne cimbreante están las virtudes de mi raza” (Rodolfo Pérez Pimentel en Cáceres Guerra, 1995: 70).

Para muchos “programas” de desarrollo que operan actualmente en la región costera los comuneros indígenas siguen siendo aquella gente “indolente”, “indisciplinada” e “insubordinada”, difícil, pues ponen en evidencia la inoperancia improvisada del paternalismo institucional.

Para sustentar las peculiaridades de carácter de la gente de la Sierra y la Costa en situaciones de intervención, algunos investigadores esencializan supuestas tempranas diferencias de su población nativa. Comunidades agrícolas sedentarias en un caso y “tribus de cazadores y pescadores” por el otro pretenden explicar las posteriores distinciones regionales, o ciertas manifestaciones de conducta. Los nativos de la Costa son vistos como más independientes, agresivos, con movilidad tanto social como geográfica, y más abiertos a la moderna organización económica y política. Como contraparte, los de la Sierra son gentes que conservan mucho más vigorosamente los lazos con su comunidad tradicional (Kasza en Epley y Olsen, 1993: 19).

En este tipo de construcciones, que lamentablemente inciden sobre la orientación práctica de fondos concretos para el desarrollo de las poblaciones indígenas, se abandona absolutamente la interpretación científica de la historia. Se continúa así con una construcción imaginaria de lo indígena orientada desde la percepción y desde los intereses de sectores con poder, y emitidos por sus portavoces burocráticos.

Conclusiones

Así como el grupo étnico es el resultado de un proceso histórico de interacción en el contexto de la globalidad, así las identidades particulares se construyen en el marco de esas relaciones. Conviven de manera simultánea ámbitos globales y sociedades individualizadas como categorías articuladas y en pugna.

En esta dinámica de conflictos, la identidad indígena no debe ser vista como algo fijo, sino como una construcción social en el terreno cambiante de las relaciones inter-étnicas. Está siempre emergiendo renovada, deshaciéndose de las nostalgias, construyéndose con relación a unos “otros”, y atenta a las reformulaciones del sistema mayor dominante. En ese sentido, tampoco hay una identidad global indígena, sino múltiples procesos identitarios que se nutren en el infinito campo de la etnicidad.

La cultura es, así, para los grupos étnicos, un banco de datos al que pueden recurrir como una fuente de la cual obtener recursos que les sirvan en situaciones de

confrontación. Tiene la particularidad de ser un elemento maleable, con muchos componentes, que se van usando o resaltando como referentes de identidad según las coyunturas políticas. Como simultáneamente se dan procesos globales y particulares en relación dinámica y articulada, estos orientan de alguna manera las opciones a elegir.

Desde una posición subordinada, es el contexto de la globalidad el que enmarca las acciones y promueve el dinamismo de la etnicidad. Parece que en la negociación se priorizan ciertos componentes según lo que la sociedad dominante priorice, legalice o prestigie. De aquí que al mismo tiempo que los indígenas son imaginados, ellos reapropian y reformulan rasgos reconocidos como valiosos para usarlos en distintos momentos según su conveniencia (por ej. la lengua y las fiestas religiosas), o indicadores que les sirven para marcar la diferencia (por ej. el cabildo o la propiedad colectiva de la tierra).

Se dice de ellos que son “ladinos”, y en esta categoría inconscientemente se condensa el reconocimiento del proceso de negociación seguido por las entidades étnicas costeñas. En el marco de la cultura global, estas optaron por incluir elementos ajenos a su cultura tradicional pero vitales para su supervivencia. Pronto aprendieron e internalizaron las reglas del sistema colonial, y fueron capaces de percibir las fisuras que les permitían introducirse en él sin dejar de ser ellos mismos. La incorporación de nuevos componentes culturales (lengua, vestido, moneda, formas de producción, etc.) no significó la disolución de las identidades locales indígenas ni la pérdida de autenticidad, sino una estrategia que les permitió reacomodarse a las nuevas e ineludibles condiciones que se impusieron. Como diría Sahlins (1993), usaron la cultura dominante para mantener su diferencia, inventando tradiciones igual que lo hicieron los “blancos” para sus propios fines.

En un proceso cambiante, dinámico y complejo, las identidades conviven, y en muchas ocasiones se contradicen, como clara expresión de la dificultad de marcar elementos fijos o monolíticos. “Hay más bien identidades en permanente reformulación en las que la frontera entre identidad atribuida e identidad asumida es nebulosa, incierta y fluida. Una frontera que por estas mismas características puede ser cruzada múltiples veces según lo dicte la necesidad estratégica del entorno sociopolítico” (Varesse, 1991).

Aunque la fuerza y el poder de la cultura dominante se vale de todas sus estrategias para construir una imagen de la realidad a su medida e intereses, la pasividad no parece un rasgo que resalte en una población que sustenta en su condición indígena la defensa de su especificidad, y es capaz de confrontar las versiones históricas oficiales.

Versiones paralelas y hasta contradictorias de la historia conviven en la interacción. Expresan distintos intereses en pugna, los de los indígenas, los de los sectores

hegemónicos regionales, y los transnacionales. Todos al mismo tiempo disputándose espacios de representación y autoridad.

La caracterización del tiempo histórico centrada en el protagonismo del grupo étnico, tanto en el pasado como en el presente, pone de relieve la conciencia que tienen como entidad social diferenciada, y el lugar que ocupan en la dinámica social de fuerzas en conflicto. Construyen una versión de la historia que los incluye, al mismo tiempo que rememoran el pasado en función de un presente que les exige definiciones y les plantea problemas de existencia.

El “tiempo de los antiguos”, el “tiempo de los renacientes” y el “tiempo de los actuales” eslabonan los cambios y las innovaciones en la articulación interétnica, resaltando ciertos aspectos quizás en desmedro de otros. La periodización subraya procesos de transacción en las distintas coyunturas político-económicas, marcadas por el contexto mayor en el que se insertan. En ese sentido parece que nunca pierden de vista que forman parte de un mundo global que aunque los incluye los discrimina. En los relatos, incluso cuando se alude al tiempo mítico precolonial, el contexto de referencia nunca es local sino mucho más amplio, regional, nacional o hasta internacional.

Hay una patente intencionalidad de remarcar que están involucrados y enterados en lo que ocurre fuera de sus fronteras, tanto étnicas como espaciales. Desde los “mascamontes” capaces de contactos virtuales, pasando por los audaces viajes marítimos y terrestres de los caciques coloniales, hasta la inserción política en la CONAIE, hacen referencia a la importancia que otorgan al establecimiento de redes sociales de comunicación que trascienden lo local.

En esta metamorfosis étnica acumulada y recreada en prácticas activas de confrontación cultural se puede percibir la construcción de identidades como un proceso dinámico, inclusivo, heterogéneo, que sin embargo mantiene la capacidad de dotar de singularidad cultural al grupo social.

El análisis discursivo que proyecta la tradición oral permite apreciar la capacidad del grupo en la reinterpretación, invención y apropiación de componentes culturales que lo identifican en su oposición a la sociedad dominante. Las versiones excluyentes o imaginadas de la historia generadas por los sectores no indígenas resaltan elementos para afianzar sus intereses y posiciones. Como contrapartida, entre los comuneros indígenas circulan versiones alternativas que los incluyen, los destacan como protagonistas, y ponen en autoestima sus valores sociales. En estas versiones destacan precisamente los cambios, y las transacciones con que enfrentan las distintas coyunturas político-económicas que están viviendo.

El conjunto de las comunidades indígenas de la PSE, y quizás también de regiones de Manabí, comparten una historia particular de interacción con los poderes del

Estado y los sectores hegemónicos de la sociedad que se instaura con la conquista y colonización europea. Su éxito ha consistido en resistir y sobrevivir como entidades diferenciadas y particulares. Con todas las dificultades han conseguido mantener bajo su dominio político-productivo un territorio que los dota de un signo importante de identidad. Sin embargo el proceso no ha concluido, por el contrario una nueva fase más dura, más insensible, más violenta, impacta con todas las fuerzas “de la iniciativa privada” las puertas de lo comunal. Debilidades y flaquezas en la organización, así como la convivencia de proyectos internos en contradicción o en desconcierto, colocan a las actuales organizaciones comunales en el riesgo de la extinción. Sin embargo un salto cualitativo puede aún sorprender, si consigue fuerzas políticas de apoyo suficientes al proyecto de retorno al tiempo mítico que los eslabona con sus antepasados, a través de la reelaboración ritual de la etnicidad. La posibilidad de construcción de una autonomía regional se enmarca hoy en recuperar la capacidad de refundar las redes a larga distancia que los vinculen a organizaciones más poderosas, más visibles, que les permitan ingresar al mundo transnacionalizado de lo étnico.

Nota 1

“Cuando ya vino la conquista, entonces se le ocurrió a la misión dividirla a territorios, decían ellos... comarcas, entonces crecieron estos señores como Atabualpa como Huáscar y entonces Hualcopo que era el padre entonces, dividió el territorio para Perú y para Ecuador, y le entró la ambición pues porque el Ecuador era el más rico no!, Huáscar le entró la ambición por la riqueza, le dejó más chico el padre a Huáscar, al otro en cambio le dejó más riqueza... caramba! dice y le arma la gran guerra, antes de la conquista, todavía con flechas, así, entonces se celebraba que a dónde era el encuentro para la pelea y eso era en Yaguarcocha, en la laguna que es ecuatoriana, ahí quedaron ellos de encontrarse. Ellos de allá para acá en marcha, ni mulares para avanzar, venían caminando, siquiera 15, 20 días, hasta un mes, y los de aquí en una noche volando, nosotros éramos voladores, completamente voladores, nos disfrazábamos y llegábamos allá en una noche, y entonces mucho se ha oído decir de qué caramba! éramos mascamonte, porque la brujería existía en esos tiempos, pero todavía no pierde, existe todavía la maldad... entonces pues guerra y guerra, moría mucha gente, y toda la gente, esos peruanos, al lago, por eso se convirtió en rojo el lago de Yaguarcocha, se hizo rojo, entonces la mayor parte dijo, —nosotros preferimos morir y no nos dejamos conquistar— y cogían sacos llenos de oro, y tiraban al lago Yaguarcocha, lo tiraban para que se pierda porque sabían que con el tiempo, tenía que venir la misión... A las doce del día verá cómo brilla el oro, ah! pero vaya a coger usted, uno no sabe cómo se saca, pero Atabualpa llegaba y se desnudaba y pum!, se tiraba de cabeza y él si nadaba, y él si sacaba oro, lo que quiera, era un lago muy encantando, mucho oro hay. Los de aquí fueron para allá por la pelea, sino nos ganan la pelea, y el Ecuador no

fuera Ecuador pues, fuera una sola el imperio y hubiera ganado Huáscar. En esos tiempos de la pelea, oyeron decir los indios que habían llegado unos ladrones... no sé qué... acá a la Puná, se asustaron, dejaron la pelea por la novedad, los indios, pero vieron que esos venían cubiertos, los curas con sotanas grandes... los indios pues, salvajes, en el quichua que existía, en su lengua pues, que entendían ellos que hablaban, escondidos atrás de los árboles... ¿cómo le hicieron frente?... porque les tiraban objetos, los más cercanos se dejaron conquistar, y así fueron conquistando poco a poco, la mayor parte no, prefirió enterrarse con el oro, con todos los objetos que ellos tienen en la casa siempre, los objetos de servirse, todo, ellos lo dejaban quebrado, o, prefirió tirarlo al lago de Yaguarcocha, para que nadie disfrute de oro, y no enseñar. Ahora Atabualpa con su secreto, pretendieron hacerle esa trampa (lo capturaron), pero él daba tres cámaras llenas para que lo dejaran vivo, se llevaron el oro, todo ese oro, los barcos se hundieron, no se sabe en qué lugar, por Colombia o quién sabe por acá, porque todas tres embarcaciones llenas se hundieron con todo, riquezas, he oído decir que ya lo quieren descubrir, eso está en América, no está en otro lugar, está en América..." (10-011, 82 años, masculino).

Referencias citadas

- Álvarez, Silvia G. 1987. Artesanías y tradición étnica en la Península de Santa Elena. En: *Artesanías de América, Revista del CIDAP*, (25): 45-119. Centro Interamericano de Artes Populares, Cuenca, Ecuador.
- Álvarez, Silvia G. 1988. Recuperación y defensa de territorio étnico en la Costa ecuatoriana: el caso de la Antigua Comunidad Indígena de Chanduy. En: *Hombre y ambiente, el punto de vista indígena* (vol. 8, pp. 7-43). Quito: Abya-Yala.
- Álvarez, Silvia G. 1991. *Los comuneros de Santa Elena: tierra, familia y propiedad*. Quito: Corporación Editora Nacional; Abya-Yala.
- Álvarez, Silvia G. 1995. *Relaciones interétnicas en la Costa del Ecuador: la condición indígena como fundamento de un proyecto autonómico* (Tesis doctoral). Departamento de Historia de las Sociedades Precapitalistas y Antropología Social, Universidad Autónoma de Barcelona (en prensa).
- Álvarez, Silvia G. 1997a. *De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la Península de Santa Elena, Ecuador*. Simposium Tierras Comunales: Pasado y Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito (en prensa).
- Álvarez, Silvia G. 1997b. *Redefinición y conformación de espacios étnicos, la Península de Santa Elena, Ecuador, desde la colonia al presente*. Simposium Tierras Comunales: Pasado y Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito (en prensa).

- Álvarez, Silvia G. 1997c. Crónica desde el mar: una aproximación a la condición indígena en la Costa ecuatoriana. En: J. Juncosa (comp.), *Etnografías mínimas del Ecuador* (pp. 89-116). Quito: Abya-Yala.
- Anello Oliva, Juan. 1631. Origen de los Incas. En: F. Pease, *Los mitos en la región andina*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Barreto, Daysi. 1995. Identidad, etnicidad, antropología. En: *Boletín Americanista*, 35(45): 7-21. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América.
- Breton, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes: una introducción al caso ecuatoriano*. Edicions de la Universitat de Lleida, España.
- Cáceres Guerra, Alejandro. 1995. *Apuntes para la historia de la Península de Santa Elena*. Guayaquil: Fundación Eugenio Espejo; Municipalidad de Santa Elena.
- Contreras Hernández, Jesús. 1996. Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios. En: M. Chamoux y J. Contreras (eds.), *La gestión comunal de recursos: economía y poder en las sociedades locales de España y de América Latina* (pp. 269-305). Barcelona: Icaria; Institut Català d'Antropologia.
- Costales, Piedad y Costales, Alfredo. 1992. *El Reino de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Crawford de Roberts, Lois. 1997. *Los libaneses en el Ecuador*. Fundación Cultural Ecuatoriano-Libanesa Nicasio Safadi.
- Díaz Polanco. 1985. *La cuestión étnico-nacional*. México: Línea.
- Douglas, Mary. 1991. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1991. *Soberanía e insurrección en Manabí* (Tesis de posgrado). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Dueñas de Anhalzer, Carmen. 1997. *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo: cultura política en la presidencia de Quito*. Universidad San Francisco de Quito; Abya-Yala.
- Engwall, Evan C. 1997. *La nacionalidad y el pasado antiguo ecuatoriano en el pensamiento arqueológico de Emilio Estrada*. Simposium Arqueología e Historia Sudamericana: la Producción del Pasado y la Legitimación del Presente. 49º Congreso Internacional de Americanistas. Quito.
- Epley, Bruce y Olsen, Stephen. 1993. *A Profile of Ecuador's Coastal Region*. The University of Rhode Island Coastal Resources Center; Government of Ecuador; U. S. Agency for International Development.
- Escobedo Mansilla, Ronald. 1997. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- Espinosa, Roque. 1990. *Parentesco y reproducción social en Manabí: el caso de Membrillar*. Quito: Fundación Ecológica Ecuatoriana; Abya-Yala.
- Estrada, Emilio. 1958. *Las culturas pre-clásicas, formativas o arcaicas del Ecuador*. Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada.

- Figueroa, José Antonio. 1991. *Sistemas políticos comparados de los grupos indígenas de la Costa ecuatoriana* (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Departamento de Antropología.
- Fine, Kathleen Sue. 1991. *Cotacollao: ideología, historia y acción en un barrio de Quito*. Abya-Yala.
- Frank, Erwin. 1992. Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. El proyecto político alternativo en el Ecuador. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 499-527). Quito: Ildis; Abya-Yala.
- Glave, Luis Miguel. 1991. El puerto de Paita y la costa norteña en la historia regional de Piura. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20(2): 501-509. Lima.
- González, Víctor. 1990. *El cacique Tomalá: nacionalidad y soberanía*. Universidad de Guayaquil.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Guerrero, Andrés. 1990. *Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito: El Conejo.
- Guerrero, Andrés. 1994. Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Hamerly, Michael. 1973. *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Archivo Histórico del Guayas.
- Ibarra, Alicia. 1992. Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado. En: *El Estado multiétnico y la democracia en América Latina*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ibarra, Hernán. 1998. *La otra cultura: imaginarios, mestizaje y modernización*. Quito: Marka; Abya-Yala.
- Iturralde, Diego. 1991. Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos. En: *Nueva Antropología*, 11(39): 27-40. México.
- Jackson, Jane. 1996. ¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos? En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 439-472). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Juliano, Dolores. 1992. *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Cuadernos Inacabados; Horas.
- Langebaek, Carl Henrik. 1992. *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. UNIANDES; Universidad de Antioquia.
- Lathrap, Donald. 1970. *The Upper Amazon*. New York: Praeger Publisher.
- Levoyer, Richelieu. 1992. Los militares y el levantamiento indígena. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 221-261). Quito: Ildis; Abya-Yala.

- Macas, Luis. 1992. El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. En: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 17-37). Quito: Ildis; Abya-Yala.
- Marcos, Jorge (ed.). 1986. *Arqueología de la Costa ecuatoriana: nuevos enfoques*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología; Corporación Editora Nacional; ESPOL.
- Moreno Yáñez, Segundo. 1978. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta comienzos de la colonia*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moreno Yáñez, Segundo (comp.). 1981. Anecdótico y leyendas populares: el origen de los Quitos. En: *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana* (pp. 497-499). Quito: Concejo Provincial de Pichincha.
- Muratorio, Blanca. 1994. Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (pp. 109-193). Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca. 1996. Trabajando para la Shell: resistencia cultural a la proletarización en la Amazonía ecuatoriana. En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 371-395). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Patiño, Ninfa. 1996. *El discurso de los políticos frente "al otro", Guaymuras, Honduras*. Quito: Abya-Yala.
- Pease, Franklin. 1985. *Los mitos en la región andina*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- Pino Roca, J. Gabriel. 1987[1930]. Mi sangre Chimú. En: *Leyendas, tradiciones y páginas de la historia de Guayaquil*. Editorial Jouvin.
- Posern-Zielinsky, Aleksander. (1997). *Etnicidad, tradición y conflictos étnicos en el Ecuador: tres aspectos de la fiesta del Yamor en Otavalo*. s/e.
- Ramón, Galo. 1984. El comportamiento de las comunidades de Cangahua frente a los riesgos agrícolas. En: M. Chiriboga et al., *Estructuras de supervivencia en la comunidad andina* (pp. 125-154). Quito: CAAP-Cuadernos de Discusión Popular.
- Ramón, Galo. 1987. *La resistencia andina: Cayambe, 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular-Cuaderno de Difusión Popular.
- Recio, Bernardo. 1948[1773]. *1948 Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogroviejo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca Misionaria Hispánica.
- Requena, Francisco. 1774. Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil en el Virreinato de Santa Fé, para acompañar el mapa general de su distrito e inmediaciones. En: M. L. Laviana Cuetos, *La descripción de Guayaquil por Francisco Requena* (vol. 26, pp. 3-134). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



- Sahlins, Marshall. 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. En: *Journal of Modern History*, (65): 1-25. University of Chicago.
- Salazar, Ernesto. 1988. *Mitos de nuestro pasado*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Silva, Erika. 1992. *Los mitos de la ecuatorianidad: ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Silverblatt, Irene. 1993. El arma de la hechicería. En: V. Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas, la sangre de la conquista de América* (pp. 121-170). Madrid: Cuadernos Inacabados; Horas.
- Stoehert, Karen. 1997. El arte de hilar el algodón, una tradición milenaria ecuatoriana. En: *Cultura Revista del Banco Central del Ecuador*, (2). Quito.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jívaro en las representaciones occidentales. En: B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (pp. 75-707). Quito: FLACSO.
- Traverso Yépes, Martha. 1998. *La identidad nacional en Ecuador, un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya-Yala.
- Turner, Terence. 1996. El desafío de las imágenes: la apropiación Kayapó del video. En: F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena* (vol. I, pp. 397-438). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Vargas, Iraida y Sanoja, Mario. 1993. *Historia, identidad y poder*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Vásquez, Teresa. 1992. *Artesanías de Manabí como mediadora de identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Volland, Martin y Lenz-Volland, Birgit. 1989. Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII (estudio preliminar). En: S. Moreno (comp), *Antropología del Ecuador*, memorias del I Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito: Abya-Yala.
- Whetten, Norman Jr. 1984[1977]. Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena, resurgencia amazónica ante la colonización andina. En: M. Naranjo, J. Pereira y N. Witthen Jr. (eds.), *Temas de continuidad y adaptación cultural ecuatoriana* (pp. 169-212). Quito: Universidad Católica del Ecuador.
- Worsley, Peter. 1978. *El Tercer Mundo*. México: Siglo XXI.
- Zeidler, James. 1986. El intercambio primitivo, el comercio prehistórico y el problema de una conexión Mesoamericana Sudamericana. En: J. Marcos (ed.), *Arqueología de la Costa Ecuatoriana* (pp. 131-163). Nuevos Enfoques.

Los actores del conflicto y sus características socioculturales¹

PABLO MINDA

Los negros afroesmeraldeños: acercamiento histórico

La población afroesmeraldeña se encuentra poblando el norte de Esmeraldas desde aproximadamente el siglo XVI. Esta presencia se habría consolidado a partir de tres vertientes, a saber:

- a. La de los cimarrones (esclavos huidos) de las minas de Tumaco y náufragos, que poco a poco fueron engrosando la población de la zona.
- b. La de los esclavos que fueron introducidos para trabajar tanto en las minas de oro de los ríos de la zona, así como del “camino hacia el mar”.
- c. El más importante proveedor de población de la zona es aquel constituido por el proceso de manumisión, que posibilitó la movilización de la población tanto de la zona de Tumaco así como de la Sierra.

A continuación y de manera resumida presentamos las características de cada período. Con respecto al primer período, lo que se conoce de la población afroesmeraldeña en el norte de Esmeraldas es un dato proporcionado por el capitán Pedro Arévalo, quien manifestó que “hay más de cincuenta mulatos o zambaigos procedidos de los dichos negros e indios de las dichas tierras”.²

Este dato del mestizaje producido entre negros e indios en la zona es importante para entender futuras alianzas en aras de la defensa de un espacio para reproducirse y poder vivir; así como para discutir el perfil de identidad tal como hoy lo plantean los afroesmeraldeños del norte de Esmeraldas.

1 Capítulo 5 de *Identidad y conflicto, la lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas* (2002, pp. 51-75). Quito: Abya-Yala.

2 Speiser, 1989, 79.

Así mismo, por 1611, se conoce de una reducción, cerca del río Santiago, en lo que hoy es el río Bogotá. Se trataba del pueblo de San Ignacio de Montes Claro, pueblo compuesto de españoles y de negros, pero destruido por la resistencia de los Malabas.³ Cabe también anotar el ataque perpetrado por Illescas en 1587 a los Campaces, con lo cual Illescas logró extender su influencia un poco más al norte. Pero no se puede argumentar que Illescas haya dominado la zona, por cuanto, tanto el grupo de los Manganche ubicado en las riberas del río Esmeraldas y Dove, así como el suyo propio, situado en el río Tacames (Atacames) y sus afluentes, poco a poco fueron emigrando hacia el sur.

Así y después de varios años de lucha y expansión, en el año de 1599, los afroesmeraldeños alcanzaron su carta de libertad. En este compromiso de manera voluntaria, la población cimarrona se compromete a “colaborar en la apertura del camino y la vigilancia de la costa. Esta colaboración es la contribución negra a la sociedad mayor colonial para en cambio mantener su propia sociedad autónoma e independiente”.⁴

La esclavitud

Respecto de la introducción de población esclava a la zona, es en la época de la Presidencia de la Real Audiencia de Quito del Barón de Carondelet, que entre las:

“Provisiones que tomó para abastecer de trabajadores para el camino a Esmeraldas y sobre personas disponibles para cuidar los tambos, trajo de Popayán 53 familias de esclavos; así mismo pidió la colaboración de los pueblos aledaños a Ibarra para que contribuyan con personal para el camino, logrando incorporar 100 provenientes de Pimampiro, Otavalo envió 25 por semana, del valle de Salinas Puntol llegaron 120 (posiblemente negros buena parte de ellos). Para el año de 1805, se encontraban cerca de 100 esclavos negros y otros tantos conscriptos en la construcción del camino; encontrándose los esclavos concentrados en Licta”.⁵

En ese momento surgieron otros pueblos en la zona como del actual Carondelet, en el río Bogotá, que en ese tiempo era el terminal desde donde se seguía el viaje por vía fluvial hasta el río Santiago, para luego bajar por este hasta el puerto de La Tola. De la misma manera, en 1789 en el puerto de Carondelet se creó una administración de la Real Aduana (*ibid.*, 67).

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, 66.

En cuanto al número de esclavos introducidos, se conoce que para esas fechas “ya se habían introducido Trescientos Esclavos, y se espera que en todo el año venidero entren más de mil: aunque si he notado, que el Teniente de Tumaco cuia Jurisdicción se extiende solo hasta el Río de Mira, se ha introducido a todo esto, hasta Esmeraldas, y vá dando Registros a cuantos le piden, en perjuicio de esta Provincia, a quien corresponde este veneficio” (*ibid.*, 69-70).

Por estas mismas fechas se conoce un documento recogido en los *Cuadernos de la Esclavitud* N° 7, citado por Speiser 1989, y cuyo autor es Juan García,⁶ en el que un grupo de esclavos de las minas de Wimbi y Playa de Oro reclaman la presencia de sus amos y expresan el deseo de seguir manteniéndose como tales y sirviendo en las minas a cambio de la manutención convenida y a lo que tenían derecho. En el mismo documento consta el reclamo por cuanto en las minas diferentes personas les sometían toda clase de explotación y de abusos.

Independencia y manumisión

No cabe duda de que es en la etapa de la independencia y manumisión, y posterior a ella, cuando se consolida étnicamente el conjunto afroesmeraldeño al norte de Esmeraldas. Es más, tampoco los vientos libertarios e independentistas estuvieron al margen de la provincia. Es así que en 1813 un grupo de serranos y negros requisó el ganado de Wimbi y de Playa de Oro, bajo el mando de los doctores Chiriboga, Cabal y Joaquín Montúfar y en 1814, de José Antonio Pontón, que da en nombre del Congreso de Quito la libertad a todos los esclavos de las minas de Cachaví y Playa de Oro (Savoia, 1988: 76; Speiser, 1989: 86).

Es importante señalar que, mediante un documento de 1815, Simón Bolívar pide colaboración a los esclavos de Playa de Oro para las luchas de la independencia: “Debiendo exigirles alguna qüota de presente para la ayuda de los forzosos y crecidos gastos que se emprenden en el auxilio de las tropas”. Más adelante, el documento afirma que “estando reunidos todos los esclavos de este Real, los de San José y Wimbi, les inteligencie de las ordenes del Excelentísimo Señor Presidente de Quito para la pensión anual que ofrecieron pagar a causa del deterioro y lo inutilizado que se hallava los entables y costos de dichas minas...”. De esa misma fecha se conoce un listado de esclavos de Playa de Oro, Wimbi y Cachaví, que es el siguiente: “Playa de Oro tiene 90 entre hombres y mujeres, Wimbi 38, Cachaví 39 y de 3 esclavos llamados los de Manuel Antonio” (Speiser, 1989: 67).

Esta época, según King (1953), se vuelve sumamente importante, para la zona y la provincia, por cuanto numerosos esclavos de las minas del sur de Colombia que participaron en los hechos independentistas los entendieron como luchas por su

6 En el proceso de investigación el autor no ha tenido acceso a este documento.

libertad. “Ellos una vez salido de sus lugares de trabajo esclavizado, y obtenida la independencia, se asentaron en Esmeraldas, especialmente en la zona norte, donde no solo estaban lejos de sus antiguos amos, sino por razones demográficas, pues no existía presión sobre la tierra”.

La población afroesmeraldeña en el norte de Esmeraldas se encuentra ubicada de manera preferente en los cauces de los ríos Santiago, Cayapas, Onzole, Bogotá, Tululbí, Chillaví y sus afluentes, aunque en algunos de estos lugares ya existen núcleos importantes de campesinos blanco-mestizos e indígenas. Los otros núcleos importantes de población afroesmeraldeña en el norte son: Eloy Alfaro, San Lorenzo y Borbón, lugares en los que también es visible un gran número de mestizos llegados de distintos lugares del país.

Cultura afroesmeraldeña

Tal como hemos manifestado en el marco teórico, la cultura constituye un hecho humano por excelencia, que se produce en relación al medio y a la historia, y es a la vez la clave de la identidad de un pueblo al implicar todos los aspectos concernientes al sistema de representaciones (mentalidades, imaginarios, racionalidades, lógicas, cosmovisiones, valores, significaciones, etc.), así como su correspondiente sistema de manifestaciones (hechos, prácticas, objetos, discursos, relaciones sociales, regulaciones, etc.) de la cultura y la sociedad.

Y aunque hemos indicado que no pretendemos realizar un estudio exhaustivo de la cultura afro-esmeraldeña sino poner énfasis en lo que respecta a la tierra, intentaremos dar una idea general dentro de la cual se encuentra la visión del afroesmeraldeño sobre la tierra y sobre la cual gira hoy el discurso de identidad.

Es conocido y aceptado casi por todos los estudiosos de la cultura afroamericana en general y afroesmeraldeña en particular, que en sus cimientos tiene tres núcleos, a saber: a) el africano, del cual es originario el grupo (aquí surge una complicación para algunos, pues el África era y es un continente muy diverso, por tanto más que hablar de cultura africana, habría que hablar de culturas b) el amerindio, con el cual entró en contacto (como hemos visto sucedió con el grupo de Illescas y otros grupos); y c) el mundo europeo cristalizado tanto en la esclavitud como en la colonia.

Por eso, la cultura afroecuatorialiana en general, así como la afroesmeraldeña en particular, es producto de la superposición, fusión, reinterpretación o sincretismo de esos elementos que en la situación de esclavitud y marginalidad del sistema dominante pos colonial, supieron recrear para producir una rica cultura propia que les identifica como un grupo humano diferente y específico, en la que los elementos

propios (originales) sobresalen nítidamente junto a los que se han incorporado de otras matrices culturales.

Es necesaria esta aclaración por cuanto, en este momento, existen ciertos afroesmeraldeños, dirigentes y políticos especialmente, que pretenden que la cultura afroesmeraldeña sea una continuación inalterable de aquello que trajeron los primeros portadores de esta cultura, ya sean cimarrones o esclavos.

Al respecto, cabe recordar algo que el autor ha citado en otro trabajo (Minda, 1996: 264) refutando a J. Melville Herkovits, quien basado en la teoría de la continuidad cultural busca en la población afroamericana raíces culturales de origen africano, de tal modo que esta cultura sería la continuación de la que los negros practicaban en África, y sostiene que el estudio de los grandes grupos de población negra en el Nuevo Mundo debe ser el campo de estudio de los africanistas.

Esta afirmación es negada por Jean Rahier (es también la posición del autor) cuando sostiene que: “En Ecuador, los negros de las dos comunidades existentes tienen su cultura original compuesta de elementos de orígenes distintos: amerindio, africano, europeo. Aquellos elementos, ellos los integraron en una totalidad, haciéndoles sufrir, inconscientemente algunas transformaciones formales o de interpretación. Los distintos orígenes de los elementos de su cultura no les causa ningún desgarramiento del alma”.

Adscribo este mismo punto de vista compartido por otros autores. María Teresa Ruíz por ejemplo, hace aportes importantes sobre la recreación cultural de los esclavos en las plantaciones cuando sostiene que, como un esfuerzo de consolidación de identidad de cohesión y dignidad, el grupo dominado conservó ciertos valores culturales, formas de organización e institucionalización en un proceso permanente de reproducción y recreación. Y en otra parte de la misma obra, afirma: “Más que perseguir las huellas de África, hay que ver cómo grupos sociales africanos, europeos, asiáticos e indoamericanos, bajo fuerzas económicas concretas, crearon sociedades diversas de sus formas componentes”.⁷

En el caso concreto planteado, es evidente que la población ha producido su cultura, muy en relación al medio (litoral lluvioso, bosque húmedo tropical, abundancia de ríos y cercanía a la cultura chachi de la cual, algunos sostienen, aprendieron varias técnicas como la construcción de canoas y de marimbas).

En cuanto a la caracterización de la cultura afroesmeraldeña, un rasgo muy importante es su visión holística e integradora del universo. No existen aspectos o situaciones separados. Lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, este mundo y el otro mundo, todo forma parte de una totalidad donde el hombre se encuentra inmerso en relación con otros hombres, con la naturaleza y con el mundo de lo sagrado.

7 Minda, 1996, 264-265.

De ahí que Martha Escobar Konantz, refiriéndose a la cultura afroesmeraldeña, manifieste que “tanto en el plano del pensamiento, como en la vida misma de ese grupo, el bien y el mal, lo natural y lo sagrado, la vida y la muerte, el espíritu y la materia, lo real y lo imaginario constituyen un *continuum* dentro del cual ningún elemento está escindido. Así: los hombres, los animales, las plantas, los elementos, las divinidades, los espíritus de los muertos, las visiones, están inmersos equitativamente en la totalidad, en esa universalidad, todos los niveles se cruzan e interrelacionan”.⁸

Esta concepción holística, integradora, tiene su expresión en el correspondiente sistema de manifestaciones de la cultura afroesmeraldeña.

Algunas manifestaciones de la cultura afro

Ha sido frecuente el hecho de que por desconocimiento o prejuicio, muchas personas se refieren a la población afroecuatoriana como carente de cultura o portadora de un cierto folklor; en el mejor de los casos, se identifica la cultura afroecuatoriana con el baile: la marimba en el caso de Esmeraldas y la bomba en el Valle del Chota.

Por eso, en este momento, existe un proceso de revitalización y autorreflexión del propio grupo sobre su cultura (ellos hablan de recuperación de la cultura), poniendo énfasis en aspectos relacionados con los conocimientos ancestrales (palabras de los miembros de los grupos) sobre medicina, formas organizadas, tradiciones orales, formas de mantenimiento del bosque, su relación con la tierra, y el derecho ancestral a la tierra.

Este proceso de reflexión del grupo sobre su propia cultura fue impulsado como parte del proceso de lucha por la tierra, vista ella ya no como aspiración individual, sino como un derecho colectivo de todo el pueblo. Estas jornadas de reflexión se realizan mediante encuentros de comunidades del norte de Esmeraldas, así como del Valle del Chota, siendo sus principales promotores Jacinto Fierro y Juan García Salazar con el respaldo institucional del FEPP.⁹

El hombre afroesmeraldeño y sus representaciones sobre la tierra

Muchas personas sostienen que el hombre afroesmeraldeño en particular y el afroecuatoriano en general no son de “una cultura de la tierra”, sino de la comunidad, en la medida que no ha producido mitos y ritos específicos relacionados con la tierra en la misma profundidad que las culturas indígenas americanas e indígenas andinas

8 Escobar, 1990, 91.

9 Memorias de los talleres y comunicaciones personales con varios miembros de los grupos.

del Ecuador. Esta afirmación, si bien es cierta en el sentido de la no existencia de mitos, no lo es en los demás aspectos. Esto no significa que la cultura afro y afro esmeraldeña no tengan una cosmovisión y una relación profunda con la tierra.

En efecto, es un hecho por todos conocido la enorme importancia que para los cimarrones tuvo la tierra y el bosque, en tanto posibilidad única de salvación y sobrevivencia luego de huir de las haciendas y plantaciones, donde una vez escapados lograban conformar los palenques o quilombos que eran sociedades libres, regidas bajo las normas y principios creados por ellos mismos. Pero más allá de esta significación política de la tierra (que retomaré más adelante), es importante señalar los aspectos vitales de esta para los habitantes del norte de Esmeraldas.

“Aquí estoy enterrado” es una forma recurrente de hablar de los habitantes del norte de Esmeraldas, cuando pasan por el lugar donde han nacido y saben que ahí está “enterrado su ombligo” (el cordón umbilical). Esta es una relación profunda entre el hombre y la tierra, que incluso cuando esos lugares han sido ocupados para cultivos industriales, la gente sufre desequilibrios emocionales siendo presa del desarraigo.

“Con la tierra no hay tutías”. “Por eso es que la única más preferida en la vida, con la que nosotros debemos tener más delicadeza es la tierra. Ella es la mujer más preferida, la más atendida, y es que es la dueña de todos nosotros vea, va bajando un podrido, ella lo sujeta; que muchachos, vayan a hacer ese podrido para abajo, que aquí está apestando a la gente; ella lo sujeta; con la tierra no hay tutías. Ella, lo que lo largaron allá lo asujeta hasta que se consume y todo, todo se convierte en la tierra. Por eso usted que vea que van caminando dos en la calle, sea mujer o sea hombre, el uno caminado neto como un pollo mojado y el otro pun, pun, fuerte. ¿Cuál es el que está llevando la primacía? Porque la tierra hay que pisarla lo más bonito que se pueda, es una barbaridad ponerse a estropear la tierra; por eso cuando se muere el muerto, tiene que perdonarse con la tierra... como ella es la dueña de nosotros, entre más delicadeza tengamos, cuando vamos andando en la tierra, más consideración nos tendrá ella. No ve que ahí es que vamos a estar todo el tiempo, esa es la que nos va a tener ahí. Ahí nadie va a estar que ji, ji, ji [riéndose] que lléveme más para allá que aquí estoy muy apretado, no señor. Ya cuando ella lo tiene, ya no importa que sea rico, que sea bonita, nada, nada, ¿oyó?”¹⁰

10 Testimonio de don Alejo Ayoví (Escobar, 1990, 43). Lo he citado *in extenso* porque refleja el concepto que los afroesmeraldeños tienen de la tierra como el destino final después de la muerte. La tierra, como se ve, es un ser al que hay que tratarlo con respeto, delicadeza, para merecer un buen trato de ella. La tierra también es justa e inexorable, no repara si es bonita.

La tierra como refugio étnico y continuidad cultural

Este ha sido un aspecto que los afroesmeraldeños han mantenido siempre, e implica, sobre todo para los que han migrado, una vinculación con el grupo y sus ancestros; también la posibilidad de volver ya sea de Guayaquil o Quito, donde existen grandes contingentes de población humana. Al respecto Speiser sostiene que:

“Para su relación con la tierra este criterio significa que dicha relación no es directa, sino a manera de triángulo, mediatizado por la relación tanto sincrónica como diacrónica con los miembros del propio grupo. Por lo tanto la tierra del noroccidente [norte de Esmeraldas] es su tierra, no tanto por ella misma, sino porque ha sido tradicionalmente la tierra de sus ancestros, la tierra en la que estos y por ellos también los actuales afro obtuvieron o se apropiaron de un patrimonio donde, como se dijo, podían estructurar su vida con cierta libertad”.¹¹

La afirmación de Speiser se encuentra validada en estos momentos, cuando son muchos los que viven en Guayaquil y vienen a reclamar sus tierras. Pero incluso estos elementos se encuentran presentes cuando se trata de abrir nuevos cementerios; las discusiones giran en torno a: “Es la tierra de mis padres que aún están aquí [simbolizados en los terrenos sagrados], por eso es mía, por eso no me muero y hasta quiero ser enterrado aquí”. En este sentido, la continuidad cultural y la identidad étnica encuentran un núcleo en esta relación con los ancestros que está transmitida también por compartir los mismos terrenos.¹²

En este sentido, es importante señalar hasta qué grado de descendencia se profundiza esta relación en lo referente a una persona (un *ego* podríamos decir). Ellos hablan del hijo, nieto, padre, abuelo, bisabuelo, tatarabuelo y chuzo. Este último es casi un ser mítico y desconocido.

Pese a que en los últimos tiempos, debido tanto a la migración masiva a Guayaquil y Quito como a la penetración cada vez mayor de la sociedad nacional y sus proyectos de desarrollo vía extracción de la madera, construcción de carreteras, instalación de proyectos agroindustriales, etc., han perdido fuerza muchos elementos casi religiosos sobre la tierra no es menos cierto que, mediante procesos reflexivos los afroesmeraldeños del norte se han planteado la necesidad de clarificar la relación Estado-tierra y territorio. Veamos:

11 Speiser, 1989, 104.

12 *Ibid.*

La tierra, para los afroesmeraldeños del norte de Esmeraldas, está constituida por la finca familiar, donde se realizan las actividades de subsistencia, como caza, pesca, extracción de madera y cultivos agrícolas de subsistencia. La característica es que se encuentra en un territorio más amplio que corresponde a la comunidad (Comuna o Centro Afroecuatoriano). Normalmente no ha tenido legalización por parte del Estado y ha podido ser transferida como herencia y en algunos casos también vendida su posesión. “El conjunto de fincas forman la comunidad, trabado por lazos o nexos de parentesco y de solidaridad”.¹³

El territorio

El concepto de territorio es mucho más amplio que el de tierra, finca o lote. Este incluiría toda la riqueza del pueblo negro: su cultura, la reproducción biológica y social expresada como continuidad y la política. De ahí que el concepto de territorio sería de la siguiente manera:

“El territorio es donde están asentados todos los pueblos negros, y (sobre el cual le asiste) el derecho ancestral para ser y hacer, con todas sus riquezas cultural, biológica, social y política”.¹⁴

Este territorio estaría compuesto por tierras que han sido legalizadas a las comunas, a partir del artículo 36 de la Ley de Desarrollo Agrario ya citado. Sin embargo, cabe resaltar que las comunidades afro del norte y sus dirigentes siempre han hablado de “asentamiento ancestral”, el mismo que estaría orientado por una doctrina, y que es considerado “un conjunto de ideas y principios con los que un grupo de hombres viven en armonía con el universo y lo ayudan a entender de mejor manera su propio ser, su existencia y la de todos los seres del universo. Lo tradicional también es filosofía, porque es ante todo una forma de vivir y de pensar que el hombre recibe de su grupo social como una enseñanza que se recibe de generación en generación, etc. Siendo así, el Asentamiento Tradicional o Ancestral es el derecho elemental que un grupo étnico tiene a vivir de acuerdo a su doctrina y con su propia filosofía en una tierra que por historia y por derecho de posesión le pertenece desde su nacimiento como pueblo o como grupo”.¹⁵

En este momento, la proyección del Asentamiento Tradicional o Ancestral, se basa en lo decretado por la Constitución de la república, en el título V, que trata

13 Taller de Problemas, Propuestas Políticas y Mecanismos de los Pueblos Negros de Esmeraldas, Borbón, 18-20 de octubre/96.

14 *Ibid.*

15 García, 1994.

de los derechos colectivos, y los artículos 83, 84 y 85, que le reconoce derechos sobre la propiedad indescriptible de la tierra; posesión ancestral de las tierras comunitarias; derecho a ser consultados sobre la explotación de recursos naturales en sus tierras; derecho a sus conocimientos tradicionales, etc., etc., y el artículo 224 que establece que “para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones y parroquias. Habrá circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que serán establecidas por la ley”, etc. La idea entonces, es establecer una circunscripción territorial que antes se denominó Comarca. Esta tendría los siguientes elementos y objetivos, para lo cual el pueblo afroecuatoriano del norte de Esmeraldas ha formulado la propuesta de ley correspondiente.

Los campesinos blanco-mestizos (colonos)

Cuando los afroesmeraldeños del norte de Esmeraldas, técnicos de las ONG e incluso funcionarios del Gobierno, hablan de “colonos”, se refieren a los campesinos blanco-mestizos procedentes de distintas partes del país que han llegado a colonizar las tierras de la zona norte. Desde este punto de vista, es un concepto cargado de emotividad negativa frente a los campesinos recién llegados; tampoco se discrimina sobre una posible tipología de inmigrantes pequeños, medianos, grandes, etc. A los grandes empresarios, en cambio, no se les da el calificativo de “colonos”.

Su origen

Como vemos en la tabla 1, las provincias de donde se origina el mayor flujo migratorio a Esmeraldas son: Manabí, Guayas y Los Ríos. Esta migración que se hizo presente a inicios de los 60 en el cantón Quinindé, entre los años 1964-1970, pasa a ser importante en el cantón Eloy Alfaro en el decenio 1970-1980, cuando se da un proceso de colonización en las parroquias Borbón, La Tola y Valdez (Limonas). Finalmente, en los años 1981-1991, se produce la mayor cantidad de adjudicaciones en San Lorenzo y Eloy Alfaro, siendo esta la etapa de consolidación de la colonización.¹⁶

A este respecto, es importante señalar que, para el caso de San Lorenzo, los primeros colonos provenientes de Ibarra y el Carchi se asentaron a partir de la década del ‘60 cuando se sostenía que:

“El norte de Esmeraldas, es una región potencial para la colonización proveniente de las áridas montañas de Carchi e Imbabura. La colonización es ciertamente una esperanza grande para ingenieros y planificadores y, aparentemente también, para un número mayor de serranos de clase baja...”

16 Cf. Ibarra, 1993, 2-3.

El sueño de una tierra nueva, rica, libre, cálida y amistosa, atrajo a mucha gente hace unos ocho años cuando el ferrocarril abrió por primera vez, una vía entre Ibarra (la capital de Imbabura) y San Lorenzo. De hecho, el ferrocarril todavía atrae gente interesada en asentarse en una tierra rica, o en acumular una fortuna y regresar a la sierra”.¹⁷

Provincia de destino y origen	Inmigrantes		Emigrantes		Balance migratorio
	Nº	%	Nº	%	Neto
Total	23.225	100	29.752	100	-6527
Manabí	7103	30,6	3.342	11,2	3761
Guayas	4584	19,7	10.631	35,7	-6047
Pichincha	3998	17,2	7223	24,4	-3275
Los Ríos	1650	7,1	1467	4,9	183
El Oro	489	2,1	1425	4,8	-936
Loja	312	1,3	199	0,7	113
Imbabura	281	1,2	473	1,6	-192
Cotopaxi	267	1,1	162	0,5	105
Bolívar	260	0,6	102	0,3	158
Chimborazo	137	0,6	119	0,4	118
Azuay	133	--	216	0,7	83
Otras	4011	17,4	4343	14,8	332

Tabla 1. Inmigrantes, emigrantes y balance migratorio neto en el periodo 1985-1990.

Fuente: CEPAR, 1992, 47.

17 Cf. Whitten, 1997, 37-38.

Esto significa que la idea de colonizar el norte de Esmeraldas se dio tempranamente, y su origen también es diverso.

Las causas de la migración

Las causas para la migración campesina pueden ser varias. Puede deberse a la escasez de tierra en su lugar de origen, a fenómenos naturales como sequías, o a políticas estatales encaminadas a descomprimir tensiones sociales en determinadas zonas del país, o a las tres juntas. En el caso que nos ocupa esta parece ser la situación.

En efecto, para la década del 60-70 fue el propio Estado el que promovió los procesos migratorios de colonización con la finalidad de frenar la migración urbana y resolver los conflictos de tierra en la Sierra y Amazonía.

“El proceso de colonización de tierras significó un freno parcial a la masiva migración urbana y una ampliación de la frontera agrícola. En los años 70 la colonización de tierras cultivables se acentuó, comprometiendo a más de un millón de hás... Es así como, entre 1971 y 1979 se adjudicaron por colonización 1'069.592,7 hás repartidas entre 22.946 unidades”.¹⁸

La cita anterior es importante en la medida que nos permitirá comprender y analizar los conflictos teniendo como telón de foro de las políticas del propio Estado, como veremos más abajo.

Con respecto a las características de los “colonos”, inmigrantes definitivos que se asentaron en el noroccidente, el resto de la Costa y Amazonía (Quintero y Silva, 1991) sostiene que fueron mayoritariamente “agricultores” o trabajadores agrícolas y campesinos pobres en sus lugares de origen. Respecto de la migración permanente, sostiene que los campesinos pobres migran debido a lo exiguas de sus parcelas. En 1977, el 81,2 % de los migrantes tenían parcelas menores de cinco hectáreas. Por lo que existiría una estrecha relación entre disponibilidad de tierras y migración. Esta es una situación que hemos comprobado en el trabajo de campo. Todos los campesinos blanco-mestizos (colonos) sostienen que vinieron buscando tierras para trabajar.¹⁹

Finalmente, Quintero y Silva sostienen que en 1978 todavía existían 345.681 propiedades menores a cinco hectáreas, de las cuales, 145.369 eran menores a una hectárea. Por lo que:

18 Cf. Quintero y Silva, 1991, 87.

19 Entrevista a dirigentes de la Asociación Unión Manabita.

“La migración hacia tierras de colonización era una verdadera “válvula de escape” que redistribuía la población pobre del campo, impidiendo que ciertas zonas con alta densidad demográfica en costa y sierra se vean saturadas al límite de la explosión”.²⁰

Esto confirma lo que habíamos anotado antes. La migración impulsada por las propias políticas del Estado permite evitar explosiones sociales y conflictos en unas zonas, canalizándolos hacia otros lugares, en este caso, el norte de Esmeraldas donde los conflictos aparecerán de todas maneras.

En cuanto a las causas específicas que han generado la migración de los campesinos manabitas a Esmeraldas y a otros lugares del país, estas parecen ser las mismas que hemos anotado: escasez de tierra, fenómenos naturales (sequía), pérdida de cultivos, etc. Muchos han manifestado que perdieron sus tierras con la construcción de la represa de Poza Honda.

De acuerdo a Quintero y Silva,²¹ entre 1954-1974 las UPA²² menores de diez hectáreas cuyo rendimiento debido a condiciones de sequía y erosión equivale al de un minifundio, fueron los que más aumentaron en número y descendieron en tamaño.

El proceso de descomposición de las UPA está causado por la sucesión hereditaria, como sostiene un estudio citado por el autor, en el sentido de que “la elevada y todavía apenas reducida cantidad de hijos, da una medida de la intensidad de esta fragmentación... en el espacio de un siglo (tres generaciones) la extensa posesión del fundador, dividida sucesivamente entre 6 hijos, 36 nietos y 216 bisnietos, se vuelve un minifundio o casi”. Al ser la herencia el mecanismo de acceso a la pequeña propiedad, y la compra el medio para acceder a la gran propiedad, es casi obvio que la migración para colonizar otras provincias constituye un fuerte estímulo.

Nº UPA	Hectáreas	Cantidad de hectáreas por UPA	Superficie agrícola prov.	% UPA
41 211	199 374	-10	10 %	64
80	171 075	+1000	13 %	0,1

Tabla 2. Tamaño y porcentaje de las UPA en Manabí.

Fuente: Quintero y Silva, 1991.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, todos los datos sobre migración provienen de esta fuente.

22 Unidad de Producción Agropecuaria (N del E).

La tabla 2 ilustra la enorme inequidad en la distribución de la tierra en la provincia de Manabí. La carencia de tierras, añadida a los fenómenos naturales como la sequía que azotó a Manabí y otros relacionados con la violencia, son fenómenos que han determinado la migración de campesinos blanco-mestizos (colonos) al norte de Esmeraldas. No falta tampoco alguien que diga que tuvo problemas con la justicia (crímenes) y “que aquí quiere vivir tranquilo, sin problemas”.

Para terminar este acápite, hay que señalar que, si bien el fenómeno de la migración ha permitido descomprimir los conflictos en otras partes, incluso soñar con “vivir una vida tranquila”, “conseguir y augurar el futuro para los hijos”,²³ no es menos cierto que en el norte de Esmeraldas el fenómeno de la migración con su correlato, la colonización, ha implicado para la población local (chachi y afroecuatoriana), el desplazamiento de sus tierras, el agotamiento de los recursos naturales, la tala del bosque, etc.

Es un hecho cierto que existen lugares antes poblados de afroecuatorianos donde hoy se asientan campesinos blanco-mestizos, cuya actividad principal es la cría de ganado. La comunidad de Tangaré en el río Onzole y la zona de Lagarto son ejemplo de esto. Sin embargo, este es un fenómeno que se va a intensificar en el futuro inmediato. El proyecto de establecer 30 mil hectáreas de palma africana en San Lorenzo, la compra masiva de tierras para ese fin, inclusive a comunas afroecuatorianas; con toda seguridad van a generar un proceso de expulsión masiva de la población local con las consecuencias que eso supone.

Cultura e identidad de los campesinos blanco-mestizos

Los campesinos blanco-mestizos (inmigrantes) son básicamente pequeños campesinos; en el mejor de los casos son campesinos medios. Por tanto, su cultura, al contrario de lo que muchos piensan, tiene que ver con la tierra y con el campo. De ahí que su sistema de representaciones (mentalidades, imaginarios, racionalidades, lógicas, cosmovisiones, valores, significaciones, etc.), así como su sistema de manifestaciones (hechos, prácticas, objetos, discursos, relaciones sociales, etc.), tienen que ver en gran medida con la tierra.

Ciertamente no tienen un discurso sobre la sacralidad de la tierra, o sobre territorialidad; más bien su discurso en este aspecto tiene que ver más con cierta idea del desarrollismo proveniente de la cultura nacional. Esto se manifiesta en la expresión “vivir mejor”, desarrollarse, etc.

Por ello, la tierra es considerada como una posibilidad “de vivir y trabajar”. En este sentido, intentan realizar una agricultura con doble finalidad, orientada por una parte, al mercado con cultivos de arroz, maíz, cacao, ganadería; y por otra,

23 Entrevista a Vicente Quiroz.

dedicada a la subsistencia. No obstante, debido a las difíciles condiciones del agro y del espacio ecológico que ocupan (no apto para la agricultura intensiva y de vocación forestal) muy pocos han tenido éxito en conquistar esta especie de nuevo El Dorado y no son pocos los que han tenido que vender sus tierras y regresar.

Al margen de esto, los campesinos blanco-mestizos practican una agricultura de roza y quema, para la cual se guían por las fases de la luna y utilizan una tecnología no muy avanzada compuesta por machetes, hachas, motosierras, bombas de fumigar, etc.

En el nivel de las cosmovisiones, creen en los espíritus, básicamente en los de los muertos. En el aspecto religioso son católicos. Creen en el Divino Niño, la Virgen de Monserrat, La Virgen de las Lajas, entre otras.

Para la reproducción social y cultural, los espacios privilegiados son las fiestas ya sean estas de tipo religioso, como semana santa, o los velorios que realizan a San Pablo y San Pedro, especialmente los migrantes de Manabí. Estos son momentos fuertes de encuentro y de identificación como grupo social específico.

En las fiestas de los recintos que muchas veces llevan nombres de santos, o fechas conmemorativas, existen dos elementos presentes que casi nunca fallan y son el deporte (índor-fútbol o fútbol) y el baile, elementos presentes en toda la cultura popular del Ecuador, y les sirve como mecanismo de integración no solo entre sí, sino con el elemento local, particularmente con la población afroesmeraldeña. Existen lugares exclusivos de campesinos blanco-mestizos (especialmente manabitas); aquí realizan representaciones propias de sus lugares de origen como el baile de vaqueros, donde demuestran que son buenos “laceadores”.

Estos son, a rasgos generales, los elementos culturales de los campesinos blanco-mestizos (migrantes) que les sirven como base para su identificación. Así se puede decir que este grupo es portador de una cultura e identidad primordial caracterizada por cuatro ejes importantes que son: el idioma castellano, la religión católica, el espacio geográfico del Ecuador y la historia colectiva del país durante su existencia como república (Little, 1992: 82).

De ahí que ellos prefieran antes que nada, autodenominarse como ecuatorianos. En cuanto a la identidad, ellos no aceptan las categorías que les asignan los afroecuatorianos y que les identifican como invasores de tierras y destructores de la naturaleza.

Ellos se auto-identifican genéricamente como ecuatorianos y luego como manabas, orenses, etc. Se autodefinen también como agricultores que buscan la tierra para trabajar y poder vivir. Respecto del problema de la destrucción de la naturaleza están conscientes que hay que cuidarla.

“Yo como dirigente, y he hablado con varias personas, me han hecho entender esto, porque yo tengo mis treinta años, pero eh, nunca me he percatado de que hay que cuidar los árboles, pero en este momento nosotros hemos aceptado cuidar los árboles, toda la gente que vive en esta comunidad está consciente de eso, por eso nosotros pedimos de que se nos ayude, se nos asesore, no, y si tenemos por ejemplo unas 50 hectáreas estamos de acuerdo que con 30 podemos hacer de agricultura y 20 podemos mantenernos en árboles, que eso nos sirve para beneficio tanto para el Estado, para el medio ambiente y para nosotros mismos”.²⁴

En consecuencia, los campesinos blanco-mestizos para su identificación usan como elementos identitarios aspectos diacríticos como:

- Ser ecuatorianos.
- Ser manabas o de otra provincia.
- Ser agricultores y trabajadores que “quieren la tierra para trabajar”.

En cuanto a los factores de orientación (mitos, etc.):

- Ser trabajadores y el deseo de progresar.
- Está la idea de una vida mejor.
- La idea de manejar el bosque, la naturaleza, etc.

Es desde estos valores y visiones que los campesinos blanco-mestizos enfrentan su relación con la tierra y los conflictos por ella, y es también en base a ella que elaboran su discurso sobre el conflicto.

Los campesinos blanco-mestizos y el acceso a la tierra

Ya hemos visto que la tierra es vista por los campesinos blanco-mestizos como un espacio donde trabajar, un recurso que así como se adquiere por compra o posesión, también se puede vender. Aquí nos interesa ver cómo acceden a ella. Básicamente son tres formas: posesión, invasión y compra.

1. *La posesión.* Se da cuando una persona o un grupo de personas ocupan un lote de tierra que es “baldío”. Normalmente estas tierras han sido consideradas áreas de respaldo de las comunidades afroecuatorianas o chachi. La estrategia de ocupación es ir desbrozando la montaña para ocupar la mayor cantidad posible de tierras; otra estrategia de ocupación, como veremos en el siguiente testimonio, “es que primero llega(n) un(os) campesino(s) blanco(s) mestizo(s) que puede(n) ser definido(s) como pionero(s), y luego va trayendo al resto de su familia: hermanos, primos, cuñados,

24 Entrevista a José Quiroz.

etc.". Existen también casos de traficantes de tierras que organizan a campesinos en sus lugares de origen y les traen a ocupar tierras supuestamente baldías. Una vez que han ocupado la tierra, empiezan los trámites de hacer linderos y legalizar esas tierras en el INDA (antes IERAC), para esta acción muchas veces cuentan con el apoyo económico de empresas, ya sean madereras o agroindustriales. Es el caso de La Balsa que tiene conflicto con la comunidad afroecuatoriana San Francisco del Onzole, los campesinos blanco-mestizos han contado con el apoyo económico y técnico de CETRAFOR.²⁵ Es también el caso de la Cooperativa Unión Manabita, que recibió apoyo de un exportador de abacá en el conflicto que mantuvo con las comunas afroecuatorianas del Bajo Borbón (se lo mostrará en el estudio de caso).²⁶ A continuación se verá el testimonio que confirma lo anotado:

“Varios compañeros, por lo que usted sabe que en Manabí, Los Ríos o Loja, eh, es muy difícil comprar un terreno porque no alcanza la plata, entonces la gente se comprometía, se casaban y no tenían como trabajar y ellos querían un futuro para sus hijos, entonces se buscaba la mejor forma donde había tierras más baratas o tierras baldías y entonces así vino el grupo para aquí, para Esmeraldas y aquí a Borbón a la parroquia Concepción, entonces nos fuimos ubicando, otras personas nos traían, amigo vamos a ver unos terrenos acá y así se fue comprando, otras personas fueron tomando posesión, de esa manera hemos venido acá por la falta de trabajo en otras provincias, por la necesidad de uno superarse y dejarle un buen futuro a sus hijos”.²⁷

2. *La compra.* Esta puede ser de un lote que tiene posesión o escrituras. La compra puede ser a otro campesino blanco-mestizo, o a un afroecuatoriano que posee un lote individual. Esta ha sido una forma frecuente de acceso a las tierras por parte de este grupo, como veremos más adelante.

3. *La invasión.* Es otra forma de acceder a la tierra. A veces es abierta, otras encubierta; se compra un lote de “X” hectáreas y luego no se respetan los linderos, se van ocupando las tierras adyacentes, lo que en la práctica es una invasión, una estrategia frecuentemente usada por los campesinos blanco-mestizos.

25 En este momento existe un juicio contra la adjudicación que el INDA hizo a 4 campesinos en terrenos de la comuna. Los campesinos están siendo patrocinados por un abogado de las empresas madereras.

26 Siempre que el autor se refiera al “estudio de caso”, estará hablando del cap. VII, titulado “El conflicto en la comunidad afroesmeraldeña La Alegría frente a los campamentos blanco mestizos de la precooperativa Unión Manabita” (N del E).

27 Entrevista a José Quiroz.

Tamaño de los lotes de los campesinos blanco-mestizos

En un estudio realizado el año pasado por FUNDEAL, en el cantón San Lorenzo, y que incluyó la zona donde están ubicados los campesinos blanco-mestizos, presentó los resultados de la tabla 3, la cual determina que el 61,2 % de las familias poseen un lote de terreno que oscila entre 20,1 y 50 hectáreas. Los lotes pequeños casi no existen y los de tamaño medio, entre 50 y 100 hectáreas, alcanzan el 13,5 %, con un promedio de 71,52 hectáreas. Es de suponer que el tamaño de las UPA, al momento, satisface las necesidades de producción de los campesinos blanco-mestizos. Para comprender la lógica de estos en cuanto al uso del suelo, se pueden revisar las tablas 4 y 5.

Tamaño (hectáreas)	Nº lotes	%	Hectáreas	%	X hectáreas
Hasta 2	6	6,1	37,6	1,1	6,30
2,1 a 5	0	0	0	0	0
5,1 a 10	0	0	0	0	0
1 a 1 a 20	19	19,2	320,6	9,2	16,87
2 a 1 a 50	61	61,2	2209,0	63,7	36,21
5 a 1 a 100	13	13,5	929,8	26,8	71,52
más de 100	0	0	0	0	0
Total	100	100,0	3497,0	100,0	34,67

Tabla 3. Tamaño de los lotes.

Fuente: FUNDEAL, 1998.

Barbecho	Pastos	Cultivos	Bosque	Sin uso
6,6 %	18,3 %	17,1 %	48 %	10 %

Tabla 4. Superficie y uso del suelo.

Fuente: FUNDEAL, 1998.

Tamaño UPA	Total hectáreas	Total hectáreas %	Pastos hectáreas %	Cultivos hectáreas %	Bosque hectáreas %	Sin uso hectáreas %	Barbecho hectáreas %
Hasta 2 hectáreas	37,6	100		100,0			
10,1 a 20 hectáreas	320,6	100	15,8	25,7	43,50	0	5,8
20,1 a 50 hectáreas	2209,0	100	15,4	16,2	44,30	10,5	6,5
50,1 a 100 hectáreas	929,8	100	22,1	8,9	46,60	9,9	6,0
Total	3497,0	100	17,2	16,0	44,75	9,3	6,2

Tabla 5. Uso del suelo según el tamaño de la UPA.

Fuente: FUNDEAL, 1998.

De estos datos se colige que las UPA que más tierras dedican a pastos son las más grandes (22 %), mientras que las pequeñas dedican un 15 % de la superficie. En las UPA de dos hectáreas el cultivo de pasto es nulo. Esto puede explicar la tendencia a la introducción de la cría de ganado como una actividad segura para los campesinos. En cuanto al mantenimiento del bosque, es evidente la poca dedicación al uso y extracción de madera; cosa explicable debido a que estos bosques son altamente intervenidos (“descremados” o talados).

Con respecto a los cultivos, los de mayor importancia para los campesinos blanco-mestizos son los tradicionales de la zona como plátano, cacao, café, yuca, caña, y los introducidos: arroz, abacá; este año se ha empezado con el cultivo de palma africana.

De estos cultivos, el cacao, yuca, arroz y la naranja son cultivados por el 40-50 % de las familias. En el caso del abacá que es de reciente introducción, lo cultiva un 30 %.²⁸ Ello confirma la clara orientación hacia el mercado que tienen los campesinos blanco-mestizos. El siguiente testimonio nos aclara esta perspectiva:

“Esa fue la intención, cuando yo hablé con el empresario Arístides García Reyes, la intención de él era traer todo el abacá de Monterrey y de aquí

28 Cf. FUNDEAL, 1998, 59.

exportarlo, llevarlo en barcos para otro país. Porque usted sabe, San Lorenzo tiene uno de los mejores puertos del Ecuador, entonces en la conversa que nosotros habíamos tenido esa era nuestra, nuestra decisión, o cómo se dice, nuestro interés de que, de aquí se iba a llevar el abacá a Filipinas, porque nosotros somos una asociación que estamos buscando hacerla jurídica, para que así, eh, algún ingreso que está quedando por Guayaquil, o por otro lado, quede aquí en las comunidades, que sea beneficioso para nuestra comunidad, para la zona de San Lorenzo, y para así mismo darle trabajo a mucha gente de esta zona, porque usted sabe que en esta zona no hay trabajo, aquí se pasa necesidad, aquí es muy difícil vivir, muy difícil”.²⁹

Las tablas 6 y 7 nos orientan sobre quiénes adquirieron el lote y el estado jurídico del mismo y nos ilustran lo que ya habíamos anotado, pero también son reveladoras de otras situaciones, como por ejemplo, la inexistencia generalizada de los títulos de propiedad, donde en realidad solo el 4 % de campesinos blanco-mestizos y el 17 % de afros poseen título de propiedad. Esto causa inseguridad en la tenencia de la tierra, que a su vez degenera en conflictos con los vecinos y provoca que se acelere la tala del bosque, pues el campesino blanco-mestizo al no tener legalizada su tierra tala como única forma de afianzar su posesión. Por lo demás, lo anterior también es causa de conflicto entre campesinos blanco-mestizos y el Estado, pues en varias ocasiones —como veremos adelante— no pueden legalizar sus tierras por encontrarse en Áreas Protegidas del Estado como patrimonio forestal, etc.

Formas de acceso	Campesinos blanco-mestizos (%)	Afros y chachi (%)
Comunal	1,1	17,0
Posesión (tierra baldía)	29,4	16,0
Compra	63,7	11,9
Herencia	0	50,9
Otros	5,8	4,2
Total	100,0	100,0

Tabla 6. Formas de acceso a la tierra por grupo étnico.
Fuente: FUNDEAL, 1998.

29 Entrevista a José Quiroz.

Título de propiedad	Campeños blanco-mestizos (%)	Afros (%)
Si tiene	4,3	16,8
No tiene	5,0	68,8
En trámite	90,7	14,5
Total	100,0	100,0

Tabla 7. Formas de tenencia de la tierra de campesinos blanco-mestizos y afros.

Fuente: FUNDEAL, 1998.

Finalmente, esta situación refleja dos cosas adicionales, el nulo papel del Estado como ente regulador y la existencia de un amplio mercado informal de tierras (ventas de posesiones), un generador permanente de conflictos.

Las instituciones del Estado

Si existe un actor privilegiado en el conflicto de tierras, es el Estado, por medio de sus instituciones, por la capacidad que tiene de resolver jurídicamente los conflictos o degenerarlos a través de sus actuaciones. Veamos.

El ex IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización)

Hasta 1994, fecha en que fue reemplazado por el INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario), era el encargado de aplicar la reforma agraria en el país. Entre otras funciones el IERAC, por medio de sus equipos zonales, tenía la obligación de realizar todos los trámites de linderos, desde el levantamiento topográfico, informes de linderos, implementación de las carpetas, hasta culminar con la adjudicación de la tierra con su título correspondiente; era también el encargado de recaudar los valores correspondientes a linderos y del valor de la tierra. Este último pago, podía hacerse de contado, o con un título de crédito a 8 años plazo. El valor de la tierra era fijado por el Director Ejecutivo del IERAC y su punto referencial era el salario mínimo vital. Así, el costo de la hectárea podía ser un x % de dicho salario.

El IERAC, hasta la fecha de su desaparición, entregó títulos por 239.407,70 hectáreas distribuidos en 1.742 lotes en San Lorenzo y Eloy Alfaro. Sin embargo, casi no

existe comunidad donde no se le acuse al ex IERAC de ser el causante de conflictos de tierra (incluso de los actuales). La principal acusación es de haber actuado a favor de empresas y campesinos blanco-mestizos en contra de las solicitudes de las comunidades afroesmeraldeñas,³⁰ entre otros, los casos que presentan los de la comuna Río Bogotá con Plywood y el caso de La Alegría y la Unión Manabita (lo veremos en el estudio de caso). Otra acusación que se le hace al ex IERAC es el de no haber cerrado adecuadamente los polígonos de linderos, lo cual constituye una clara invitación a la penetración de otros poseionarios a un lote de terreno.

En conclusión, el ex IERAC es visto, tanto por los afroesmeraldeños como por los campesinos blanco-mestizos pequeños, como una institución poco eficiente y generadora de conflictos.

El INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario)

El INDA reemplazó al IERAC y de acuerdo a la Ley de Desarrollo Agrario está autorizado para:

- “a) Otorgar títulos de propiedad a las personas naturales o jurídicas, que estando en posesión de tierras rústicas y teniendo derecho a ellas, carecen de título de propiedad,
- b) Adjudicar las tierras que son de su propiedad,
- c) Declarar la expropiación de tierras que estén incursas en el artículo 30 de la presente Ley (de Desarrollo Agrario).
- d) Realizar y mantener, en coordinación con la Dirección Nacional de Avalúos y Catastros, un catastro de las tierras agrarias.
- e) Perfeccionar el proceso de reforma agraria integral; y,
- f) Las demás que consten en la presente ley”.³¹

Para operativizar lo enunciado en los literales citados, el INDA cuenta con “cuatro Direcciones Distritales y las Unidades Administrativas que se establezcan en el reglamento de la presente ley y en el Reglamento Orgánico y Funcional del Instituto” (art. 26 de la Ley Agraria).

Cabe anotar también que, de acuerdo a lo que establecen los numerales 2, 3, 4 y 9 del artículo 29, el Director Ejecutivo del INDA se convierte en juez de última instancia en las disputas de tierras que están bajo la jurisdicción del INDA. El numeral 9 dice textualmente: “conocer y resolver los trámites de resolución de adjudicación, oposición a la adjudicación y presentación de títulos que se sustancien

30 Testimonio de comuneros, 1998.

31 Cf. Editorial Jurídica, 1994, 19-20.

de conformidad con la Ley de Tierras Baldías y Colonización”.³² Sin embargo, en la práctica el INDA puede hacer muy poco por cuanto las Direcciones Distritales se encuentran en Quito (Distrito Central), Riobamba, Cuenca y Guayaquil, y las Unidades Administrativas (Direcciones Provinciales o Unidades Ejecutoras de Proyectos), a diferencia del ex IERAC, carecen de personal, de equipos, vehículos, etc. con lo que su trabajo en el campo, tanto de legalización de la tierra, como de solución de los conflictos es inexistente.

En la realidad, se ha privatizado de facto este servicio. El campesino, comuna, empresa, que quiera legalizar su tierra debe acudir a una entidad particular para que le realice el “levantamiento planimétrico” e informe de linderos, con ubicación, coordenadas geográficas UTM y formato INEN, elaborados por un profesional *autorizado*, el mismo que será aprobado por el INDA.³³

El usuario tiene que pagar estos servicios que se cobran por hectárea (entre 4 y 24 USD la hectárea), pagar el valor de la tierra fijado por la DINAC (Dirección Nacional de Avalúos y Catastros) de acuerdo al avalúo comercial. Solamente una vez que se ha pagado el precio de la tierra (hoy de contado) y se cumplen los requisitos determinados por el INDA, el campesino puede obtener el título de la tierra. Los siguientes son los requisitos para la obtención del título de la tierra que pone el INDA:

“Artículo 1. Para adjudicar las tierras que formen parte del patrimonio del INDA, de acuerdo a lo dispuesto en el Art. 25 de la Ley de Desarrollo Agrario, establécense los siguientes requisitos:

1) Para personas naturales

a) Solicitud de tierras en formulario dirigida al Director Ejecutivo del INDA.

b) Copia fotostática de la Cédula de Ciudadanía del o los solicitantes y sus respectivos cónyuges.

c) Informe de inspección realizado por el INDA.

d) Levantamiento planimétrico e informe de linderación, con ubicación, coordenadas geográficas U.T.M. y formato INEN, elaborados por un profesional autorizado, el mismo que será aprobado por el INDA.

e) Para solicitudes de adjudicación de predios cuya superficie sea menor a 100 hás., se presentará un Plan de Explotación elaborado por el técnico que realice la inspección en formulario del INDA.

f) Para solicitudes de adjudicación de predios cuya superficie sea mayor a 100 Hás., deberán presentar un Plan de Manejo que contendrá:

- Antecedentes, ubicación, superficie.
- Recursos naturales existentes (clima, suelo, hidrología), recursos económicos disponibles, inversiones realizadas, recursos forestales, recursos humanos e infraestructura existente.

32 *Ibid.*, 23.

33 *Cf.* INDA, 1997, 1.

- Objetivos.
- Inversión.

El Plan de Manejo deberá ser elaborado por un profesional en la materia y aprobado por el INDA.

- g) Certificados del INEFAN, de que no se encuentra dentro de las áreas de su patrimonio, en los casos que se presume ha intervenido dicho Instituto.
- h) Certificado de la Dirección General de la Marina Mercante DIGMER, con la respectiva delimitación de zonas de playa y bahía en los planos, para el caso de predios colindantes al océano, esteros y ríos con influencia de las mareas.
- i) Certificado de la Comisión de Estudios para el Desarrollo de la Cuenca del Río Guayas CEDEGE, en áreas que se encuentren dentro de su intervención; en el sentido de que el predio susceptible de adjudicación no se encuentra dentro de las prohibiciones establecidas por dicha Comisión.
- j) Avalúo de la DINAC según el caso.
- k) Comprobante de pago por tierras y linderación en los casos establecidos por la Ley.

2) Para personas jurídicas

Sin perjuicio de los requisitos anteriores para las personas naturales, deben probar su existencia legal y su objeto social los siguientes documentos:

- Cooperativas, comunas, centros y otros
- a) Acuerdo Ministerial en copia certificada.
- b) Estatutos en copias certificadas.
- c) Nombramiento de los representantes legales.
- d) Copia de la cédula de ciudadanía de los representantes legales”.³⁴

De estas normas, la contenida en el numeral “g” genera conflictos y demoras, pues el INDA no se pone de acuerdo con el INEFAN (hoy Ministerio del Ambiente), y este demora demasiado en entregar el certificado; cuatro meses como promedio normal. Pero puede haber casos que se demora hasta dos años (caso de la comuna El Progreso; 16 meses en el caso de la comunidad Bellavista, en el Bajo Borbón); pero además el INEFAN tiene sus propios requisitos para legalizar la tierra bajo su jurisdicción.

En esta situación, los más perjudicados son los campesinos blanco-mestizos, pues, mientras la ley contempla que a las comunidades afroecuatorianas, indígenas y montubias se les entregue la tierra en forma gratuita, los campesinos deben pagarlo todo.

Finalmente, respecto de los conflictos, el INDA tiene la obligación de evitarlos regulando correctamente la tenencia de la tierra. No obstante, su falta de capacidad operativa y su demora en los trámites hacen que no lo logre, es más, ha generado conflictos como en la comuna San Francisco del Onzole, donde entregó títulos de

34 *Ibid.*

propiedad a tres campesinos blanco-mestizos dentro del territorio de la comuna en proceso de titulación de su tierra, en el mismo INDA; y como ese existen otros casos (comuna Arenales). Ello provoca que las comunidades desconfíen del INDA pues detrás de los campesinos blanco-mestizos se escudan intereses de empresas madereras.

Otros actores en el conflicto

Además de los actores descritos, existen otros que tienen gran influencia dentro de los conflictos, ya sea para generarlos o para intentar su solución. Estos actores son las ONG y las empresas madereras o agroindustriales. Dentro de las ONG sobresale el FEPP, el Proyecto SUBIR y el Consorcio BIDA.

El Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio

El FEPP es una ONG sin fines de lucro que desde el año 1970 trabaja con organizaciones de indígenas, campesinos, montubios y afroecuatorianos. En estos momentos, el FEPP se encuentra presente en 19 provincias del país, 77 cantones y 182 parroquias, da atención a 865 organizaciones de base, 57 organizaciones de segundo grado y 120 grupos que se atiende por medio de las OSG, (un total de 1.042 organizaciones). De estas, 155 (18 %) son exclusivamente de mujeres, que cuentan a su vez con 621 mujeres dirigentes (24 %) del total.

El FEPP en Esmeraldas trabaja desde el año 1979; al momento tiene presencia en 5 cantones (Eloy Alfaro, San Lorenzo, Río Verde, Muisne y Esmeraldas) y 18 parroquias; atiende a 60 organizaciones de base y 9 de segundo grado, con un total de 69 organizaciones.³⁵

Sus líneas de acción son varias, entre las que sobresalen: crédito, capacitación y asistencia técnica para la producción; apoyos jurídicos y crédito para compra, titulación y legalización de tierras, capacitación profesional y crédito educativo, pequeñas infraestructuras (vivienda rural, de agua, a nivel de comunidades pequeñas obras de riego), etc.³⁶

Con respecto al tema de la tierra, el FEPP es un actor (protagónico) privilegiado, pues desde su nacimiento una de sus preocupaciones ha sido apoyar a campesinos blanco-mestizos (colonos), indígenas, montubios y afroecuatorianos para que tengan seguridad en la tenencia de la tierra y evitar la conflictividad social por este motivo. En este sentido, el logro más importante fue la ejecución de lo que se

35 Cf. FEPP, 1999, 11-13.

36 Cf. FEPP, 1997, 16-17.

denominó “Programa de tierras del FEPP” desarrollado entre los años 1990-1995 y permitió que hasta junio de 1996, 307 organizaciones de indígenas, campesinos y afroecuatorianos accedan a 409.362 hectáreas de tierra (32.064 mediante negociación y compra, 377.298 mediante titulación y legalización de la tenencia). Con esto se beneficiaron 10.935 familias de 16 provincias.³⁷ Para el año 1998 la cifra subió a 427.612,5 hectáreas, que han beneficiado a 386 organizaciones con un total de 12.718 familias.

En Esmeraldas, el FEPP siempre ha apoyado el proceso de legalización de la tierra de las comunidades afroecuatorianas, de tal manera que su participación activa permitió incluir en el artículo 36 de la Ley de Desarrollo la entrega gratuita de las tierras de Asentamiento Ancestral a las comunidades afroecuatorianas.

Para viabilizar estas legalizaciones y dado que el INDA no tiene recursos para hacerlo (como se ha indicado antes), el FEPP firmó un convenio con el INDA en el mes de mayo de 1995, con la finalidad de legalizar la tenencia de aproximadamente 15.200 hectáreas de “tierras de ocupación ancestral pertenecientes a cuatro comunidades afroecuatorianas”. Estas legalizaciones se cumplieron el 29 de mayo de 1996.

Posteriormente, como hemos indicado en los antecedentes, el FEPP firma un nuevo convenio con el INDA el 16 de octubre de 1996 para legalizar 42.000 hectáreas en los cantones Eloy Alfaro, San Lorenzo y Muisne. En este convenio de titulación está incluida la mayoría de comunidades que tienen conflictos de tierra. De ahí que el FEPP sea un actor clave en el manejo y solución de los conflictos. En el convenio se establecen las responsabilidades de cada una de las partes de la siguiente forma:

“EL INDA designará los funcionarios necesarios que participen en los trabajos de campo y gabinete para la legalización de la tenencia de la tierra; en coordinación con el FEPP, en las diferentes actividades inherentes al convenio.

El INDA a través de sus diferentes instancias aprobará los expedientes implementados por el FEPP y elaborará las providencias de adjudicación correspondientes, que serán debidamente legalizadas por el Director Ejecutivo del Instituto.

El INDA proporcionará el resultado obtenido en la ejecución del convenio.

El INDA proporcionará los gastos que demanden las actividades administrativas, servicios y oficinas en planta central.

El INDA se compromete a priorizar las soluciones adecuadas propuestas por el FEPP”.

En cuanto a las obligaciones del FEPP, conviene establecer que:

37 *Ibid.*, 20, para más información ver el libro FEPP, *Pulso y desafío*, Navarro *et al.*, 1996.

“El INDA, para cumplir con la legalización de la tenencia de la tierra en el área antes anotada, faculta al FEPP realizar las siguientes actividades: Investigación, promoción y propuesta de la solución de problemas relacionados a la tenencia de la tierra.

El levantamiento planimétrico o replanteo de los lotes de terreno de las comunas beneficiarias o de los lotes individuales y de la elaboración de los planos e informes de linderación.

La implementación de los respectivos expedientes de adjudicación que contendrán los siguientes documentos:

- Solicitud de adjudicación,
- Copias certificadas de los estatutos y del acuerdo ministerial para las organizaciones que hayan obtenido personería jurídica,
- Certificación del INEFAN en caso de ser indispensable,
- Informe de inspección,
- Plano del área a adjudicarse,
- Informe de linderación,
- Plan de trabajo,
- Copia de la cédula de identidad de los representantes de las organizaciones y en los casos de adjudicación individual.

El FEPP proporcionará los recursos para la contratación de dos funcionarios por parte del INDA, para la coordinación, sistematización y ejecución de las actividades del convenio, aclarándose de que el FEPP no tiene relación laboral alguna con los funcionarios contratados.

El FEPP asignará al INDA un equipo de computación completo acorde al sistema de informática que se está implementando en el INDA; para agilizar y sistematizar los trámites.

El FEPP proporcionará directamente los recursos económicos para viáticos y movilización de los funcionarios que participen en los trabajos de legalización, de acuerdo a las tablas vigentes publicadas en el Registro Oficial. El FEPP asignará un equipo de audio y/o video que permita verificar el avance del trabajo en la zona”.³⁸

El aporte de las comunidades consistió en el pago del 25 % del costo de los linderos por cada hectárea de tierra que fue de 8.000 sucres y el trabajo de campo (apertura de trochas, mangas, etc.).

El Proyecto SUBIR

El Proyecto SUBIR es otro de los actores que ha contribuido a la legalización de la tierra de afroecuatorianos y chachis. Este proyecto se encuentra en la zona desde hace varios años y durante este tiempo su acción ha estado encaminada a

38 Convenio de Cooperación INDA-FEPP, 1996.

apoyar el manejo sustentable del bosque, legalización de la tenencia de la tierra de negros y chachi (que incluye solución de conflictos), estudios de flora, fauna, etc. Al momento trabaja con 30 comunidades de chachis y afroecuatorianos.

Para la legalización de la tierra, SUBIR ha firmado con el INDA convenios de la misma naturaleza que el FEPP, con la única diferencia que el Proyecto SUBIR exige menos contraparte a las comunidades que el FEPP; en este caso el aporte de las comunidades es solo la mano de obra. Fruto de estos convenios han podido legalizar su tierra las comunidades de la tabla 8.

Comunidad	Parroquia	Sector	Nº lote	Superficie (hectáreas)
Provincia: Esmeraldas Cantón: San Lorenzo				
1. Centro Chachi San Miguel	Telembí	San Miguel	1	1.804,89
			2	88,39
			3	2,27
			4	33,19
2. Centro Chachi San Miguel	Telembí	San Miguel	1	4.131,10
			2	42,65
			3	351,15
			4	10,79
3. Asociación de Trabajadores Afroecuatorianos Majua	Telembí	Viruela	1	516,86
			2	497,03
			3	3,05
			4	22,49
			5	25,88
4. Centro Chachi Guadual	Telembí	Guadual	1	1.230,99
			2	52,85
			3	52,73

5. Asociación de Campesinos	Telembí	Majua	1	44,02
			2	114,37
			3	227,29
			4	138,94
6. Asociación de Negros Ubicados al Margen del Río Cayapas	Atahualpa	Trinidad	1	923,94
7. Comuna Chispero	Telembí	Chispero	1	129,79
			2	751,38
8. Asociación de Trabajadores 9 de Octubre	Telembí	9 de octubre	1	651,95
9. Centro Chachi Calle Manza	Telembí	Calle Manza	1	1.476,35
10. Centro Chachi Corriente Grande	Telembí	Corriente Grande	1	2.942,50
11. Centro Chachi Agua Blanca	Telembí	Agua Blanca	1	1.687,50
12. Centro Chachi Sabalito	Telembí	Sabalito	1	770,40
13. Centro Chachi Gualpi	Telembí	Gualpi	1	1.063,34
14. Comuna Arenales	San Francisco	Arenales	1	2.293,63
15. Comuna Río Bogotá	Concepción	Chillaví	1	1.416,30
16. Comuna Wimbitito	Tambillo	Wimbicito	1	1.175,62
17. Centro Chachi Pichiyacu Grande	Atahualpa	Pichiyacu	1	3.311,80
Total			65	27.985,43

Tabla 8. Comunidades legalizadas con apoyo del Proyecto SUBIR.

Fuente: INDA, 1997.

Una de las actividades importantes que ha realizado el Proyecto SUBIR en este proceso de legalización de tierras, es la formación de “para legales comunitarios”,

que son los que se encargan en primera instancia de la solución de los conflictos intra e intercomunitarios. La capacidad de manejo del conflicto de los para legales se puso a prueba en la solución de los conflictos entre las comunidades San Miguel Negro y San Miguel Chachi que han obtenido sus respectivos títulos de propiedad.

Otra actividad importante que lleva a cabo el Proyecto SUBIR es el apoyo a la creación de las circunscripciones territoriales afroecuatoriana y chachi.

El Consorcio BIDA-Choco (Biodiversidad, Desarrollo, Ambiente)

Este Consorcio de ONG se conformó en 1995 con la participación de FUNDEAL, Fundación NATURA, CIDESA, CCD y la Fundación PÁJARO CARPINTERO. Se constituyó con la finalidad de ejecutar la actividad 35 contemplada en el Plan Maestro para la Protección de la Biodiversidad mediante el fortalecimiento del Sistema Nacional de Áreas Protegidas, llevada adelante en ese momento por el INEFAN. Posteriormente, el 26 de marzo de 1996, el Consorcio BIDA firmó con el PNUD un contrato para la formulación de una Estrategia de Manejo Sustentable para el área de influencia de la Reserva Ecológica Cayapas-Mataje.³⁹

Este convenio establecía la delimitación (linderos) de 15 comunidades afroecuatorianas, así como un convenio de titulación de tierras con el INDA, INEFAN, FECHE y UONNE.

Al final el convenio no se ejecutó, pero quedaron delimitadas las comunidades y se conformó una comisión inter-étnica entre chachis y afroesmeraldeños para la solución de sus conflictos de tierra y enfrentar a los campesinos blanco-mestizos (colonos).

Las empresas madereras y palmicultoras

Estos son actores generadores de conflicto por excelencia. Hemos indicado cómo algunas empresas madereras apoyan a campesinos blanco-mestizos (colonos) para que invadan las tierras de las comunidades negras. Existen otros casos en que estos entran a las tierras comunitarias, no tanto por la tierra, sino por la extracción de la madera para venderla a las empresas.

Sin embargo, este último año se ha hecho presente en la zona de San Lorenzo una nueva conflictividad causada por empresas y personas dedicadas al cultivo de palma africana que compran tierras para el establecimiento de entre 30 y 40 mil hectáreas de palma africana. Este proceso de compra está dirigido por ANCUPA (Asociación Nacional de Cultivadores de Palma Africana) que agrupa a 8 empresas

39 Cf. Consorcio BIDA, 1996.

cultivadoras de palma africana, entre las que sobresalen: ECUAFINCAS, PALESEMA, TEOBROMA, AIQUIZA, LOS ANDES, DEL PACIFICO, ALEX PALMA, INMORIE, etc.

El discurso que manejan estas empresas es que van a generar divisas y puestos de trabajo para el “desarrollo de San Lorenzo y del país en general”. Para lo cual, según lo manifestaron en una reunión mantenida en Quito en el Ministerio del Ambiente el 7 de abril de 1999, la inversión prevista para la plantación de 40.000 hectáreas de palma africana sería de entre 150 y 200 millones de dólares, con la generación de 10 mil puestos de trabajo en la etapa de plantación y 3 mil plazas de trabajo permanentes, en las actividades industriales y de mantenimiento de las plantaciones; además de todos los técnicos y profesionales que participarán en el proceso productivo.

Es desde estas representaciones sobre la tierra y los recursos en ella existentes, que se moldean los discursos, intereses, posiciones, relaciones de los distintos actores que participan en el conflicto.

Referencias citadas

- Escobar Konans, Martha, *La frontera imprecisa, lo natural y lo sagrado en el norte de Esmeraldas*. Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, 1990.
- FUNDEAL, *Elaboración de la propuesta de diagnósticos socioeconómicos en el área de influencia de la carretera Borbón-Mataje*. Informe de investigación, Plan Ambiental Chocó/MOP/PNUD, sin publicación, 1998.
- García, Juan y Fierro, Jacinto, *Fundamentos sobre posesión ancestral*. Esmeraldas, sin publicación, 1995.
- Ibarra, Hernán C., *Evaluación socioeconómica de la actividad forestal en el Ecuador*. Informe de consultoría en sociología rural, ITTO/INEFAN, sin publicación, 1993.
- INDA, *Acta Transaccional entre Comunidad La Alegría y Cooperativa Unión Manabita*. Quito, sin publicación, 1997.
- INDA, *Resolución Administrativa, Normas para la Titulación de Tierras*. Quito, sin publicación, 1997.
- INDA-FEPP, *Convenio de Cooperación Inter-institucional*. Quito, sin publicación, 1997.
- Ley de Desarrollo Agrario y Reglamento*. Editorial Jurídica del Ecuador, Quito, 1994.
- Little, Paul E., *Ecología política del Cuyabeno: el desarrollo no sostenible de la Amazonía*. ILDIS/Abya-Yala, Quito, 1992.
- Minda, Pablo, El negro en Sucumbíos: migración, cultura e identidad. En: Pezzi, Juan Pablo *et al.*, *Identidades en construcción*. Abya-Yala, Quito, 1996.
- Quintero, Rafael y Silva, Erika, *Una nación en ciernes*, tomo I. FLACSO/Abya-Yala, Quito, 1991.

- Savoia, Rafael, Asentamientos Negros en el Norte de la Provincia de Esmeraldas (1761-1825). En: *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*. Centro Cultural Afroecuatoriano/Departamento de Pastoral Afroecuatoriana, Quito, 1988.
- Speiser, Sabine, *Tenencia de la tierra en Esmeraldas*. Informe de investigación, FEPP, Esmeraldas, 1991.
- Speiser, Sabine, *Tenencia de la tierra en la provincia de Esmeraldas*. FEPP, Quito, 1993.
- Whitten Jr., Norman E., *Los negros de San Lorenzo: clase, parentesco y poder en un pueblo ecuatoriano*. Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, 1997.

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano¹

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Introducción

El proceso de estandarización del quichua ecuatoriano es un caso atípico. No surgió directamente de las políticas estatales. No hubo un libreto de planificación preestablecido. La planificación en los diferentes componentes se fue elaborando sobre la marcha, a propósito de la alfabetización y la EIB promovida por instituciones privadas y por las comunidades. Por esta razón, la narración de las acciones relacionadas con la unificación de la escritura se la realiza en torno a los hechos ocurridos en la educación bilingüe, y también al proceso de organización de las nacionalidades indígenas del Ecuador.

Partimos señalando la forma en que se escribió el quichua ecuatoriano en la época colonial y en los inicios de la época republicana. Luego presentamos los cambios que comenzaron a suscitarse en la primera mitad del siglo XX, así como las políticas seguidas por los proyectos de alfabetización y educación bilingüe. Finalmente, describimos la estandarización de 1980 y el ajuste realizado en 1998.

La escritura del quichua ecuatoriano desde la Colonia hasta la mitad del siglo XX

Las autoridades españolas dieron al quichua el estatus de lengua general para facilitar la evangelización y la administración colonial. En cuanto al corpus, durante la Colonia los textos de la lengua quichua seguían los mismos parámetros del alfabeto castellano. Los manuales para la evangelización y la enseñanza del quichua

1 Fragmento del capítulo 7 de *La estandarización ortográfica del quichua ecuatoriano: consideraciones históricas, dialectológicas y sociolingüísticas* (2019, pp. 353-371). Quito: Abya-Yala; UPS.

provenían del Perú. Como señalamos en el capítulo 3, recién a mediados en el siglo XVIII comenzaron a aparecer algunos textos propios del quichua ecuatoriano. El *Catechismo* incluido por el décimo cuarto obispo de Quito, Luis Francisco Romero, en la pastoral del 30 de agosto de 1725, reproducido literalmente en el *Vocabulario español-quichua de la lengua quichua* (Grimm, 1896), empleó el siguiente alfabeto para las palabras quichuas: <a, c, ch, d, g, i, h, l, ll, m, n, ñ, p, qu, r, s, t, u, y> (19 letras). Como puede observarse, en el texto del *Catechismo* de 1725 no se hace distinción entre /š/, s/.

Luego de la Independencia, el Estado puso énfasis en el castellano como lengua de educación, pero a partir de mediados del siglo XIX algunos escritores emplearon el quichua para la poesía y la catequesis. En cuanto a la ortografía, los textos del siglo XIX de escritores como Juan León Mera (1892), Luis Cordero (1892/1955), Julio Paris (1892/1961) y Juan Grimm (1896), se encuentran algunos cambios en relación a los escritos del siglo XVIII. Unos son comunes a todos los escritores señalados y otros son particulares de cada uno según su punto de vista. Entre los cambios comunes se encuentra la distinción entre <s> y <sh> para representar a los fonemas /s/, /š/, respectivamente, el uso de <j> para representar al fonema /h/ y empleo de <h> delante de los segmentos <ua, ui>.

Entre las particularidades que algunos de los escritores adoptaron se pueden mencionar las siguientes: Cordero y Paris incluyeron el signo <zh> para representar el fonema de sustrato cañari /ž/; Paris y Grimm adoptaron el signo <zz>, para graficar el sonido [ç]; Cordero y Paris incluyeron los signos <b, d, g> en posición inicial de palabra para representar términos de sustratos, principalmente en la escritura de fitónimos y topónimos; Cordero, además, incluyó <z> para representar el sonido /z/ propio del sur de la Sierra ecuatoriana. Sin embargo de estas diferencias a nivel ortográfico, está subyacente la intención de que sus escritos sean usados a nivel nacional.

Solo en el siglo XX, unos pocos investigadores como Rivet y Jijón y Caamaño usaron el signo <k> para evitar la multiplicidad de signos en la representación del fonemas /k/ y <w> para evitar uso de la <h> “muda” o la <g> delante de las secuencias <ua, ui>. Pero las publicaciones de ellos solo fueron conocidas en el reducido círculo intelectual de esa época.

Finalmente, en 1947, un grupo de tres misioneras lauritas elaboró un texto de lectura denominado *Mi primera cartilla inca*, destinada a la alfabetización infantil en un centro cultural que tenían en Otavalo (prov. de Imbabura). Esta cartilla también fue empleada en las escuelas indígenas de Cayambe de la conocida líder indígena Dolores Cacuango, cartilla que tiene una interesante propuesta pedagógica para la alfabetización. En cuanto a escritura, se usó la del castellano, sin embargo, históricamente es el primer material escrito en quichua para la educación indígena, específicamente para el aprendizaje de lectura y escritura.

La escritura en los programas de alfabetización quichua (segunda mitad del siglo XX)

El ILV ingresó al Ecuador gracias a un convenio con el Gobierno en 1952 para realizar una labor religiosa y educativa. En sus textos usó la escritura del castellano. Tradujo la Biblia a varios dialectos quichuas de la Amazonía y de la Sierra. Su trabajo estuvo centrado fundamentalmente en la Amazonía con alguna injerencia en Colta (prov. de Chimborazo) y otros lugares de la Sierra.

El Instituto Inter Andino de Desarrollo trabajó en las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo (Sierra centro) desde la década de 1960 hasta la mitad de la de 1970. Al igual que en el caso anterior, elaboró cartillas por separado, según el habla de algunas comunidades. Por ejemplo, preparó cartillas para alfabetizar con el dialecto de Salasaca (prov. de Tungurahua), otras con el habla de la comunidad La Compañía Grande (prov. de Cotopaxi), etc. Del contenido de las cartillas elaboradas por esta institución, como de las del ILV, se observa que el estatus que se le dio a la lengua quichua era de transición hacia la castellanización. Así, ninguna de las dos instituciones intentó, por ejemplo, enseñar matemáticas en quichua; estaba implícito que una vez que se alfabetizaban los estudiantes, las demás ciencias debían aprenderlas en castellano.

A partir de la década de 1970, en el ILL de la PUCE, Consuelo Yánez (comunicación personal, 2015) realizó estudios de fonología del quichua, planteándose por primera vez la posibilidad de unificar la escritura de la lengua; sin embargo, las investigaciones solo abarcaron las localidades de Colta (prov. de Chimborazo) y Otavalo (prov. de Imbabura), y no se consideraron los dialectos de la Amazonía. Aun así, conjuntamente con Fausto Jara, Yánez elaboró el método Ñukanchik Llaktapak Shimi (1973-1975) destinado a la enseñanza del quichua en la universidad a profesores hispanohablantes que trabajaban en comunidades indígenas y al público en general (comunicación personal, 2015). El alfabeto de 21 letras empleado en este método fue el siguiente: <a, ch, i, j, k, k', l, ll, m, n, ñ, p, p', r, s, sh, t, ts, u, w, y>. Además, se usaban las letras <b, d, g, f> para préstamos del castellano. Sin embargo, las vocales <e, o> de los términos castellanos fueron asimiladas a <i, u> del quichua, respectivamente.

Esta escritura también fue empleada en tres promociones de los cursos de formación de lingüistas quichuas que realizó la PUCE a partir de 1975, programa diseñado por la directora del ILL (que actualmente es la Facultad de Lingüística, Literatura y Comunicación de la PUCE), Consuelo Yánez.

El 31 de enero de 1978 se firmó un convenio entre la PUCE y el MEC para la realización de un programa experimental de alfabetización quichua en la provincia de Cotopaxi (PUCE, 1980, p. 149). Las comunidades en donde se trabajó fueron: Maca Grande, Yaguartoa y Chami, ubicadas al occidente de Latacunga (prov. de

Cotopaxi). En ese mismo año se firmó un convenio entre la PUCE y la Universidad René Descartes, París V, con la participación de personal de esa universidad: el lingüista Alain Bentolila y el sociolingüista Louis-Jean Calvet.

El 22 de octubre de 1979 se creó en la PUCE el CIEI,² aunque informalmente ya venía funcionando desde marzo de ese año, con el fin de ampliar las investigaciones lingüísticas y educativas a otras lenguas indígenas del Ecuador (PUCE, 1980, p. 155). En el CIEI se diseñó el denominado Modelo Maca³ según el cual el proceso educativo estaba estructurado con tres componentes:

- Las organizaciones indígenas para la gestión política.
- El Estado, a través del MEC, para la definición de políticas públicas y el aspecto administrativo-financiero.
- El CIEI de la PUCE para el componente científico (Yáñez, 1980, pp. 93-119).

La innovación de esta propuesta fue la participación de las organizaciones indígenas en el proceso educativo.⁴

En el equipo del CIEI se consideró que la única forma de tener una escritura común para todos los dialectos del quichua ecuatoriano era tomar como punto de partida la fonología de la lengua. Al alfabeto del método ya señalado se hicieron ciertos ajustes y se publicó el material experimental de alfabetización. El alfabeto empleado fue el siguiente: <a, ch, i, h, k, kh, l, ll, m, n, ñ, p, ph, r, s, sh, t, th, ts, u, z> (21 grafías). Con estos signos se elaboraron las tres primeras cartillas de lecto-escritura de alfabetización denominadas: *Ñukanchik shimi*, y las tres cartillas de matemáticas denominadas: *Ñukanchik iupai*. Se discutió también sobre las consonantes aspiradas y se decidió representarlas por escrito. Como se puede apreciar, se hizo algunos cambios al alfabeto empleado en el método de enseñanza del quichua *Ñukanchik Llaktapak Shimi*, así:

-
- 2 El CIEI tuvo como finalidad ser un espacio alternativo para la educación indígena. Su documento de constitución fue firmado por el presidente de la Universidad de Paris V y el rector de la PUCE. Este convenio duró dos años. El 4 de noviembre de 1979, Paulo Freire visitó el CIEI y manifestó su acuerdo con el uso de las lenguas indígenas en la educación.
 - 3 Es el nombre que se puso al diseño teórico construido por el CIEI para el Subprograma de Alfabetización Quichua que funcionó entre 1980 y 1986. Este nombre se puso en honor a la comunidad Maca Grande (prov. de Cotopaxi), donde se inició la alfabetización en 1978. El texto íntegro del Modelo Maca está publicado en la revista n° 28 de la PUCE de 1980.
 - 4 Una de las principales causas de la desaparición del CIEI en 1986 fue el deterioro de la relación entre la dirigencia de las organizaciones indígenas y las autoridades del CIEI por la manipulación de personas de “izquierda” que pretendían apropiarse de la institución.

- No se representaron las semiconsonantes <w, y> debido a que se las asimiló con los signos de las vocales <u, i>, respectivamente.⁵
- Se añadió el signo <ts> para representar algunos términos que tenían el sonido [ç] en algunos dialectos quichuas.
- Las aspiradas se representaron con los signos <ph, th, kh,>.
- Los términos de origen sustratístico se los asimiló a la escritura del quichua.

Simultáneamente, en la provincia de Chimborazo, mediante un acuerdo entre el MEC y la FIA, a fines de la década de 1970, comenzó a funcionar un programa de alfabetización local denominado Chimborazoca Caipimi. El alfabeto que emplearon comprendía las siguientes fueron las letras: <a, b, c, c' ch, ch', d, g, h, i, j, j' l, ll, m, n, ñ, p, p', qu, q'u, r, s, sh, t, t', ts, u, y, z> (30 letras). Este programa, además del aval oficial, tenía el apoyo de la Misión Evangélica, que facilitaba la difusión a través de sus emisoras.

El proceso de estandarización de la escritura del quichua

Antes de describir los principales pasos que se dieron en favor del objetivo anunciado, creemos necesario presentar el sistema fonológico del quichua actual. En esta variedad ecuatoriana existen los siguientes fonemas: en los dialectos de las zonas Sierra centro y parte de la Sierra sur existe un reducido número de palabras aspiradas: /ph, th, chh, kh/; adicionalmente, hay la presencia de /ç, ž, z, b, d, g/ en el léxico proveniente de lenguas prequichuas; fuera de ello, están los fonemas presentes de préstamos del castellano y que no figuran en el cuadro.

Las reuniones para la estandarización del quichua

El 10 de agosto de 1979, el presidente Jaime Roldós Aguilera, al retornar la democracia y tomar posesión de su cargo, pronunció una parte de su discurso en quichua. A raíz de este acontecimiento,⁶ se presentó la coyuntura para la

-
- 5 Se disminuyeron esas dos grafías con la idea de simplificar la alfabetización. Esta propuesta fue ideada por un asesor francés en 1979, Gabriel Tarlé, quien había trabajado en un programa de alfabetización en Haití, pero no fue bien vista por los líderes indígenas. La eliminación de las grafías <y, w> fue una medida desacertada que influyó negativamente en la credibilidad de la propuesta ortográfica de la PUCE, a pesar las bondades que tenía. Esta escritura solo duró hasta abril de 1980, cuando dejaron de utilizarse estas seis cartillas experimentales.
 - 6 Según el testimonio de Consuelo Yánez (comunicación personal, 2015), la idea del discurso en quichua surgió del vicepresidente de la república Osvaldo Hurtado, que fue profesor de la PUCE, quien lo canalizó a través del CIEI. La motivación fue las cartas escritas totalmente en quichua que alfabetizadores y personal del CIEI enviaron a los futuros gobernantes unos quince días antes de su posesión. Los primeros integrantes del CIEI en 1979 fueron: Consuelo Yánez, Luis Macas, Rosa Vacacela, Luis de la Torre, Luis Montaluiza y Ana Yánez.

ampliación de la alfabetización en quichua que venía funcionando por iniciativa de personal de la PUCE. Efectivamente, el Gobierno decidió realizar una campaña de alfabetización y dentro de esta campaña nacional se estableció el Subprograma de Alfabetización Quichua a nivel nacional, con excepción de la provincia de Chimborazo, pero inmediatamente se presentó el problema de la escritura. ¿Con qué escritura y metodología se iba a realizar la alfabetización en idioma quichua?

Con el afán de resolver estos asuntos, a inicios de 1980, se realizaron algunas reuniones para llegar a un alfabeto único y consensuar una metodología para la campaña de alfabetización. Estos acercamientos se realizaron en el MEC, donde participaron algunos líderes indígenas y delegados del CIEI, pero sin llegar a ningún acuerdo. Entonces se pensó en una reunión más amplia con dirigentes indígenas a nivel nacional, patrocinada por el mismo ministerio, reunión que se realizó en un centro de capacitación de trabajadores: el INEFOS, los días 12 y 13 de marzo de 1980. El único acuerdo fue el de volverse a reunir un mes más tarde para seguir discutiendo los temas tratados, sin embargo, en las discusiones se perfilaron claramente dos tendencias:

- Un grupo, influenciado por el ILV, sostenía que ya existían libros escritos en varios dialectos con el sistema ortográfico castellano en los cuales se había invertido mucho esfuerzo (la Biblia). Ellos sostenían que la unificación debía ser cercana al habla de la localidad y afirmaban, entre otras cosas, que “no hay que aceptar imposiciones. Hay que respetar el derecho de cada comuna indígena tenga su propia escritura y método de alfabetización de acuerdo a sus problemas y necesidades. Los indígenas somos completamente diferentes entre unos grupos de otros. Las grañas <k, w> son letras gringas”, etc.
- El otro grupo consideraba que los indígenas del país tenían una problemática común y que era menester la unificación de todos para hacer frente a los problemas, por lo que propuso la unificación de la escritura y el método de alfabetización. Esto suponía que cada dialecto tenía que hacer concesiones lingüísticas, aspectos que no fueron discutidos.

Por esa época las organizaciones de las nacionalidades indígenas recién estaban en un proceso de conformación. La FEI,⁷ fundada por Dolores Cacuango bajo el criterio de un sindicato obrero campesino, con los auspicios del Partido Comunista Ecuatoriano, obtuvo su personería jurídica el 29 de enero de 1945, pero para la década de 1980 ya había perdido su vigencia. En la Sierra, la ECUARUNARI, fundada en 1973, no tenía personería jurídica. En la Amazonía recién se estaba organizando la CONFENIAE (actual GONAE). La CONAIE estaba en proceso de gestación a través

7 La FEI, como membrete, existe hasta el día de hoy dentro de una organización sindical. Desde hace más de cuarenta años ya no tiene comunidades de base y su presidente lleva en funciones por más de treinta años, poniéndose al servicio de cada Gobierno de turno.

del CONACNIE. Las organizaciones indígenas evangélicas estaban organizadas en cada provincia con personería jurídica, por lo que el MEC pudo convocarles más fácilmente. En consecuencia, en los encuentros hubo una alta representación evangélica con posición contraria a la estandarización de la escritura.

Un mes después del encuentro en INEFOS, el MEC convocó a una nueva reunión a la que acudieron alrededor de cien personas, con el consenso previo de que podían ingresar solo delegados indígenas. En consecuencia, solo fue autorizado el ingreso de un delegado indígena del CIEI de la PUCE. Esta reunión se efectuó entre el 14 y el 18 de abril de 1980, en medio de una gran tensión en la que se designó como director de la reunión a Ampam Karakras, vicepresidente shuar del CONACNIE, para discutir la escritura del quichua.

En la reunión, se optó porque todas las personas e instituciones que tuvieran propuestas de alfabetos hicieran su exposición. Se presentaron nueve propuestas de alfabetos. De ellas, cuatro fueron institucionales: del CIEI de la PUCE con 21 grafías, de las Escuelas Indígenas de Cotopaxi con 19, del Centro de Capacitación Bilingüe de Chimborazo con 30, de la Dirección Provincial de Educación de Imbabura con 25. Hubo cinco propuestas a nivel personal: una de la Amazonía con 25 grafías, una de Imbabura con 28, una de Cañar con 30, una de Saraguro con 23 y una de Calderón con 26 grafías.

Al final del encuentro se emitieron varias resoluciones, cuyo cuarto punto del documento de relatoría (*Seminario Nacional de Alfabetización Quichua-La Merced "Nueva Vida", Participación, Grafía, y Metodología: Resoluciones Generales*) propone el alfabeto quichua unificado del Ecuador:

A-B-C-CH-D-F-G-H-I-J-L-LL-M-N-Ñ-P-Q-R-S-T-U-Y-Z-ZH-SH-TS (26 letras).
Para aprobar el alfabeto quichua se analizó exhaustivamente: cada cual expuso serios argumentos lingüísticos y experiencias vividas como las de la PUCE, Centro Bilingüe de Chimborazo y otras provincias de la Sierra y Oriente; luego de una acalorada discusión se procedió a la consideración y aprobación de las letras del alfabeto quichua; esta fecha histórica para la nacionalidad quichua y la patria ecuatoriana fue el jueves 17 de abril 1980, a las 4 p.m. en la sala de sesiones de la plenaria (en Montaluisa, 1981, pp. 133-134).

La aprobación de este alfabeto, letra por letra, a mano alzada, parecía ahogar la posibilidad de unificación. La presencia de las letras <b, d, g, f, j> propiciaba la proliferación de muchas formas de escribir, por ejemplo, /michik/ 'pastor' podía escribirse como <michic, michig, michij, michi>; /panka/ 'hoja' podía graficarse como <panga, fanga>; /inti/ 'sol', como <inti, indi>, etc.

En la misma reunión se nombró a cinco representantes indígenas, profesores y líderes comunitarios, que pasaron a ser parte del personal de planta del MEC como promotores nacionales en el Subprograma Nacional de Alfabetización Quichua.

Con estos antecedentes, el mes de mayo siguiente se constituyó una mesa de trabajo con un representante del MEC, los promotores quichuas seleccionados y tres representantes del CIEI de la PUCE,⁸ con el objeto de analizar la escritura del quichua, la metodología de la lecto-escritura y la enseñanza de matemáticas. Con ellos se llegó a un acuerdo en usar las grafías <b, d, g, f> solo para préstamos del castellano. La <j> solo se debía usar al inicio de la palabra. No se incluyó la <zh> para representar el fonema /ʒ/, porque no se pensó en el sustrato cañar, solo se lo consideró como un alófono de los fonemas /λ, ç/ de palabras quichuas como [ʒakta, munagiʒu] <llakta, munankichu> ‘pueblo, ¿Quiéres?’. De esta manera, el alfabeto propuesto esta vez constaba de 21 letras: <a, c, ch, h, i, j, l, ll, m, n, ñ, p, qu, r, s, sh, t, ts, u, y, z>. La comisión conformada señalaba que dicho sistema ortográfico era la base para la alfabetización de ese momento y que luego de un período de experimentación podría ser revisado con la participación de los nealfabetizados.

Consuelo Yáñez, al hacer memoria de las pugnas existentes por el asunto de la escritura, señala:

La lucha por la imposición de los distintos dialectos había comenzado años antes con la escritura diferenciada que practicaba el ILV. Cada grupo quería que se escribiera en lo que creía era su dialecto aunque no hubiera diferencias, y quienes más peleaban por ello eran los indígenas que pertenecían a iglesias o sectas evangélicas (Yáñez, 1991, p. 90).

Como ya se dijo, en el caso ecuatoriano las discrepancias giraban en torno a las consonantes y no a las vocales, como en Perú, pero los argumentos ideológicos de los que se oponían eran bastante similares a los de la Academia Mayor de la Lengua Quechua del Qosqo y del ILV (cf. Godenzzi, 1992). En Ecuador, la discrepancia gira en torno a la representación de los sonidos [b, d, g, f, x] y al uso de las letras <k, w> para representar a los fonemas /k/ y /w/, respectivamente.

El ILV siguió publicando sus textos según la ortografía del castellano. En su bibliografía de publicaciones (1985) señala que durante el período 1981 a 1985 se publicaron 23 textos de lectura empleando escrituras distintas para los diferentes dialectos del quichua, con el fin de fijar un sistema de escritura para cada uno.

Por su parte, el equipo del CIEI de la PUCE publicó durante el período 1980-1986, 65 títulos entre cartillas, mapas, guías e inclusive textos para educación infantil quichua

8 La comisión del CIEI estuvo presidida por Consuelo Yáñez y los técnicos indígenas Luis de la Torre y Luis Montaluisa.

empleando la escritura estandarizada de 1980. Entre estos materiales se publicó el primer diccionario quichua-quichua: *Caimi Ñucanchic Shimi yuc-panca* (Haboud, *et al.*, 1982). En este diccionario, las definiciones, las oraciones contextuales, los ejemplos, las notas sobre sinónimos, mapas, etc., se realizaron en quichua; incluso los nombres de lenguas prequichuas fueron escritos con la ortografía estandarizada del quichua. Esto dio ocasión a que algunos autores como Salomon hicieran algunos reparos a la escritura unificada del quichua de ese entonces:

La desventaja es la misma que se nota en todas las publicaciones del grupo asociado con la Universidad Católica, a saber, la insistencia en una representación grafofonémica que no refleja la realidad de ningún dialecto ecuatoriano, sino una lengua franca imaginaria e idealizada. Las convenciones arbitrarias utilizadas falsifican de una forma rara la pronunciación normal; por ejemplo nadie en ningún sitio denomina la provincia de Imbabura “Inpapura”, pero esta es la forma reconocida por los autores como correcta (Salomon, 1983, p. 400).

La crítica de Salomon tenía razón en lo relacionado con la escritura de los términos provenientes de las lenguas de sustrato, pero no en cuanto a que la escritura unificada no refleja la realidad de ningún dialecto. Efectivamente, como se ha visto desde el punto de vista semio-lingüístico, la escritura siempre implica abstracción, más todavía en el caso de una escritura estandarizada. Unificar la escritura a partir de reflejar un dialecto significaría generalizar ese dialecto dejando de lado los elementos de planificación lingüística que se deben tener en consideración en estos casos.

El Subprograma de Alfabetización Quichua, en el marco del convenio MEC-PUCE, se ejecutó entre 1980 y 1986 en 924 centros de alfabetización, con la participación de unos mil alfabetizadores en todas las provincias con población quichua, con excepción de Chimborazo, que seguía su propia política.

El CIEI cerró sus puertas el 30 de septiembre de 1986,⁹ pero durante su existencia, además del aporte científico a la educación indígena, gestionó la reforma del art. 27 de la Constitución en 1983, para que se incluya un inciso que disponía que en

9 De 1978 a 1980 trabajaron en el CIEI doce personas: diez de ellas quichua-hablantes. De 1980 a 1986, cuando dejó de funcionar, laboraron unas sesenta personas, la mayor parte quichuas de diferentes comunidades del país, y también hablantes de otras lenguas indígenas. El CIEI fue dirigido por Consuelo Yáñez desde su creación en 1979 hasta septiembre de 1985, en que renunció ante la oposición del nuevo director del ILL, Fernando Miño Garcés, y la manipulación a algunos dirigentes indígenas por parte de políticos de “izquierda”, que pretendían dirigir el proceso de alfabetización indígena del Ecuador. Entonces la dirección del CIEI fue encargada a Luis Montaluisa, pero la situación de esta institución se complicó debido a que a los problemas anteriores se sumó la cada vez más tensa relación con las autoridades del MEC, por lo que la PUCE decidió cerrarlo.

las zonas de predominante población indígena la lengua principal de educación fuera el quichua o la lengua de la cultura respectiva. Esta reforma contribuyó al posicionamiento de la educación bilingüe en la estructura legal, sin embargo, en el MEC se continuó con una actitud racista hacia este sistema. Una de esas manifestaciones fue la negativa a operativizar un convenio firmado con la PUCE para titularizar a los cerca de mil educadores indígenas que habían acumulado las 4 000 horas de capacitación que se requería para obtener el título de Bachiller en Ciencias de la Educación. Igualmente, el MEC obstaculizó la publicación de materiales educativos en lenguas indígenas con el argumento de que, al estar escritos en lenguas indígenas, ellos no podían estar seguros de que estén acordes con el currículo oficial.

Volviendo al tema de la escritura, después de la aprobación del alfabeto unificado del quichua en 1980, poco a poco los proyectos de educación bilingüe infantil, que habían comenzado a funcionar localmente a partir de 1976,¹⁰ por iniciativa de algunas organizaciones comunitarias, fueron adoptando la escritura unificada elaborada en el Subprograma de Alfabetización Quichua del convenio MEC-PUCE. Los programas locales que aceptaron rápidamente la escritura unificada fueron las Escuelas Indígenas de Cotopaxi, que venían funcionando desde 1979, las Escuelas de la Ribera del Río Napo, actual provincia de Orellana, que venían funcionando desde 1980 y las escuelas de Simiatug (prov. de Bolívar) que venían funcionando desde 1979. Estos programas habían solicitado al equipo del CIEI-PUCE que capacitara a los profesores indígenas y en algunos casos hasta pidieron el material de alfabetización para adultos del CIEI, para el trabajo educativo con niños. Igualmente, adoptaron esta escritura estandarizada el Proyecto de Educación Bilingüe de la CONFENIAE y el Proyecto de Educación Bilingüe de la GTZ, que comenzaron a funcionar en 1986.

En el campo político uno de los factores contribuyó al posicionamiento de la escritura unificada, fue el proceso organizativo que culminó en la conformación de la CONAIE en 1986. Luego de conformada sus directivos apoyaron este proceso, y eso hizo este sueño de contar con un solo sistema de escritura para los dialectos del quichua ecuatoriano vaya madurando poco a poco.

En el campo técnico, los temas lingüísticos y sociolingüísticos que se incluyó en el proceso de alfabetización a partir de 1979 contribuyeron significativamente a que los alfabetizadores, profesores y líderes apoyen a la estandarización. En los cursos de capacitación se incluía más cien horas para cada uno de los siguientes temas: fonología, morfosintaxis, dialectología, sociolingüística, historia de la escritura, etc. En estos cursos las discusiones eran acaloradas y agrias, pues había posiciones localistas. Pero al final se veía que no había otra alternativa para contar con un proceso educativo como nacionalidad que unificar la escritura. Sin embargo, el

10 Más información sobre estas experiencias locales se encuentran en el MOSEIB (Ministerio de Educación, 1993/2013; Montaluisa, 2008).

programa de alfabetización Chimborazoca Caipimi, que venía funcionando en la provincia de Chimborazo desde antes de 1980, no aceptó la reglamentación de la escritura que se hizo en Quito en los meses siguientes a la unificación del alfabeto realizado en abril 1980, y particularmente los ajustes realizados en mayo de ese mismo año, lo que dificultaba la generalización de la escritura unificada, debido a que la provincia de Chimborazo tenía y tiene una alta densidad de población indígena. Efectivamente, la cartilla *Chimborazoca Caipimi*, aparecida en 1983 se publicó con el siguiente alfabeto: < a, b, c, c', ch, d, f, g, h, i, j, l, ll, m, n, ñ, p, qu, r, s, sh, t, ts, u, y> (25 letras). Dicho programa funcionó hasta 1988.

Únicamente después de la creación de la DINEIB en 1988 y más concretamente después del levantamiento indígena de 1990,¹¹ la provincia de Chimborazo fue paulatinamente aceptando el alfabeto de 21 letras.

El alfabeto de 1998 y el acuerdo 244 de 2004

Durante la década de 1980 se capacitaron alrededor de mil alfabetizadores quichuas, como ya se mencionó. Todos ellos eran ya o llegaron a ser líderes de las comunidades. Varios de ellos, por las tardes o noches, alfabetizaban a los adultos, y durante el día enseñaban a leer y escribir a los niños que no iban a las escuelas oficiales. Así surgieron unas 300 escuelas bilingües informales.¹² En los cursos de capacitación que duraban entre uno y tres meses se incluyeron materias lingüísticas, como ya se mencionó. De tal suerte que hasta 1988, en que se creó la DINEIB, se había hecho un avance importante en el tema de posicionar la escritura unificada.

Esto continuó ya con en 1991 se firmó un convenio entre la Universidad de Cuenca, la DINEIB y la GTZ de Alemania. Este programa, dirigido por inicialmente Ruth Moya y Alejandro Mendoza, dotó de formación lingüística a muchos profesores indígenas. Después, en la misma Universidad de Cuenca y en otras como la Universidad Técnica Particular de Loja y en la Universidad Politécnica Salesiana, se formaron profesores indígenas en educación bilingüe, con un importante componente de materias sobre lingüística, aparte de las pedagógicas, en el plan curricular. Sin embargo, el número

11 Varias comunidades indígenas evangélicas se sumaron al levantamiento de 1990, por encima de su dirigencia local y de la FEINE, que en ese momento estuvo del lado del Gobierno. Los comuneros se tomaron directamente las radios evangélicas que existían en la provincia de Chimborazo. Igual cosa ocurrió con comunidades afiliadas a la FENOC (actual FENOCIN), cuyos dirigentes suelen ser afines a los gobiernos de turno.

12 A estas instituciones se las denominaba centro-escuelas, debido a que el mismo alfabetizador trabajaba por las noches o los fines de semana con los adultos y entre semana con los niños. Ellos recibían una bonificación mensual del Estado de unos 80 dólares por trabajar con los adultos. El trabajo con los niños era voluntario y no autorizado oficialmente.

de personas que han sido formadas con este perfil es pequeño todavía frente a las necesidades de personal.¹³

Los hechos señalados contribuyeron a crear conciencia en los líderes indígenas de la necesidad de contar con un sistema de escritura unificado. Se publicaron materiales en diversos proyectos con la escritura unificada de la que se habló anteriormente. Varios indígenas evangélicos asistieron a los cursos de alfabetización, a los cursos de formación de profesores e inclusive a los programas de licenciatura que incluían temas de lingüística. Pero aunque el número de personal con formación lingüística a nivel universitario es pequeño, la actitud de los alfabetizadores y educadores bilingües que recibieron cursos de historia de la escritura y del alfabeto influyó en la conciencia de las comunidades en favor de la adopción de las grafías <k, w> en el alfabeto.

Diez años después de su creación, el 29 de julio de 1998, la DINEIB organizó un encuentro de profesionales indígenas para reconsiderar el uso de las grafías <k, w> para representar a los fonemas /k, w/, respectivamente. En esta reunión, que tuvo lugar en Tabacundo (prov. de Pichincha), participaron veinte delegados. Allí establecieron el siguiente alfabeto: <a, ch, i, j, k, l, ll, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, w, y> (18 grafías). No se normativizó la escritura de los elementos de sustrato ni de los préstamos. Luego, en 2004, la DINEIB emitió un acuerdo ministerial para oficializar el alfabeto de la mencionada reunión.

En la reunión de 1998 también decidieron conformar la ALKI, la cual venía funcionando a medias, pero actualmente ha quedado en suspenso debido a que el Gobierno de Correa, en 2011, a través de la LOEI, creó el ICSAE.¹⁴

Problemas en la consolidación de la estandarización del quichua ecuatoriano

Desde 1988 hasta 1995 la CONAIE no tenía vinculación directa con los partidos políticos. Esto la colocó entre las tres instituciones más creíbles del Ecuador, junto con la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas. Esta situación permitió posicionar la educación intercultural bilingüe y por lo tanto las lenguas indígenas. Sin embargo, a partir de 1995, debido a la manipulación de políticos de “izquierda” que se

13 Actualmente la mayoría de estas personas han sido desvinculadas de la EIB por el Gobierno.

14 El ICSAE estuvo en fase de organización desde hace unos tres años, pero sin integrar en su seno personal especializado en lingüística ni investigación. El concurso para elegir a su director no fue transparente y no fue concebido como un instituto de los indígenas, sino para indígenas, dirigido por el ministro de Educación. El 19 de abril de 2018, el presidente de la república, mediante el decreto 373, dispuso que este instituto sea absorbido por el actual Ministerio de Educación y Deporte.

infiltraron paulatinamente, la situación de autonomía de la CONAIE comenzó a debilitarse frente al Estado y a los gobiernos. Cuando no ha existido sincronización entre estos dos componentes, el proceso se ha estancado o debilitado.

Por otra parte, algunos padres de familia no están convencidos de que el uso de la lengua quichua sea una alternativa para la educación de los niños. Se piensa que el quichua no está equipado como una lengua de educación en las comunidades indígenas. Los efectos de la diglosia están latentes, como puede verse.

Otro problema serio es que a raíz del cierre de las direcciones provinciales de EIB y de las direcciones de educación que cada nacionalidad tuvo hasta 2012, se despidió a casi la totalidad de los técnicos indígenas formados a nivel universitario. Este personal era el encargado de elaborar material educativo, capacitar a los docentes, etc.

Igualmente se limitó el trabajo de los seis institutos superiores pedagógicos interculturales bilingües que venía formando a los docentes indígenas. En la universidad pedagógica creada para formar docentes a nivel nacional no tienen apertura ni capacidad científica para formar docentes indígenas.

No se ha renovado el convenio con la Universidad de Cuenca que trabajó en investigación lingüística y en la formación de profesionales indígenas en pedagogía y otros aspectos relacionados con la educación intercultural bilingüe. Por otra parte, la Universidad de Cuenca ya no cuenta con el personal especializado en lingüística y educación bilingüe que tuvo anteriormente.

A nivel de corpus, el alfabeto quichua establecido en 1998 en Tabacundo, oficializado en 2004, carece de reglas ortográficas o directrices para explicar a las variaciones dialectales. Como se sabe, tales reglas de uso son importantes ya que el alfabeto por sí solo es insuficiente para implementar una escritura auténtica. Tampoco se ha previsto la forma de escritura de los sustratos ni los préstamos. Por otra parte, subsisten algunas discrepancias sobre la representación del fonema /h/. Si bien en la Sierra han aceptado el uso la grafía <h>, en la Amazonía existen sectores que prefieren la <j>. Sin embargo, este caso no es complicado pues solo se trata de escoger una de las dos grafías.

De otro lado, tampoco se había investigado de manera sistemática las variaciones fonéticas y morfofonémicas señaladas en el capítulo 5. La falta de estos estudios no ha permitido explicar de manera sistemática a los docentes y a los productores de materiales educativos sobre las características de las seis zonas dialectales para que lo tomen en consideración en la planificación del corpus.

Una de las causas por las que los textos redactados en quichua unificado son difíciles de leer y poco atractivos obedece a la introducción caótica de neologismos. Muchos

de ellos han sido creados sin recurrir a la ayuda de los morfemas derivadores. Esto genera problemas al momento de leer los textos estandarizados. Sin embargo, estos problemas de metodología y estrategia no significan que la estandarización sea inviable; lo que hay que cambiar son las estrategias de creación de neologismos, el estilo de redacción de los textos y la metodología de su implementación.

También hay severos problemas de redacción no solo en textos como la Constitución y las leyes, sino también en los textos que se venían elaborando para la educación de los niños. Los textos están escritos con oraciones demasiado largas, sin el uso apropiado de signos de puntuación y con estilo oral. Esto ha traído como consecuencia que sean materiales escritos oscuros y difíciles.

Con todos estos antecedentes, a continuación, proponemos algunas estrategias para superar la diglosia, consolidar el bilingüismo y facilitar la implementación de la escritura unificada.

Referencias citadas

- Cordero, L. (1892/1955). *Diccionario quichua-español, español-quichua*. Quito: CCE.
- Godenzzi, J. (comp.) (1992). *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Grimm, J. (1896). *La lengua quichua: dialecto de la república del Ecuador*. Friburgo: Frisgovia.
- Haboud, M., Montaluisa, L. Muenala, F. y Viteri, F. (1982). *Caimi Ñucanchic Shimiyuc-Panca*. Quito: PUCE; MEC.
- Montaluisa, L. (1981). *Mu-Cri-Ria-Cu-Naya-Pa-Chi-Naku-Ri-Cacha Yuyaita Yapachic Shimimanta Yachai* (Tesis de grado). Quito: PUCE.
- Montaluisa, L. (2008). Trayectoria histórica de la educación intercultural bilingüe del Ecuador. En C. Vélez (ed.), *Educación intercultural bilingüe y participación social*. Quito: CARE; Contrato Social por la Educación.
- Paris, J. (1892/1913). *Ecuador runacunapac rizana libro*. Turnhout, Bélgica: Brepols.
- Paris, J. (1892/1924). *Gramática de la lengua quichua del Ecuador*. Cuenca: s/e.
- PUCE. (1980). *Documentos. Revista de la Universidad Católica*, 25. Quito.
- Rivet, P. y Créqui-Montefort, G. (1951). *Bibliographie des Langues Aymará et Kičua* (4 tomos). París: Institut D'ethnologie.
- Salomon, F. (1983). El quichua de los Andes ecuatoriales: algunos aportes reciente. *Revista Andina*, 2, 393-405. Cuzco.
- Yáñez, C. (1980). Modelo Maca. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 28. Quito: PUCE.
- Yáñez, C. (1991). *Macac: teoría y práctica de la educación indígena*. Cali: CELATER.
- Yáñez, C. y Jara, F. (1975). *Ñukanchik Llaktapak Shimi*. Quito: PUCE.

Sobre la fascinante objetividad¹

JANIS B. NUCKOLLS

*El [historiador] debe recordar siempre que aunque la peor ofensa que puede cometer es escribir vívida y erróneamente, aun así, a menos que escriba vívidamente no puede hacerlo de una forma verdadera, porque ningún derroche de excruciantes y deslucidos detalles puede conjurar la verdad a menos que esté presente el genio para pintarla (Theodore Roosevelt, *History as Literature*).*

Introducción a los ideófonos

Había una expresión de humor y de vergüenza plasmada en la cara de Alfredo,² el hombre que me estaba ayudando a enseñar quichua durante la primavera de 1993 en Indiana University. Finalmente, dejó escapar la risa que había mantenido bajo control cuando les confesó a mis estudiantes y a mí que lo que le había pedido que dijera era “la manera de hablar de las mujeres” y que él no se podía hacer repetirlo.³ Acabábamos de empezar una lección sobre los ideófonos y el capítulo que había escrito para esta lección tenía múltiples ejemplos de ideófonos que le había oído a Luisa y a muchas otras personas hacia unos años. Nunca había tenido este tipo de reacción de él hacia ejemplos de otros capítulos. Tomando en cuenta su genuina reacción comprendí que acababa de tropezar con

1 Capítulo I de *Lecciones de una mujer fuerte quechua: ideofonía, diálogo y perspectiva* (2015, pp. 51-76). Quito: Abya-Yala.

2 Este no es su nombre real.

3 Sus palabras exactas eran: warmi tono man, “es el tono de una mujer”.

algo significativo. Me hizo mucha ilusión oír uno de los primeros ejemplos de comentario metalingüístico sobre los ideófonos de parte de un hablante del quichua.⁴

Los ideófonos son una clase de expresión que ocurre en la mayoría de las familias de lenguajes de todo el mundo⁵ y que ayudan a la comunicación al imitar una variedad de impresiones subjetivas que cubren toda una gama de dominios sensoriales. Los ideófonos están tipológicamente distribuidos en todos los lenguajes. Por contraste, el reconocimiento por parte de los lingüistas antropológicos de la importancia del ideófono ha sido bastante parco. Algunas de las excepciones notables son: Basso, 1985, 1995; Feld, 1982, Harrison, 2004, Kohn, 2005, 2007; Noss, 2001; Sherzer, 2004 y Webster, 2006. Las investigaciones sobre los ideófonos han estado tradicionalmente asociadas con la lingüística africana, de la que se deriva el nombre. Doke (1995: 118) definió primero el término de esta manera: “una vívida representación de una idea mediante un sonido. Una palabra, a menudo onomatopéyica que describe un predicado, calificativo o adverbio respecto a la manera, color, aroma, acción, estado o intensidad”. Aunque el inglés es pobre en ideófonos (Nuckolls, 2004), se pueden ver selectos ejemplos en las vívidas descripciones hechas por personas creativas como los caricaturistas, arquitectos u otros que han inventado combinaciones singulares de sonidos para describir eventos y procesos fuera de lo común.

Como categoría léxica, los ideófonos han sido caracterizados por su expresividad, lo cual se atribuye comúnmente al simbolismo de los sonidos (Nuckolls, 1999). Aunque los ideófonos se ven funcionalmente limitados en la cultura dominante de la clase media estadounidense, siguen siendo una forma de expresión muy significativa que constituye un estilo de presentación culturalmente sensitivo en el contexto de una variedad de tradiciones lingüísticas. Las representaciones ideofónicas, sin embargo, se distinguen de lo que típicamente se clasifica como representación (ver Bauman, 1977, Bauman y Briggs, 1990). Existen en fugaces momentos de representación del discurso, que a su vez pueden ser mínima o máximamente performativos.⁶ Kunene, al escribir sobre el Sesoto sureño, una lengua bantú, dice lo siguiente sobre la representación de los ideófonos:

El ideófono está separado de los tejidos conectores, tendones y ligamentos que dan más cuerpo a los componentes básicos del habla que se diversifican en sistemas morfológicos, gramaticales y sintácticos. Al mantener este

4 Mannheim (1986: 54-55) ha indicado el “metalenguaje léxicamente limitado para hablar sobre el lenguaje” también en el quechua meridional del Perú.

5 La existencia de reportes de ideofonía esparcidos entre los lenguajes amazónicos de Suramérica sugiere la posibilidad de que su existencia sea más común (ver Gabas Jr., 2007, Gregor, 1977, Popjes y Popjes, 1986, Koehn y Koehn, 1986, van der Meer, 1983).

6 Es más, su ejecución no es un fenómeno de “todo o nada”. Los ideófonos usados con plena fuerza van acompañados de índices de entonación y de gestos así como también llevan pausas que los preceden y los siguen. Todo este fenómeno es gradado y puede exhibir un énfasis variado.

aislamiento, prácticamente se puede decir que los ideófonos saltan a la escena para convertirse en un acto, al tiempo que se sugieren como una narrativa singular, blindada de aquello que la rodea; por su misma naturaleza, impone al tema la función de actor o representación cuyo subordinado es el narrador. Una analogía similar es la del actor de una narración oral, que de vez en cuando, “se convierte” en uno de los caracteres de los que está hablando y de quien está representando el papel (2001: 190).

Las metafóricas descripciones de actuaciones ideofónicas de Kunene nos permiten ver una caracterización singular de la ideofonía de parte de alguien que al ser lingüista, actor y hablante nativo puede comentar desde una multiplicidad de puntos de vista. Para el propósito de mi argumento fundamental sobre la importancia de la perspectiva ideofónica, sus comentarios son particularmente apropiados. Él establece, fundamentalmente, que un actor ideofónico es como otros actores que desplazan su subjetividad a los caracteres de los que está narrando, convirtiéndose así en esos caracteres. La forma en que los ideófonos usan los cambios de perspectiva o para adoptar el término de Goffman (1974), un cambio de marco, los hacen un poco incongruentes para ser modelos de la manera en que creemos que debe ser el discurso.

En los modelos de conversación creados por Gumperz (1982) y clarificados por Levinson (2002) los detalles de contextualización son invaluable para crear la comprensión. Son una clase natural que se puede definir en parte, por su asociación con los componentes presentes en el segundo plano del discurso, como la prosodia, el paralingüaje y el contenido no proposicional. Levinson, para su interpretación del concepto de segundo y primer plano, cita la obra de Bateson sobre los canales de comunicación, además del trabajo de Silverstein (1981). Es la condición de segundo plano, junto con una asociación general con rasgos formales que les permite a las pautas contextualizantes proyectar marcos de entendimiento entre los interlocutores. Los que mantienen una conversación se entienden al descifrar una combinación de contenido proposicional y léxico-sintáctico que queda contextualizado o que avanza de una forma todavía no comprendida en su totalidad, mediante una variedad de pautas, a menudo prosódicas, pero que son evidentes también en formas lingüísticas como también paralingüísticas.

Con respecto a su actuación ideofónica, sin embargo, los hablantes quichuas se apartan de este modelo ya que reconfiguran lo que normalmente se entiende como los componentes de fondo trayéndolos al primer plano. Las actuaciones ideofónicas traen los rasgos prosódicos y gestuales al primer plano. Cuando están siendo ejecutadas, estas actuaciones ideofónicas tienen dinamismo en su entonación, así como gestos icónicos e indicadores que no están fuera de la percepción del interlocutor sino directamente en el foco de su atención. Es más, es por su dinamismo en la entonación y la modelación de los gestos, que las actuaciones ideofónicas simulan más que se refieren a sensaciones y percepciones. Al hacer esto, las

actuaciones ideofónicas captan nuestra atención inmediatamente a un cambio de perspectiva. El hablante se comunica imitando y así se convierte en la fuerza que crea el movimiento, el sonido o el ritmo. Es mi argumento que los ideófonos constituyen un estilo de habla involucrado, pero esa participación se realiza entre los interlocutores (Nuckolls, 1996). He refinado este concepto aún más y considero que este estilo implicado de relación de expresión ideofónica en quichua es una manera de invocar una alineación no solo entre los participantes del discurso, sino entre las personas y la naturaleza no humana también (2004a, 2004b). Los ideófonos son invocativos del contexto y enmarcan los mecanismos de cambio que apuntan a un cambio momentáneo, normalmente de la perspectiva de un humano a un no humano.

Cuatro tipos de ideofonía

Este capítulo trata de explicar la reticencia de Alfredo al analizar los ideófonos como un tipo de discurso cultural que plantea desafíos especiales para el traductor debido a sus cambios de perspectiva. Exploro este problema mediante la presentación de cuatro tipos de la ideofonía que usa Luisa. Estas cuatro categorías involucran ideófonos de alta animación, de baja animación, transanimados y la ideofonía gramatical. Cada sección tratará el simbolismo sonoro de la ideofonía y sus conexiones con varios tipos de animación y de gramática. Esto es significativo para la comprensión del simbolismo de los sonidos, porque hasta este punto, la forma más reconocida del simbolismo sonoro ha sido la de la magnitud y una de las explicaciones de este fenómeno es la hipótesis del código de frecuencia propuesto por Ohala (1994), que expone el simbolismo de la magnitud de las vocales, las consonantes, el tono y la entonación. La teoría de Ohala sintetiza la información proveniente de diversos lenguajes, así como la de diferentes especies de mamíferos, para argumentar que la alta frecuencia fundamental es el sonido simbólico de la pequeñez, de una actitud no intimidante y del deseo de ganarse la buena voluntad del receptor, y que la baja frecuencia fundamental, es el sonido simbólico del tamaño grande, la amenaza, la autoestima y la autosuficiencia (1994: 343). Ohala propone la hipótesis de que el simbolismo de magnitud del sonido resulta de los cambios fisiológicos de la madurez sexual, evolucionada como adaptación para que los machos compitan entre sí para atraer a las hembras. Acéptense o no los detalles que explican el simbolismo de la magnitud del sonido, este simbolismo se halla tan ampliamente documentado, que ha alcanzado la categoría de lo universal y a menudo es mencionado en los textos básicos de lingüística como una excepción al principio de la arbitrariedad del signo.

Aun así, hay otras formas de simbolismo del sonido que no se mencionan con frecuencia. El simbolismo del sonido del movimiento es una subcategoría que aparece citada con frecuencia en las descripciones lingüísticas de los ideófonos.

Hinton, Nichols y Ohala (1994) consideran la imitación del movimiento como una subcategoría especial del simbolismo del sonido dentro de su amplia tipología. Ibarretxe-Antunano (2006) ha hallado que la imitación del movimiento es una clase de ideófonos extremadamente abundante y productiva dentro del idioma vasco. Entre los quichua de Pastaza, los ideófonos comunican desplazamiento y moción, al mismo tiempo que indican terminación de una manera abrupta, lo cual se asocia también con los conceptos de volición y de control (Nuckolls, 2009).

En mi caso, invoco la noción de animación para referirme a la forma en que estos conceptos se interrelacionan dentro de la ideofonía quichua de Pastaza. El término animación se refiere aquí a una escala gradiente de cualidades. Los ideófonos exhiben una alta animación cuando imitan movimientos controlados a volición, sean de los humanos o de los no humanos. Las formas vivientes menos animadas como los árboles y otros tipos de flora, enseñan cualidades de animación que son más difíciles de observar en moción y que están relativamente limitadas por su entorno natural. Las formas de vida menos animadas también muestran con el tiempo cambio y una propensión o potencial a reaccionar ante su entorno. Por esto es necesario tener una escala que mida la animación. Aunque mi escala no hace distinciones que confieran privilegios a los humanos más que a los no humanos, sí reconoce que los humanos y los animales tienen más libertad de movimiento que las formas de vida arbórea. Este concepto de animación se corresponde en cierto grado con la formulación de otros lingüistas, pero es motivado por unas metas muy diferentes. Para los lingüistas, la animación es una distinción basada en una jerarquía conceptual que trasmite una variedad de fenómenos gramaticales con marcadores de caso, concordancia verbal y papeles semánticos, mediante el uso de una escala universal de oposición que coloca a los humanos animados por un lado y a lo inanimado por el otro.⁷

Mi propio concepto de la animación propone relacionar el simbolismo sonoro de los ideófonos con la animación, dentro de una ensambladura cosmológica. La animación es el sonido expresado simbólicamente a través de los rasgos lingüísticos de la estructura silábica y que al realizarse, es coloreado por la entonación. Los aspectos más salientes de la estructura silábica son el número de sílabas, si la sílaba final es abierta, por ejemplo, si termina en una vocal, o cerrada si termina en una consonante. La estructura silábica con realización en el primer plano, mediante el uso de la repetición, el alargamiento y el tono creciente final, es utilizada para expresar continuidad, repetición, resonancia y reverberación; movimiento a través de sustancias maleables; varios tipos de acciones y eventos deformantes; instantaneidad, duración y terminación. En el acto de formación con estos elementos, los runa se alinean al mismo tiempo con ellos, y se transforman momentáneamente en ellos al enunciarlos. Es mediante este alineamiento transformativo que se sella el cambio de la perspectiva.

7 Ver Comrie (1989) para hallar una detallada descripción de la jerarquía de la animación.

Ideófonos para seres altamente animados

La primera categoría de ideofonía es básicamente análoga a la que los hablantes de inglés hacen al imitar o identificar un animal, como por ejemplo una vaca, y al que representan con los sonidos prototípicos que emite, como el “mu-mu”. Formas escritas análogas son comunes en los libros escritos para los niños todavía no alfabetizados. Incluyo algunas razones al final del capítulo para explicar lo que creo que son los motivos culturales para el uso de esta ideofonía. Por el momento, quisiera presentar solo un par de ejemplos de los muchos extraídos de la propia experiencia de Luisa, con su imitación de seres altamente animados. En obras anteriores (Nuckolls, 2004a: 70-71) me he enfocado en representaciones ideofónicas del canto de los pájaros como un tipo de actuación, en el que Luisa se embarcaba con el propósito de alinearse con los pájaros como seres sociales. A continuación, presento los rasgos lingüísticos que ayudan a Luisa y a otros a expresar la animación de su mundo.

Los ideófonos representativos de seres altamente animados y de sus hechos, tienen una estructura de por lo menos dos sílabas que pueden después ser duplicadas o multiplicadas para comunicar ideas de acciones o circunstancias repetidas. Además de representar a seres más animados, los ideófonos disilábicos son parte de una representación relativamente compleja de los eventos. Los eventos complejos son aquellos que se componen de más de un ser o de una entidad, uno de los cuales puede ser más animado que el otro, y también de eventos que tienen lugar con cierta duración en el tiempo, como por ejemplo, el movimiento de una caída. Una caída tiene más duración y por lo tanto más complejidad que un solo golpe, o el acto de aferrarse momentáneamente a algo, que son instantáneos.

La siguiente descripción ilustra un suceso complejo que involucra a seres altamente animados. Esto tuvo lugar por la noche cuando Luisa estaba pescando con su esposo. Acababan de empalar una tortuga y él se había ido a buscar ayuda, mientras Luisa se quedaba para asegurarse que la tortuga no se escapara. Durante la ausencia de su marido, ella oyó el sonido de varias cosas que se caían al agua a poca distancia. Ella describe esta percepción con el ideófono *tsupu*. Aunque al principio estaba asustada, pronto se dio cuenta que era un grupo de lomochas o pacas, unos roedores amazónicos:

1. Chiga kucha sapimanda uyakpi *tsp^huuuuuuu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupuuuu tsupuuuu tsupuuuu tsupuuuu uyarimura.*

“Y entonces se oía desde ese lado del lago se oía *tsp^huuuuuuu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupu tsupuuuu tsupuuuu tsupuuuu*”.

Analizo la estructura disilábica del ideófono *tsupu* como un diagrama, en primer lugar de la condición antes de la caída según indica la primera sílaba *tsu-* y después,

el momento de la caída indicada por la segunda sílaba -pu. Esta segunda sílaba a menudo se aspira expresivamente para dar una idea de la fuerza de la caída, que va ligada a una impresión del tamaño de lo caído. La segunda sílaba se prolonga a menudo también. Este alargamiento expresivo comunica la trayectoria extendida de lo que se mueve debajo del agua. Además de este alargamiento expresivo, hay otras características que se expresan para “colorear” la escena. Después de enunciar el tsupu inicial, las subsiguientes representaciones se repiten para representar su multiplicidad y su rápida repetición comunica la rapidez de la caída del animal.

Los ideófonos como apoyos dialógicos: el halcón buʎukuku

Otro tipo de ideofonía de alta animación aparece en textos quechua míticos, cuando ocurren diálogos extendidos entre humanos y no humanos. Cuando los míticos no humanos se comunican con los míticos humanos, pueden hacerlo mediante ideófonos que son entonces traducidos o parafraseados con palabras humanas. Un ejemplo de este tipo de intercambio tiene lugar en una historia sobre el halcón *buʎukuku*. Este halcón se comunica con dos huérfanos que son cruelmente privados de comida por sus cuidadores. Estos cuidadores terminan sufriendo unas malas consecuencias y experimentando una crisis de identidad y una subsiguiente transformación en delfines de agua dulce.

En el siguiente pasaje, el halcón *bulyukuku* instruye a los niños y les dice que les va a preguntar si esas personas avaras se han dormido, mediante su ideófono especial. Después les dice que le respondan con palabras que indiquen si se han quedado dormidos o no y les indica que lo hagan imitando el perfil de entonación y la reduplicación de la llamada de un pájaro. Aquí se presenta una situación en la que el ideófono media la comunicación entre humanos y no humanos, y sirve de apoyo para una exclamación lingüística encubierta que marca el carácter humanizado de la llamada del pájaro. Su representación de la llamada de los pájaros puede considerarse como un ejemplo de lo que Bajtín llamaría estilización, ya que contiene dos formas de concientizar: la de Luisa que representa “una imagen artística del lenguaje de otros” (Bajtín, 1981: 362) y la conciencia de los pájaros cuyos llamados se representan.⁸

La estructura reduplicada de los ideófonos y el perfil de entonación se usan como un tipo de modelo de interpretación que presta naturalidad a la expresión lingüística de los niños, que se repite, igual que el ideófono y que se enuncia con el mismo perfil de entonación que este. De esta forma, el lenguaje humano de los niños se hace más parecido al de los pájaros y es inteligible para el *buʎukuku*. La mejor manera de apreciar la entonación del llamado del pájaro y la manera en

8 El sistema pronominal del quechua congenia con la presunción de la percepción no humana también, ya que tiene una forma *pai* para los entes masculinos, femeninos y no humanos.

que la imitan los niños, es escuchar el siguiente intercambio en que figuran las instrucciones del pájaro a los niños:

2. Diálogo del bulyukuku:

1. “Voy a venir a verlos por la noche”, les dijo.
2. “Voy a preguntar: “¿Están durmiendo? ¿Están durmiendo?”
3. diciendo “**bul^yukuku-kuu-kuuu-kuuu**” les dijo.
4. Después de esto, ustedes pueden decir:
5. “No están dormidos, no están dormidos, no están dormidos”, les dijo.
6. “Muy bien”, le contestaron.
7. “Un ratito después, les preguntaré otra vez”, les dijo.
8. Y cuando diga otra vez “**bul^yukuku-kuu-kuu-kuu-kuu**”
9. Podrían llamarme diciendo: “están todavía despiertos, están todavía despiertos”, dijo.
10. “Muy bien”, contestaron.
11. Y otra vez llamaré “**bul^yukuku-kuu-kuu-kuu**”.
12. “Si están durmiendo entonces”, dijo, “díganmelo diciendo: “Ahora están durmiendo, ahora están durmiendo.”
13. “Muy bien”, dijeron.

Cuando los mezquinos se duermen, el *bul^yukuku* se tira en picada y se dice que les bebe los ojos. Al despertarse y darse cuenta de lo ocurrido, sufren una crisis de identidad. Ya no pueden vivir como humanos y se ponen a contemplar una variedad de opciones que involucran una transformación radical de su identidad humana. Finalmente, deciden transformarse en unos delfines de agua dulce llamados bugyu. Este momento de transformación involucra otra subcategoría de ideofonía de alta animación.

*Los ideófonos que indican una nueva perspectiva:
el delfín de agua dulce*

En la mitología quechua, los momentos transformativos de humano a no humano a menudo son representados por medios ideofónicos. Los ideófonos que aparecen durante esos momentos transformativos pueden funcionar como emblemas léxicos o como sonidos que representan el nombre de la nueva forma viviente.⁹ Cuando esto sucede, el sonido ideofónico que ocurre en la transformación va a proveer material lingüístico para la designación de la nueva forma viviente. Al emitir tal sonido en el momento definitivo del cambio, la nueva forma es indicativa del cambio de la perspectiva por la que existe en el mundo.

9 Es interesante notar con fines comparativos, los hallazgos de Marttila (2008: 135) que descubrió en el vocabulario aviario finlandés el papel de la onomatopeya como un elemento común para designar el género de las especies.

Volvamos al próximo episodio de la narrativa de bulyukuku. Una vez que los mezquinos deciden transformarse en los delfines de agua dulce llamados bugyu, inmediatamente comienzan a saltar al río. A continuación se describe este momento transformativo. Los primeros en saltar al agua al ser oídos por los más tímidos, se animan a saltar como ellos. El sonido y la fuerza con que salen del agua se describen con el ideófono *b^hu* que se prolonga intencionalmente para imitar la duración de esa fuerza. Este ideófono se convierte en parte de la nueva forma viviente: bugyu. El arco que trazan sus cuerpos al deslizarse por el aire se describe con el ideófono *kar*. El sonido de su caída al agua se describe con el ideófono *tupu* (*tupu* es una variante del *tsupu* en el ejemplo 1).

3. La transformación del delfín de agua dulce

1. Entonces, se quedaron allí, oyendo solo con las orejas.
2. Y después, un poquito después, hubo un *b^huuuu karrrrrrrrr*.
3. Y entonces otro: *b^huuuuuu karrrrrrrrrrrrrrrrrrrrr* fue y salió
4. “¡Allí! ¡Se han vuelto bugyu! Están respirando como ellos” dicen los otros.
5. Otro salta *tup^huuu* y otro *tup^huuu*, y otro *tup^huuu*!
6. ¡Aquí *b^huuuu*, allí *b^huuuu*, allí *b^huuuu*, allí *b^huuuu* *b^huuu* *b^huuu*!
7. ¡Todos los runa se volvieron bugyu!

Ideófonos para seres de baja animación

La próxima categoría principal de la ideofonía es generalmente comparable a la ideofonía de la acción en los dibujos animados y en alguna literatura infantil. En español o en inglés, la ideofonía de la figura de acción a menudo incluye efectos sonoros o movimientos creados por elementos de animación baja como las pistolas (bang), objetos mecánicos (clic), o dispositivos explosivos (bum). En general, las entidades de baja animación, son manipuladas en estas representaciones por los seres de animación alta. Entre hablantes de los idiomas europeos, la ideofonía de acción es la más probable en ser incluida en el habla de los adultos y normalmente tiene connotaciones caprichosas. Entre los runa, esta segunda categoría de ideofonía es motivada por un deseo de expresar la energía y la reactividad del mundo no humano menos animado. Los ideófonos de baja animación tienen normalmente una estructura monosilábica y describen la manera en que las plantas y sustancias similares, así como las formas vivientes más pequeñas, como los insectos, son manipuladas por seres de más animación. El ideófono *taw* aparece a continuación al describir un sonido hecho por un tronco grande en el que el tío de Luisa está trabajando con una herramienta metálica que usa para tallar una canoa:

4. *Pay taw taw taw taw taw taw taw taw asiol^vang al^vawkpi, aswata upik shamwi nikpi...*
Mientras estaba planeando *taw taw taw taw* con su cepillo de carpintero, le dije “ven y bebe un poco de aswa...”.

Se nos presenta aquí un evento complejo al tener un ser altamente animado, una persona, que intenta actuar sobre una entidad menos animada, un tronco. Sin embargo, la descripción se enfoca en la reacción de la entidad menos animada al ser afectada. El ideófono *taw* describe cada micromomento de la reacción sonora ocurrida en la cavidad del tronco al ser atacada por la herramienta de tallar.

Un ideófono similar, *kaw*, describe el sonido cuando se pisan hojas secas al caminar por el bosque. En la siguiente descripción, tomada de la narrativa del capítulo tres, Luisa usa tanto el ideófono *kaw* como *taras* para describir el mismo fenómeno: una caminata por el bosque cuando todo está en silencio, lo cual permite oír fácilmente el sonido de la vegetación seca.

5. Manachu chunl^{ya} akpi **taras taras kaw kaw** purishkas, karota uyarik an sachayga?

¿Sabes cuándo está todo en silencio y uno puede oír a alguien que va caminando bien lejos, y hace **taras taras kaw kaw** en el bosque?

En esta descripción tenemos representadas dos perspectivas. El ideófono disílabo *taras* representa un ser animado que va caminando por el bosque. La sílaba inicial *ta-* imita el acto de bajar el pie hacia el suelo, mientras la segunda sílaba *-ras*, imita el sonido crujiente de la pisada. El ideófono *kaw*, por otra parte, representa el sonido hueco de la reacción de la vegetación cuando la pisan. La yuxtaposición de dos ideófonos para describir un solo acto, permite que Luisa se enfoque en este evento desde dos perspectivas diferentes: una, la del ser más animado que va caminando por el bosque, así como también la de la vegetación menos animada que responde a la presencia de un ser más animado. Tanto *taw* como *kaw* comunican algo de la condición seca, inerte, de la forma viviente representada: *taw* del tronco del árbol y *kaw* la de la vegetación seca. Otro ideófono, *sbaw*, también sigue este patrón. Describe la facilidad con la que la corteza seca se separa de la superficie del tronco o la manera en que el caucho derramado sobre la superficie y ya seco, puede despegarse entero.

Dentro de la categoría de ideófonos de baja animación también vemos unas distinciones muy sutiles. Los ideófonos monosilábicos que terminan en consonante pueden expresar el aspecto de continuación o competitividad.¹⁰ Veamos el ideófono *tus*, que describe cuando un ser de alta animación hace reventar algo carnoso, como una baya, y también unos piojos. La consonante final de *tus* es una *-s* fricativa que tiene un sonido sostenido que expresa la dimensión durativa de esa explosión. Es apropiado tener un sonido continuo al fin de esta palabra, porque lo que explota tiene que continuar moviéndose al haber sido desplazado del centro.

10 Ver Nuckolls (1996).

Otro ideófono que se parece estructuralmente a *tus* es *tsuk*; igual que *tus* es monosilábico y tiene una terminación consonantal, *tsuk* se usa para comunicar una idea del sonido o la sensación de algo que se ha cortado de su fuente, como cuando se corta un túbero de su base o cuando se extrae el palmito de una palmera. Típicamente, describe la acción de arrancar, pero realmente se enfoca en el micromomento del corte. Por su estructura, el ideófono *tsuk* comunica lo que acaba de suceder de una manera decisiva y final o en otras palabras, un corte limpio. Esta acción se comunica gracias a una imitación con una consonante final que por un momento, bloquea el aire.

Ideófonos transanimados

Algunos ideófonos se usan tanto para seres animados tanto de alta animación como de baja. Al contemplar la semántica de una caída en quichua, podremos encontrar un número de ideófonos que describen el acto de caer realizado por seres de alta o baja animación. El significado esencial del ideófono *palay* es el de una serie de cosas que caen de una manera intensa: las gotas de la lluvia, por ejemplo. Pero también se puede aplicar a las bolitas que defecan los perezosos que están trepados a los árboles o a un llanto profuso o aún un sangrado abundante. Los animales también pueden lanzar semillas con mucha fuerza. La estructura disilábica de *palay* parece apropiada para expresar el complejo movimiento de la caída de un espacio a otro.

Otro ideófono disilábico, *patang*, describe la forma en que algo con un alto grado de animación cae al suelo sin perder su integridad estructural. En teoría, cuando algo se cae *patang*, no pierde sus cualidades esenciales y su forma no es reconfigurada o alterada por esa caída. Si una serpiente grande extendiera la cola para alcanzar algo y no lo consiguiera, se describiría la cola como cayéndose al suelo *patang*. Los árboles, menos animados que los otros ejemplos mencionados, también caen al suelo *patang*. Existe un mito que describe a las mazorcas de maíz que crecen tan profusamente, que se caen al suelo *patang*.

La transanimación de dzir: cuando habla la resina de los árboles

El ideófono *dzir*, describe muchos tipos de movimientos de fricción como rascar, sobar o deslizarse, y que pueden ser ejecutados por personas, animales, peces, plantas, aún la tierra misma y que se describen como sacudiéndose con fricción y hacen *dzir dzir dzir* durante un terremoto. Aunque *dzir* tiene solo una sílaba, a menudo se reduplica como *dziri*, el cual puede alargarse de manera expresiva y por medio de múltiples repeticiones para describir un movimiento friccional duradero. Grupos de profusas enredaderas, se dice que crecen por el suelo de una manera

dzir. También *dzir* es parte de un intercambio entre un humano y un no humano en un mito llamado Tihiras Anga o la historia del pájaro tijereta rosada. En esta historia, el movimiento de fricción de *dzir* indica tanto el acto de comunicación como una crítica transformación que acaba de ocurrir entre una forma humana y una no humana.

Hay un momento climático en el cuento en el que dos hermanas no siguen las instrucciones de dos hermanos. Los hermanos mandan a unas hermanas a que bañen a su madre con agua tibia, no caliente. Las hermanas hacen exactamente lo opuesto y terminan derritiendo a su futura suegra en la resina del árbol conocida como *shil'ki'u*, que se usa para barnizar vasijas de barro. Este momento transformativo exhibe el ideófono *tsiri*, una variante de *dzir*, en los acontecimientos que siguen. Cuando las dos hermanas se dan cuenta de lo que han hecho, raspan la mayor parte de la resina del banco que en la mujer había estado sentada, la forman en una bola y la tiran al río. Cuando los hermanos llegan a buscar a su madre, ellas niegan saber nada. Sin embargo, los hermanos no se dejan engañar por esta aparente decepción y llaman a su madre, cuyos pedacitos todavía están en el banco en que se había sentado antes de su transformación. Esos fragmentos se arreglan para articular el ideófono *tsiririri* en una voz baja y aguda.

6. “¿Y nuestra madre?”

1. “¿Qué pasa con nuestra madre?” preguntan.
2. “Umm, no estaba aquí cuando llegamos”, dicen ellas.
3. “Dicen eso por hablar”
4. “¡Han bañado a nuestra madre con agua demasiado caliente!”
5. “¡Mamá! ¡Mamá!, gritaron.
6. Entonces, desde el banco en que se había sentado, ella contestó “*tsiririri*”.
7. Solo este pedacito quedaba de ella, solo un pedacito chiquitito.

Aunque la madre se ha transformado en una sustancia aparentemente inerte, todavía puede expresar una perspectiva existencial y responder, aunque de una forma mínima, al llamado de sus hijos. El ideófono *tsiri*, con el que la madre indica esta perspectiva, es particularmente apropiado para su nueva forma de existencia, ahora que ella es *shil'ki'u* y va a ser usada para barnizar las vasijas de barro. Las vasijas se barnizan con *shil'ki'u*, deslizando un pedazo por encima de una vasija recién cocida y todavía muy caliente. Como si fuera manteca en una superficie caliente, se resbala y se funde para cubrir el barro y así sella la superficie porosa que le da a la vasija esa apariencia brillante. Cuando la madre, ya transformada en resina, logra emitir *tsiririri*, está articulando desde una perspectiva humana su nuevo comportamiento típico y su forma de ser, o sea un movimiento friccional y deslizante.

La emotividad arbórea: cuando un árbol llora g^ʷawng

He argumentado que no hay ideófonos específicamente arbóreos y que la estructura silábica provee una plataforma para expresar una gama de acontecimientos altamente animados u otros con menos animación o más simples. Consideremos ahora alguna evidencia de la vida diaria sobre la expresividad de la vida arbórea. Estas formas no reaccionan simplemente cuando son manipuladas. Mientras estaba entrevistando a Luisa sobre el verbo kuchuna “cortar” en el año 1988, ella compartió las siguientes interesantes descripciones sobre la dramática impresión que hace un árbol cuando finalmente accede a que se lo derribe después de ser cortado:

7. G^ʷawwwwwwwwwng bl^huuuuu put^hunnng urmagrín.

(Crujido) g^ʷawwwwwwwwwng y (cayendo) bl^huuuuu, golpea la tierra
puthunng.

Aquí tenemos tres ideófonos, cada uno describe un aspecto de la caída del árbol, su crujido, su caída y el impacto que hace al caer al suelo. La aspiración en bl^hu imita una idea de la repentina ruptura del árbol desde su posición en el suelo. Al mismo tiempo, la falta de una obstrucción consonántica en este ideófono en posición final, simula la caída sin obstáculo del tronco al suelo. Finalmente, la velar nasal -ng en la segunda sílaba de put^hung, una variante de patang, imita una idea de un impacto reverberante y sonoro contra el suelo.

Volví a considerar esta descripción de hace tiempo atrás porque cuando obtuve este ejemplo de parte de Luisa durante el verano de 2008, en una conversación que tuvo lugar en la Andes and Amazon Field School en Napo, Ecuador. Ella hizo el comentario que el sonido g^ʷawng era un tipo de llanto de parte del árbol que se dice indica la futura prosperidad de los campos de cultivo por los cuales se cortó el árbol.

Los ideófonos que tienen una función gramatical

Los lingüistas a menudo expresan frustración por la dificultad de analizar los ideófonos debido a su anómala fonotáctica, morfología y sintaxis. Las distinciones que separan a los ideófonos de otras clases de palabras comparables, incluyen un criterio fonológico, morfológico, sintáctico, semántico y pragmático. Existen reportes de rasgos fonológicos exclusivos de los ideófonos que incluyen la nasalización, la falta de vibración y la vibración silábica (Samarin, 1971: 136). Algo también muy común son los reportes de combinaciones fonotácticas que son exclusivas de los ideófonos o que desafían los límites existentes como la palatización de las consonantes en japonés (Hamano, 1994: 154). Los ideófonos son morfológicamente especiales por su reduplicación o sea la repetición completa de una raíz que comunica la idea de repetición en el tiempo y su extensión en el espacio. Sintácticamente, los ideófonos

no están típicamente integrados con respecto a otros constituyentes oracionales. Noss (1975) cita ejemplos de Gbaya, Sango y Zande en que los ideófonos tienen una función aposicional que suplementa lo indicado por el predicado. Los ideófonos pueden funcionar como predicados completo sin inflexiones verbales de persona o marcadores de número y pueden ocurrir en “contextos sin verbos” (Alpher, 1991: 168). La percepción de que los ideófonos carecen de integración sintáctica puede también estar relacionada con factores pragmáticos. Pueden separarse con pausas (Childs, 1991), una entonación expresiva (Newman, 1968, Childs, 1994), y por picos prosódicos (Alpher, 1991, Kita, 1997).

A pesar de sus varias anomalías, los ideófonos siguen un patrón y tienen sus reglas, hecho tratado por Newman (1988), quien indica la integración de los ideófonos causa dentro de la estructura de los adjetivos aumentativos. En el dialecto del Pastaza del quechua, los ideófonos ayudan a expresar la distinción gramatical llamada aspecto. El aspecto comprende conceptos temporales como lo momentáneo, lo completo (o perfectividad) y la duración (también referida como continuo o progresivo). Los ideófonos ayudan a expresar el aspecto porque incluyen conceptos de experiencias perceptivas destacadas como el desarrollo de un sonido, el trazo del movimiento por el espacio, o la persistente reverberación de un fuerte impacto. Estas percepciones derivadas de una experiencia personificada, que se simula al mismo tiempo en que se destaca el aspecto de continuación o de completividad de lo que se está representando, están profundamente enraizadas dentro de la noción de aspecto, como también la del aspecto gramatical.

En el dialecto del Pastaza del quechua hay muchas combinaciones de ideófonos y de verbos que funcionan de manera análoga a frases verbales como comérselo, entrar o sentarse. En esta posición, el ideófono tiene la función de especificar el aspecto perfectivo de un verbo, que sin ello podría entenderse como todavía sin completar. En el ejemplo 8, Luisa describe la forma de alimentar a un pájaro haciendo pequeñas bolitas de comida que le introducía en el pico. Habla del acto de abrirle el pico usando el verbo *paskana* “abrir”, junto con el ideófono *ang*, que se usa exclusivamente para indicar un proceso completo y perfectivo que concluye el acto de abrir.

8. Bulʼuslʼa rasha ang paskasha ukwi ukwi ukwi ukwi satig arani.
“Haciendo bolitas, le abrí el pico *ang*, se los metía, se los metía”.

Al mismo tiempo en que un ideófono puede articular la información gramatical del aspecto de un verbo, también puede estar expresando una información semántica inherente al significado del verbo como una entidad semántica unitaria representada en un solo verbo. El ideófono de movimiento friccional *dzir*, por ejemplo, se combina con varios verbos para expresar significados lexicalizados dentro de un mismo verbo (Nuckolls, 1999). Represento estas combinaciones con una de las ecuaciones simplificadas que incluimos a continuación:

9. *aysana* “tirar”+ *dzir* (fricción) = “arrastrar”.
pitina “cortar”+ *dzir* (fricción) = “serrar”.
urmana “caerse”+ *dzir* (fricción) = “gotear, deslizarse”.

Cuando los ideófonos ocurren en este tipo de combinaciones, pueden compararse a la clase abierta de ítems léxicos sin declinación que ocurre en los verbos compuestos de algunos lenguajes australianos (McGregor, 2001, Schultze-Berndt, 2001). Cuando los ideófonos tienen una función gramatical en que implican distinciones de aspecto como la instantaneidad, completividad y continuidad, comunican con expresividad y precisión las vívidas experiencias cotidianas.

Los ideófonos como discurso cultural

Vuelvo otra vez a la viñeta inicial en que se describió la incomodidad de Alfredo con la ideofonía. Los ideófonos, estrictamente hablando, no los usan solamente las mujeres. Los hombres de Puka Yapu, el pueblo de Luisa, los usan con gran naturalidad. La opinión de Alfredo sobre el ideófono como una manera de hablar de las mujeres, se puede explicar por la identificación de género que tiene la participación política. La actividad política dentro de un contexto nacional exige un planteamiento cognitivo que inhibe el uso de los ideófonos. Cuando los hombres o mujeres runa usan los ideófonos de una manera normal, estos tienen una cualidad lírica que captura la apreciación estética y el gozo de una percepción, en lugar de una versión objetiva de tal percepción. Nunca he observado el uso de ideofonía en contextos que impliquen confrontaciones o disputas. Por el contrario, cuando los runa interpretaban percepciones ideofónicas entre sí, era en contextos en que la actitud de las personas era amable o jovial (ver Overling y Passes, 2000, Uzendoski, 2005a). Siendo que los hombres runa dominaban los procesos políticos a nivel nacional cuando Alfredo hizo este comentario, era normal que él pensara en términos de la manera de hablar de los hombres y las mujeres como algo distintivo.

El hecho de participar en una economía de pagos con dinero como la de Ecuador, puede también afectar la ideofonía. Si todo puede traducirse a un valor monetario abstracto, entonces el acto de alinearse y conectarse con el mundo se vuelve irrelevante. La vida en un contexto urbano implica que todos estos factores tienen una importancia creciente. Si es que Ecuador es un país que se ha olvidado de sus raíces agrarias, que ha empobrecido a todos los que tienen lazos con la tierra, como opinan algunos, entonces la disminución de los ideófonos entre aquellos que están cada vez más involucrados con el activismo político, con la creación de la política educacional y con las actividades de una economía de mercado, se entiende perfectamente. Su nueva experiencia con el español y aun con el inglés, exige que los runa redefinan la naturaleza y sus lazos con ella.

Estas observaciones concuerdan con lo descrito por numerosos lingüistas que trabajan con lenguajes africanos. Los factores que más se citan para la disminución o la desaparición de los ideófonos pueden estar todos conectados también con el cambio del lenguaje: la urbanización (Amha, 2001; Childs 1994, 2001; Kabuta, 2001); la influencia occidental (Mphande, 1992; Watson 2001) y la alfabetización (Kunene, 2001). Lo que más se necesita son más trabajos como el hecho por Childs (1996), que efectuó un sondeo sociolingüístico de las actitudes hacia el uso de los ideófonos entre hablantes zulu de Suráfrica. Childs descubrió que los hablantes zulu urbanos que desean proyectar una imagen de masculinidad y fuerza, usan una jerga zulu llamada *isicamtho* que ha sido despojada de todo ideófono. Él concluye que la disminución de los ideófonos entre los jóvenes zuluhablantes indica un fuerte deseo de abandono de su identidad tradicional. Su trabajo también alude a la inquietante posibilidad de que la desaparición de los ideófonos puede señalar la pérdida de la vitalidad del lenguaje y en última instancia, su desaparición.¹¹ Sin embargo, las condiciones materiales como el urbanismo, la alfabetización y la economía de mercado por sí solos no explican estas tendencias. El trabajo de Webster (2006) sobre la ideofonía de los navajos revela que esta puede sobrevivir y aun florecer en nuevos géneros como la poesía. Es más, la ideofonía sigue robusta en el Japón, una de las sociedades más urbanas y alfabetizadas del mundo. Gomi Taro (1989) establece que la ideofonía es tan significativa para la cultura japonesa como otras formas artísticas ampliamente reconocidas como lo son el kabuki y el bunraku.

Estamos hablando aquí de un conjunto de observaciones intrigantes y contradictorias. Carecemos de una teoría que explique cómo surgen los ideófonos o cómo desaparecen (Vajda, 2003). La ideofonía parece ser estigmatizada por aquellos que están experimentando algún tipo de transición lingüística y social, pero seguimos sin entender las razones. La lingüista Azeb Amha, ha dicho en una nota que estaba agradecida a su madre por haber expandido su lista de ideófonos *wolaitta*¹² de una manera considerable, pero solo después de “una protesta inicial contra su uso en público” (2001: 61). Watson (2001: 401) cita varias fuentes que confirman la estigmatización de ideófonos en las tradiciones lingüísticas africanas y lo achacan a la influencia occidental. Según Watson, las narrativas folclóricas africanas traducidas bajo la influencia de estudiosos entrenados por los misioneros, revelan una marcada ausencia de ideófonos. El lingüista vasco Iraide Ibarretxe Antunano ha dicho, que aunque el euskera es rico en ideófonos, estos no abundan entre los jóvenes urbanos y es difícil encontrar tal información en muchas descripciones lingüísticas y tampoco se han integrado a los programas curriculares de los alumnos que aprenden el idioma vasco como segunda lengua. Esto es verdad a pesar de que

11 La ideofonía no tiene el dudoso privilegio de ser el único modo de habla en peligro de extinción. La obra de Jane Hill (1987) sobre el uso honorífico entre los hablantes nahuatl de México, revela que este complejo sistema puede expandirse o contraerse dependiendo si una persona usa el “código de poder” del nahuatl o el código solidario.

12 Wolaitta es un lenguaje omótico del sur de Etiopía.

muchos ideófonos vascos encubren información sobre la forma del movimiento y así brindan una dimensión importante a un predicado verbal.¹³ Todas estas observaciones indican la posibilidad de la desaparición de los ideófonos entre gente que está experimentado un cambio de lenguaje en naciones en que un lenguaje occidental europeo ha sido dominante.

Concluyo entonces con la especulación sobre el valor de los ideófonos para los lingüistas antropológicos. Los ideófonos son de una importancia marginal para la lingüística, y su poética cultural ha sido descuidada por los lingüistas antropológicos. Este abandono puede atribuirse en parte a las funciones restringidas de la ideofonía en la norma del inglés hablado y en la de otros idiomas europeos, así como también a nuestra propia ideología sobre el uso del lenguaje que concibe el gesto y la entonación como parte de pistas de contextualización que sirven de fondo a un evento comunicativo. Cuando Luisa y los miembros de su comunidad se valen de una representación ideofónica, indican su inmersión en el proceso, evento o acción por medio del sonido. Kilian-Hatz (2001: 155) afirma que los ideófonos, para describir este fenómeno, colapsan la diferencia entre “el nivel extralingüístico y el del discurso”. Por lo tanto, adoptan el término de Von Roncador *Referenz-verschiebung* o sea “cambio de referencia” para describir este fenómeno. La energía que Luisa invierte en su representación, no es solo un símbolo de su manera de hablar, sino que es evidente que gran parte de su comunidad expresa una energía similar con los ideófonos. He argumentado que detrás del uso de los ideófonos entre los runa, que los favorecen, hay una preferencia por la representación mediante el uso del sonido lingüístico de un sentimiento de animación común entre los humanos y los no humanos (Nuckolls, 2004b). El sonido es un medio apropiado para expresar este sentimiento debido a sus propiedades intrínsecas: es impulsado por el movimiento del cuerpo del hablante mismo y se cincela con el propio aliento del hablante. Los runa consideran el aliento o samai, como constitutivo de la fuerza de un ser viviente.

Los ideófonos también pueden tener funciones específicas dentro de nuestra propia cultura oral debido a su aparición en la manera en que las madres les hablan a sus hijos o en las ilustraciones de los libros infantiles en que su uso denota una simplicidad pedagógica. Estos libros son diseñados no tanto para contar un cuento, sino para familiarizar a los niños con ciertos fenómenos culturales como viajes en tren o visitas a una granja. Al mismo tiempo, presentan el lenguaje, enseñan el idioma, así como prácticas culturales al darles a los niños la experiencia de hacer conexiones simbólicas entre el lenguaje hablado, el escrito y las imágenes visuales. Una de las funciones menos apreciadas de estos libros es familiarizar a los niños con conceptos de un mundo animista en que la naturaleza se percibe como una

13 Tomado de una comunicación grupal incluida en una discusión del simbolismo del sonido.

sociedad poblada por animales que se visten, se relacionan socialmente como los humanos, viven en casas como nosotros y se expresan en nuestro lenguaje.¹⁴

Dentro de este mundo animista imaginario, el niño preverbal o sin alfabetizar, se familiariza con varias relaciones simbólicas de palabras asociadas con imágenes visuales o con representaciones ortográficas. Los ideófonos ayudan a familiarizar a los niños con principios elementales de simbolismo mediante su capacidad para articular la diferencia. Dentro de un marco reconocible, a los animales de la granja se les hace emitir sonidos distintivos y estereotípicos que los identifican como vacas (múu), cerdos (gruñido), caballos (relinche) o gallos (kikirikí). Este tipo de libros representa uno de los pocos ejemplos dentro de una cultura alfabetizada, en que el uso de la ideofonía no está estigmatizado, sino por el contrario, es previsible.¹⁵ Las razones de este fenómeno son históricamente complicadas y pueden estar ligadas a la emergencia de la niñez como una etapa distintiva de la vida y a un concepto de los niños como un eslabón con un estado primordial de la naturaleza. Para cuando un niño lee a un nivel de segundo o tercer año, los ideófonos solo aparecen esporádicamente en los textos. Todo esto sugiere que hay un tipo de ontogenia cultural que radica en este uso restringido y en el abandono subsecuente de la ideofonía. Familiarizamos a los niños con un mundo animista que prepara el camino para la comprensión del objetivismo científico de más adelante. Estas dos cosmologías aparentemente contradictorias se complementan.

Este capítulo hace uso de las palabras de Luisa para enfatizar un número de puntos sobre varios tipos de alineamientos perspectuales que los runa usan con actuaciones ideofónicas. He enfatizado su papel para expresar una clase especial de verdad documental que carece de un equivalente exacto dentro de nuestra propia cultura oral. El estado de abandono de la poética de los ideófonos nos ayuda a subestimar su importancia y a malentender la delicada tarea que cumplen, al expresar una posición afectiva que debe ser factualmente verdadera y también gramaticalmente específica. Esta posición afectiva puede involucrar el trasponer valores sociales y morales como la tristeza o la pérdida, y que al mismo tiempo son útiles para acortar la distancia entre los humanos y los no humanos. Los ideófonos permiten que la gente comunique y exprese una alineación momentánea con las fuerzas, los seres, las sustancias y los procesos que poseen toda una gama de animación.

14 El concepto de perspectivismo animístico está tomado del trabajo de Viveiros de Castro (1998). Ver Kohn (2002) y Uzendoski, Hertica y Calapucha Tapuy (2005) para una discusión del perspectivismo animístico entre los napo runa.

15 El único otro ejemplo de una ideofonía que requiere un género es el de las figuras de acción en las revistas de caricaturas o historietas.

Una nota sobre transcripción y ortografía¹⁶

Al representar las palabras quichua, trato de que sus sonidos sean tan accesibles como sea posible para los lectores que pueden no estar familiarizados con la práctica estándar de representación de las formas escritas del quichua del Ecuador o con las guías establecidas por SIL. La pronunciación de los siguientes sonidos de las consonantes es comparable a sus equivalentes en el idioma español: *p, t, k, b, d, g, ch, s, z, m, n, ñ, h* (como la [h] del inglés o la del vocablo *caja*), *y, w* (usada en diptongos como “puede”, “piano”). El sonido representado con *r* es equivalente al del español *perro*. El sonido palatal *ɻ* es similar al sonido de “ella” en el norte de España o en Bolivia. El sonido *x* de una velar fricativa, se pronuncia como en el español “caja”, que en quichua a menudo ocurre al final de un ideófono que comúnmente sufre un alargamiento para expresar una idea de expansión espacial o de movimiento. Una *b* sobrescrita, cuando ocurre después de una consonante oclusiva (normalmente una *p, t, k* o *b*), indica un sonido aspirado como en el inglés *pan, too, cat*. El sonido *sh* es similar a la pronunciación de “ella” en la Argentina. La palabra inglesa *judge* es el equivalente al sonido de *dzh* en quechua. Las vocales *a, i, u* son similares a las del español. Todos los subrayados o palabras en bastardilla que aparecen en los textos quechua, indican perspectivas marcadas del hablante.

Apéndice

2. **Diálogo Bulyukuku** (Cinta IIIA, archivo de la transcripción, pp. 107-108)

1. “Ñuka kangunata tutami shamunga rawni” nishkasbi.
2. “Ña puñudzhu? Ña puñundzhu?”
3. Nishami bul^ɻukuku-kuu-kuu-kuu-kuu” nisha, nishkasbi.
4. Chiga nikpi kanguna kontestawangichi.
5. “Charak mana puñundzhu mana puñundzhu mana puñundzhu ningi” nishkasbi.
6. “Ari” nishkauna.
7. “Unaipi kuti tapushkanguichi” nirasbi.
8. “Ñuka bulukuku-kuu-kuu-kuu-kuu’ nikpi.
9. Charak likchariaunmi charak likchariaunmi, nisha rimawangui nirasbi.
10. “Ña” nishkauna.
11. “Kutil^ɻata ñuka bul^ɻukuku-kuu-kuu-kuu-kuu nikpi.
12. Ña puñunmi ña punñunmi paiguna puñukpi,niwangi” nishkasbi.
13. “Arii” nishkauna.

16 La presente nota del libro original no forma parte del capítulo aquí publicado (N del E).

3. Los ideófonos que indican una nueva perspectiva: el delfín de agua dulce (Cinta IIIA, Archivo transcripción, p. 111)

1. Chiga uyashaaashi shayanaura pobreguna rinrimalʼa.
2. Chiga unai amishka unaipishi b^huuuuu karrrrrr
3. Shukbas b^huuuuuuu karrrrrrrsbi lʼukshigrinaura.
4. “Chai! Tukunaunmi, samanaunmi” nikguna.
5. Shukbas tup^huuu shukbas tup^huuu shukbas tup^huuu
6. Kaima b^huuuu chima b^huuuu kaima b^huuuu chima b^huuuu b^huuuu b^huuuu
7. Win runasbi bogyu tukunaura.

6. “¿Y nuestra madre?” (Cinta IA, Archivo transcripción, p. 15)

1. Ñuka mamagaya? nishkaunasbi
2. “Hm hm? Ilʼashkai shamunchi”, nishasbi nishkauna.
3. “Yanga ningichi”!
4. “Ñuka mamata rupakta rasha chi armachiparangichi”!
5. “Mama Mamashi”!kaparinaura.
6. Chiga chi bankuiga “tsiriririri”sbi nira.
7. Kailʼa wawai sakirishkara, api wawa.

Referencias citadas

- Alpher, Barry (2001). Ideophones in Interaction with Intonation and the Expression of New Information in Some Indigenous Languages of Australia. En: F.K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz (Ed.), *Ideophones Typological Studies in Language* (pp. 2-24, Volume 44). Amsterdam: John Benjamins.
- Amha, Azeb (2001). Ideophones and Compound Verbs in Wolaitta. En: F.K. Erhard Voeltz and Christa Kilian-Hatz (Ed.), *Ideophones: Typological Studies in Language* (pp. 49-62, Volume 44). Amsterdam: John Benjamins.
- Bakhtin, Mikhail M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (Ed.). Austin: University of Texas Press. Traducción: Caryl Emerson and Michael Holquist.
- Basso, Ellen (1985). *A Musical View of the Universe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Basso, Ellen (1995). *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Bauman, Richard (1977). *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- Childs, G. Tucker (1994). African Ideophones. En: Hinton, Nichols, Ohala (Ed.), *Sound Symbolism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Childs, G. Tucker (1996). Where Have All the Ideophones Gone? The Death of a Word Category in Zulu. *Working Papers in Linguistics*, 15, 81-103. Toronto.
- Childs, G. Tucker (2001). Research on ideophones, whither hence?: the need for a social theory of ideophones. *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 63-74. F.K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz (Ed.). Amsterdam: John Benjamins.
- Comrie, Bernard (1989). *Language Universals and Linguistic Typology*. 2da. Edición. Chicago: The University of Chicago Press.
- Doke, Clement M. (1935). *Bantu Linguistic Terminology*. London: Longmans, Green.
- Feld, Steven (1982). *Sound and Sentiment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gabas Jr., Nilson (2007). Ideophones in Karo. *Symposium on Endangered Languages of Amazonia*, University of Texas, Austin, February 17-19.
- Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. London: Harper and Row. el papel (2001: 190).
- Gomi, Taro (1989). *An Illustrated Dictionary of Japanese Onomatopoeic Expressions*. Tokyo: The Japan Times Limited.
- Gregor, Thomas A. (1977). *Mebinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gumperz, John (1982). *Prosody in conversation In: Discourse Strategies*. New York: Cambridge University Press.
- Hamano, Shoko (1994). Palatalization in Japanese Sound Symbolism. En: Leanne Hinton, Joanna Nichols, y John Ohala, Sound Symbolism. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Harrison, K. David. (2004). South Siberian Sound Symbolism. En: Edward Vajda (Ed.), *Languages and Prehistory in Central Siberia* (pp. 199-214). Amsterdam: John Benjamins.
- Hill, Jane (1987). Women's Speech in Modern Mexicano. En: Susan Philips, Susan Steele, y Christine Tanz, *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective* (pp.121-160). New York: Cambridge University Press.
- Hinton, Leanne, Nichols, Joanna & Ohala, John (1994) (Ed.). *Sound Symbolism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ibarretxe Antunano, Iraide (2006). Sound symbolism and Motion in Basque. *Lincom Series in Basque Linguistics*. Munich: LinCom Europa.
- Kabuta, N.S. (2001). Ideophones in Ciluba. En: F.K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz (Ed.), *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 139-154. Amsterdam: John Benjamins.
- Kilian-Hatz, Christa (2001). Universality and Diversity: Ideophones from Baka and Kxoe. En: F.K. Erhard Voeltz (Ed.), *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 155-164. Amsterdam: John Benjamins.
- Kita, Sotaro (1997). Two Dimensional Semantic Analysis of Japanese Mimetics. *Linguistics*, 35, 379-415.
- Koehn, Edward & Koehn, Sally (1986). Apalai. En: Desmond C. Derbyshire & Geoffrey Pullum (Ed.), *Handbook of Amazonian Languages*, 1, 33-127. Berlin: Mouton de Gruyter.

- Kohn, Eduardo (2002). *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. (PhD Diss). University of Wisconsin, Madison.
- Kohn, Eduardo (2005). Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes toward Nature Knowing. *Ethnos*, 70(2), 171-196. Junio.
- Kohn, Eduardo (2007). How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34(1), 3-24.
- Kunene, Daniel (2001). Speaking the Act: The Ideophone as Linguistic Rebel. En: F.K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz, *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 183-191. Amsterdam: John Benjamins.
- Mannheim, Bruce (1986). Popular Song and Popular Grammar, Poetry and Metalanguage. *Word*, 37 (1-2), 45-75. April-August.
- McGregor, William (2001). Ideophones as the Source of Verbs in Northern Australia. *Typological Studies in Language*, 44. Amsterdam: John Benjamins.
- Mphande, Lupenga (1992). Ideophones and African Verse Research. *African Literatures*, 23(1), 117-129.
- Newman, Paul (1968). Ideophones from a Syntactic Point of View. *Journal of West African Languages*, 2, 107-117.
- Noss, Philip (1975). The Ideophone: A Linguistic and Literary Device in *Gbaya and Sango with Reference to Zande*. En: S.H. Hurreiz and H. Bell, *Directions in Sudanese Linguistics and Folklore* (pp. 142- 52). Khartoum, Sudan: Khartoum University Press.
- Noss, Philip (2001). Ideas, Phones and Gbaya Verbal Art. En: F.K. Erhard Voeltz y Christa Kilian-Hatz, *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 259-270. Amsterdam: John Benjamins.
- Nuckolls, Janis B. (1996). *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance and Cognition in Pastaza Quechua*. New York: Oxford University Press.
- Nuckolls, Janis B. (1999). The Case for Sound Symbolism. *Annual Review of Anthropology*, 28, 225-252.
- Nuckolls, Janis B. (2004a). Language and Nature in Sound Alignment. En: Veit Erlman (Ed.), *Hearing Culture: Essays on Sound, Listening, and Modernity*. Berg: Oxford International Publishers.
- Nuckolls, Janis B. (2004b). To Be or Not to Be Ideophonically Impoverished. *Texas Linguistics Forum*, 47, 131-142.
- Nuckolls, Janis B. (2009). "The sound symbolism of animism in Pastaza Quichua". En: *Conferencia Amazonian Ethnobotany: Indigenous Cultural Relations to Plants and their Sustainability*". Arizona State University, Tempe, Arizona, February.
- Ohala, John (1994). The Frequency Code underlies the sound-symbolic use of voice pitch. En: Leanne Hinton, Joanna Nichols, y John Ohala, *Sound Symbolism* (pp. 325-347). Cambridge: Cambridge University Press.
- Overing, Joanna, & Passes, Alan (2000) (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York: Routledge.

- Popjes, Jack, & Popjes, Jo (1986). Canela-Kraho. En: Desmond C. Derbyshire y Geoffrey Pullum, *Handbook of Amazonian Languages*, 1, 28-199. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Samarin, William (1971). Survey of Bantu Ideophones. *African Language Studies*, 12, 225-239.
- Schultze-Berndte, Eva (2001). Ideophone-like Characteristics of Uninflected Predicates in Jaminjung (Australia). En F.K. Erhard Voeltz and Christa Kilian-Hatz (Ed.), *Ideophones: Typological Studies in Language*, 44, 355-374. Amsterdam: John Benjamins.
- Sherzer, Joel (2004). *Stories, Myths, Chants and Songs of the Kuna Indians*. Austin: University of Texas Press.
- Silverstein, Michael (1981). The Limits of Awareness. *Working Papers in Linguistics* 84 (1-10). Austin: Texas: Southwest Educational Development Laboratory.
- Uzendoski, Michael (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Uzendoski, Michael (2005). The Primordial Flood of Izhu: An Amazonian Quichua Myth-Narrative. *Latin American Indian Literatures Journal*, 21(1), 1-20.
- Uzendoski, Michael, Herica, Mark, & Caladucha Tapuy, Edith (2005). The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power in Women's Songs from Ecuador. *Current Anthropology*, 46(4), 656-662. August-October.
- Vajda, Edward (2003). Review of Ideophones, F. K. Erhard Voltz y Christa Kilian-Hatz (Ed.), *Language*, 79(4), 823-824.
- Van der Meer, Tine (1983). *Ideofones e palavras onomatopaicas em suruí*. Estudos Lingüísticos: SIL.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 4:469-488.
- Webster, Anthony (2006). The Mouse That Sucked: On 'Translating' a Navajo Poem. *Studies in American Indian Literature*, 18(1), 37-49.

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación¹

JUAN BOTTASSO, SDB

Educación y cultura

Todos los grupos humanos, desde los más reducidos, hasta los más numerosos y complejos, se preocupan por formar a los individuos que nacen en su interior de tal manera que asimilen las normas de conducta que son comunes a todos y así se conviertan en elementos útiles y leales al conjunto humano.

El ser humano, a diferencia de los demás mamíferos, es aquel que necesita por más tiempo de la asistencia de quienes lo engendraron. Sin un acompañamiento asiduo, que dura por muchos años, el pequeño ser no podría sobrevivir. Esta aparente debilidad acaba siendo su fortaleza. En efecto, el largo período de estrecha convivencia con los adultos, especialmente con la pareja que le dio la vida, le permite asimilar un patrimonio enorme de esos patrones de comportamiento, entre ellos: la forma de pensar, la dimensión social que es lo que denominamos cultura del grupo.

Lo que llamamos educación no es más que la prolongación del proceso de socialización empezado en la familia. Todas las sociedades lo han practicado, mucho antes de que existieran los Ministerios de Educación de los Estados modernos. En sociedades menos estratificadas y con menos necesidad de especialización, este proceso exigía un lapso de tiempo menos prolongado. En la sociedad moderna la duración de este período se hace siempre más larga y exigente, pero, en definitiva, se reduce a lo mismo: preparar a los individuos para que puedan ubicarse en la sociedad.

Evidentemente, el continuo prolongarse de los años de la educación formal plantea serios problemas de tipo social, económico y psicológico, pero no es este el tema del que quiero ocuparme en mi reflexión.

1 Artículo de la revista *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación* (enero-junio 2007, nro. 2, pp. 61-75). Cuenca: Abya-Yala; UPS.

El estímulo de la mundialización

El fenómeno de la globalización no es nuevo: ya el Imperio romano, por ejemplo, constituía una suerte de mundo globalizado. Pero ahora el proceso ha alcanzado una aceleración que dificulta la posibilidad para que los individuos y los grupos asimilen los cambios y encuentren las respuestas a los nuevos retos.

La educación hoy está llamada no solamente a formar a individuos perfectamente capacitados para moverse al interior de su propia sociedad, sino también capaces de vivir en medio de culturas diferentes que, a menudo, chocan entre sí o, por lo menos, tienen cosmovisiones sumamente distantes.

Pensemos, por ejemplo, en grupos de migrantes islámicos trasplantados en Europa o, para limitarnos a Ecuador, en colonias de indígenas reubicados en los suburbios de las ciudades. Estos casos se harán siempre más frecuentes y ofrecerán a la antropología la oportunidad de prestar una ayuda a la ciencia de la educación.

Una doble tensión

El mundo en que vivimos, casi sin diferencias entre continentes y áreas geográficas, se ve atravesado por una doble tensión.

Por un lado, las comunicaciones que vehiculan los mismos modelos y proyectan las mismas imágenes; así como la industria que produce en serie, empujan hacia la homogenización y la estandarización de los estilos de comportamiento y de consumo.

Por otro lado, está regresando la curiosidad por explorar las diferencias y afirmar las identidades locales. Los particularismos son nuevamente recuperados en sus manifestaciones más diversas: lingüísticas, musicales, culinarias. Se redescubren fiestas, creencias, mitologías. Las Cámaras de Turismo no dejan de brindar su aporte para fortalecer la tendencia.

Claude Levi-Strauss hacía notar hace medio siglo que la mayoría de las poblaciones “primitivas” se autodefinen con un término que significa “los seres humanos”, o con calificativos que suenan a auto-exaltación, como, por ejemplo: los “buenos”, los “auténticos”, los “completos”, sobreentendiendo que los demás no lo son. A menudo estos son explícitamente descalificados como los “malvados”, los “piojos”, los “simios”. Hasta cuando las diferentes culturas vivían relativamente aisladas, este etnocentrismo exacerbado no causaba sino conflictos limitados y locales. Pero, en la actualidad, los desplazamientos de grandes masas y la información, que pone inmediatamente al tanto de todo lo que acontece en el mundo, alimentan malentendidos muchas veces peligrosos.

En el 2005 la publicación de unas viñetas satíricas sobre Mahoma, de parte de un pequeño diario danés, incendió las plazas de decenas de países, desde Marruecos hasta Indonesia, causando muchos muertos. Algo parecido sucedió en el 2006, a propósito de un pasaje del discurso de Benedicto XVI en Regensburg. Las tendencias globalizantes y las de signo opuesto chocan al interior de los mismos grupos.

Hay momentos en que estos sienten la diversidad como una amenaza, capaz de desencadenar enfrentamientos inútiles y anacrónicos. En otros momentos, en cambio, el peligro lo ven en la uniformización que lo nivela todo y destruye esa variedad que es lo más increíble y bello que la humanidad ha creado a lo largo de su extenso recorrido por la historia. En Francia las mujeres musulmanas que retoman el velo y defienden el derecho a llevarlo no son las ancianas, sino las jóvenes con educación superior. En otras palabras: existe una tendencia que privilegia la actitud a distinguir, conservar, especificar, separar y otra que aspira a volver universales valores, lenguajes y significados. Evidentemente las dos son legítimas y custodian valores a los que no sería sabio renunciar, siempre y cuando el juego no se escape de control y no se produzcan tragedias.

Mientras a ciertos niveles se prospecta el nacimiento de una cultura supranacional que parece unir grupos humanos y etnias que por siglos se combatieron, al interior de unos mismos grupos nacionales asistimos al desencadenarse de fuerzas centrífugas que, en nombre de las “raíces” —a veces más imaginarias que reales— lingüísticas, étnicas, sociales, religiosas diferentes, invocan privilegios y levantan barreras o implementan limpiezas éticas. La ex Yugoslavia, como la región del Cáucaso, son buenos ejemplos, pero no son los únicos. El excelente libro de Amin Malouf, *Identidades asesinas* ilustra los excesos a los que puede conducir la búsqueda exasperada de la identidad.

La cultura que difunden los medios de comunicación no ayuda a esclarecer el panorama. Si a veces exalta los particularismos, a nivel de jerga y de *folklore*, en otros momentos abandera las tesis de la universalidad, que tienen un encanto indiscutible para muchos jóvenes. Pero se trata de algo superficial: en el momento de la duda, estos vuelven a buscar seguridad en las que parecen ser las únicas garantías de estabilidad: el grupo familiar y los modelos tradicionales de comportamiento.

El otro

Hasta el siglo XVI, los diferentes grupos humanos que poblaban la tierra vivían relativamente separados por grandes barreras naturales, como las cordilleras y los océanos y se relacionaban a través de contactos lentos y limitados. En el año 1492 comienza un proceso de integración, dentro de un único sistema, fundado en relaciones de dominación de parte de la supremacía europea. Su cultura se vuelve

planetaria y se convierte en la unidad de medida; a las demás se las clasifica como avanzadas o atrasadas, en comparación con la civilización europea.

Según el búlgaro Tzvetan Todorov, “la conquista de América anuncia y funda nuestra identidad”. Occidente adquiere una nueva conciencia de sí, no solo por el contacto con el pasado, como había sucedido en las décadas del Renacimiento, sino con los nuevos “descubrimientos”: las novedades que estos revelan ya no pueden clasificarse según las viejas categorías de origen bíblico ni con la cosmografía griega.

La aparición de humanidades diferentes plantea el problema de la alteridad y de la necesidad de entenderla. El primer contacto con el desconocido inquieta, causa admiración y estupor, es decir, interrumpe temporáneamente el juicio, suspende las referencias, y pone en discusión las fronteras de la propia identidad. Superado este primer momento, la reacción es la de combatirlo, asimilarlo o someterlo. El colonialismo no ha sido otra cosa que la actuación de esta última alternativa. Se supone que la época de las colonias debería haber terminado, pero se prolonga con infinitos otros instrumentos, como los medios de comunicación o los condicionamientos impuestos por la economía.

También la educación puede convertirse en un instrumento de dominación. De hecho, lo ha sido y lo sigue siendo. Las minorías étnicas que viven en el Ecuador y en los demás países reciben una escolarización que es normada por textos y programas que emanan de un Ministerio Central, expresión de la cultura dominante.

Educar a la alteridad

El proyecto educativo en las sociedades democráticas se basa en el principio de la igualdad: las instituciones deben proponerse brindar a todos los ciudadanos los mismos instrumentos de conocimiento. Es una aspiración difícil de realizar, aún en las sociedades más “desarrolladas”, pero, no por eso, debe abandonarse. Mas lo que se plantea hoy con frecuencia es también el derecho a la diferencia. Lo uno y lo otro no están en contradicción: se puede aspirar a la igualdad de oportunidades, pero, al mismo tiempo, se debe exigir que la educación no resulte destructora de las particularidades.

Aquí se inserta el discurso de la interculturalidad. Cuando hablamos de educación intercultural aludimos a una práctica basada en la interacción, el intercambio, la reciprocidad, la solidaridad. Evidentemente esto presupone que entren en juego culturas diferentes, cada una de las cuales tiene derecho a ser respetada. En la práctica está siempre al acecho el peligro que las diferencias se definan de una manera tan rígida que acaben deshilachando del tejido social.

Si cada grupo se convierte en un monolito, encerrado en el cultivo de sus diferencias, le resulta imposible captar las analogías que permiten convivir. Al absolutizar las

diferencias se termina en el aislamiento, es decir, se obtiene el mismo resultado que persiguen las políticas racistas. A menudo se escucha que los migrantes deben hacer lo posible para que sus hijos no pierdan el contacto con sus raíces, pero no por ello deben encerrarlos en un gueto lingüístico o de otro tipo. Es lo que intentan hacer los menonitas, a pesar de que se trata de un caso limitado y difícilmente realizable.

La antropología cultural puede ayudar a construir modelos educativos que permitan administrar los conflictos causados por la diversidad. En primer lugar nos sugiere que es indispensable distinguir entre valores fundamentales y diferencias culturales. Los primeros son aquellos en los que se fundamentan los principios morales, capaces de regular la conducta de cada individuo. Los segundos llegan a ser lo que los músicos llaman “variaciones sobre el tema” y fueron modulados por el recorrido histórico de cada grupo.

Las investigaciones antropológicas han revelado que la mayoría de los valores fundamentales son comunes a las diferentes culturas, esto revela que, acerca de ellos, existen más acuerdos que conflictos. Esto constituye una amplia base de consenso entre grupos diferentes. Es inevitable que surjan tensiones, pero para resolverlas, se aplicarán los métodos propios de la confrontación y del debate democrático, sin dejar de tomar en cuenta que siempre hay alguien más débil y menos equipado para hacer valer sus argumentos, es decir, necesita ser tutelado. Durante el proceso educativo el toparse con la diversidad constituye un estímulo positivo, porque la identidad no se define solo en base a lo que cada persona o grupo piensa de sí, sino también, y especialmente, por lo que los demás opinan de él.

Así las cosas, cambia del todo la manera de plantear el problema de la educación de las minorías. Estas deben dejar de ser vistas como destinatarias de proyectos especiales, afrontados con cierta condescendencia y hasta compasión. Todo lo contrario con su existencia, su especificidad, su variedad; ellas estimulan nuevas maneras de enseñar, y obligan a los grupos que se consideran hegemónicos a dudar de sus seguridades.

Redefinir la identidad étnica

En la Grecia antigua, la palabra *ethnos* se la utilizaba en contraposición a *polis* y se refería tanto a los griegos no organizados en ciudades, como a los no griegos (los bárbaros). La *polis*, la ciudad-estado, era la comunidad bien estructurada, con leyes y buenas costumbres, mientras que *ethnos* era algo incompleto, que debía perfeccionarse.

Fue a finales del siglo XVII que el vocablo empezó a utilizarse en relación con la identidad nacional, entendida como una comunidad cohesionada, con un origen común y dotada de un patrimonio cultural propio.

Las administraciones coloniales tendieron a ver la etnia como algo estático y cerrado, que de alguna manera podía ser clasificado de acuerdo a las tareas administrativas. La última generación de antropólogos se topó con el fenómeno de las migraciones y la urbanización salvaje que convoca y mezcla una multitud de culturas diferentes. Se pasa de esta manera de ver la etnia como objeto cerrado de estudio, a analizar la etnicidad como sentido de pertenencia, vista desde el lado del sujeto. Entendida así, resulta un punto de partida para las reivindicaciones de determinados grupos. En esta visión de las cosas, la identidad étnica no se la ve ya como un conjunto social compacto y homogéneo; sino como algo relativo y situacional. La pertenencia deja de ser un dato “natural” para volverse una categoría del pensamiento. La etnicidad se convierte en una forma de interacción entre los grupos que se mueven en un contexto social común.

Hablando del Ecuador y limitándonos a la educación formal, se puede observar que en las grandes ciudades, donde hay una amplia oferta educativa y la presencia de una gran cantidad de instituciones particulares, las familias pueden evitar que los hijos, en edad escolar, tengan contactos con individuos de culturas diferentes (indígenas, “cholos”), escogiendo planteles, en los que por el alto costo de la pensión se da un nivel de estratificación.

En las poblaciones menores esto es menos fácil, como también para las clases populares, aunque muchos hacen lo posible y afrontan grandes gastos para buscar una escuela, de alguna manera, selectiva. Convirtiendo a la educación de esta manera en un instrumento para fijar y perpetuar la discriminación.

Es común el que los educadores se preocupen permanentemente por mejorar los métodos de enseñanza y alcanzar la excelencia al interior de su plantel, es más bien raro que miren con ojos críticos al sistema educativo del país, en su conjunto. No basta repetir que la educación debe ser obligatoria, laica y gratuita. Hay que tomar conciencia de que es evidentemente discriminante y no hace mucho para construir mentalidades verdaderamente democráticas. Pocos dirigentes de las organizaciones clasistas de los maestros tienen a sus hijos en planteles laicos, a los que por supuesto defienden con tanto fervor.

Superar el etnocentrismo

El antropólogo norteamericano William Graham Sumner (1840-1910) definió el etnocentrismo como “aquella visión del mundo según la cual un grupo se considera como centro del universo entero y a los demás los clasifica y avalúa en relación al mismo”. El etnocentrismo está presente en todas las sociedades, representando una extensión del egocentrismo que se encuentra en la base de toda experiencia humana. El parentesco y sus extensiones simbólicas constituyen el esquema estructural que permite el paso del “yo” al “nosotros”. Así el etnocentrismo, como dice el antropólogo

Vittorio Lanternari, resulta ser “la necesidad instintiva de garantizar para sí una identidad social con respecto a la individual, y a la identidad humana en general”.

El etnocentrismo tiende a manifestarse con el desprecio por quien es diferente y con el rechazo de lo que es ajeno o nuevo. Debe ser la educación la que ayuda a que crezca la capacidad de crítica y el juicio autónomo. Lamentablemente esta se reduce todavía a una identificación exclusiva con un patrimonio cultural definitivamente estructurado.

No se trata, como hacía notar E. de Martino (1908-1965) de subestimar o, peor, abandonar la propia cultura de origen (algo, por otro lado, imposible), sino de ser disponibles para reconocer el carácter limitado y parcial del propio patrimonio cultural y de buscar confrontarlo con la diversidad.

A este respecto es urgente revisar el lenguaje de muchos textos de historia y de cívica que revelan un chauvinismo insoportable. A veces el etnocentrismo encubre con dificultad una mentalidad racista. Los discursos oficiales niegan y rechazan el racismo, pero este se manifiesta de muchas otras maneras, por ejemplo en los chistes y los insultos.

Educar para un mundo complejo

Las migraciones han existido siempre. ¿Qué es la Biblia, sino el libro que nos narra las innumerables trashumancias de un pueblo beduino y su difícil sedentarización en Palestina, interrumpida por largos exilios y, después, por una diáspora que diseminó a los judíos por todo el mundo conocido?

Movidos por la búsqueda de mejores tierras, empujados por el desplazamiento de otros grupos o motivados por el deseo de mejorar sus condiciones de vida, los seres humanos nunca han dejado de migrar. Lo que hoy aparece como nuevo son las dimensiones del fenómeno. Estos desplazamientos masivos, la acción de los medios de comunicación, los nuevos lenguajes tecnológicos que se van conformando, partiendo del inglés, son los que determinan nuevas dimensiones de la identidad y de la cultura, en los que conviven elementos traídos de diferentes orígenes que se suman con los de la comunidad receptora y otros, frutos de síntesis y yuxtaposiciones. La identidad se construye y se construirá siempre más en la movilidad. Este hecho al momento es visto más como una fuente de inseguridad que como una riqueza: lo revela el aumento de la xenofobia en casi todos los países con altas tasas de inmigración. La educación debe ayudar a afrontar esta situación nueva, contribuyendo a descubrir “el otro que hay en nosotros”. El objetivo es superar la noción exclusivista del “nosotros”, apuntando a una relativización que proponga nuevos paradigmas educativos.

La educación debe hacer referencia a estas dimensiones de la globalidad y desarrollar en los alumnos habilidades de pensamiento que contribuyan a cambiar las actitudes y corregir los prejuicios. Debe proponer un tipo de conocimiento que supere la concepción tradicional del saber cómo la adquisición de habilidades, desarrollando, en su lugar, la capacidad de afrontar conexiones complejas entre conceptos.

Un proyecto educativo que tiene como horizonte formar a los sujetos para convivir en un mundo complejo representa una oportunidad para revisar los métodos pedagógicos y construir una nueva visión del hombre.

Preparar para el cambio

Históricamente, la educación formal, impulsada por el Estado, ha constituido la gran herramienta para formar en los alumnos el sentido de pertenencia al país, a esto se lo suele llamar “amor a la Patria”. Es una operación absolutamente legítima, siempre y cuando no encubra actitudes opresivas. Un ejemplo claro lo tenemos en nuestro país: En el Ecuador se exalta como una riqueza la multiplicidad de las culturas, pero, de hecho, la escuela ha trabajado siempre para destruirla, homologando la variedad en un único modelo. Las características de los diferentes grupos se exaltan “folklorizándolas” y sus manifestaciones se reducen a representaciones ocasionales, en las que los participantes “se disfrazan” de indios de las distintas etnias.

Todo esto puede ser inevitable, mas debe quedar claro que la convivencia entre diferentes no debería desembocar en una operación que mezcle todos los ingredientes para obtener un producto híbrido, sino en un esfuerzo por promover una interacción activa entre modelos culturales diferentes. Respetar al otro no es simplemente tolerarlo, sino reconocerle una dignidad plena: es importante saber que, valorando al que es distinto, cada uno aprende a valorarse a sí mismo, como portador de diversidad.

Una de las preocupaciones de este enfoque educativo es la de luchar contra la exclusión. A menudo esta asume el aspecto de la autoexclusión, que nace de complejos de inferioridad.

La escuela debería ser el laboratorio donde se ensaya el tipo de sociedad que se quiere construir, tanto más que a nivel local; a menudo la escuela es la única instancia en condición de promover la integración sociocultural en el territorio. En una sociedad pluralista, la educación intercultural se vuelve una necesidad dada la enorme movilidad de hombres y de bienes y por el crecimiento exponencial de las comunicaciones. Caminamos hacia un tipo de sociedad en que solo una educación intercultural podrá ser una educación completa, en cuanto la única capaz de superar el “pensamiento cerrado”. Su característica es formar para el cambio, entendido este como una actitud de búsqueda permanente que lleva a relativizar los conocimientos, para encontrar soluciones nuevas.

Conclusión

Estas reflexiones no pretenden presentar un cuadro completo de los puntos de posible interacción entre ciencias de la educación y ciencias antropológicas. Sus destinatarios son los educadores y lo único a que aspiran es a crear en ellos algo más que un interés pasajero por la temática de la cultura y la inmensa variedad de formas bajo las cuales se presenta. No se trata de una curiosidad teórica, sino de la necesidad de formar a los niños y jóvenes para el mundo en que les tocará vivir.

El Ecuador ha sido siempre un país multicultural, pero es ahora que esto se vuelve un desafío, porque los varios grupos se desplazan, entran en contacto, reclaman espacios, respeto y la posibilidad de tomar decisiones sobre temas que les conciernen. Hablo de los grupos autóctonos y también de los nuevos inmigrantes, siempre más numerosos. El mismo problema, pero en situaciones invertidas lo viven centenares de ecuatorianos que han viajado a otros países.

También el mundo ha sido siempre multicultural, pero, si no se preparan las jóvenes generaciones para afrontar con sapiencia el hecho con las características que ha asumido últimamente, esto se puede convertir en fuente de enfrentamientos incontrolables.

Referencias citadas

- AA.VV. 1970. *Introducción a la cultura africana en América Latina*. UNESCO, París.
Lanternari, V. 1983. *L'incivilimento dei barbari*. Dedalo, Bari.
Lévi-Strauss, C. 1967. *Razza, storia e altri studi di antropología*. Einaudi, Torino.
Todorov, T. 1984. *La conquista dell'América. Il problema dell' altro*. Einaudi, Torino.

Racismo en colegios de élite¹

LYDIA ANDRÉS

Racismo y élites (cap. 2): discusión conceptual

Según Norman Whitten (1999), la noción de raza fue construida entre los siglos XV y XVI diferenciando y construyendo una relación de superioridad/inferioridad entre lo blanco europeo por un lado y lo indio y negro por otro; esto debido al proceso de colonización. Yendo un poco más lejos, Étienne Balibar propone que el origen de este término estaría en las representaciones de los dueños de esclavos y de los aristócratas europeos quienes se distinguían de sus esclavos o del pueblo por tener características heredadas de sus antepasados que los hacían superiores con relación a ellos (Balibar, 1991a: 207). En cualquier caso, y de acuerdo con otros autores, la noción de raza tiene su origen en la utilidad para la explotación. Así, Whitten (1999) pone énfasis en su relación con el colonialismo, y Wallerstein (1991a, 1991b), como Balibar (1991a), entiende la noción de raza como ligada a la explotación económica. Por ejemplo, Michel Leiris explica que “les racines économiques et sociales du préjugé de race apparaissent très clairement si l’on considère que le premier grand doctrinaire du racisme, le comte de Gobineau, déclare lui-même avoir écrit son trop fameux essai pour lutter contre le libéralisme”² (1969: 76-77). Así es como nace en Europa el prejuicio de raza. Y son estas mismas razones económicas que estarían ligadas al fenómeno en América, desde las élites europeas, españolas en particular, en este continente.

-
- 1 Capítulos 2, 3 y 4 de *Racismo en colegios de élite: un estudio de caso* (Tesis previa la obtención de maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología) (2008, pp. 21-76). Quito: FLACSO; Abya-Yala.
 - 2 “Las raíces económicas y sociales del prejuicio de raza aparecen muy claramente si consideramos que el primer gran doctrinario del racismo, el conde de Gobineau, declara él mismo haber escrito su demasiado famoso ensayo para luchar contra el liberalismo” (esta traducción y las siguientes que se hagan del francés al español son realizadas por la autora).

De la misma manera, para Wallerstein, “la categorización racial [que se consolida en el siglo XIX] apareció principalmente como medio de expresar y consolidar la antinomia centro-periferia”, sirviendo así la explotación de la periferia por el centro (1991b: 129). Siguiendo esta lógica en el origen de la noción de raza, se entiende que este concepto ha tenido un significado unido a los de clase y casta sirviendo para separar las sociedades en grupos diferenciados donde los unos dominan a los otros. Esta misma idea se encuentra en autores que tratan temas diferentes como son Deborah Poole y Hugo Burgos. Analizando la economía visual del mundo andino, Poole sostiene que es durante el siglo XIX que surge “cierta concepción acerca de la raza” (2000[1997]: 263), concepción biológica que fomentó una categorización racial y que fue promovida por la fotografía y otras técnicas visuales (Poole, 2000[1997]: 261). Por otro lado, Burgos relaciona en el caso ecuatoriano la categorización racial con la categorización en clases: “estudiar colonialismo interno equivale en parte a un análisis de relaciones interétnicas” (Burgos, 1977: 2). Entiéndase que estudiar el colonialismo interno significa estudiar relaciones de clase, de tal manera que este estudio se relaciona directamente con el estudio de las relaciones entre etnias las cuales eran consideradas como raciales. Finalmente, la relación entre clase y raza en América Latina es bastante obvia, sin que exista una relación determinista. Resumiendo:

Las jerarquías de clase y raza no son coextensivas, porque existen blancos de clase baja y algunos negros de clase media, pero su coincidencia histórica ha sido suficiente para crear la jerarquía básica del orden racial. (Wade, 1997[1993]: 52)

Siendo este el origen de la noción de raza, es ahora comúnmente aceptado, como lo afirma Wade (1997), que esta es una construcción social y no una realidad biológica —como lo pretendieron y siguen pretendiendo ciertas doctrinas—. Su inexistencia como categoría biológica válida ha sido ampliamente demostrada a lo largo del siglo XX. Un ejemplo reciente de ello es la publicación de Guido Barbujani, *L'invenzione delle raze* (2006), texto en el cual, demuestra con argumentos genéticos la inexistencia de razas humanas apuntando justamente al invento de esta noción sin sustentos serios ni reales. A pesar de ello, el uso de esta noción persiste y tiene un significativo impacto social. Lo más importante en el contexto de un análisis dentro de las ciencias sociales es que se sigue usando esta categoría: que sean razas reales o imaginarias “desempeñan el mismo papel en el proceso social” (Wieviorka, 1992: 26). Pero, para entender la noción de raza, es más acertado el concepto de formación racial propuesto por Michael Omi y Howard Winant en 1994. Este concepto define mejor lo que se entiende por raza, como constructo social: una formación racial es “the socio-historical process by which racial categories are created, inhabited, transformed, and destroyed” (1994: 55). Finalmente, lo que existe es un prejuicio de raza que responde a una formación racial, y que en la vida cotidiana sirve para clasificar a la gente en base a rasgos aparentes que se asocian a características morales, psicológicas, culturales, intelectuales y físicas. Así, en su uso cotidiano, el término “raza” hace referencia a categorías clasificatorias construidas en base a

rasgos físicos heredados propios de un grupo humano. De hecho, existen modelos populares sobre la raza que “afirman la existencia de diferencias biológicas y rasgos culturales innatos a cada grupo” (Quiroga, 1999: 129). Es decir que se amplía la noción introduciendo rasgos culturales que son asociados a rasgos fenotípicos y que son considerados como innatos. Ya no se trata solamente de la noción de raza, sino que encontramos una idea racista: las características biológicas y fenotípicas en particular son asociadas directamente y de manera determinista a características culturales, morales y hasta psicológicas. Si esta asociación determinista se hace en términos negativos, podemos hablar de racismo. Es decir que cuando el racismo es usado para discriminar se transforma en racismo, en discriminación basada en la idea de raza. La discriminación “impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que él [el discriminado] participa de una manera que puede llegar a humillarlo.” (Wieviorka, 1992: 129). Cuando se trata de racismo, esta discriminación se basa en argumentos racistas.

En este sentido, el racismo es un tipo de discriminación y puede ser definido de manera general como “un conjunto de representaciones, valores y normas expresadas en prácticas sociales que conducen a la interiorización y exclusión del “otro”, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos de los que comparte el grupo dominante o hegemónico” (Taguieff en Wieviorka, 1992: 24). En esta definición se presenta claramente que el racismo distingue grupos humanos siendo unos dominantes o hegemónicos y racistas y los otros dominados y discriminados. Es decir que se vuelve a poner en relación el término de raza con los de clase y casta, aunque no se explicita directamente la utilidad de esta asociación. Otro aspecto importante de esta definición es que se pone de relieve la existencia de prácticas, producto de representaciones racistas, que excluyen al otro dominado. Varios autores confirman esta idea, como Balibar (1991b), quien afirma que el racismo se inscribe en prácticas, representaciones y discursos que se articulan alrededor del estigma de la “otredad”. Y es que las diferencias son transformadas en estigmas (Ducret, 1999): las características del grupo dominante son vistas como positivas, mientras que las características del grupo dominado y discriminado que son diferentes son vistas como esencialmente negativas. Así, el racismo constituye un fenómeno “localizado en la dominación y la jerarquía social” (Wieviorka, 1992: 147).

Por otra parte, para definir el racismo, José Almeida (1999), tomando varios de los autores mencionados, define el racismo: como discurso es una elaboración ideológica excluyente basada en la noción de superioridad racial, como doctrina de exclusión social fundamenta un sistema clasificatorio que jerarquiza los grupos humanos desde una posición etnocéntrica y, finalmente, el racismo puede ser entendido como parte del fundamento cultural de “occidente”. Este último elemento definitorio se basa en el origen del racismo y de la noción de raza antes explicada.

El origen del racismo, al igual que el término de raza, es situado en la época colonial por varios autores. Este racismo es un racismo basado en la noción de raza antes definida. Actualmente son muy pocos los que defenderían esta noción de raza, biológica.³ Pero el racismo es difícilmente negable, por lo cual algunos investigadores de las ciencias sociales, como Balibar, y Wallerstein, hablan de un nuevo racismo. Este se origina en la época moderna e industrial. Se trata de un racismo sin razas (Balibar, 1991c), de un “racismo diferencialista” (Pierre André Taguieff, en: Balibar, 1991c), un racismo simbólico (Wieviorka, 1992). Es un racismo basado en la diferencia cultural, vista como insuperable y que reemplaza la idea de diferencia racial. El racismo simbólico del que habla Wieviorka se caracteriza también por haber pasado:

De los prejuicios declarados a formas más sutiles que constituyen un “racismo simbólico” de características muy particulares: rechazo de los estereotipos burdos y de la discriminación más aparente, repulsa del cambio racial por razones ostensiblemente no raciales. (Wieviorka, 1992: 125-126)⁴

Aunque Balibar, Wallerstein y Wieviorka son autores europeos que se centran principalmente en ejemplos de su realidad social e histórica, también sostienen sus reflexiones en base a procesos colonialistas que han afectado a diferentes regiones del mundo. Al sustentarse en parte sobre estos hechos y al extenderse muchas veces a la humanidad, su reflexión es fácilmente aplicable a nuestra realidad. Adicionalmente, existen autores que han tratado el tema del racismo en Ecuador que han destacado la existencia de un racismo solapado o simbólico, como Pallares (1999) y Carrillo y Salgado (2002).

En estos textos no se explica claramente lo que se entiende por racismo simbólico o solapado, y sobre todo no se entiende cómo se transmite este racismo. Otro problema presente en estos textos es que el racismo sigue siendo presentado como una práctica, producto de una ideología, que divide a la sociedad en varios sectores, unos discriminados y otros discriminadores, aun cuando no lo hagan de manera explícita. A pesar que el origen colonial determinó que se separasen grupos diferenciados, considerados superiores los unos a los otros, en base a fenotipos

3 A parte de grupos abiertamente racistas como los neo-nazis, existen en medios académicos personas que han intentado demostrar no solo la existencia de razas biológicas, sino también teorías racistas. Encontramos, por ejemplo, los casos de científicos estadounidenses y canadienses como: Jensen y Coll (sostienen que las personas “negras” son menos inteligentes que las “blancas” por razones genéticas) y Rushton (sostiene que las razas y las capacidades intelectuales están intrínsecamente ligadas) (Clases Magistrales de M. Lassalle, Université Paul Sabatier, Toulouse, Francia, 2005).

4 Nótese que a pesar de ello siguen existiendo discursos racialistas en las ciencias sociales hasta los años 1970, como en el caso del libro de Martín Sagraera, Los racismos en América “Latina” (1974).

entendidos como signos de razas, que se han mantenido, el transcurso de la historia, los mestizajes, los cambios en las relaciones políticas y económicas, han determinado cambios que hacen imposible hablar de tales grupos en la actualidad. Además, como lo explica Wade, el racismo es relacional. Es decir que la diferenciación que establece se da en procesos relacionales, entre dos o más individuos, y que el mismo individuo que en una interacción puede ser discriminado, puede ser el que discrimine en una interacción con otro individuo. El racismo es parte de una sociedad porque está inserto en los imaginarios, en mayor o menor medida, pero en todos los miembros de la sociedad, de tal manera que cada individuo miembro de la sociedad en cuestión posee las ideas y representaciones, las imágenes, el imaginario compartido necesario para ser racista. Ello debe ser así a partir del momento en que se acepta que el racismo es una ideología, un conjunto de representaciones, y que por lo tanto es parte de la cultura de un grupo social y es entonces transmitido por medio de la endoculturación. Cada individuo de la sociedad será entonces portador de esta ideología en mayor o menor medida; y, lo pondrá en práctica o no. La concientización y el conocimiento sobre el tema puede ser una manera de escapar de algún modo a esta ideología. Pero, en la medida en que la cultura, y con ella el imaginario racista, se adquiere casi en su totalidad durante la niñez, sin una adquisición crítica, aun si se llegara a tomar una actitud crítica sobre el tema, la manera de sentir condicionada por este imaginario no puede cambiar del mismo modo. Lo que es pensado es más fácilmente cambiable, mientras que la manera de sentir queda condicionada de forma más profunda. Esto es perceptible en afirmaciones como: “no soy racista pero no quiero que mi hija se case con un negro”.

Si el racismo, o prejuicio de raza, es visto y entendido como un error, si es enseñado y publicitado como algo malo, porqué siguen dándose actos de discriminación racistas, chistes de tintes racistas, y comentarios como “no soy racista, pero...”. Una respuesta a esta pregunta la aporta Eduardo Bonilla-Silva quien ha tratado el tema en varios textos. Aquí me referiré a *Racism without racists* (2006). Este autor también se refiere a este nuevo racismo como ideología, y explica su funcionamiento de manera coherente y sustentada. La idea central es que el racismo es “a sociopolitical concept that refers exclusively to a racial ideology that glues a particular racial order”, y la ideología de este nuevo racismo sería un “color-blind racism” (Bonilla-Silva, 2006: 173), partiendo de la idea planteada por Michael Omi y Howard Winant en 1994 en su libro *Racial Formation in the United States*. Este tipo de racismo, al igual que el mencionado nuevo racismo evocado por otros autores, es más sutil: “color-blind racism otherizes softly” (*ibid.*: 3). Las prácticas del nuevo racismo son sutiles y aparentemente no raciales, y son institucionales, para este autor (*ibid.*). Bonilla-Silva plantea como principal hipótesis esta ideología de un racismo sin color para explicar el enigma que da nombre a su libro: racismo sin racistas. Tras criticar el punto de vista que pretende explicar el racismo como una actitud psicológica individual, el autor plantea que el racismo funciona como un sistema en el cual todos participamos, pero desde diferentes posiciones. Para Bonilla-Silva,

el racismo se sigue dando porque está institucionalizado, y la estructura racial se mantiene porque beneficia a los miembros de la pretendida raza dominante (*ibid.*). Esta estructura racial se refiere a las relaciones y prácticas sociales que han sido institucionalizadas y que sirven para mantener un orden racial. Esta estructura se basa en una ideología; la del racismo sin color.

Esta explicación sobre el racismo debe ser complementada por otro texto del mismo autor. En este texto, el autor da más importancia a lo material de manera más explícita:

Actors in superordinate positions (dominant race) develop a set of social practices (a racial praxis if you will) and an ideology to maintain the advantages they receive based on their racial classification, that is, they develop a *structure* to reproduce their systemic advantages. (Bonilla-Silva, 2001: 22)

El problema de esta explicación es que otorga una intencionalidad difícilmente demostrable a los que se encuentran en una posición de dominación en la estructura racial. No son solo estos actores los que desarrollan prácticas e ideología. Estas son desarrolladas por toda la sociedad y se reproducen solas. Es así porque la ideología de la que habla se transmite de generación en generación tanto o más inconscientemente como conscientemente. El lado inconsciente o no intencional es evidente en los discursos racistas más comunes, como son los chistes y los insultos. Alguien que hace un comentario de ese tipo no se considera racista.

Esta explicación no logra dar cuenta de la realidad del racismo por completo, al menos no en Ecuador. El racismo se enseña y se aprende a través de prácticas, sí, pero también por medios más implícitos, o al menos más silenciosos. Aunque muchos antropólogos estén peleados con disciplinas que podrían ser afines, como la psicología, me parece oportuno hacer referencia a la psicología cultural, disciplina joven y desarrollada en pocos lugares del mundo. La cultura se adquiere individualmente a través de mecanismos sensitivos y cognitivos. Ello no puede ser de otra forma puesto que son los únicos medios de los que disponemos para relacionarnos con el mundo que nos rodea. Los mecanismos cognitivos nos permiten asociar y diferenciar hechos, ideas, olores, sensaciones, y con estos crear nuestros mundos cognitivos, los cuales son necesariamente culturales. Así como aprendo que el fuego quema tocándolo y relacionando fuego con dolor, aprendo que los afrodescendientes son criminales al ver representaciones suyas negativas en revistas y noticieros. Las representaciones de afrodescendientes negativas, analizadas por Rahier (1998), influyen en las personas que las ven aun si ellas no tienen conciencia de ello. Nuestras memorias crean una relación entre, por ejemplo, cárcel y afrodescendiente, y esta asociación influirá en nuestra manera de pensar y percibir el mundo y más particularmente los grupos sociales, sin que tengamos conciencia de esa influencia. La niñez se compone en gran medida por este tipo de aprendizajes.

No se trata en ningún momento de explicar el racismo como un prejuicio, como algo individual. El racismo sí se basa en prácticas, sí está institucionalizado, y también se basa en una ideología. Pero esta ideología se aprende, y sus contenidos, culturales, son asimilados por individuos, individuos que se relacionan con el mundo de manera individual y con universos cognitivos que son culturales y por lo tanto compartidos. No son explicaciones excluyentes, sino niveles diferentes y relacionados. Bonilla-Silva contrapone prejuicio e ideología racista, cuando son dos niveles diferentes: el prejuicio es un mecanismo cognitivo mientras que una ideología es un sistema de representaciones e ideas. El contenido de un prejuicio responde a una ideología, y una ideología es en parte asimilada y vivida como prejuicios a nivel individual.

Historia del racismo en el Ecuador

La Colonia: una sociedad de castas

Antes de empezar una reflexión sobre el racismo en Ecuador es necesario presentar una perspectiva histórica y sociocultural de la formación de identidades étnicas y raciales. El contexto ecuatoriano de formación de identidades tiene similitudes con los de los demás países latinoamericanos en lo que se refiere a la conquista y al periodo colonial. Estos dos hechos históricos son fundamentales para entender cómo se han constituido las identidades y sus imaginarios en este país.

La implementación de un sistema colonial de explotación se fundamentó en la idea asumida de una superioridad racial del blanco europeo sobre el indígena americano (Almeida, 1999; De la Torre, 1996, 2002). Esta superioridad racial implicaba a la vez una supremacía en todos los aspectos culturales y mentales, lo cual justificaba el modo de relación que se estableció entre los colonizadores blancos europeos y los indígenas cuya piel más oscura y demás rasgos fenotípicos diferentes eran considerados inferiores. De allí que se crearan y diferenciaron dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles (Ibarra, 1992). De esta forma, el Estado colonial estructuró la sociedad en base a oposiciones étnicas (Bustamante, 1992) fundamentadas en presuntas desigualdades raciales. En lo referente a los africanos que fueron traídos a América, llegaron como esclavos y eran ya agrupados en la categoría “negros”, como resultado de su transformación en bien mercantil por parte de los negreros portugueses en el siglo XV (Whitten, 1999: 50).

Es precisamente entre el siglo XV y el siglo XVI que se construyó en Europa el término “raza” generando “un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india” (Whitten, 1999: 51). En los siglos posteriores, XVII y XVIII, como lo explica Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*

(2000[1983]), “las barreras y las exclusiones “raciales” aumentaron marcadamente”, en parte gracias al “resurgimiento de la esclavitud en gran escala” (Anderson, 2000[1983]: 94-95). Esto estuvo evidentemente relacionado con la aparición de nuevos grupos sociales en los territorios que fueron colonizados, en América, Asia y África: “euroasiáticos, euroafricanos y euroamericanos”. Según el mismo autor, “su aparición originó el florecimiento de un estilo de pensamiento que se anticipa al racismo moderno” (*ibid.*: 93-94).

Así, durante la Colonia, a partir de una clasificación “racial” se llegó a una jerarquización de las culturas y de las identidades, estando en la parte superior de la escala el blanco español y al final el indígena y el negro (De la Torre, 2002). Se instauró un sistema de discriminación institucionalizado y sistémico. Poole, por su parte, critica la cronología a la cual me he adherido hasta aquí. Para esta autora, la noción de raza física solo se constituye en el siglo XIX. Si tomamos en cuenta que la noción de raza es un constructo social y que por lo tanto decir que es una noción física no depende de bases científicas ni de estudios genéticos, la noción de raza como algo físico y heredado biológicamente existía ya durante la Colonia. Varios autores han mostrado que durante ese periodo muchos consideraron a las poblaciones indígenas y sobre todo a las poblaciones afrodescendientes como poblaciones que ni siquiera eran humanas. Aunque para unos pueda haber sido un argumento económico y otros no lo pensaron, para muchos fue una realidad.

Aunque algunos autores se refieren a una sociedad de castas en lo referente a la época colonial, María Eugenia Chaves, en su tesis *Honor y libertad* (2001), afirma que sí existió cierta movilidad social entre las supuestas castas. Aunque no existan dudas sobre la división bastante estricta que rigió durante la Colonia entre los grupos sociales racializados, es interesante notar esta puntualización hecha por Chaves. Ella aclara que era posible adquirir “blanquidad”:

La identidad “racial” definida por la descendencia y el color de piel, podía ser mitigada por la adquisición de otros atributos reconocidos socialmente y asimilados a la idea de “calidad”. (Chaves, 2001: 50)

Este hecho me parece particularmente interesante ya que muestra claramente que se asociaba de forma obvia y consciente los rasgos psicológicos, culturales y morales con el color de la piel y los rasgos físicos en general. Es decir que se muestra claramente la visión racializada que existía de los grupos sociales y por lo tanto la inferiorización y discriminación que se desprendían de ella. Además, como lo afirma la misma autora, las reivindicaciones de “blanquidad”, que se realizaban para pedir la libertad, podían tardar varias generaciones (*ibid.*).

La realidad colonial, con su estructura de castas, es heredada por la República (Burgos, 1977). Las imágenes y representaciones discriminatorias, racistas y etnocéntricas que fundamentaron la conquista y la colonia perduraron. Así como la Legislación de Indias promulgaba que se debía respetar los conceptos y prejuicios sociales que calificaban de “mala raza” a los indios y negros, y exigía la separación de los blancos y la gente de color (Traverso, 2004: 68), en la época republicana se establece una legislación donde indios y negros siguen teniendo ese mismo estatus. Las élites que toman el poder al lograrse la independencia estaban claramente identificadas con la realidad social, económica y política europea. Ideológicamente y culturalmente seguían estando plenamente identificados con Europa (Traverso, 2004). En este contexto, las élites criollas crearon una imagen contradictoria de las poblaciones indígenas: “Las imágenes de un pasado nativo glorioso se contraponían a las de un presente indígena miserable e ignorante” (Prieto, 2004: 24). En coherencia con esta imagen ambigua, su estatus también lo fue. Eran ciudadanos libres, pero debían pagar tributos especiales, el tributo indígena, el cual fue momentáneamente abolido al principio de la República y reintroducido por Bolívar (Prieto, 2004).

Así, el Estado republicano sigue la división colonial en castas hasta 1857, año en que se elimina el tributo indígena. Pasan entonces a ser “sujetos-indios del estado nación” constituyendo “una población con derechos omitidos, sometida a obligaciones de indios, a imposiciones jamás estatuidas en la letra del Diario Oficial, pero claramente conocidas y ejecutadas por consensos implícitos y la legitimidad silenciosa de la costumbre” (Guerrero, 1993: 89). En lo que concierne a las poblaciones de origen africano, la esclavitud es abolida tan solo en 1854, abolición que se hizo efectiva muchos años más tarde, y que fue seguida por el sistema de concertaje. Este sistema, basado en la deuda, ataba el acreedor al amo tan eficazmente como la esclavitud (García-Barrio, 1981: 542), aun si hasta cierto punto la abolición, aunque fuera más retórica que práctica, significó un avance, al menos simbólico.

Hasta la Reforma Agraria

Ello fue así hasta la Revolución Liberal que tiene lugar en 1895 al mando del General Eloy Alfaro (Moreano, 1993). En ese momento la segregación política formal y oficial cesa. Pero se sigue viendo a los indígenas de manera racializada y como inferiores, al menos culturalmente: la población indígena era vista como una raza que debía ser civilizada “para incorporarla a la nación blanco-mestiza” (Carrillo, Sagado, 2002: 23). Durante este periodo:

Los grupos de poder liberales [...] asumieron la necesidad de civilizar y disciplinar a los nativos, pero sin dejar de lado sus suspicacias sobre la

peculiar condición de inferioridad y proximidad política de esa población.
(Prieto, 2004: 26)

En estas primeras décadas del siglo XX, en lo que se refiere a la idea de raza, Clark explica que existía sin duda la idea neo-lamarckiana según la cual “las características adquiridas podían ser heredadas” y “que las ideas de razas distintas con características determinadas biológicamente eran muy corrientes en el pensamiento popular” (Clark, 2001: 203-204). Es decir que si se pensaba realmente en una asimilación de las poblaciones indígenas a la nación, no era una idea que fuera preponderante y sobre todo no se debía pensar su inclusión en los mismos términos que para los criollos, blancos y mestizos. De hecho, Clark afirma que se sostenían discusiones acerca de “grupos raciales”, que incluían a “indígenas, negros, blancos y chinos”, y que se desarrolló una jerarquía social en base a esta clasificación (*ibid.*: 204).

En mismo tiempo, según Clark y otros autores, es en este periodo, desde la primera mitad del siglo XX, que surge la ideología del mestizaje que se consolidará posteriormente. Esta ideología propugnaba en realidad un blanqueamiento, puesto que al hablar de mestizaje se proponía una integración de los grupos marginados a la nación a través de la educación, la cual debía ayudar a formar ciudadanos dentro de una cultura nacional mestiza, como lo afirma Clark en un análisis de dos proyectos estadísticos de 1930 y 1950 (Clark, 1999b). Se trataba evidentemente de un blanqueamiento cultural y no “racial”. Como vimos, la idea de razas distintas definidas biológicamente era corriente, al igual que la creencia en una jerarquización de estas razas, por lo cual es difícil que se pensara y deseara desde las élites criollas un mestizaje real. Era una cuestión de aculturación, y ello dentro de lo que fuera posible según las limitaciones que consideraban que tenían las poblaciones.

En 1920 la Constitución reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y determina la protección de la raza indígena, y en 1937 se emite la Ley de Comunas, destinada a reconocer la institución comunal. Es en ese momento que, según Teodoro Bustamante, se da la posibilidad de conformar una identidad indígena diferenciada (Bustamante, 1992). El que aparezca desde entonces como un grupo diferenciado no implicó en ningún momento que se negara la inferioridad de los indígenas. La diferenciación se dio de manera tal que confirmaba la distancia entre unos y otros, distancia que podía ser interpretada como una relación de superioridad e inferioridad. De hecho, la desvalorización cultural y social de la cual eran sujetos las poblaciones indígenas era una exigencia para la reproducción de la hacienda (Moreano, 1993) —modo de producción e institución económica y social que fue la base de la organización social y de la economía ecuatoriana hasta por lo menos las Reformas Agrarias de los años 60 y 70—.

Así, el reconocimiento de la existencia de la población indígena como una población diferente fue seguido por la propuesta de la noción de mestizaje, que, según Stutzman (1981) fue establecida en la segunda mitad del siglo XX como símbolo de

la ecuatorianidad, contribuyendo a excluir del proyecto nacional a todo aquel que no fuera mestizo —o blanco—, es decir, a indígenas y afrodescendientes. Esto, a pesar de la intención postulada explícitamente de promover la ideología del mestizaje para contrarrestar el racismo. Varios discursos coexistieron. De hecho, como lo muestra Prieto, también hubo un discurso que abogó a favor del mantenimiento de la “raza india” (Prieto, 2004). Finalmente, lo que era común a estos discursos es la creencia en la existencia de una raza indígena biológica diferente e inferior.

Esta visión de la población indígena racializada perduró después de la reforma Agraria. Esta se llevó a cabo dividiendo la producción agrícola en tres segmentos que corresponden a la división jerárquica y discriminatoria de la sociedad ecuatoriana: blancos y mestizos, mestizos, indígenas (Pallares, 2002). La división que dio a la población indígena el rol de *supporting players* se justificó por las representaciones de la indignidad, representaciones racistas (*ibid.*: 54). Así, mientras cierto discurso de izquierda intentaba borrar etnicidades y racismo, negándolo al convertir a todos en campesinos, la reforma agraria se realizó dentro de las estructuras racistas de la sociedad, aunque se lo negara.

Las últimas décadas

Durante el periodo de las dictaduras militares (1972-1979), el discurso oficial nacionalista plantea la urgencia de modernizar el país y de forjar la unidad nacional, lo cual se lograría en parte por las reformas agrarias y por la asimilación del indígena, quien debía llegar a ser blanco (Carrillo y Salgado, 2002). La idea del mestizaje sigue siendo sinónimo de blanqueamiento. El mestizaje no implica que los blancos se hagan indios, sino que los indios se “blanqueen” y ello, más que fenotípicamente, se refiere a lo cultural, aunque el color de la piel sigue siendo un factor clasificatorio preponderante en nuestro país. En este punto es interesante retomar una cita en la cual el ex dictador Guillermo Rodríguez Larra afirma que:

No hay más problema en relación con los indígenas [...] todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional. (Guillermo Rodríguez Larra en Stutzman, 1981: 45)

Cabe aclarar que otros autores sostienen que la ideología del blanqueamiento mencionada no tuvo lugar en Ecuador durante todo el siglo XX, sino que fue propugnada durante la segunda mitad del siglo pasado, en particular en el tiempo de las dictaduras militares (Prieto, 2004). En cualquier caso, según los textos revisados, este es un discurso que surgió y existió durante el siglo XX, poniendo en evidencia la existencia de una visión racista (aunque ya menos abierta y más encubierta) con relación al indígena en particular, pero también con relación a la población afroecuatoriana. También debemos notar que el discurso de un blanqueamiento del indígena, aun en sentido cultural, debió ser un discurso oficial alejado de

la realidad de la vida cotidiana y de las prácticas sociales, puesto que aun hoy en día, a pesar del discurso sobre el desarrollo que implica que las poblaciones indígenas de cierta manera se “blanqueen”, las élites no son propensas a desear que las poblaciones indígenas, todavía discriminadas, vivan y se asimilen a su medio. De hecho, se puede plantear que aún existe esta ideología del mestizaje, aunque con una nueva forma, y que ahora se puede llamar discurso del desarrollo. Y, al igual que su predecesor, este discurso es predicado en muchos casos sin que haya una verdadera intencionalidad en la práctica. Además, de la misma manera, encontramos dos grupos: los desarrollados, que coinciden con las élites y generalmente con los blanco-mestizos, y por otro lado los subdesarrollados, que serían los demás, indígenas y afrodescendientes principalmente, que deberían desarrollarse, o blanquearse.

Siguiendo con la historia del racismo en el Ecuador, con el fin del sistema de la hacienda se eliminó, al menos oficialmente, la relación amo-siervo que imperaba entre el blanco hacendado y el indígena. Este cambio ayudó progresivamente a la aparición de una reivindicación étnica que contribuyó posteriormente y paulatinamente a que se abandonara el racismo abierto por un racismo un poco más solapado (Pallares, 1999: 171). Frente al surgimiento de discursos étnicos reivindicativos, los depositarios de la cultura dominante abogaron principalmente por una ideología del mestizaje, entre otras maneras de afrontar algo que ha sido considerado como “el problema indígena”. En este sentido la propuesta de esta ideología puede ser interpretada como una manera superficial de cubrir algo que sigue latente, el racismo y etnocentrismo de un núcleo dominante, “núcleo étnico blanco-hispano-europeo-occidental” (Charvet, 2004:27). En efecto, lo que queda presupuesto en esta ideología oficial es la superioridad de este núcleo y de su cultura: los indígenas deben dejar de ser indígenas e integrarse a la sociedad nacional definida por dicho núcleo. De la misma manera, Norman Whitten defiende que existe una ideología de homogenización étnica que puede utilizarse para excluir a los no mezclados (Whitten, 1999), es decir a los indígenas y negros, puesto que a partir de ese momento pocos se reclaman de raza blanca, y la mayoría se auto-declara como mestiza o blanco-mestiza.

Este discurso, empezado ya en la primera mitad del siglo XX, se siguió construyendo en el periodo de las reformas agrarias y posteriormente. Respecto a este periodo, de liberalismo económico en que se implementan las reformas agrarias, Andrés Guerrero explica que:

El liberalismo prolonga la relación colonial para con los indígenas, aunque en términos modernizados de una población a redimir y civilizar, paternalistamente. (Guerrero, 2001: 335)

En efecto, el liberalismo encuentra en la población indígena el argumento para constituirse en ideología dominante y convertirse en fuerza política. Esto lo logra cristalizando ciertas imágenes con valores opuestos: por un lado “el estado-capital-

mercado como polo de libertad y progreso” y por el otro “la iglesia-hacienda-indio como lugar de atraso y opresión” (*ibid.*: 334). Desde allí, siendo el hacendado el enemigo, el sujeto a ser liberado el “indio sometido”, y la causa el concertaje, la solución era: “la intervención del estado, la libre circulación de los concertos”, es decir la reforma agraria (*ibid.*: 334). Es el proyecto del liberalismo: “derrotar a las fuerzas del atraso, redimir al “indio pasivo” y llevarlo de la mano hacia la civilización” (*ibid.*: 335). La relación colonial se mantiene en este proyecto porque se legitima el discurso en la pasividad del indígena, eliminando el posible reconocimiento de la dominación y por lo tanto coartando toda posibilidad de resistencia; se trata de una población que debe ser “liberada”.

La imagen del indígena cambia a raíz del levantamiento de 1990: un discurso de pluriculturalidad es reivindicado y se logra la inclusión en la nueva Constitución del reconocimiento de la pluriculturalidad. Además, se hace cada vez más presente una clase media indígena que empieza a surgir y a lograr poder económico, aún muy relativo. Las organizaciones indígenas y de pueblos afroecuatorianos toman importancia en la escena pública y política, llegando Pachakutik, brazo político de la CONAIE constituido en 1995, a influir decisivamente en la vida política del país. Estos cambios han tenido una influencia en las categorizaciones sociales y culturales o pseudo-raciales. Por ejemplo, en Carrillo y Salgado, se constata que hay una diferencia en las percepciones según las generaciones, siendo las más jóvenes menos racistas (2002: 69). Pero, como varios autores lo constatan, el racismo sigue siendo importante, especialmente en una nueva forma que corresponde al neo-racismo mencionado anteriormente. La imagen discriminatoria se ha concentrado en lo que no puede ser declarado como igual, la cultura, la identidad étnica. Esta discriminación sigue siendo vigente y se manifiesta en la confrontación de una cultura dominante, la de los blancos y blanco-mestizos que siguen detentando mayoritariamente el poder económico y político, con culturas que han sido históricamente oprimidas y desvalorizadas. Existe una dominación sociocultural, la cual es considerada por José Almeida como el sustento del aparato económico y político (Almeida, 1992). Otro ejemplo de la vigencia del racismo es que mientras se ha llegado a enaltecer al indígena arqueológico a través de la valorización del pasado precolombino del país, el indígena real y presente sigue siendo víctima de discriminación (Charvet, 2004). La realidad de las representaciones e imágenes del otro en nuestra sociedad está aún muy lejos de dejar de ser racista. Por ejemplo, en el último censo de población realizado en el país, se consideró agresivo preguntar la etnia de pertenencia a gente considerada blanca por los encuestadores, “porque ponía en duda a los ancestros de las élites” (Prieto, 2004: 20).

Como se ha visto hasta aquí, existe una relación entre grupos dominantes y racismo, entre dominación y racismo. Sánchez-Parga afirma que la clasificación por identidades supone un eje de poder, supone una dominación simbólica (Sánchez-Parga, 1992). Y dicha clasificación se dio, como lo vimos, desde la conquista. Para referirse a los que ejercen la dominación, según los autores, se mencionan élites, grupos dominantes, culturas dominantes, términos que debemos explicar.

Según Patricio Guerrero, hablar de cultura dominante puede resultar equívoco porque “lo que existen son grupos sociales que están en condiciones asimétricas de poder y ejercen la dominación de unos sobre los otros” (Guerrero, 2002: 65). Con ello no queda claro si el problema es que no se puede atribuir una cultura a los grupos sociales dominantes y otras a los grupos dominados, lo cual no está justificado, o si el problema es el uso de la palabra dominante junto con la palabra cultura. Además, en lo que sigue del texto, Guerrero define culturas de masas y culturas populares. ¿Si se puede hablar de estas categorías, por qué no usar la categoría de cultura dominante? Pienso que mientras se defina explícitamente qué se entiende por cultura dominante no debería haber equívocos.

Como el mismo autor lo dice, ya en los escritos de Karl Marx y Max Weber encontramos que la cultura dominante es aquella de la clase dominante, es decir, la clase, grupo social, que detenta el poder económico y político dentro de una sociedad. En ese sentido, los grupos dominantes o clase dominante, que producen la cultura dominante, también pueden ser llamados élites. Según Chris Shore (2002), las élites son los grupos que ocupan las posiciones o roles más influyentes en esferas importantes de la vida social; sus decisiones dan forma a lo que pasa en la sociedad en general, y sus ideas e intereses son hegemónicos. Siguiendo esta definición se entiende que la cultura producida por esta élite es efectivamente lo que se entiende por una cultura dominante, sin que ello quiera decir, al igual que el caso de Patricio Guerrero, que no pueda ser contestada. Las élites también pueden ser clasificadas según sus funciones en la sociedad: pueden ser económicas, políticas, militares, religiosas, académicas (Lipset y Solari, 1971; Shore, 2002; Traverso, 1998).

También se puede diferenciar las élites de poder. Estas son, según Traverso (1998), las que ocupan puestos de mando, mientras que Shore no llega a definir lo que entiende por élites de poder. Las élites de poder podrían ser definidas como grupos que tienen algún tipo de poder —económico, político, militar, etc.— o varios y que llegan a tener una influencia predominante y determinante en el conjunto de la sociedad; es decir que definen y producen una cultura dominante o hegemónica.

Como lo afirma Wade, las ideologías producidas por las élites tienen un estatus hegemónico, aunque ello no las hace indisputables (1997).

Al hablar de ideologías hegemónicas podemos ampliar el espectro de dominación aun con lugar para la contestación. Siguiendo a Aníbal Quijano (1990), la cultura dominante no es idéntica a la cultura de los grupos dominantes sino que constituye un mecanismo de integración y de mantenimiento de un modo particular de integración que incluye la dominación de unos grupos sobre otros. Esta cultura provee a toda la sociedad de “un sistema común de orientación cultural” que se particulariza en cada segmento social (Quijano, 1990: 24). La cultura funciona aquí como instrumento de dominación, y este incluye el nivel simbólico de las identidades, las cuales son parte del patrón de dominación: en el caso peruano, similar al caso ecuatoriano, existe una identidad hegemónica superior asociada a la “raza” blanca y en un nivel inferior están todas las demás identidades o una identidad no blanca que incluye lo indio y lo negro (Quijano, 1990).

En cuanto a la manera cómo estas élites o clases dominantes se reproducen, se pueden nombrar dos posibilidades, una definida por la meritocracia, y otra definida por lazos hereditarios. Según Traverso (1998) la meritocracia es una posibilidad poco presente en los países de la “periferia”, lo que aplica a América latina y al caso ecuatoriano, donde “las élites están abiertamente definidas por lazos hereditarios familiares y la concomitante posesión de poder económico y político” (Traverso, 1998: 151). Aquí se puede hacer la relación con otra característica de las élites: son cerradas y difícilmente accesibles.

Las élites en el Ecuador

En Ecuador, como en otros países latinoamericanos, las clasificaciones de identidades que se elaboraron a partir de la conquista en base a fundamentos racistas y etnocentristas perduraron durante la República y son visibles en estos días, manteniendo así a un mismo grupo en el poder. A partir de la revolución liberal el reclutamiento se amplió, sin que ello signifique un cambio importante en la constitución de las élites. Como lo dice Lourdes Endara, “como sea que nos llamemos, a lo largo de la historia nuestro grupo étnico es el que ha detentado el poder económico y político en el Ecuador” (1999: 180). La clase hegemónica que se ha mantenido en el poder es una clase blanca, o blanca-mestiza a partir de la revolución liberal. Y es que a partir de dicha revolución, la élite ecuatoriana se amplía dejando entrar a mestizos dentro de un círculo que se reproducía dentro de la clase criolla.

En este mismo sentido, Jean Rahier afirma que desde el inicio de la república:

La élite dominante ha reproducido una “ideología ecuatoriana” de identidad nacional que proclama al blanco mestizo como el modelo ideal de la ciudadanía moderna ecuatoriana. (Rahier, 2002: 20)

En esta afirmación se introduce también la idea de una reproducción de una ideología de identidad nacional que se centra y celebra al blanco mestizo como ideal. La reproducción de una ideología que mantenga a las élites en su lugar es y ha sido una necesidad. Los mismos autores afirman que “los miembros del grupo cultural dominante reproducen a través de diversas actitudes y comportamientos la relación superioridad-inferioridad y reafirman la posición dominante de la cultura mestiza sobre las culturas subordinadas” (*ibid.*: 82). A esta explicación se debe sumar la importancia del racismo institucionalizado del que habla De la Torre, ya que el mantenimiento de una sociedad racista no se basa solo en la reproducción de actitudes y comportamientos. Pero las élites ecuatorianas no se limitan a reproducirse a sí mismas a partir de un pasado criollo.

Como lo plantea Quijano para el caso peruano, la población proveniente de Europa y de Estados Unidos, regiones consideradas blancas, civilizadas y desarrolladas, y por lo tanto asociadas a características generalmente positivas, también puede ser asimilada a las élites. Refiriéndose a la ampliación de las élites durante el siglo XX, Quijano afirma que “la modernización de la cultura occidental criolla no supone la radical eliminación acelerada de las huellas feudales en la mentalidad de las capas altas de la burguesía emergente, que se recluta sobre todo de los terratenientes industrializados y de la población europea y norteamericana radicada en el país” (Quijano, 1990: 97). Esta inclusión, esta apertura a ciertos extranjeros, confirma el mantenimiento dentro de las élites de un apego y valoración de lo blanco y europeo en primer lugar, y tomando la importancia del factor económico en la formación de las élites: lo estadounidense.

Élites y discriminación

Siguiendo con la lógica de élites blancas mestizas herederas de los criollos de la Colonia, sería evidente plantear que son estas élites las que discriminan al resto de la población indígena y afrodescendiente, manteniendo así su poder, sus privilegios y su dominación. Por ejemplo, Quiroga dice que “en las reuniones sociales y en las conversaciones diarias de los grupos blanco-mestizos [élites], se considera que uno de los problemas más serios del país es la herencia genérica de las personas negras e indias” (1999: 132). Es decir que las élites blanco-mestizas todavía tendrían como categoría válida de clasificación de los grupos sociales a la noción de raza. Asimismo, en su estudio sobre la ciudad de Ibarra, Carrillo y Salgado afirman que “los asentamientos negros (el valle del Chota a nivel rural y los barrios urbano-marginales de la ciudad de Ibarra) son vistos negativamente por la ciudadanía urbana blanco mestiza, como lugares de violencia, pereza, retraso y

naturaleza inconquistada” (2002: 26). Así, aun si la noción de raza no fuera usada explícitamente, la discriminación por parte de las élites blanco-mestizas es evidente.

Como fue planteado en la discusión sobre la noción de racismo, se trata de una ideología y por lo tanto se encuentra en todos los niveles de la sociedad. Además, no se debe olvidar que es relacional y relativa, de tal manera que no se puede hablar de un grupo social racista y otro discriminado. El concepto de cultura dominante mencionado anteriormente apunta en la misma dirección. Al ser dominante está presente en todos los segmentos de la sociedad, en mayor o menor medida. Y parte de esta cultura dominante es el racismo, en tanto ideología que nos permite clasificar y relacionarnos con los otros. Esta ideología es transmitida y está presente en los imaginarios, de tal manera que es tan consciente como inconsciente, y como parte de la cultura es asimilada en su mayoría durante la niñez.

Racismo y educación (cap. 3): el sistema educativo ecuatoriano

Historia

En el siglo XVIII llega a América el proyecto europeo de la Ilustración. Entre las diferentes ideas que trajo este proyecto, en lo que se refiere a educación, se puso de relieve su importancia en relación con el proyecto político de formación de Estados republicanos conformados por ciudadanos. Para servir los fines perseguidos se necesitaba una educación pública que sirviera para formar e instruir a los ciudadanos que contribuirían así al progreso de la sociedad (Mó Romero y Rodríguez, 2005). La necesidad de una educación pública tenía como corolario la necesidad de ampliar la educación, tanto en sus contenidos, como en sus sujetos. La educación formal no debía dirigirse solo a una élite, como lo había sido hasta entonces, y no podía limitarse a enseñar buenas costumbres y doctrina cristiana (*ibid.*). A pesar de los intentos por lograr establecer una educación pública, fueron pocos los avances en ese sentido puesto que, sobre todo en lo tocante a las mujeres, la educación se siguió dando principalmente en conventos.

Estos proyectos, de cualquier forma, solo se centraron en la población criolla. En efecto, aunque existieron intentos por crear escuelas públicas para indígenas, son pocas las que llegaron a funcionar, y eso a nivel latinoamericano. Además, como lo afirman Mó Romero y Rodríguez, la creación de escuelas para población indígena tenía implícita la voluntad de castellanizar y aculturar, así como de inculcar valores como la sumisión que fueran útiles para las clases altas y dirigentes (2005). No solo existía una diferenciación, evidente consecuencia de la organización de la sociedad en castas, entre “blancos” e indígenas y afrodescendientes en el acceso a la educación formal, sino también en el contenido de esta. Esta diferenciación en el

contenido de la enseñanza también es patente en la educación para mujeres, como lo veremos más adelante. Y, en los dos casos estas diferencias de contenido, además de las diferencias en el acceso, son significativas en el ámbito de la discriminación sexista y racista.

La educación pública nace realmente con la República, ya que, como lo dice Núñez Sánchez, la Iglesia detentó hasta entonces “un virtual monopolio educativo en toda Hispanoamérica” (Núñez Sánchez, 1999: 7). Con la independencia y el comienzo de la época republicana, llegaron reformas importantes en materia educativa. Por un lado se sometió a control a los establecimientos de enseñanza religiosa (Sinardet, 1999) y, por otro lado, se fundó la enseñanza pública. Un primer paso “fue la promulgación del Decreto-Ley de 2 de agosto de 1821” donde se fijaron conceptos básicos de la educación pública (*ibid.*: 9). Es interesante que entre los conceptos formulados existe uno que se refiere a la “preocupación especial por la educación femenina e indígena” (*ibid.*). Siguiendo con esta preocupación vemos que efectivamente se emitieron dos decretos en el mismo año para favorecer estos dos sectores de la población. “El Decreto Ejecutivo del 11 de marzo de 1822 destacaba la importancia que tenía para el país “el sacar a los indígenas de Colombia del estado de abatimiento e ignorancia en que se hallan” y disponía que en cada colegio seminario se admitieran “indios puros” en calidad de becarios” (*ibid.*: 10). Los resultados de estos decretos son dudosos. Se constata que las condiciones para la atribución de becas a “indios puros” eran muy difíciles de cumplir. Y es que, aún más que en la actualidad, las condiciones necesarias para que un niño o una niña indígenas vaya a la escuela eran difícilmente dables; por ejemplo, habría sido necesario vivir en el ámbito urbano, cuando la mayoría de la población indígena vivía fuera de las ciudades, además, para los que vivían en las ciudades, demostrar la “pureza” de la “raza” tampoco sería un asunto fácil. En cuanto a la población afrodescendiente, ni siquiera es mencionada en la legislación.

Si la República naciente se interesó por la educación, fue, como se mencionó antes en lo relativo al siglo XVIII, inspirada por el pensamiento liberal de la Ilustración, y lo que se buscó fue “educar al pueblo soberano, para sustentar socialmente un régimen democrático, y promover la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos” (*ibid.*: 22). Claro que la definición de ciudadanos excluía a mujeres y afrodescendientes, tanto como a indígenas; ello a pesar de que, como lo dijera San Martín, los indígenas debían ser llamados ciudadanos. Y, en efecto, la escolarización formal y pública no llegó a la mayoría de la población ecuatoriana hasta después de más de un siglo. Pero este período, de principios del siglo XIX, fue fructífero en el desarrollo de la educación pública: se crearon las bases legales, se crearon escuelas, colegios, y centros de educación superior, y se reformaron los antiguos colegios coloniales (*ibid.*). En efecto, en la década de 1830 se creó la Dirección General de Estudios, se expidió la primera ley orgánica de educación y tuvieron lugar las primeras políticas educativas. Para finales de la década de 1830, el país

contaba con ocho colegios, siendo uno femenino, y 290 escuelas, treinta de ellas femeninas (Uzcátegui, 1975).

El periodo garciano también fue una época en que se impulsó la educación formal. Además de darle impulso a la institución educativa por inscribirse dentro de un proyecto nacional de formación de una identidad ecuatoriana, se empezó a centralizar la educación, restándole importancia a autoridades locales, como los municipios (Fernández, 1999). Este proceso de centralización se terminaría a principios del siglo XX, durante el periodo liberal. Otro hecho importante del periodo garciano fue la implementación del uso de textos escolares que permitían también cierta unificación de la enseñanza. El uso de textos escolares se fue generalizando paulatinamente durante el siglo XX (*ibid.*).

Con la revolución Liberal, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se reformó la institución escolar convirtiéndola en “una Institución Pública secularizada y centralizada [considerándose que] la escuela particularmente debe ser laica, democratizada, moderna y ecuatoriana” (Sinardet, 1999: 28). Es así que el 8 de octubre de 1905 se promulgó una ley declarando que la escuela ecuatoriana sería laica, obligatoria y gratuita (*ibid.*). Una de las medidas tomadas para que ello fuera posible, al menos en lo que se refiere al laicismo, fue la creación de dos escuelas normales, una para hombres, “Juan Montalvo”, y una para mujeres, “Manuela Cañizares”, empezando así con la formación de maestros y maestras que no fueran religiosos (*ibid.*). En lo relativo a la obligatoriedad, queda claro que no tiene significado si no se dan los recursos necesarios para que todos los niños y niñas puedan asistir a la escuela. Además, los imaginarios tardan mucho en cambiar, y los imaginarios de la época muy certeramente no incluían la educación de mujeres, indígenas y afrodescendientes dentro de lo normal y deseable, al menos no para la mayoría, puesto que todos ellos eran considerados en la mayoría de la sociedad como inferiores y eran muchas veces infantilizados y vistos de manera paternalista. De cualquier forma, a partir del periodo liberal, y con la implementación y desarrollo de escuelas normalistas, en 1928 el país contaba con 1771 escuelas de las cuales 1470 eran públicas, fiscales o municipales. Además, se reafirmó en la Constitución el carácter laico, gratuito y obligatorio de la educación. Es decir que se logró de manera progresiva el desarrollo del sistema educativo, sobre todo público (Uzcátegui, 1975).

Durante el siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, las instituciones educativas se multiplicaron, al igual que la población del país. En las ciudades se creó un importante número de instituciones educativas medias privadas, religiosas y laicas. La educación dada en este tipo de instituciones se ha diferenciado de la que es impartida en las escuelas y colegios fiscales y municipales. Esta diferenciación se ha hecho en cierto sentido: las instituciones privadas son generalmente más costosas y son consideradas como mejores en lo que se refiere al nivel académico, mientras que la mayoría de las instituciones públicas, fiscales y municipales, son menos costosas y han sido

consideradas como inferiores en cuanto al nivel académico, aunque décadas atrás las instituciones fiscales pudieron ser consideradas como buenas académicamente. Evidentemente, los colegios privados, al ser más costosos y tener más recursos, han podido acceder a recursos educativos e infraestructuras en mayor cantidad y mejor calidad, esto en lo que se refiere a lo material. Mientras tanto, las instituciones educativas fiscales y municipales han sufrido muchos y constantes problemas en sus financiamientos, lo cual ha tenido importantes consecuencias en sus recursos e infraestructura, de tal manera que muchas de estas instituciones han llegado a ser inadecuadas para el fin que deben perseguir. Por razones económicas, por el bajo costo de estas instituciones, son las capas de la sociedad económicamente menos favorecidas las que han acudido a este tipo de instituciones educativas. En lo que concierne al alumnado se debe hacer la distinción entre las instituciones laicas y las religiosas ya que estas últimas son menos costosas que las primeras permitiendo así que la clase social de la que provienen sus alumnos y alumnas sea más amplia.

Con los gobiernos dirigidos por José María Velasco Ibarra, a mediados del siglo XX, se dio un impulso importante a la educación privada religiosa, dejándose de lado el apoyo que se había dado a las instituciones públicas laicas. Así, en la Constitución de 1946, se otorgó una subvención a la educación privada, contando esta con el 20 % del presupuesto de la educación estatal (Uzcátegui, 1975). Este fue uno de los momentos en que la educación pública tuvo que afrontar problemas de financiamiento, como fue mencionado anteriormente.

En la actualidad, entre los colegios privados creados durante el siglo XX, se deben destacar algunos que son considerados como los mejores por las clases medias y altas de la sociedad, los cuales, coincidentemente, son también los más costosos. Muchos de estos siguen programas de estudio extranjeros e inspiran su organización de los sistemas educativos de otros países, además de ofrecer, en algunos casos, la obtención de un bachillerato internacional. Estos colegios, debido a su costo y a sus modalidades de admisión, acogen un alumnado proveniente de las clases medias y sobre todo altas de la sociedad ecuatoriana, así como una parte importante de extranjeros.

Un cambio importante, que se hizo presente primero en los colegios privados mencionados, y al final del siglo XX y principios del siglo XXI para otros colegios y escuelas, fue la modalidad de la educación formal mixta. Los colegios privados mencionados anteriormente son mixtos, recibiendo por igual a niños y niñas, mientras que la mayoría de los colegios fiscales y municipales, así como los colegios privados religiosos, recibían solo a niños o a niñas, pero no a los dos géneros en un mismo plantel educativo. Este cambio permitió una importante disminución de la discriminación de género y ha contribuido a la disminución de estereotipos sexistas, puesto que ya no se diferencia una educación especial para cada género, sino que se uniformiza y se imparte la misma educación y por lo tanto cada vez más las mismas oportunidades a todos y todas sin distinción de género. Es tan solo recientemente, en la última década, que los colegios fiscales y municipales

que acogían únicamente a niños o a niñas exclusivamente empezaron a recibir estudiantes de los dos géneros. Actualmente existen colegios que no son mixtos, todos ellos religiosos.

Por otro lado, a pesar de las diferencias en el acceso a la educación formal, en las últimas décadas se crearon escuelas en ámbitos rurales, en zonas del país donde la mayoría de la población es indígena o afrodescendiente, democratizando en cierta medida el acceso a la educación al integrar sectores que habían sido relegados. Se han realizado esfuerzos en ese sentido, por ejemplo con la creación de escuelas unidocentes, con la obligatoriedad para los futuros profesores de ejercer en un área rural durante un tiempo determinado. Este afán por generalizar la educación se debió en gran parte a las ideologías nacionalistas que se hicieron presentes desde los años 1950 y que se interesaron por formar una conciencia nacional de ecuatorianidad. Más precisamente, como lo indica Laura Rival:

En las décadas del cincuenta y el sesenta, se creía que los sistemas educativos nacionales en el Tercer Mundo deberían proveer trabajadores preparados y ciudadanos modernos, libres de lazos étnicos divisorios, de la ignorancia y de creencias religiosas arcaicas. (Rival, 2000: 315)

Toda la población debía ser integrada a lo que se llamaría sociedad nacional. No hay que olvidar que los conflictos armados con el Perú también fueron pretexto para que se mediatizara de diversas formas —entre ellas la educación— un sentimiento de unicidad y ecuatorianidad que incluía a toda la población, al menos en el discurso oficial.

Hasta los años sesenta, lo que existió de educación formal para la población indígena se dio siguiendo el mismo modelo usado en las escuelas urbanas, con la única diferencia del uso de idiomas nativos. Pero el uso de estos idiomas era un “instrumento de apoyo para la castellanización y la consiguiente integración indiscriminada de la población indígena a la sociedad dominante” (Yáñez, 1991: 37). Hasta durante la década mencionada, los grupos indígenas que tienen acceso a esta educación son pocos, y la educación es impartida por instituciones confesionales, ecuatorianas y extranjeras, que llevan a cabo su labor educativa según sus propios intereses (*ibid.*). En 1979, con el retorno a la democracia, el presidente Roldós hizo posible un convenio para el bilingüismo y se creó el CIEI (Centro de Investigaciones para la Educación Indígena). Este centro concibió y llevó a cabo un primer proyecto de educación indígena diferente, con el uso de lenguas nativas y apego a las realidades de las poblaciones indígenas, el proyecto Macac. A pesar de su desaparición en 1985, el proyecto siguió en pie gracias a la actividad de ex miembros de la CIEI. Siguiendo con sus ideas, se logró la creación de la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe) en 1988, como parte del Ministerio de Educación, y se empezaron a crear escuelas para la población indígena (Yáñez, 1991). Se logró así que el Estado tomara a cargo, junto

con organizaciones indígenas, la educación de la población indígena. Sin quitarle importancia a este esfuerzo y a sus logros, se debe recalcar que este sistema de educación no ha llegado a tener las bondades que debía tener, ni el reconocimiento público ni el apoyo que necesita. “Las escuelas bilingües actuales que ya gozan del respaldo oficial también atraviesan por una serie de dificultades que van, desde lo curricular a lo infraestructural, por el hecho de estar conjeturadas como centros educativos de segunda o tercera clase” (Cliche y García, 1995: 379).

Por otra parte, para finales del siglo XX, en lo relativo al acceso a la educación, las estadísticas muestran que ya no existe una diferenciación según el género (CONAMU, 2001; Larrea *et al.*, 1999[1997]). Es así que para 1997 ya no había diferencias de acceso ni en la educación básica, ni en la educación secundaria, ni en la superior. Lo que se constata en cambio es que sí existe una diferenciación por niveles socioeconómicos, lo cual, como veremos, está directamente relacionado con factores étnicos; por otro lado, existe una diferenciación en el tipo de carreras: “El sistema educativo orienta a las mujeres hacia opciones “sociales”, o bien, técnicas en ciertos campos (secretariado, contabilidad, etc.). Este mismo comportamiento se observa en la educación superior” (Larrea *et al.*, 1999[1997]: 25).

La relación entre pobreza y etnicidad ha sido planteada por varios autores. En el caso ecuatoriano, Carlos Larrea ha presentado varias conferencias y publicaciones donde se trata este tema. En una conferencia titulada “Discriminación étnica en el Ecuador: los pueblos indígenas”, presentada en FLACSO Ecuador en noviembre de 2006, Larrea mencionó cuatro dimensiones de la inequidad étnica en el país que son: pobreza, mercado laboral, educación, y desnutrición infantil. En lo que concierne a la educación se constató que existe una diferenciación según género y etnicidad: el analfabetismo es más probable si una persona es mujer indígena. También se mencionó que existe una relación entre pobreza y educación, tomando en cuenta que la pobreza está ligada a la etnicidad por razones históricas y de discriminación. Según el Segundo Informe Nacional de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2007), la tasa de extrema pobreza es 39,32 para la población indígena mientras que a nivel nacional es de 12,86, para la población blanca 7,58, y para la población afroecuatoriana 11,64. Los datos siguen el mismo orden en cuanto a la tasa de pobreza: la población indígena tiene por mucho la más alta tasa, seguida de la población afroecuatoriana, mestizos y finalmente blancos. Evidentemente, esta situación tiene una incidencia en el acceso a la educación. Esta incidencia es confirmada en el mismo informe y también en el Informe de Progreso Educativo de 2006 elaborado por el grupo Faro: “los niños rurales, de la Costa, de la Amazonía, los indígenas y afroecuatorianos, tienen menos probabilidades de asistir a la escuela que los demás” (2006: 10). En este informe queda claramente planteado que la principal razón para no asistir a la escuela es la económica, lo que, junto con la distribución de la pobreza por etnias, indica que son las poblaciones indígenas y afrodescendientes las más afectadas en su acceso a la educación. Finalmente, un punto a resaltar es que la desigualdad en el acceso a la educación se acentúa en el

avance de años escolares: las diferencias entre etnias se agudizan en la secundaria y aún más en los estudios universitarios y superiores.

Descripción

El sistema educativo ecuatoriano se rige por el Ministerio de Educación, cuya estructura y funciones están sujetas a la última ley orgánica de educación expedida en 1983. El primer antecedente de esta institución pública fue la Dirección General de Estudios, institución de origen bolivariano que fue creada con la República en 1830. En la misma década se promulgó la primera ley orgánica de educación, y es bajo el gobierno de Vicente Rocafuerte (1835-1839) que se tienen lugar las primeras políticas educativas republicanas (Uzcátegui, 1975). Pasando por un lapso de poco menos de una década (1863-1871) de descentralización y la vuelta a la centralización de la organización de la instrucción pública bajo el mando del Estado, en 1884 se creó el Ministerio de Instrucción Pública, bajo el gobierno de José María Plácido Caamaño, dando un impulso importante a la ampliación y fortalecimiento de la institución, impulso que fue seguido por los gobiernos liberales (Ayala Mora, 1988). Durante el siglo XX, varios cambios se dieron dentro del manejo de esta institución pública y de la organización de la educación, siendo, a nivel institucional, el más importante el proceso que se dio en los años 1960 y 1970 en que se buscó modernizar y ampliar el Ministerio.

Actualmente, el sistema educativo está conformado por una variedad de tipos de instituciones educativas que pueden ser clasificadas según diferentes criterios, como: alumnado, financiamiento, jornada de trabajo, ubicación geográfica y, recientemente, por cultura. Siguiendo la clasificación según financiamiento, existen colegios particulares, oficiales, pudiendo estos ser municipales, fiscales o de otras instituciones públicas, y colegios cuyo financiamiento son mixtos, como los que se rigen por convenios particulares con el Estado —un ejemplo de ello son los fisco-misionales—. La clasificación según jornadas de trabajo se divide en: matutinos, vespertinos, nocturnos y de doble jornada. La clasificación por el alumnado se divide en: masculinos, femeninos, mixtos. Al referirnos a la ubicación geográfica se hace la distinción entre los establecimientos educativos rurales y los urbanos. Esta clasificación es dada en el Reglamento General de la Ley de Educación, publicado en el registro oficial 791 el 23 de julio del año 1984. Finalmente, en 1988, siguiendo con la existencia e implementación paulatina de escuelas y colegios en áreas rurales en las cuales la población es mayoritariamente indígena, además de la creación de escuelas bilingües —español y kichwa en su mayoría, pero también español junto con otras lenguas indígenas— se agregó a este reglamento la distinción por cultura diferenciando los establecimientos de cultura hispana⁵ y los de cultura indígena.

5 Evidentemente se trata de habla hispana y no de cultura hispana, pero la clasificación del Ministerio habla de cultura hispana.

Estas clasificaciones son testimonio de la evolución y el origen del sistema educativo y por lo tanto de las ideas discriminatorias, racistas y sexistas, que fueron necesariamente parte de la formación de este. Ello es visible principalmente en dos aspectos de la clasificación. Por un lado vemos que existe una división entre femeninos y masculinos lo cual no sería posible si no hubiese existido una diferenciación en cuanto a lo que se debe enseñar según el género, y es en parte en esta distinción de un deber ser por géneros que el sexismo, discriminación de género, se ha hecho presente en la educación formal. Por otro lado, el que se haya creado una distinción por cultura ha sido el resultado de reivindicaciones en cuanto al reconocimiento de la diferencia étnica que ha tenido lugar como respuesta a la discriminación en base a esta diferencia.

También debemos destacar que el sistema educativo ecuatoriano ha conocido un desarrollo importante en las últimas décadas. Como vimos, la enseñanza es menos estereotipada y sexista que hace medio siglo y, por otro lado, sectores de la población que han sido discriminados y excluidos son integrados progresivamente al sistema educativo y, finalmente, existe por lo menos la intención de cambiar los contenidos de la educación para que sea más equitativa y menos discriminatoria. La difusión y ampliación de la educación formal ha sido fundamental. A principios de la República existían 290 escuelas y treinta colegios a nivel nacional, mientras que en el año 2004, según los datos publicados por el Ministerio de Educación, provenientes de una encuesta realizada por el SINEC (Sistema Nacional de Estadísticas Educativas), se cuentan a nivel nacional 28 282 planteles educativos (datos publicados en la página del Ministerio de Educación y Cultura).

Educación, endoculturación y discriminación

La educación formal, la escolarización, tiene como función principal la endoculturación, es decir la transmisión de la cultura de una generación a la otra dentro de un sistema socio-cultural. Al ser la educación formal regida de manera centralizada, necesariamente se transmitirá una cultura que puede ser llamada hegemónica o dominante, o legítima siguiendo a Pierre Bourdieu. Un elemento central de la endoculturación es la enseñanza de categorías sociales que nos permiten pensar y clasificar el mundo, categorías que son necesarias aún desde el punto de vista de la economía cognitiva.⁶ Dentro de estas categorías, que son

6 La clasificación y categorización de los elementos que nos rodean es una función y actividad necesaria de la mente-cerebro puesto que nuestra capacidad para procesar la información receptada y nuestra capacidad para tratar la información acumulada es limitada, lo que hace necesario almacenar la información clasificada según categorías lo cual es más económico que almacenar la información por elementos singulares. Nuestras limitaciones cognitivas implican que el almacenamiento se haga con la ayuda de categorías gracias a las cuales el número de elementos a ser almacenados y el espacio ocupado es menor.

enseñadas en las instituciones educativas, encontramos, entre otras, categorías étnicas, a veces racializadas, y otras categorías como las de género. En los dos casos, la historia del país ha hecho que sean categorías discriminatorias, de tal manera que la escuela ha contribuido a perpetuar discriminaciones enseñando categorías discriminatorias y sexistas.

Evidentemente, no solo la educación formal, impartida en instituciones educativas, es responsable de la enseñanza de categorías sociales, al igual que en el caso del conocimiento en general y las prácticas culturales de manera global. Pero, actualmente, y sobre todo para algunos sectores de la sociedad, las instituciones educativas tienen un rol central y fundamental en la socialización y la endoculturación. En efecto, son cada vez más los niños y niñas que son cuidados en guarderías, y las instituciones públicas se han encargado de que la escolarización se difunda haciéndola obligatoria y multiplicando los planteles educativos. De esta manera, la educación formal ocupa cada vez más un lugar preponderante en la endoculturación. Además, al referirnos a las clases altas de la sociedad, la tendencia a delegar la educación de niños y niñas a instituciones educativas es aún más importante. Dos razones pueden ser nombradas. En primer lugar, las clases más altas tienen los recursos económicos necesarios para costear la educación y el cuidado de sus hijos e hijas en instituciones privadas. En segundo lugar, es muy común que por sus actividades y modo de vida los miembros de las clases altas deleguen las tareas de educación y cuidado. Es así que pueden costear actividades de verano, clases particulares o en instituciones dentro del ámbito académico u otros, actividades y talleres extracurriculares dentro de los planteles educativos, viajes para aprender idiomas, entre otros. Además, en los colegios privados más costosos, a los cuales acuden generalmente las clases más altas, es muy común que se ofrezcan una variedad de actividades extracurriculares, salidas y viajes, todas enmarcadas dentro de la institución escolar, de tal manera que el tiempo pasado en instituciones educativas, sea o no en el marco de actividades académicas, es muchas veces mayor que el tiempo pasado en casa, en el ámbito familiar u otros.

Retornando a lo que es la endoculturación y su relación con la discriminación, no existen muchos trabajos que hayan sido realizados en Ecuador acerca de racismo y educación.⁷ El estudio de García y Cliche (1995) aborda el tema de la escuela y en una parte el tema del racismo. Los autores conceptualizan la escuela como una institución cuya función dentro de la sociedad es transmitir cultura para socializar a los jóvenes y como una institución que tiene una cultura propia que está fuertemente condicionada por la cultura dominante de la sociedad; esta es lo que Bourdieu y Passeron denominaron “cultura legítima”. La escuela es entonces presentada como una institución socializadora que transmite la cultura dominante, lo que en

7 Se está realizando, actualmente, una investigación sobre racismo y ciudadanía en el sistema de educación básica, dirigida por Carlos de la Torre (FLACSO Ecuador) y financiada por el CONESUP.

este caso implica transmitir ideas racistas. Entre los resultados obtenidos en dicha investigación, se mostró que la percepción por parte de personas no indígenas acerca de indígenas es negativa y que lo es aún más y de manera más evidente en los colegios de élite que fueron estudiados, siendo uno de ellos el colegio Americano de Quito. Esta constatación se logró gracias a la utilización de un test de valoración étnica elaborado para la investigación.

Por otro lado, los artículos de Huayhua (1999) y Ortiz (2000) muestran cómo la población indígena del país es deshumanizada —en el caso de Huayhua— o mostrada de manera distorsionada y tendiendo a reproducir actitudes de discriminación que son vigentes en sectores blancos y blanco-mestizos, en el caso de Ortiz. Asimismo, los artículos de Quintero (1999), en Venezuela, y de Cerutti y Pita (1999), en Argentina, muestran cómo la educación puede servir para formar prejuicios xenófobos, en el caso de Cerutti y Pita, o para perpetuar el pensamiento colonialista eurocéntrico, en el caso de Quintero —el racismo que se vive en Ecuador es el resultado de procesos y hechos históricos que afectaron a toda Latinoamérica—.

Respecto a la discriminación de género, ya hemos mencionado la discriminación en el acceso a la educación. Otro aspecto relevante es el contenido de la educación. A lo largo de la historia del sistema educativo, ha habido una evolución hacia una uniformización de los contenidos, pero hasta hace pocas décadas la diferencia entre lo que era enseñado a un niño y lo que era enseñado a una niña era muy importante y, como lo vimos antes, aún existen diferencias en las orientaciones seguidas que se deben a la inculcación de estereotipos sexistas.

En la actualidad los colegios mixtos no tienen estas diferenciaciones de contenido estereotipadas y sexistas, pero aún existen muy evidentemente orientaciones diferentes que son más visibles en colegios de mujeres y, no se llega a enseñar cometidos feministas ni se toma en cuenta el punto de vista de género en clases. En la mayoría de los colegios gran parte de las mujeres se gradúa en ramas como ciencias sociales, mientras que los varones se gradúan principalmente con especializaciones en física y matemática, siguiendo con un estereotipo según el cual los hombres son más aptos para razonar lógicamente y por lo tanto son mejores para las ciencias consideradas “duras”, mientras que las mujeres, según el estereotipo sexista, son más aptas para carreras sociales porque tendrían mayor sensibilidad. Por otro lado, en colegios femeninos, se encuentra que las actividades extracurriculares ofrecidas, cuando no son parte del currículo, incluyen actividades tales como costura, cocina, valores, actividades que han sido asociadas a lo femenino por ser actividades del espacio privado, perpetuando así una división de los espacios y actividades sexistas y discriminatorias.

Existe indudablemente una evolución hacia una educación que propugne imaginarios más equitativos y menos discriminatorios. Muchos esfuerzos han sido realizados en este sentido. Así, el CONAMU ha publicado trabajos que ponen de relieve

la importancia de un cambio en el sistema educativo y en los contenidos en particular. Un ejemplo de ello es el libro *Mujeres invisibles*, publicado en 1992, donde se muestra cómo las mujeres son invisibilizadas en los textos escolares. En la publicación del CONAMU, *Indicadores de género* (2001), se hace un recuento de los esfuerzos que han sido hechos para eliminar estereotipos sexuales en el sistema educativo que incluyen propuestas, investigaciones, acciones y proyectos.

En lo tocante a la discriminación étnica y racializada, también se han hecho muchos esfuerzos. Uno de ellos ha sido la implementación de un sistema de educación intercultural bilingüe, lo cual ha contribuido a que la educación sea más accesible para la población indígena y sea más respetuosa de la diferencia cultural, fomentando al mismo tiempo un mayor reconocimiento, respeto y valoración de la diferencia y diversidad étnica; ello a pesar de las dificultades que han existido en la implementación y funcionamiento de dicho sistema. En efecto, desde los años 1970 y sobre todo 1980 se plantearon en el país sistemas de educación dirigidos especialmente a la población indígena. Y es a comienzos de la década de 1990 que las organizaciones indígenas crearon la DINEIB, organismo central encargado de organizar y dirigir dentro del sistema educativo nacional un sistema específico para la población indígena que fuera adaptado a las diferencias culturales y lingüísticas (Consejo Nacional de Educación, 1998).

Por otro lado, el programa escolar para el resto del sistema educativo nacional también ha sido objeto de cambios. La más importante es la reforma curricular de 1998 en la cual se explica y denuncia la discriminación y el fomento de esta en los programas escolares, y se realizan cambios a los programas para que sean más afines y respetuosos de la diversidad cultural del país. Se debe anotar que a pesar de la insistencia en la importancia del reconocimiento e incorporación de la diversidad étnica, y a pesar de dedicar una parte de la reforma al recuento de la discriminación en el país, se nota en los contenidos propuestos que aún hacen falta cambios ya que, por ejemplo, la historia de las diferentes culturas que existen en el país no es enseñada. Además es necesario que se realicen cambios en la formación de los educadores. Encontramos un ejemplo claro de ello en el estudio de Laura Rival sobre la escolarización de miembros de la nacionalidad waorani (Rival, 2000). Lo que muestra la autora es que la escolarización formal “crea las condiciones para que las identidades dominantes menoscaben la continuidad de las identidades minoritarias” (Rival, 2000: 316). Y es que a pesar de los esfuerzos de la educación bilingüe, los profesores siguen presentando una cultura, dominante, como modelo a seguir. De allí que en el caso analizado por Rival, los niños y niñas aprendieran que comprar bienes manufacturados en el exterior es equivalente a ser moderno y civilizado.

Reforma curricular para la educación básica de 1998

En Ecuador, como en otros países de la región andina, las dos últimas décadas han sido testigo de cambios importantes en la sociedad en lo que concierne a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. En el caso ecuatoriano, como lo explica Carlos De la Torre, se formó una clase media indígena (1996); esto gracias a factores económicos favorables que tuvieron repercusiones en toda la población, gracias al desarrollo del sistema educativo y también como consecuencia de eventos anteriores como las reformas agrarias, entre otros factores. El surgimiento de una clase media indígena también se relaciona con la creación de organizaciones indígenas basadas en gran medida en la reivindicación étnica y finalmente con la constitución de un partido político indígena, Pachakutik, sin dejar de lado la importante participación indígena en la vida política del país aun antes de la creación de dicho partido.

El acceso a la vida política del país ha sido cada vez más importante para los sectores indígenas y afrodescendientes de la población que habían sido relegados y excluidos hasta hace pocas décadas, años. El más claro ejemplo de ello es la inclusión en la última Constitución Política de la República del Ecuador, en el artículo 1 del título primero, de la declaración siguiente: “El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural, y multiétnico” (1998: 1). Asimismo, una clara consecuencia de la incrementada participación de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en la vida política del país en lo que concierne al sistema educativo ecuatoriano es la reforma curricular para la educación básica que fue emitida en el mes de mayo de 1998.

Al igual que en la Constitución, esta reforma introduce la multiculturalidad como parte integrante del país, reconociendo en sus objetivos la formación de jóvenes que tengan una “conciencia clara y profunda del ser ecuatoriano, en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural, étnica, geográfica y de género del país” (1998: 11). Más específicamente, el programa de ciencias sociales debe integrar algunas prioridades entre las cuales está la interculturalidad, y debe fortalecer la identidad ecuatoriana. Entre los objetivos específicos del área de ciencias sociales, encontramos: “analizar y valorar los elementos naturales y humanos que integran el Ecuador como país, en el marco del reconocimiento de una nación diversa”, “identificar sus raíces históricas y valorar las manifestaciones, saberes y conocimientos de las diversas culturas que forman parte del Ecuador”, “identificar los grupos étnico-culturales, su distribución y localización espacial”, “analizar la situación actual de las mayorías y minorías étnicas y sus aportes para el desarrollo del país”, “respetar la cosmovisión que las diferentes etnias y culturas tienen en su relación con el medio ambiente” (1998: 197-108). Vemos que se asume claramente lo declarado en el primer artículo de la Constitución Política y se hace un primer paso para ponerlo en práctica dentro del sistema educativo. Esta reforma pretende, como notamos en sus objetivos, integrar el conocimiento de la diversidad cultural del país, así como

su respeto, valoración y reconocimiento. De hecho, la reforma integra un apartado dedicado exclusivamente a la interculturalidad en la educación.

Este apartado es muy decidir en cuanto a la perspectiva en el momento de la realización de la reforma curricular. En esta parte se realiza un recuento de la historia de exclusión que han vivido las poblaciones indígenas y afrodescendientes en el sistema educativo nacional. El primer párrafo ilustra claramente este punto de vista:

La realidad cultural diversa del país, producto de la convivencia de al menos diez grupos socioculturales distintos, ha sido tradicional y deliberadamente desconocida. De los diferentes grupos socioculturales, entre ellos el indígena, el afroecuatoriano y el mestizo, este último ha ocupado lugares protagónicos por su participación en las esferas de poder político y económico. Desde la época de la colonia, por razones de dominación, prevaleció el modelo del conquistador y en la época moderna, el de sus descendientes (1998: 124).

Partiendo de esta premisa, se explica brevemente cómo este hecho de dominación y de exclusión ha perdurado en el sistema educativo, hasta llegar a la creación de la DINEIB. En adelante, es decir desde los años 1990, se discutió dentro del Ministerio de Educación la necesidad de integrar un enfoque transversal de interculturalidad dentro del sistema de educación nacional, de tal manera que se llegó a la propuesta que se aprobó en el mes de mayo de 1998 para reformar el currículo de la educación básica, tras la aprobación por parte del Consejo Nacional de Educación.

Esta reforma ha significado un cambio importante en la perspectiva manejada desde el Ministerio de Educación. La creación de un sistema específico y adaptado para las poblaciones indígenas había significado ya un paso importante dando acceso a la educación formal a poblaciones que habían sido excluidas, pero era necesario que se realizaran cambios en la totalidad del sistema educativo, extendiendo la noción de interculturalidad a todo el sistema, aún más si consideramos que la mayoría de la población es formada en este sistema y que es sobre todo en este sistema donde se han recreado y enseñado estereotipos, prejuicios y discriminaciones. La intención de la reforma de 1998 es fundamental en este sentido, pero la aplicación de los principios que se dictan en ella es algo que no se ha realizado todavía. En lo que se refiere a manuales escolares, los que han sido publicados desde entonces son acorde con la reforma, aunque una breve revisión nos muestra que todavía se presentan imágenes estereotipadas negativas y además es muy poco el espacio atribuido a la enseñanza de la diversidad cultural del país. Por otro lado, los cambios requeridos por la reforma no pueden darse sin que se transforme y reforme también la formación de los docentes. Como lo afirma el Informe de Progreso Educativo del grupo Faro, “la formación inicial de los docentes aún no se adecua coherentemente a la propuesta de la Reforma, y la capacitación y

actualización del magisterio tampoco están orientadas hacia el cumplimiento de los estándares” (2006: 23).

Un colegio de élite (cap. 4): los colegios de élite dentro del sistema educativo

¿Según qué criterios se puede considerar que un colegio es de élite? Esto puede ser entendido de diversas formas. En primer lugar, un colegio puede ser de élite en lo tocante a su nivel académico; es decir que sería una institución reconocida por la calidad de la formación académica de su alumnado. En segundo lugar, se puede considerar que un colegio es de élite por el nivel económico, por la clase económica a la que pertenecen la mayoría de las familias cuyos hijos e hijas asisten a dicho colegio. Ello puede ser visto fácilmente en los costos de las pensiones y matrículas. Se trataría entonces de una élite económica. En tercer lugar, se puede entender que un colegio es de élite porque una parte importante o la mayoría de las familias pertenecen a una élite, económica, política, militar, académica, artística, categorías que muchas veces pueden entrelazarse. Por otro lado, siendo una de las características de las élites el ser cerradas y difícilmente accesibles, también se pueden tomar en cuenta los criterios de admisión y las dificultades para ingresar a un colegio como razones para clasificarlo como colegio de élite.

De esta manera, un colegio puede ser considerado como un colegio de élite por diversas razones, las cuales pueden agruparse en: características del colegio y características del alumnado. Presumiblemente, la mayoría de los colegios que puedan ser considerados como de élite por una de las razones mencionadas pueden serlo por varias de ellas. Es así que el colegio Louis Godin puede ser considerado como un colegio de élite por el nivel académico de la institución, por sus criterios de admisión, y también por las características de las familias de los alumnos y alumnas que asisten a dicho colegio, que son parte, para muchas de entre ellas, de algún tipo de élite, sobre todo política y académica. Asimismo, el colegio Menor puede ser considerado como un colegio de élite por la clase económica a la que pertenecen las familias de su alumnado, por el costo de las pensiones y por la pertenencia de las familias a una élite académica. En este colegio, como en muchos otros colegios de élite que se encuentran en Quito, los costos son altos, las admisiones son restringidas, su nivel académico es reconocido y el medio al que pertenecen las familias de sus alumnados es en muchos de los casos un medio de clase alta y son parte de algún tipo de élite. Ese es el caso de varios colegios como el colegio Alemán, la academia Cotopaxi, el colegio Einstein, el colegio Americano, el colegio SEK, entre otros.

Dentro de la clasificación establecida por la ley de educación, ley por la cual se rigen todos los establecimientos educativos del país, los colegios de élite pueden

ser definidos como: matutinos o de doble jornada, mayoritariamente mixtos, urbanos, hispanos,⁸ particulares o de financiamiento mixto. Estas características son acordes con el alumnado. En efecto, los colegios vespertinos y nocturnos son mayoritariamente requeridos por sectores de la población de menores recursos económicos ya que estos regímenes permiten que se pueda trabajar durante la mañana o todo el día, actividad que no es necesaria para el alumnado de los colegios de élite por tener recursos económicos suficientes. El que sean instituciones particulares implica que sean más costosas, respondiendo así al nivel económico de las élites. Por otro lado, el que sean hispanos y urbanos también corresponde a las características del alumnado puesto que las élites son actualmente urbanas, aun en los casos de hacendados o ex hacendados ya que teniendo propiedades en el ámbito rural viven comúnmente en las grandes ciudades. Y, en cuanto a ser hispanos, como hemos visto, las élites, por razones históricas, han sido y siguen siendo hispanas; ello en el sentido establecido por las categorías dadas por la ley de educación, ya que las instituciones educativas de élite están claramente identificadas a varios países europeos y a los Estados Unidos de América más que a España.

Colegio Louis Godin

Siguiendo la clasificación dada por el reglamento de la ley de educación, el colegio Louis Godin es: hispano, de financiamiento mixto, mixto, de doble jornada y urbano. Se trata de una institución educativa franco-ecuatoriana de derecho privado que abarca la educación formal desde maternal hasta el bachillerato. Su financiamiento es mixto; además de los ingresos provenientes de los pagos de pensiones, matrículas y otros rubros que son aportados por el alumnado, también se reciben ingresos de: subvenciones otorgadas por la Agencia para la Enseñanza del Francés en el Extranjero (AEFE), organismo público francés, subvenciones otorgadas por el Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador, subvenciones otorgadas por la Fundación Cultural Louis Godin, contribuciones y donaciones de terceros, y rendimientos financieros provenientes de intereses cobrados y otros rubros.⁹

El colegio se encuentra ubicado en el norte de Quito, es decir en la zona considerada más acomodada, en un barrio donde se encuentran centros comerciales, algunos espacios residenciales de clase media, y está a proximidad de uno de los parques más grandes de la ciudad, La Carolina. Sus instalaciones incluyen: coliseo, piscina

8 Como ya se mencionó, aunque la denominación dada por el Ministerio de Educación menciona la categoría de educación “hispana”, es evidente que de lo que se debería hablar es de “hispanohablante”. Esto puede ser visto como otros rezago colonial.

9 Fuente: “Entendimiento administrativo entre el Ministro de Asuntos Exteriores de la República de Francia y el Ministerio de Educación y Cultura de la República del Ecuador, relativo a los estatutos de la fundación cultural Louis Godin y a la organización del liceo Louis Godin”, 4 de agosto de 1992.

cubierta, comedor, canchas de tenis, canchas de voleibol, canchas de fútbol, pista de atletismo, canchas de básquet, dos bibliotecas, sala para proyecciones, espacios verdes, muro de escalada, sala de informática, sala de profesores con computadoras y acceso a Internet, una computadora con acceso a Internet en todas las clases de primaria, teatro, dos cafeterías, oficinas y aulas de clase. Es por lo tanto un colegio muy bien equipado, aún más si consideramos que el número de estudiantes, desde maternal hasta bachillerato, es en 2006 de 1096. Sus instalaciones cubren un espacio de construcción de 18 000 m², que se encuentran actualmente en proceso de ampliación. También es interesante mencionar que el colegio tiene mascotas, cuya imagen ha sido usada como símbolo del colegio: las llamas. La elección de la llama como símbolo del colegio puede ser en parte un azar, pero, como me fue sugerido por Carmen Martínez, puede ser asociado a la representación del ecuatoriano como exótico, visto desde la administración francesa del colegio.

El colegio depende de la fundación cultural Louis Godin, dependiente a su vez del servicio cultural de la embajada de Francia en Ecuador, y por lo tanto responde al Ministerio de Educación francés así como a la AEFÉ, institución pública francesa dependiente del Ministerio de Educación de Francia. También depende del Ministerio de Educación y Cultura ecuatoriano, ateniéndose al reglamento de la ley de educación y a la reforma curricular mencionada anteriormente. Para coordinar el funcionamiento del colegio respetando las leyes y reglamentos educativos de los dos países a los cuales responde la institución, se han dado varios acuerdos entre autoridades de los dos países. El documento en el cual se fundamenta y por el cual se rige el colegio en este momento es el “Entendimiento administrativo entre el Ministro de Asuntos Exteriores de la República de Francia y el Ministerio de Educación y Cultura de la República del Ecuador, relativo a los estatutos de la fundación cultural Louis Godin y a la organización del liceo Louis Godin”, firmado el 4 de agosto de 1992. Estas circunstancias y las relaciones que se negocian entre los representantes de uno y otro sistema educativo definen el funcionamiento del colegio.

En primera instancia el colegio depende de la fundación cultural Louis Godin, la cual es reconocida por los gobiernos francés y ecuatoriano y se rige jurídicamente por la legislación ecuatoriana. En cuanto a sus asuntos administrativos, financieros y pedagógicos, el colegio dispone de autonomía, en tanto respete las disposiciones legales y reglamentarias de ambos países, y en tanto la enseñanza impartida sea acorde con los programas educativos vigentes en ambos países.

El primer acuerdo entre Francia y Ecuador que permitiría la fundación del colegio fue firmado el 5 de julio de 1966. Se trataba de un convenio cultural que fue complementado en 1975 por la suscripción de un programa de cooperación cultural y técnica entre el Ministro Secretario de Estado de Relaciones Exteriores de la República de Francia y el Ministro de Educación Pública y Deportes del Ecuador. En dicho documento se asignaron los medios necesarios para el funcionamiento

del colegio Louis Godin en Quito. A pesar de ello, el colegio empezó a funcionar en el mes de noviembre de 1967, saliendo su primera promoción de bachilleres en el año 1977. Y fue tan solo en 1980 que se suscribió un instructivo para la aplicación del programa de 1975 entre autoridades de los dos países. Finalmente, el 7 de agosto de 1984 se dictaron los estatutos del colegio binacional Louis Godin. Aunque el colegio no dejó de funcionar en ningún momento, hubo varios momentos de tensión en su funcionamiento, en particular en las relaciones entre los dos países implicados. Es por ello que desde 1988 se empezó a discutir la posibilidad de cambiar los estatutos del colegio, hasta que en 1992 se firmó el acuerdo antes mencionado por el cual se rige actualmente el colegio, acuerdo a partir del cual el colegio empezó a funcionar dependiendo de la fundación cultural Louis Godin.¹⁰

Es por estas circunstancias que tanto académicamente como administrativamente, el colegio es manejado por representantes de los dos países y los dos sistemas educativos. A nivel académico, el colegio debe cumplir con el programa establecido en Francia tanto como con el programa establecido en Ecuador, lo que implica que existan profesores para cada programa, y que se preparen los diplomas de los dos países. En el caso del programa francés, los estudiantes son preparados para obtener dos diplomas: el “brevet”, que no tiene un equivalente en el programa ecuatoriano y corresponde al final de la educación básica, y el “baccalauréat”, equivalente del bachillerato, aunque las especializaciones no coinciden. En el programa ecuatoriano los alumnos son preparados para obtener el bachillerato teniendo como opciones de especialidades la de científico-matemático, ciencias sociales, y químico-biólogo, mientras que en el bachillerato francés las especialidades son la científica, la literaria y la económica. Además, dentro del programa ecuatoriano, también se deben cumplir otras actividades, como son la jura de la bandera, la defensa civil u otras actividades equivalentes. De acuerdo con un entendimiento dado hace aproximadamente diez años entre el entonces rector francés y la rectora ecuatoriana, estos programas intentan ser armonizados para no repetir partes que tengan en común, equivalentes o semejantes, y para poder cumplir con los dos programas sin acumular demasiada carga horaria para el alumnado.

En cuanto al ámbito financiero, Louis Godin depende de los aportes de las pensiones y demás costos pagados por el estudiantado, donaciones y los aportes del gobierno francés y del gobierno ecuatoriano. Treinta y un profesores son pagados por el gobierno francés, 4 son pagados parcialmente por el gobierno ecuatoriano, y el resto, 94 contratados, son pagados con los fondos del establecimiento. Entre los 94 encontramos franceses y ecuatorianos, en mayoría, además de otras nacionalidades. Existen entre los profesores, con tiempos de clase iguales, diferencias muy importantes de salarios. Estas no fueron mencionadas por la mayoría de los entrevistados, pero fue confirmado por tres personas del personal. La mayor diferencia, para tiempos

10 Fuentes: “Entendimiento administrativo de 1992” y comunicaciones orales de la rectora del colegio.

iguales, es la que hay entre 8000 dólares USD y 700 dólares USD. La diferencia en ese caso es abismal. Se debe tomar en cuenta que los salarios más altos son para franceses, mientras que son en su mayoría ecuatorianos los que reciben salarios bajos. Un último aspecto a ser mencionado sobre el componente financiero del colegio es que el responsable de este departamento “será designado por la AEFE y tendrá como autoridad inmediata superior al Director General” (artículo 21 del entendimiento administrativo, 1992). Es decir que no se rinden cuentas de lo financiero a la parte ecuatoriana.

La secundaria tiene clases en la mañana desde las siete y cuarenta y cinco hasta las doce y cuarenta, con un recreo de veinte minutos, y en la tarde desde la una de la tarde con cincuenta y cinco minutos hasta las tres y cuarenta y cinco, es decir un total de seis horas y cuarenta y cinco minutos de clases, con un recreo de veinte minutos y un receso de una hora y quince minutos al mediodía para el almuerzo. Es decir que el alumnado de secundaria pasa aproximadamente ocho horas en el colegio por día. Si contamos el tiempo de transporte y el tiempo necesario para realizar tareas, el tiempo dedicado al colegio es casi la totalidad del día. Además, en el caso de los alumnos y alumnas de los dos últimos niveles, los días sábado en la mañana también se dedican al colegio, ya sea por las actividades como la defensa civil, en el caso de los estudiantes de segundo curso de bachillerato, o porque presentan exámenes de entrenamiento para el bachillerato que duran cuatro horas en el caso de los estudiantes de tercer curso de bachillerato. En cambio, en el caso de los primeros años de la secundaria, que corresponden a los últimos años de educación básica, el número de horas de clase es un poco inferior, ya que una o dos veces por semana no se dictan clases en la tarde. Por otro lado, en el caso de la primaria y maternal, la permanencia en la institución es menor. Las clases empiezan a las ocho de la mañana y terminan a la una de la tarde, con dos recesos de veinte y cinco minutos, teniendo así un total de aproximadamente cuatro horas de clase. Aunque, a estas horas, muchos de los estudiantes aumentan horas dedicadas a actividades extracurriculares dictadas en la misma institución.

En cuanto a la distribución de las horas de clase, se observa de manera general, para el conjunto del establecimiento, que la proporción de horas de clase dedicada al programa francés es mucho mayor que la proporción dedicada al programa ecuatoriano. Se puede decir lo mismo del número de horas de clase dictadas en francés y el número dictado en español, aunque en este caso la diferencia es menor. Así, para la secundaria, el porcentaje de horas de clase dedicado al cumplimiento del programa educativo francés es de 84,1 %, el porcentaje dedicado al programa ecuatoriano es apenas 6,3 % y finalmente el porcentaje dedicado al programa particular del colegio (el colegio tiene autonomía en sus asuntos académicos, lo cual le permite tener en su programa clases y espacios usados para las materias y contenidos que las autoridades consideren necesarios, que estos estén o no en los programas educativos de Francia y Ecuador) es 9,6 %. Y, en lo que concierne a los idiomas, 60,7 % de las horas de clase son dictadas en francés, 28,9 % en español,

y 10,4 % en otro idioma (inglés, portugués, latín).¹¹ En cuanto a la primaria, aunque la misma observación es cierta, las proporciones no son las mismas; el número de horas de clase dictado en francés y la proporción de horas de clase dedicada al programa francés con relación a las horas dictadas en español y las horas dedicadas al programa ecuatoriano son menos importantes que en el caso de la secundaria.

El personal se encuentra asimismo dividido en dos partes. Por un lado está el personal francés, en su mayoría dependiente del ministerio de educación francés, que incluye al director general, la directora de la primaria, el administrador, dos inspectores, 45 profesores, una responsable de la vida escolar adjunta al director general, un consejero pedagógico, un bibliotecario, una enfermera, una bibliotecaria y una secretaria. Por otro lado, el personal ecuatoriano incluye a la rectora del colegio, seis personas dentro del personal administrativo, una orientadora, un encargado de laboratorios, dos inspectores, dos bibliotecarias, once auxiliares en maternal, 32 profesores, y el personal de servicio que incluye al personal encargado del transporte, el personal de limpieza, conserje y guardianía que suman veinte personas. Es decir que el personal se encuentra dividido en 55 franceses y 76 ecuatorianos, además de seis otros extranjeros sumando un total de 142, frente a 1096 estudiantes.¹² Notemos que el personal docente, tanto como el personal relacionado con la dirección y la administración del establecimiento, es mayoritariamente francés. De hecho, en la primaria, para cada profesor ecuatoriano hay tres o cuatro profesores franceses ya que para cada nivel hay un profesor encargado del programa ecuatoriano mientras que hay un profesor francés encargado del programa francés para cada clase de cada nivel. La explicación dada a esta relación por la directora de primaria, francesa, fue que se trata de recursos económicos. Anteriormente el colegio no tenía suficientes ingresos por lo cual la relación era al revés, mientras que ahora el colegio puede pagar más personal francés, el cual es más costoso (entrevista EDP, miércoles 16 de mayo, 2007).

Refiriéndonos al origen étnico del personal, es interesante notar que no hay ninguna persona indígena, y hay una persona afrodescendiente de nacionalidad francesa, la cual trabaja como auxiliar en una clase de maternal. Otra observación en cuanto a las diferentes nacionalidades y culturas representadas en el personal del colegio es que no parecen haber muchas relaciones establecidas entre el personal francés y el ecuatoriano. Esto ha sido observado en diversas ocasiones, como en la sala de profesores, en el comedor de profesores, y en una conferencia dada en el marco de un día de formación para el personal. Además, esta observación fue confirmada por una profesora francesa del colegio quien insistió en que es muy raro ver que

-
- 11 Los cálculos han sido realizados a partir de los horarios de clase entregados por la secretaría del rectorado.
 - 12 Estadísticas del colegio publicadas en Internet realizadas en base a documentos proporcionados por la secretaría del rectorado del colegio. Los detalles pueden ser consultados en los anexos.

se mezclen los unos con los otros. Las excepciones que encontramos son las de los profesores y profesoras más antiguos del colegio, entre los cuales hallamos ecuatorianos y franceses que han vivido en este país durante muchos años.

En cuanto a la participación del personal en el funcionamiento del colegio, al igual que para todos los miembros de la comunidad educativa, es regida por el reglamento interno del colegio. Este es elaborado por el consejo directivo del colegio y debe ser aprobado por el consejo administrativo de la fundación cultural Louis Godin. La participación del personal puede darse en el consejo general, que es el organismo máximo dentro del colegio, y en el consejo directivo. Este último está integrado por el director general, la rectora, el administrador, tres representantes elegidos del personal docente, dos representantes elegidos por los padres y madres de familia, un representante de los estudiantes y uno designado por la fundación que tienen voz sin voto. En el caso de este consejo, entre los tres representantes docentes debe haber obligatoriamente uno francés y uno ecuatoriano, siguiendo con el principio de binacionalidad del colegio. Asimismo, los representantes de padres y madres de familia también deben ser uno ecuatoriano y otro francés. Por otro lado, en el consejo general participan: el director general, la rectora, el consejero cultural de la embajada de Francia, un representante del Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador, el consejero pedagógico de la embajada de Francia, el administrador, la rectora de primaria, tres representantes elegidos del personal docente francés y tres del ecuatoriano, dos representantes elegidos del personal de inspección, administración y de servicios, tres representantes elegidos de los padres y madres de familia ecuatorianos y tres de los franceses, y dos representantes de los estudiantes siendo uno francés y otro ecuatoriano.¹³

Así, en lo que se refiere al alumnado y a los padres y madres de familia, sus representantes, elegidos entre ellos, también obedecen al principio de binacionalidad, eligiéndose cada vez un representante francés y uno ecuatoriano, ya sea en cada clase o para todo el colegio. Ello no presupone que entre los alumnos y alumnas que estudian en Louis Godin se encuentre igual proporción de estudiantes franceses y ecuatorianos. Este año, el porcentaje de franceses es de 6,9 %, el de ecuatorianos 73,5 %, el de franco-ecuatorianos 14,7 %, y el de otros extranjeros 4,9 %.¹⁴ Existen treinta y tres nacionalidades en el alumnado; el 23,1 % es europeo, el 74,2 % es latinoamericano, el 2 % es norteamericano, además de haber representantes de Australia, Japón, Egipto, Zimbabue y Líbano. Es decir que el alumnado es bastante cosmopolita, reuniendo un número importante de nacionalidades, muy diversas, en comparación con el número de estudiantes del colegio. Evidentemente, la mayoría

13 Fuente: "Entendimiento administrativo de 1992".

14 Estadísticas del colegio publicadas en Internet realizadas en base a documentos proporcionados por la secretaria del rectorado del colegio. Los detalles pueden ser consultados en los anexos.

de los estudiantes es ecuatoriana, seguida numéricamente por los estudiantes franceses; y las dos regiones más representadas son Europa y Latinoamérica.

La composición de las clases responde a estas proporciones. Esto ha sido constatado en las diferentes clases que he observado. He asistido a las clases de cinco niveles de educación básica: tercero, quinto, séptimo, octavo y décimo, es decir tres de primaria y tres de secundaria. Y para cada nivel he asistido a un paralelo. Estos tienen todos un número de estudiantes que oscila entre veinte y veinticinco alumnos y alumnas, como es el caso para todo el colegio, excepto en las dos últimas clases de bachillerato en que son menos numerosos los estudiantes. En la clase de tercer grado, de veinte y tres estudiantes, dos son franceses y cuatro son franco-ecuatorianos; en la clase de quinto grado, de veinte y un estudiantes, tres son franco-ecuatorianos y uno es libanés; en la clase de séptimo grado, sobre veinte y cuatro alumnos y alumnas, tres son franco-ecuatorianos y dos tienen otras nacionalidades; en el paralelo de octavo grado, de veinte y cuatro estudiantes, dos son franceses, tres son franco-ecuatorianos, y dos tienen otras nacionalidades; finalmente, en la clase de décimo grado, sobre veinte y dos estudiantes, dos son franco-ecuatorianos y uno tiene otra nacionalidad.

En la clase de octavo grado de educación básica a la que asistí, hay veinte y cuatro estudiantes, de los cuales quince son niñas y nueve varones. Al igual que en las otras clases a las que he asistido, no se encuentra ningún estudiante indígena. Pero encontramos una niña afrodescendiente que es franco-ecuatoriana; es una de las tres estudiantes de la clase que ha repetido un año escolar, y es la única que se sienta sola, al fondo de la clase. La mayoría de los estudiantes tienen la piel clara y el color de sus cabellos va de negro a rubio, con una mayoría de castaños. Solo un niño tiene la piel un poco más oscura y el cabello negro. Cabe anotar que en esta clase se encuentra la hija mayor del actual presidente de la República. La clase de décimo tiene veinte y dos estudiantes: trece varones y nueve mujeres. Basándome en los apellidos y las fisionomías, al igual que en los otros paralelos observados, se puede decir que ninguno de ellos es indígena y tampoco hay afrodescendientes. Las mismas observaciones son válidas para las demás clases. En primaria, en la clase de quinto grado, hay doce niñas y nueve niños. Basándome en los apellidos y en las fisionomías, es evidente que ninguno es afrodescendiente y ninguno es indígena. La mayoría de ellos son blanco-mestizos: piel clara, ojos cafés, verdes o azules, cabello castaño en su mayoría, excepto un niño de pelo negro y un niño rubio.

Louis Godin, un colegio de élite

En primer lugar, Louis Godin es un colegio binacional y bicultural. Es un colegio con una mayoría de ecuatorianos que se rige en gran medida por el sistema educativo francés. Esta característica de apego a lo europeo, y con ello a lo blanco, es y ha sido en este país una característica de las élites. Se trata de una característica

heredada de la Colonia y que es común a todos los colegios de élite en el país.¹⁵ Así, el binacionalismo del colegio es un primer factor que lo hace calificar como colegio de élite según la definición dada en un apartado anterior.

Un segundo factor a ser considerado es el carácter cerrado y endogámico de las élites. Como ha sido mencionado anteriormente, en el Ecuador existe una relación entre etnicidad y pobreza, la cual repercute en el acceso a la educación formal y a los diferentes tipos de establecimientos educativos. Así, en un colegio de élite, y sobre todo en un colegio considerado así por sus costos para las familias, la presencia de indígenas y afrodescendientes suele ser nula o muy claramente minoritaria. En el caso de Louis Godin, no he podido constatar la presencia de indígenas. Y en lo que se refiere a afrodescendientes, son una clara minoría y casi todos son franceses. Como se entiende, esta ausencia sería la consecuencia de la relación que se ha dado en el país entre pobreza y etnicidad imposibilitando para la mayoría de la población indígena y la afrodescendiente el acceso a colegios como Louis Godin por razones económicas. Evidentemente, las admisiones a un colegio tendrán entre sus principales criterios la posibilidad de pago de los costos de inscripción, matrículas, pensiones, además de otros rubros como la alimentación en el caso de colegios de doble jornada como este, paseos, transporte, salidas y actividades extracurriculares.

Además de estas condiciones, no dichas en la lista de requisitos oficiales presentada por el colegio para las inscripciones, una serie de condiciones deben ser reunidas para ingresar al colegio Louis Godin, como en el caso de todos los colegios privados y más especialmente en los colegios de élite. Por definición un colegio de élite debe ser de difícil acceso puesto que una de las características de las élites es su carácter cerrado y su dificultad de acceso. Los requisitos me fueron explicados por la orientadora del colegio quien ha trabajado en esta institución durante muchos años. Ella se encarga de una parte importante del proceso de admisión, y en el momento en que me explico los criterios estaba ocupándose de candidaturas para ingresar al colegio, candidaturas de niños y niñas para ingresar a maternal. Mencionaba niños que no entraban en ninguna de las categorías prioritarias. Como me explicó, el colegio tiene una lista de criterios según los cuales un niño o una niña pueden entrar al colegio. No se trata de exámenes psicológicos, ni de evaluaciones de coeficiente intelectual, ni de evaluaciones académicas. En primer lugar, pueden entrar las niñas y los niños franceses, en segundo lugar pueden entrar los niños y niñas francófonos, en tercer lugar los niños y niñas que vengan del sistema educativo francés, en cuarto lugar los hermanos y hermanas de alumnos

15 El apego a lo europeo también está presente en instituciones educativas populares, donde efectivamente también se enseñan idiomas extranjeros y en particular el inglés, pero el énfasis en las culturas europeas y norteamericanas es menor que en los colegios de élite. Además, se debe notar que la enseñanza de idiomas extranjeros y sobre todo de inglés también tiene como causa evidente la utilidad.

o alumnas, en quinto lugar los hijos e hijas de ex alumnos y ex alumnas, en sexto lugar los hijos e hijas del personal. Estas son las primeras categorías, las prioritarias. Luego, si hay cupo, se pueden tomar en cuenta factores como que la madre o el padre hable francés, eso en el caso de que se entre al colegio desde maternal. En el caso de niños y niñas que no entren a partir de maternal es imperativo que hable francés y en esos casos, si no son francófonos de nacimiento, pueden ser sometidos a una evaluación. Claro, existen casos en que ningún criterio es reunido, pero que por conocer alguna autoridad del colegio se pueden aceptar desde maternal. Al parecer, según algunos testimonios, estos criterios se han ido aplicando de manera más o menos estricta según los años. En lo tocante a los cupos, es también una condición esencial para ingresar puesto que el colegio es muy estricto en cuanto al número de estudiantes que puede haber en un paralelo (información oral de la directora de primaria).

Por su carácter binacional y por la presencia que tienen los representantes del sistema educativo francés en el colegio —el director general, quien es la máxima autoridad, es francés y es nombrado por la AEFÉ, dependencia del ministerio francés de educación—, además de la dependencia financiera que tiene el colegio frente a las subvenciones por parte de organismos franceses, todo niño o niña francés que se encuentre en Ecuador tiene derecho a estudiar en este colegio, aún si no tiene los recursos económicos necesarios. En un caso de esta índole la familia tendrá derecho a una beca, significando esto que solo pagarán lo que esté en sus posibilidades mientras que el gobierno francés se encargará de cancelar lo que haga falta. Louis Godin es el único colegio francés que se encuentre en Ecuador, y siendo la educación formal obligatoria hasta el nivel del bachillerato en Francia, es necesario que una de las categorías prioritarias de admisión sean los niños y niñas de nacionalidad francesa. En cuanto a la prioridad de los estudiantes francófonos o provenientes del sistema educativo francés se aplica aproximadamente la misma idea. En cuanto a los niños y niñas que no son ni franceses ni francófonos, pueden entrar a Louis Godin únicamente desde maternal. Y, en ese caso ciertas prioridades son tomadas en cuenta. La más importante es que el padre o la madre hable francés y tenga alguna relación con Francia o el sistema educativo francés. De allí que los hijos e hijas de ex estudiantes del colegio figuren en la lista de prioritarios.

Queda claro que la admisión queda supeditada a la cercanía con la cultura francesa. El motivo mencionado por la orientadora y por la directora de primaria para esta situación es que sin esta cercanía los niños y niñas se sienten perdidos después de unos años:

Pour les autres, c'est le seul critère, c'est le seul critère de recrutement... Alors, après, on a établi un certain nombre de critères, donc, on en a, la francophonie, voilà, belges, suisses, camerounais, voilà, mais, c'est le premier critère. Et l'on essaye, depuis plusieurs années, on essaye vraiment

de reforzar ce critère-là, parce que, parce que les enfants, heu, bien, quand ils sont plus petits, ça passe, à la maternelle, ça va, mais s'ils rencontrent des difficultés plus tard, dans l'élémentaire, et qu'il n'y a pas de soutien à la maison, là, c'est très compliqué. Les enfants ne comprennent pas bien non plus pourquoi ils sont dans un établissement français, alors que personne ne parle français à la maison, alors qu'il n'y a pas de projet, vers la France. Bon, tout simplement, c'est pas suffisant, il faut plus qu'une francophilie, il faut une francophonie. Donc, ça c'est vraiment le critère sur lequel on insiste, en tout cas les trois dernières années.¹⁶ (Entrevista EDP, miércoles 16 de mayo, 2007)

Claramente, esta situación se traduce en un elitismo eurocéntrico que ha caracterizado a las élites del país, y más particularmente se reconoce el apego a la cultura francesa como una cultura que ha sido considerada en las élites como superior. Esta asociación es muy evidente también en las justificaciones de las autoridades del colegio, como lo muestran los dos testimonios a continuación:

C'est-à-dire il faut du sens, parce que Louis Godin c'est une école qui est exigeante, qui est difficile. Il y a des exigences très fortes, donc il faut que ce soit compensé par ce bonheur à parler français, sinon il n'y a pas, il n'y a pas de compréhension de fond de l'enfant, de pourquoi il est dans un établissement français, et bien, on court à la catastrophe.¹⁷ (*ibid.*)

Esta cita muestra la posición de la autoridad francesa actual del colegio: el colegio es difícil y por lo tanto los niños y niñas deben ser franceses o al menos francófonos para poder entrar. El argumento elitista está presentado sutilmente. No así en el segundo testimonio, el de la autoridad ecuatoriana, donde muy claramente se denigra lo ecuatoriano como inferior:

En cambio con el francés, no. Además las cosas son más claras, separadas, no cierto... Los afectos deben quedarse, no es que se niegan, que no

16 "Para los otros, es el único criterio, es el único criterio de admisión... entonces, después, hemos establecido un cierto número de criterios, por lo tanto, sí tenemos criterios, la francofonía, sí, belgas, suizos, cameruneses, sí, pero es el primer criterio. E intentamos, desde varios años, intentamos realmente reforzar este criterio, porque, porque los niños, eh, bien, cuando son más pequeños, pasa, en el maternal, está bien, pero si encuentran dificultades más tarde, en la escuela, y que no tienen el apoyo en casa, ahí, es muy complicado. Los niños tampoco entienden bien por qué están en un establecimiento francés, cuando nadie hablar francés en la casa, cuando no hay un proyecto, hacia Francia. Bueno, sencillamente, no es suficiente, se necesita más que una francofilia. Entonces, este es realmente el criterio sobre el cual insistimos, en todo caso los tres últimos años".

17 "Es decir se necesita sentido, porque Louis Godin es una escuela que es exigente, que es difícil. Hay exigencias muy fuertes, por lo tanto debe ser compensado por esta felicidad de hablar francés, sino no hay, no hay comprensión de fondo por parte del niño, de porqué está en un establecimiento francés, y bien, corremos hacia la catástrofe".

existan. Los afectos son la familia, los papás. La maestra es la maestra. Entonces cuando escuchan acá los papás ecuatorianos que alguna maestra ecuatoriana dicen tía... “yo no soy tu tía, yo tengo mis sobrinos”. Entonces, eso choca. La precisión del lenguaje francés tiene nada que ver con el lenguaje nuestro, como se lo maneja. “Tú, mi vida, mi chiquita, mi... tatata”. Entonces esas, esas diferencias, son las que van marcando desde niño. Cuando yo les digo a los papás y les pregunto, ¿conocen el colegio?, ¿saben cuáles son las diferencias o saben cuál es el sistema?, ¿por qué creen que deben entrar a maternal? Entonces, tampoco saben, no. Entonces no sé, porque, digo, no. Es el proceso. El niño a los tres años ya debe socializar, el niño a los tres años ya aprende a compartir, antes no. Entonces hay toda una razón. No es la guardería. Ir a cuidar a los niños, sino que entran a aprender. Todo eso les explico yo a los papás. La relación con la cultura francesa. (Entrevista EO, viernes 18 de mayo, 2007)

Algo que se debe resaltar en las dos intervenciones es que siempre se hace un esfuerzo por presentar este criterio restrictivo de admisión como una obligación para el bienestar de los estudiantes, y nunca como un criterio que fuera elitista. Pero claramente se identifica la cultura francesa con algo superior, más difícil o más preciso, y claramente se entiende que debe existir esta “superioridad” antes de entrar al colegio.

De manera general, la lista de prioridades para las admisiones denota que se trata de una institución cerrada. Como vimos, Louis Godin tiene como política de admisiones dar prioridad, después de otras categorías, a los hijos de ex estudiantes y a los hijos e hijas del personal. Tomando en cuenta que es limitado el número de estudiantes que se acogen en el colegio cada año y que para la mayoría solo pueden ingresar si es a partir de maternal, esto significa que muchos de ellos tienen ya alguna relación con el colegio antes de ingresar. Esto es aún más cierto si consideramos que un requisito para entrar es hablar francés o que al menos uno de los padres hable francés —esto en el peor de los casos—. En efecto, no es elevado el número de personas que hablan francés fluidamente en el país, siendo muchas veces personas que justamente estudiaron en este colegio o que vivieron en Francia.

Por otro lado, Louis Godin es una institución cerrada en el sentido en que la mayoría de las personas vinculadas con el colegio conocen y frecuentan personas vinculadas con el colegio, y en el caso del alumnado es aún más patente. Como lo confirman testimonios y entrevistas realizadas a alumnos y ex alumnos, los estudiantes de Louis Godin suelen frecuentar casi exclusivamente personas que también estudian allí o que están relacionadas de alguna manera con el colegio. En lo que se refiere a los profesores existe una diferencia importante entre los que trabajan en el programa ecuatoriano y los que trabajan en el programa francés. En lo que se refiere a los primeros, muchos son profesores que han trabajado ahí durante muchos años, 20-30 años, por lo cual se conocen entre ellos y forman un

círculo bastante cerrado. En lo que se refiere al programa francés, existen algunos profesores que están en un caso similar; se trata de los profesores que tienen la categoría de residentes, quienes se diferencian de los demás profesores que solo vienen al Ecuador para trabajar un par de años, a veces tres o cuatro, y que parten luego a Francia o algún otro país donde haya un colegio francés. Además de la escasa renovación del personal, también es notable el carácter cerrado de esta institución en el hecho que un porcentaje importante de las personas que trabajan ahí son ex estudiantes, ya sea en el sector administrativo o en el académico.

En cuanto a lo académico, la secretaria de la rectora me comentó que a diferencia de los otros colegios de la ciudad, en el caso de Louis Godin no se llevan a los alumnos a las universidades en el momento en que se hacen las “casas abiertas”, sino que vienen de las universidades y se “pelean” por llevarse a los alumnos a sus universidades, porque se considera que tienen un excelente nivel, de tal manera que se disputan a los estudiantes del colegio ofreciendo becas y la exoneración de los cursos propedéuticos. Este tipo de comentarios que aseguran que el nivel del colegio, académicamente, es excelente, es muy común entre las personas que han estudiado ahí, trabajado ahí, o que conocen gente que ha estudiado ahí. En este sentido se puede hablar de Louis Godin como un colegio de élite: colegio que tiene un excelente nivel académico, que es reconocido como tal y cuyos alumnos y personal se reconocen en esa imagen (martes 23 de enero, 2007). Habiendo sido alumna del colegio, he podido conversar y oír muchos comentarios acerca de este tema, y nunca he oído un comentario negativo. Asimismo, no he conocido a nadie ni he oído decir que un antiguo estudiante del colegio haya tenido problemas en sus estudios universitarios. Efectivamente, aun los que han sido estudiantes con bajas calificaciones en Louis Godin y que han logrado graduarse con la nota mínima, han tenido en su mayoría muy buenas carreras universitarias. Según cada generación de graduados, el nivel ha sido mayor o menor, aunque de manera general es reconocido como un muy buen nivel. Un ejemplo de ello es que en 1999 el colegio estaba en la lista de los diez mejores colegios franceses del mundo, esto considerando que el sistema educativo francés es reconocido como uno de los mejores a nivel mundial. Las autoridades del colegio se complacen en dar este tipo de comentarios. Un ejemplo de ello se encuentra en la página web del colegio, donde se publican los resultados de obtención de bachilleratos francés y ecuatoriano. Además de dar los porcentajes de obtención, se dan las menciones de honor atribuidas en el sistema educativo francés, y se puede observar que desde 1997 solo dos estudiantes no han obtenido el bachillerato ecuatoriano, y un muy pequeño porcentaje no ha obtenido el francés.¹⁸ Otro ejemplo de la manera

18 Se debe considerar que en el sistema educativo francés solo se da una oportunidad para recuperar los puntos necesarios para la obtención del diploma y solo cuando el promedio obtenido no es inferior a cierto límite. Además, dentro de dicho sistema el porcentaje de obtención del bachillerato cada año es en la mayoría de los colegios muy inferior al que se encuentra en Louis Godin.

cómo las autoridades muestran y ponen en valor el nivel académico del colegio: el viernes 16 de febrero de 2007, dando el discurso introductorio a una conferencia dada por el Sr. Philippe Mérieu, pedagogo francés, para el personal del colegio, el director general se refirió al colegio como uno de élite por su nivel académico, por su bilingüismo, sus recursos e infraestructura; en sus palabras, se trata de un *établissement d'excellence*, establecimiento de excelencia. El bilingüismo al que se refiere el director es también un elemento interesante para resaltar. El solo hecho de que se enseñen dos idiomas como maternos, el español y el francés, es ya una muestra del nivel del colegio; aún más si consideramos que los estudiantes adquieren también un buen nivel de inglés y pueden aprender portugués y latín.

Como dijo el director, otra razón para considerar que este es un colegio de élite, son sus recursos y su infraestructura. Como se describió anteriormente, Louis Godin cuenta con muy buenas instalaciones, adecuadas y cómodas para toda la comunidad educativa, y está muy bien equipado tanto para las actividades académicas como para las deportivas y extracurriculares. Tomando en cuenta el sector de la ciudad en que se encuentra, la extensión que ocupa el colegio es un privilegio. De hecho, los espacios verdes y espacios abiertos con los que cuenta la institución son extensos y hasta han permitido que vivan allí varias generaciones de llamas. Las instalaciones deportivas atestiguan también de los recursos invertidos en el colegio y con los cuales cuenta: piscina cubierta de agua caliente, muro de escalada, pista de atletismo, varias canchas de tenis, fútbol, básquet y voleibol, y coliseo. Adicionalmente, el parque inmobiliario es ampliado de manera regular. Ello es posible por los recursos económicos de la institución, los cuales son elevados, sobre todo si consideramos, como ya lo hemos mencionado, que la comunidad educativa suma 1238 personas; Por ejemplo, el presupuesto para el año 2005 fue de 4 030 000 dólares USD. Esto es posible en parte gracias al aporte de las familias, aunque el financiamiento del colegio proviene también de otras fuentes. Los derechos de escolaridad cuestan 250 dólares, la matrícula 500, y la primera inscripción 1000 cada año hay alrededor de 80 primeras inscripciones.¹⁹ En comparación con otros colegios de élite, este es poco costoso, pero los pagos realizados por los padres y madres de familia no se limitan a estos ya que también se debe pagar el almuerzo y el transporte escolar. Adicionalmente, el colegio organiza varias salidas y dos viajes a Francia a lo largo de la vida escolar, los cuales tienen costos elevados a causa de los lugares de destino y de las condiciones en que se llevan a cabo. Por ejemplo, en primaria se realizan clases de mar y clases verdes que son generalmente varios días de viaje a algún lugar del país donde se visita la zona y reciben clases. En estas salidas los lugares escogidos para hospedarse y comer son relativamente costosos y si se trata de lugares a los que se llega por avión se escoge ese medio de transporte, de tal manera que los costos son elevados.

19 Fuente: visita de la Sra. Cerisier-Ben Guiga, senadora francesa del extranjero, 25/01/07.

Por otro lado, es interesante que se destaque y ponga en valor por medio de una fiesta la diversidad de nacionalidades que existe en el colegio ya que se pone en valor el aspecto cosmopolita de la institución, el cual corresponde claramente al cosmopolitismo característico de las élites. Esta fiesta se celebra todos los años en el mes de marzo, el mismo día en que se realiza la jura de la bandera, juramento que no se lleva a cabo el mismo día que en los demás colegios del país. Uno de los objetivos de la celebración es mostrar la diversidad de culturas, pero no se muestra la diversidad de culturas a nivel nacional, sino que se toma como diversidad de culturas a celebrar y de importancia la que es internacional. No solo eso, sino que cada año se invita a las embajadas y consulados de los países en cuestión a participar, tanto con la colaboración para la decoración del colegio, como con la presencia de embajadores, cónsules, delegados, etc. La lista de invitados “especiales” al evento es bastante larga e incluye personajes políticos importantes, embajadores y diplomáticos, intelectuales del país, es decir, miembros de las élites del país. Según las explicaciones de la rectora y su secretaria todas estas personas están ligadas al colegio de alguna manera. Una parte importante de ellos, por ejemplo, se relacionan con el colegio por ser padres o madres de familia. De hecho, el actual presidente del Ecuador, Rafael Correa, es padre de familia del colegio. Con seguridad, aunque sí asistió el actual presidente de la República, varias personas invitadas no llegaron al evento, pero el solo hecho de que se las invite muestra que los miembros del colegio, en gran parte, son o se relacionan con élites del país, política, intelectual, artística y económica en algunos casos.

Finalmente, quiero referirme al comentario realizado por una profesora ecuatoriana del colegio durante una clase de historia. La profesora preguntó a sus estudiantes si habían visto las noticias el día anterior. Unos no contestaron, otros dijeron que sí y otros que no. De pronto, empezó a recriminarlos por no ver las noticias, ligándolo con una falta de interés por el país, y les dijo: “aunque viven en la nube rosada de Louis Godin, al menos tienen que ver las noticias” (miércoles 31 de enero de 2007), haciendo la distinción entre el poco interés que se pone a la realidad del país, y la atención puesta a lo francés, distinción que está muchas veces implícita en sus comentarios. Es interesante que hable de “nube rosada” al referirse al colegio que es aquí asociado a Francia. Esta idea de que los estudiantes de Louis Godin viven de cierta manera en un mundo aparte, agradable, cerrado y alejado de la realidad del país, la he oído varias veces, tanto con miembros del personal del colegio, docente y administrativo, como con ex alumnos y exalumnas. Esto estaría relacionado con la importancia de la cultura francesa (cultura francesa legítima difundida por la educación formal) enseñada en el colegio, frente a la poca presencia otorgada a la enseñanza de la cultura ecuatoriana (cultura ecuatoriana legítima difundida por la educación formal). Efectivamente, son muy escasas las horas de clases asignadas al programa ecuatoriano, de tal manera que no solo la mayoría de las clases son dictadas en francés, muchas veces por profesores franceses, sino que casi todo el programa del colegio es en realidad el programa del Ministerio de Educación francés. Por otro lado, el comentario de la profesora también hace alusión a la ociosidad de

los estudiantes; la nube en la que viven los estudiantes es rosada, es agradable y cómoda, no solo porque es un mundo aparte del de la realidad ecuatoriana, sino porque los estudiantes no hacen nada: “pero claro, tienen tiempo libre y se tiran panza arriba, horizontales...” (*ibid.*). Y con esto la profesora se refería también, como lo hizo en otras ocasiones, a las facilidades que tienen los estudiantes por vivir en un medio donde tienen todas las comodidades dadas por la suficiencia de recursos económicos, a diferencia de la mayoría de la población del país.

Por último, la auto-identificación es un aspecto importante del hecho de pertenecer a un grupo social determinado. Los miembros de la comunidad educativa Louis Godin se consideran a ellos mismos como miembros de una élite en el sentido académico. Es decir que consideran que el colegio es una institución educativa de élite. Esta idea está presente en el discurso de varias entrevistadas dentro del personal del colegio. Pero también es un tema recurrente cuando se menciona al colegio en conversaciones con ex alumnos y ex alumnas. También es un rasgo que es resaltado por los padres y madres de familia, y los actuales alumnos y alumnas, en particular los mayores, puesto que tienen también una clara conciencia de pertenecer a una élite académica.

El colegio Louis Godin reúne así varias de las características que distinguen a las élites en el Ecuador y a las élites en general. Es una institución cerrada y de difícil acceso -admisión en este caso. Además de ello, puede ser considerado como un colegio de élite por varias razones más. Una de ellas es el nivel académico que tiene el establecimiento. Una segunda razón es que el alumnado pertenece en la mayoría de los casos a un tipo de élite. Por último, está la infraestructura del colegio la cual ha necesitado importantes inversiones económicas. Además, es interesante que se presente un componente típico de las élites en Ecuador: considerar la cultura francesa como algo superior. Y, de manera más general, se evidencia la tendencia también conocida a ser cosmopolitas. Esta característica de las élites ecuatorianas ha correspondido al racismo de las élites, considerando siempre que lo europeo y luego lo norteamericano, en menor medida, es mejor. Finalmente, sus miembros se autodefinen como élite.

Referencias citadas

- Anderson, Benedict. 1993 (1983). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Almeida, José. 1992. “El mestizaje como problema ideológico”. En José Almeida (comp.), *Identidades y sociedad*. Ecuador: Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Almeida, José. 1999. “Racismo, construcción nacional y mestizaje”. En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: Abya-Yala.
- Balibar, Etienne. 1991a (1988). “Class Racism”; en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein; *Race, Nation, Class-ambiguous identities*. Inglaterra: Verso.

- Balibar, Etienne. 1991b (1988). "Is there a Neo-racism?"; en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein; *Race, Nation, Class-ambiguous identities*. Inglaterra: Verso.
- Balibar, Etienne. 1991c (1988). "Racism and Nationalism"; en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein; *Race, Nation, Class-ambiguous identities*. Inglaterra: Verso.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2001. *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*. EUA: Lynne Rienner Publishers.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2006. *Racism without racists*. EUA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Burgos, Hugo. 1977. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bustamante, Teodoro. 1992. "Identidad, democracia y ciudadanía". En José Sánchez Parga *et al.*, *Identidades y sociedad*. Ecuador: PUCE, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Cerutti, Ángel y Cecilia Pita. 1999. "La educación como fuente de prejuicio. Políticas educativas y xenofobia en la Argentina. El caso del prejuicio antichileno en el territorio del Neuquen, Argentina, 1884-1930". En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: Abya-Yala.
- Chaves, María Eugenia. 2001. *Honor y libertad*. Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo.
- Clark, Kim. 1999b. "Raza, "cultura" y mestizaje. El racismo oculto en la construcción estadística de la nación ecuatoriana". En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: FLACSO.
- Clark, Kim. 2001. "Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)". En Gioconda Herrera (comp.), *Antología de estudios de género*. Ecuador: FLACSO.
- Cliche, Paul y Fernando García. 1995. *Escuela e indianidad en las urbes ecuatorianas*. Ecuador: Abya-Yala, EB-PRODEC.
- Consejo Nacional de Educación. 1998. "Reforma curricular para la educación básica". Ministerio de Educación del Ecuador.
- De la Torre, Carlos. 1996. *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular.
- Ducret, Marie-Astrid. 1999. "Otro desechable: racismo y perversión". En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: Abya-Yala.
- Endara, Lourdes. 1999. "Ciudadanos vs. Caníbales: la construcción de la identidad mestiza". En Emma Cervone y Freddy Rivera, *Ecuador racista*. Ecuador: FLACSO.
- Fernández, Sonia. 1999. "El laberinto icónico: textos escolares en imágenes". *Procesos* 13, pp. 73-88.
- García-Barrio, Constante. 1981. "Blacks in Ecuadorian Literature". En Whitten Norman (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. EUA: University of Illinois Press.

- Grupo Faro. 2006. "Informe de Progreso Educativo Ecuador". PREAL, Fundación Ecuador, Contrato Social por la Educación.
- Guerrero, Andrés. 1993. "De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990". En Alberto Adrianzén (ed.), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Perú: IFEA, IEP.
- Guerrero, Patricio. 2002. *La cultura*. Ecuador: Abya-Yala.
- Huayhua, Margarita. 1999. "Los procesos de deslegitimización de la condición humana del indígena". En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: Abya-Yala.
- Ibarra, Hernán. 1992. "El laberinto del mestizaje". En José Sánchez Parga *et al.*, *Identidades y sociedad*. Ecuador: PUCE, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Leiris, Michel. 1969 (1951). *Cinq études d'ethnologie-le racisme et le Tiers Monde*. París: Denoël.
- Martínez, Carmen. 1998. "Racismo, amor y desarrollo comunitario". *Iconos* 4, pp. 98-110.
- Martínez, Carmen. 2003. "The 'Culture' of Exclusion: Representations of Indigenous Women Street Vendors in Tijuana, Mexico". *Bulletin of Latin American Research*, vol. 22, 3, pp. 249-268.
- Moreano, Alejandro. 1993. "El movimiento indio y el Estado multinacional". En Ernesto Albán *et al.*, *Los indios y el Estado-país: pluriculturalidad y multiethnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ecuador: Abya-Yala.
- Mó Romero, Esperanza y Margarita Rodríguez García. 2005. "Educar: ¿a quién y para qué?". En Isabel Morant (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*. España: Cátedra.
- Núñez Sánchez, Jorge. 1999. "Inicios de la educación pública en el Ecuador". *Procesos* 13, pp. 3-24.
- Ortiz, Cecilia. 2000. "Textos escolares e identidad: la visión del mundo indígena en los textos escolares para la educación básica". *Memoria* 8, pp. 153-165.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States-From the 1960s to the 1990s*. EUA: Routledge.
- Pallares, Amalia. 1999. "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta". En Emma Cervone y Freddy Rivera, *Ecuador racista*. Ecuador: FLACSO.
- Pallares, Amalia. 2002. *From Peasant Struggles to Indian Resistance*. EUA: University of Oklahoma Press.
- Poole, Deborah. 2000 (1997). *Visión, raza y modernidad*. Perú: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Ecuador: Abya-Yala.
- Quijano, Aníbal. 1990. *Dominación y cultura*. Perú: Mosca Azul Editores.

- Quintero, María del Pilar. 1999. "Racismo, etnocentrismo occidental y educación el caso Venezuela". En José Almeida (comp.), *El racismo en las Américas y el Caribe*. Ecuador: Abya-Yala.
- Quiroga, Diego. 1999. "Sobre razas, esencialismos y salud". En Emma Cervone y Freddy Rivera, *Ecuador racista*. Ecuador: FLACSO.
- Rahier, Jean. 1999. "Mami, ¿Qué será lo que tiene el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1001". En Emma Cervone y Freddy Rivera, *Ecuador racista*. Ecuador: FLACSO.
- Rahier, Jean. 1998. "Representaciones de gente negra en la revista *Vistazo*, 1957-1991". *Iconos* 7, pp. 96-105.
- Reglamento General de la Ley de Educación. 1984. Decreto 935, publicado en el Registro Oficial 791, el 23 de julio de 1984.
- Rival, Laura. 2000. "La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana". En Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*. Ecuador: FLACSO.
- Sagrera, Martín. 1974. *Los racismos en América "Latina"*. Argentina: La Bastilla.
- Sánchez-Parga, José. 1992. "Producción de identidades e identidades colectivas". En Autor *et al.*, *Identidades y sociedad*. Ecuador: PUCE, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- Shore, Chris. 2002. "Introduction: Towards an anthropology of élites". En Chris Shore y Stephen Nugent (eds.), *Elite Cultures*. Inglaterra: Routledge.
- Sinardet, Emmanuelle. 1999. "La pedagogía al servicio de un proyecto político". *Procesos* 13, pp. 25-42.
- Stutzman, Ronald. 1981. "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". En Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. EUA: University of Illinois Press.
- Traverso, Martha. 1998. *La identidad nacional en Ecuador: un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Ecuador: Abya-Yala.
- Wade, Peter. 1997 (1993). *Gente negra, nación mestiza*. Colombia: Siglo del Hombre.
- Wallerstein, Immanuel. 1991a (1988). "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism". En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class-ambiguous identities*. Inglaterra: Verso.
- Wallerstein, Immanuel. 1991b (1988). "La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad". En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*. España: IEPALA.
- Whitten, Norman. 1999. "Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de la 'razas' y las transformaciones del racismo". En Emma Cervone y Freddy Rivera, *Ecuador racista*. Ecuador: FLACSO.
- Wieviorka, Michel. 1992 (1991). *El espacio del racismo*. España: Paidós.
- Yáñez, Consuelo. 1991. 'Macac' teoría y práctica de la educación indígena: estudio de caso en el Ecuador. Colombia: CELATER, MACAC.

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir¹

PHILIPPE DESCOLA

Introducción

La eficacia de un sistema económico no es tanto función de la cantidad de riquezas que engendra como de su capacidad de satisfacer los objetivos que se le asignan. En las sociedades donde la producción está orientada principalmente hacia los valores de uso, estos objetivos son culturalmente limitados y sin alternativa. Así, para los Achuar, la finalidad principal de un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de objetos de consumo sino la obtención de un estado de equilibrio que ellos definen como el “bien vivir” (*sbiir waras*).² Recortado nítidamente en el marco inmutable de la unidad doméstica, el paisaje del buen vivir ha sido dibujado ya en filigrana en las páginas precedentes. Aquí y allá aparecieron los lineamientos de algunas convicciones rústicas a las que podríamos reducir una filosofía achuar de la existencia cotidiana. La piedra angular de una vida armoniosa es sin duda alguna la paz doméstica, esa pequeña cosa que da a tal o cual casa una atmósfera amable de la que el etnólogo se desprende siempre con pesar. Al contrario de un tópico difundido, el grado de concordia conyugal no es inversamente proporcional al número de esposas. Desposar a las hermanas es incluso el mejor medio de obtener la paz en el hogar; un afecto real liga entonces a las coesposas y les impide entrar en competencia para obtener los favores de su marido. Esta paz doméstica está confirmada en un microcosmos, empero los Achuar le atribuyen tanto más precio cuanto que este mundo cerrado es su único refugio frente a un medio externo constantemente atravesado por muy graves tensiones sociales. Se comprenderá fácilmente que en una sociedad donde la relación con el otro está principalmente mediatizada por la guerra, sea vital para el equilibrio psicológico el convertir su morada en un refugio de paz.

1 Capítulo 9 y Conclusión de *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (1987/1996, pp. 413-441). Quito: Abya-Yala

2 Las negritas con que se resaltaban términos extranjeros, se han reemplazado por cursivas (N del E).

La definición del buen vivir no se deja pues encerrar en las simples categorías de la economía o del hedonismo, ya que la paz doméstica es una de las condiciones de la satisfacción de las necesidades al mismo tiempo que su resultado parcial. La armonía conyugal se deja ver libremente cuando la abundancia de carne asegura el buen humor de las esposas y cuando las libaciones repetidas de cerveza de mandioca logran apagar la inmensa sed de los esposos. En estas circunstancias se necesita un carácter singularmente gruñón o la sombra de un adulterio para que la discordia acabe instalándose en la casa. Mas el entendimiento entre los cónyuges es también un elemento de la productividad de la unidad doméstica pues es la condición de una colaboración eficaz de los sexos en las actividades de subsistencia. Estas bellas intenciones no convierten por ello a los Achuar en una sociedad idílica donde reinaría la armonía generalizada entre esposos. De hecho, el dominio masculino se ejerce a veces sobre las mujeres de manera excesivamente brutal, particularmente cuando los hombres están ebrios. En ciertas casas, las esposas son regularmente golpeadas por su marido, a veces hasta la muerte. El suicidio femenino no es excepcional y constituye el arma más dramática para protestar contra malos tratos repetidos. En los hogares donde reina la guerra de los sexos —fuerza brutal contra ociosidad recriminante— predomina una atmósfera lúgubre completamente antitética al buen vivir. Así, estas unidades domésticas tenían función de ilotas cuando informadores maldicientes las señalaban al etnólogo como una ilustración de los daños del desacuerdo conyugal.

Así pues, la paz doméstica no es universal y tampoco es una condición absoluta de la eficacia del aprovisionamiento alimenticio, pues las características del sistema productivo son tales que incluso la mayor discordia no bastará para desorganizar la vida económica de una unidad doméstica. En su componente social el buen vivir es una suerte de horizonte normativo de la vida doméstica, un objetivo óptimo que no es ni deseado ni alcanzado por todos los Achuar. El observador solo puede aprehenderlo de manera muy subjetiva, por el placer o desagrado que experimenta al vivir con sus anfitriones. En su componente estrictamente económico, el bien vivir se deja en cambio definir por criterios fácilmente objetivables: la productividad del trabajo, la tasa de explotación de recursos o la composición cuantitativa o cualitativa de la alimentación. Es pues a este campo sin obstáculos que limitaremos nuestro análisis, dejando a los Achuar el cuidado de decidir por sí mismos si conocen o no la felicidad doméstica.

La subexplotación de los recursos

Una de las maneras más cómodas de analizar la eficacia de un sistema económico orientado hacia la producción de valores de uso, es examinar la tasa de explotación real de su capacidad productiva, es decir el margen de seguridad que se da para realizar sus objetivos. Aquí deben considerarse dos factores intrínsecamente ligados:

la productividad potencial del sistema de recursos y su grado de actualización en función de la productividad potencial del sistema de medios. En el capítulo precedente ya fue claramente manifiesto que los Achuar solo utilizan una fracción mínima de la cantidad total de trabajo que ellos podrían movilizar. Si nos atenemos tan solo a las actividades que tienen por objeto el aprovisionamiento alimenticio (excepto las operaciones de transformación), la duración media de trabajo individual que se les dedica totaliza tres horas y media (206 minutos) por día. Es decir que, si se toma como base una jornada de diez horas de trabajo, los Achuar conceden solamente el 35 % de su tiempo diario a la producción de subsistencia. Es fuera de duda pues que quedan en teoría amplias posibilidades de intensificación del trabajo, posibilidades que no son explotadas en razón de los límites socialmente instituidos para el gasto de la fuerza de trabajo. Si el trabajo no es un recurso escaso a nivel individual, tampoco lo es en el plano colectivo puesto que un segmento entero de la población potencialmente productiva permanece sistemáticamente inactivo. En efecto, hasta la edad del matrimonio los adolescentes pasan casi todos sus días en una ociosidad completa; mientras que las muchachas son empleadas muy tempranamente en los trabajos del huerto, nadie pensaría en exigirle a un muchacho que participe en el esfuerzo de subsistencia de la unidad doméstica. Tanto las modalidades del gasto de trabajo como la composición específica de la fuerza de trabajo son aquí determinadas por esquemas culturales y no por constreñimientos físicos, en la medida en que jóvenes robustos se ven dispensados de las tareas de producción.

La subexplotación de las capacidades productivas no es únicamente perceptible en el campo del trabajo humano, ella aparece igualmente de manera notoria en la subutilización de ciertos tipos de recursos. Es en la horticultura donde la estimación de la tasa de subutilización es más fácil de realizar debido al carácter mensurable de la productividad agrícola. Sin embargo, debido a la extrema diversidad de los cultígenos plantados por los Achuar, es casi imposible operar un análisis cuantificado de la productividad de los huertos para todos los productos hortícolas efectivamente explotados. Limitaremos pues nuestras demostraciones a la mandioca puesto que se recordará que se trata del cultígeno dominante en los huertos achuar en términos de número de plantas (64 % de las plantas por término medio). Esta preponderancia de la mandioca en las plantaciones corresponde evidentemente al papel fundamental que desempeña en la alimentación diaria. De esta manera, cuando se clasifican los principales cultígenos achuar según la masa media cosechada diariamente (tabla 1), aparece de inmediato que la mandioca se coloca muy por delante, puesto que por sí sola constituye el 58,5 % de la producción hortícola total.³ Las otras

3 Este cuadro, al igual que todos los datos cuantificados presentados en este capítulo, está basado en el análisis de una muestra de seis unidades domésticas en hábitat disperso (cuatro en el hábitat ribereño y dos en el hábitat interfluvial) estudiadas durante un período global de 66 días. La duración mínima de estadía en una unidad doméstica ha sido de ocho días y la máxima de dieciocho. Esta muestra ha sido seleccionada por su representatividad dentro de

plantas cultivadas —particularmente las musáceas y las patatas dulces— están muy a la zaga en orden de importancia. Además, la mayor parte de la cosecha diaria de patatas dulces es empleada en la elaboración del alimento de los perros y debe en consecuencia ser sustraída del volumen asignado al consumo humano. Incidentalmente, se notará que la tabla 1 hace aparecer diferencias significativas entre los biotopos en lo que respecta a la composición de la producción de los huertos. En el hábitat interfluvial los productos hortícolas son menos diversificados que en el hábitat ribereño (ausencia de maíz y de cacahuete) y la mandioca en consecuencia ocupa en él un lugar mucho más importante. Estos resultados no son inesperados, teniendo en cuenta los constreñimientos pedológicos distintos que influyen sobre las técnicas de cultivo en uno y otro biotopo.

Cultígeno	Hábitat Interfluvial		Hábitat Ribereño	
	En kilos	En %	En kilos	En %
Mandioca	19,5	69,7	22,3	51,2
Musáceas	3	10,7	6,8	15,6
Patatas dulces	2,4	8,6	6,4	14,8
Tubérculos diversos	3,1	11	7	16,1
Maíz	0	0	0,9	2
Cacahuetes	0	0	0,04	0,01
Total	28	100	43,44	100

Tabla 1. Orden de importancia de los principales cultígenos en la alimentación según la masa cosechada cotidianamente.

Sea lo que fuere de estas diferencias proporcionales, resulta que en todas las casas achuar la mandioca asegura por lo menos el 50 % del volumen de alimentación de origen vegetal y que su cultivo reviste así una importancia estratégica en el equilibrio del sistema productivo. Es pues legítimo preguntarse acerca de las tasas

una serie más amplia de encuestas que incluyen 14 unidades domésticas durante un período global de 163 días. En todas estas unidades domésticas han sido medidas diariamente la producción alimenticia y la duración del trabajo. Las seis unidades domésticas retenidas para constituir la muestra definitiva han sido escogidas debido a que los períodos de encuesta estaban equitativamente distribuidos a lo largo del ciclo estacional y que los resultados medios eran los más próximos a los promedios generales.

de cobertura de las necesidades en mandioca, es decir sobre la relación entre la capacidad productiva de los huertos y el consumo efectivo. Hemos constatado en varias ocasiones hasta aquí las disparidades considerables que existen entre las casas con respecto a las superficies efectivamente puestas en cultivo y regularmente desyerbadas. La diferencia de superficies explotadas por diversas unidades de producción se escalonaba en una razón de 1 a 13, sin que se pueda explicarla por ajustes a la dimensión de la unidad de consumo. Había que admitir en consecuencia una subutilización de parte de algunas casas de su capacidad productiva hortícola y postular que las variaciones considerables entre las superficies cultivadas eran atribuibles en última instancia a una búsqueda de prestigio. La tabla 2 muestra a qué punto esta subutilización es considerable y permite destacar que, incluso en los huertos más pequeños, queda todavía un margen de intensificación potencial de la producción. De este modo, la unidad doméstica que adapta lo más estrechamente sus capacidades productivas a sus capacidades de autoconsumo, no llega sin embargo a explotar más que el 79,9 % de su potencial productivo de mandioca. En cuanto a la casa cuya tasa de cobertura de las necesidades está asegurada en un 581 %, solo utiliza efectivamente el 17,2 % de su capacidad productiva.

Hábitat	Superficie de los huertos (en m ²)	Productividad de los huertos (en kg)*	Consumo anual (en kg)**	Tasa de cobertura de las necesidades (en %)	Tasa de explotación del potencial productivo (en %)
Ribereño	2.437	4.570	3.650	125	79,9
Ribereño	9.655	18.102	8.760	206,6	48,4
Ribereño	15.409	28.892	10.585	273	36,6
Ribereño	22.642	42.452	8.935	475	21
Interfluvial	9.729	14.594	6.497	224	44,5
Interfluvial	31.820	47.730	8.212	581	17,2

* Productividad bruta (raíces no peladas) estimada tomando como base 0,75 plantones de mandioca por m² (promedio de 3 cuadrados de densidad) y de una masa media de raíces por plantón de 2,5 kg en el hábitat ribereño contra 2 kg en el hábitat interfluvial (las raíces de las variedades del hábitat ribereño son más voluminosas por término medio que las del hábitat interfluvial).

** Consumo estimado tomando como base el aprovisionamiento diario medio de cada una de las casas en raíces de mandioca no peladas.

Tabla 2. Tasa de explotación del potencial productivo en el cultivo de la mandioca.

Los datos que proporciona la tabla 2 son bastante útiles para esclarecer un cierto número de rasgos distintivos de la horticultura achuar. En primer lugar, las cantidades de mandioca plantadas en cada roza son tales que resulta siempre un enorme excedente potencial, formando según los casos entre el 20 y 80 % de la capacidad productiva de los huertos. Es verdad que, al contrario de la mandioca amarga, la mandioca dulce no es almacenable: una parte de los huertos puede por lo tanto desempeñar el papel de “almacén de reservas”, donde siempre es posible sacar en caso de un accidente imprevisible. Pero uno puede interrogarse sobre la necesidad de constituir excedentes de una tal amplitud, en la medida en que ninguna catástrofe previsible está en situación de amputar gravemente la producción de un huerto. La ausencia de enfermedades graves de la mandioca en la región achuar y la extrema estabilidad climática son garantías evidentes contra la pérdida de las cosechas; así pues ningún precedente molesto hace prever un margen tan grande de seguridad. El único accidente grave que podría poner en peligro toda la producción de un huerto sería la invasión de una manada muy grande de pecaríes que vendrían a comerse raíces y tubérculos. Ahora bien, un tal evento es inconcebible cuanto el huerto se halla próximo a la casa; solo puede producirse en las rozas pioneras muy alejadas de la residencia y dejadas sin vigilancia después de la plantación. En este último caso, por lo demás absolutamente excepcional, la dimensión del huerto en ningún caso constituye una garantía ya que los pecaríes se alimentarán del mismo con tal que no sean molestados.

Vemos entonces que la sobrecapacidad productiva de los huertos no tiene por finalidad explícita la formación de un excedente de seguridad que, por lo demás, nunca es explotado. Es otra vez el principio del prestigio que debe invocarse para dar cuenta de las disparidades entre las superficies cultivadas por cada unidad doméstica. No se trata entre los Achuar de un prestigio basado en la intensificación de la producción hortícola y en su redistribución a una red de obligados, como es el caso para los *big-men* melanesios, puesto que los mayores huertos son al contrario explotados al mínimo de su capacidad. Como ya lo notábamos en el capítulo dedicado a la horticultura, la simple extensión de los huertos que rodean una casa permite al ojo atento de un visitante medir la idea que una familia se hace de su propia importancia social.

Por otra parte las diferencias de biotopos no desempeñan ningún papel en la producción de la mandioca en la medida en que, cualesquiera que sean por los demás los constreñimientos locales del ecosistema, la superficie plantada es siempre considerablemente superior a la superficie efectivamente explotada. Por cierto, los huertos del hábitat ribereño son cualitativamente más ricos en especies, y la productividad por planta es en general más elevada en él que en el hábitat interfluvial. Mas, si consideramos que la subexplotación de la mandioca está generalizada, no hay ninguna ventaja cuantitativa particular en cultivar las tierras más fértiles de las llanuras aluviales. Ya sea en el campo del uso del trabajo, ya en el de la gestión de los recursos, son las especificaciones sociales y culturales y no los

constreñimientos ecológicos los que engendran la subexplotación de las capacidades productivas. El beneficio simbólico engendrado por el sobredimensionamiento de los huertos solo cuesta una leve intensificación del esfuerzo de trabajo, sin prolongación de su duración, puesto que es el resultado ostentatorio lo valorable y no el medio para alcanzarlo.

Existe un último campo donde la subexplotación de las capacidades productivas parece altamente probable pero queda imposible de demostrar con datos cuantificables, y es aquel de los recursos naturales. A falta de criterios científicos que permitan la evaluación precisa de la capacidad de carga cinegética y haliéutica, solo podemos suponer, en base a estimaciones impresionistas, que los Achuar podrían capturar más caza y pescados si les viniere en gana hacerlo. Pese a la alta productividad de la caza y la pesca (789 g en masa bruta de caza y de pescado por día y por consumidor en el hábitat ribereño, contra 469 g en el hábitat interfluvial), no parece que los Achuar operen una punción excesiva sobre sus recursos naturales. Todos los informantes concuerdan con el hecho de que, tan lejos como se remonte su memoria, ellos jamás han visto disminuir la caza o las capturas de peces en las regiones donde no se ejerce una competencia de las etnias vecinas. En definitiva, uno de los criterios del bien vivir es lograr asegurar el equilibrio de la reproducción doméstica explotando solo una escasa fracción de los factores de producción disponibles. En lo que atañe a la economía institucionalizada de los medios, los Achuar atestiguan manifiestamente un gran éxito; queda por saber si el grado de satisfacción de sus objetivos está a la medida de esta elegante economía de los recursos.

La productividad del sistema

En el caso presente, la eficacia productiva se evalúa mediante el análisis de la estructura del consumo alimenticio, puesto que los valores de uso estratégicos son aquí los que suministran la energía necesaria para el buen funcionamiento de la máquina fisiológica. Hemos tenido ya la ocasión de constatar que la alimentación achuar ofrecía una gran variedad de sabores y que pese a la preeminencia de la mandioca ella estaba lejos de presentar un cuadro gastronómico monótono. En vista de los datos cuantitativos parciales ya presentados, el lector sospechará igualmente que los Achuar no están familiarizados con la escasez. Aunque queda por confirmarlo, gracias a un balance nutricional que permitirá asegurarse que la abundancia está equitativamente repartida y que ninguna deficiencia proteica viene a producir carencias alimenticias. Un tal balance es el que se presenta en la tabla 3, donde se detallan las contribuciones diarias *per cápita*, en kilocalorías y en gramos de proteínas, suministradas por la caza, la pesca y la horticultura.

Sector de actividad		Caza		Pesca		Horticultura		Total	
		kcal	prot. (g)	kcal	prot. (g)	kcal	prot. (g)	kcal	prot. (g)
Hábitat	Ribereño	1.047	102	106	19	3.404	30	4.557	151
	Ribereño	666	65	98	17,5	2.958	26	3.722	108,5
	Ribereño	0	0	196	35	2.111	19	2.307	54
	Ribereño	988	96	227	40	3.016	26	4.231	162
	Interfluvial	498	49	71	12	2.024	18	2.593	79
	Interfluvial	429	42	43	8	2.567	23	3.039	73
Promedio general								3.408	104,5

Tabla 3. Contribución cotidiana *per cápita* a la alimentación (en kilocalorías y en gramos de proteínas) según los diferentes sectores de producción.

Este cuadro está hecho a partir de una muestra de seis casas (cuatro en el hábitat ribereño y dos en el hábitat interfluvial) en cuyo seno han sido pesados todos los productos alimenticios que llegaban diariamente durante un lapso total de encuesta de 66 días. El efectivo de consumidores por unidad doméstica ha sido calculado contabilizando todos los adultos de ambos sexos como consumidores completos (incluyendo, en cada caso, mi esposa y yo mismo) y como semiconsumidores todos los niños de menos de diez años y más de un año. El efectivo global para las seis casas es de 56,5 consumidores, con un promedio de 9,5 consumidores por casa. Únicamente los alimentos destinados al consumo humano han sido tomados en consideración, siendo la parte reservada a los animales domésticos (maíz para las gallinas y patatas dulces para los perros) diariamente sustraída del volumen de la producción. Para la proporción de desechos de cada tipo de producto, hemos elaborado una tabla de coeficientes *standards* de reducción. Para los productos cultivados, estos coeficientes han sido obtenidos a partir de experiencias empíricas, mientras que para la caza y el pescado hemos utilizado el trabajo de White (1953). La conversión de la masa comestible de cada especie de alimento en valor energético y proteico está basada en el cuadro de composición nutritiva del Institute of Nutrition of Central America and Panama (Wu-Leung 1961).

El método empleado para establecer este balance nutricional presenta un inconveniente, en el sentido de que el cuadro detalla la composición de lo que es

diariamente consumible en una unidad doméstica dada y no de lo que es realmente absorbido por cada individuo en función de su edad, sexo y peso. Para realizar un análisis realmente científico de la nutrición habría sido necesario pesar en cada comida, o en cada toma de alimento, todos los alimentos que los miembros de la casa se disponían a ingerir, tarea evidentemente imposible tanto por razones técnicas como por obvio decoro. Ahora bien, en vista de los resultados obtenidos, particularmente en el campo del consumo de proteínas de origen animal, se puede dudar que los Achuar sean capaces de absorber diariamente tales excedentes en relación con las normas usualmente prescritas. Hay que precisar pues que todo lo que es consumible no es realmente consumido, sobre todo lo que se refiere a la caza y al pescado. Luego de una pesca o una caza particularmente fructífera, los pedazos de carne y los filetes de pescado son cecinados y guardados en reserva en una canasta expuesta al humo del fogón. A pesar de estas precauciones y de las cantidades increíbles de caza que los Achuar son capaces de engullir en un día, las reservas acaban dañándose y es necesario entonces desembarazarse de la carne dañada. Esta fracción de la producción así sustraída del consumo no implica por ello una deficiencia temporal de la cantidad de proteínas ya que el cazador vuelve a cazar tan pronto las provisiones de carne dejan de ser consumibles. Al destinar una parte de sus alimentos al desperdicio, los Achuar se dan el mismo lujo que las sociedades hiperindustrializadas, ofreciendo de este modo un mentís patente a la imagen tradicional de la sociedad primitiva entera movilizadada en su lucha contra el hambre.

Esta aparente prodigalidad se manifiesta de modo convincente cuando se examina la tasa de cobertura de las necesidades en calorías y en proteínas. Por falta de una encuesta antropométrica detallada, no ha sido posible establecer con precisión las necesidades calórico-protéicas de la población achuar por sexo y por grupo de edad. Por lo demás, las normas generales medias propuestas por los nutricionistas son bastante variables y no toman suficientemente en cuenta el costo energético de las actividades. Hemos escogido pues retener como norma mínima de la cantidad cotidiana indispensable de calorías y de proteínas para un individuo medio, el valor más fuerte establecido por Lizot para los Yanomani, o sea una población relativamente cercana a los Achuar por su constitución física y por su modo de vida. En un análisis detallado, Lizot (1978: pp. 94-95) calcula que el máximo de necesidades energéticas per capita sube a 2.600 kcal (para un adolescente de diez a doce años), mientras que el máximo de necesidades protéicas es de 27.4 g por día (para un hombre adulto). Se puede entonces suponer que si el consumo promedio de un Achuar se aproxima a esta norma maximal yanomami, las necesidades serán adecuadamente cubiertas. Con la lectura de la tabla 3 se constatará que en todas las unidades domésticas de nuestra muestra el consumo medio sobrepasa ampliamente estos dos valores. En otras palabras, un Achuar medio consume muchas más calorías y proteínas que las que son necesarias entre los Yanomami dentro de los grupos de edad cuyas necesidades son las más importantes. Con 3.408 kcal por día, al promedio de nuestra muestra, las necesidades energéticas están cubiertas al 131

%; el promedio de la cantidad de proteínas es de 104,5 g, lo que significa una tasa de cobertura del 381 %. En estas condiciones se comprenderá que no hayamos ni siquiera juzgado necesario incluir los productos de recolección en el balance nutricional a pesar de la contribución no despreciable que ellos representan durante ciertos períodos del año.

Por notables que parezcan, estos resultados no son por ello extraordinarios y sostienen la comparación con otros datos idénticos recolectados en otras poblaciones amerindias, jívaro y no jívaro (véase tabla 4).

Primero se observará hasta qué punto la composición media de la alimentación es allegada en los tres grupos jívaro estudiados, tanto para el valor energético como para la cantidad de proteínas. Esta similitud de los resultados corrobora nuestros datos y atestigua ampliamente el hecho de que la abundancia y la calidad de la alimentación en las casas de nuestra muestra no eran atribuibles a circunstancias excepcionalmente favorables. La configuración de la alimentación en estos cinco grupos de población contribuye además a proyectar la sospecha sobre las interpretaciones hiperdeterministas de ciertos teóricos del materialismo ecológico que ven en la accesibilidad a las proteínas el factor limitante absoluto de la densidad demográfica aborígena en la Amazonía. En la exposición mejor argumentada de esta hipótesis, D. Gross se entrega a cálculos acrobáticos para demostrar, basándose en una muestra de diez sociedades amerindias, que la cantidad de proteínas en la alimentación indígena siempre se sitúa por debajo o en el límite de un tope mínimo que él fija en 63 g por día y por persona (Gross 1977: pp. 531-532). Lizot criticó ya de manera convincente el carácter arbitrario de la definición de una tasa tan elevada (Lizot 1977: pp. 134-135); pero aun cuando se aceptarían los 63 g como un tope mínimo, quedarían por lo menos cinco muestras de sociedades amerindias, para las cuales se dispone de datos seguros, que sobrepasan crónicamente esta tasa de aportación proteica. En cambio, si se examina en detalle el procedimiento empleado por Gross para fijar la contribución proteica en cada una de las diez sociedades de su muestra, es forzoso constatar que él razona principalmente a partir de extrapolaciones azarosas y no de mediciones precisas y extensivas. Sin poner en duda el hecho de que ciertas sociedades amazónicas puedan conocer carencias proteicas en su alimentación —muy particularmente en situaciones de contacto o de avanzada aculturación— uno no puede menos que interrogarse sobre la validez de las generalizaciones que Gross saca de una muestra tan poco fiable.

A este respecto, compartimos los puntos de vista de Beckerman quien, en un comentario crítico del artículo de Gross, proponía al contrario la idea de que, según toda probabilidad, las fuentes de proteínas son subexplotadas por las poblaciones aborígenes de la hylea amazónica (Beckerman 1979: p. 533). Nuestros estudios sobre los Achuar, así como los de Lizot sobre los Yanomami, muestran bien que las sociedades amerindias cuyas condiciones de existencia no han sido demasiado perturbadas explotan solamente una pequeña fracción de sus recursos naturales;

por lo tanto ellas no pueden estar “limitadas” por la accesibilidad a las proteínas. A decir verdad, si en alguna parte existe carencia es sin duda en los datos sobre los cuales se basan las interpretaciones ecológicas hiperdeterministas, más que en la alimentación de las poblaciones amazónicas.

Población	Consumo medio (kcal)	Proteínas (g)
Jívaro Achuar del Ecuador	3.408	104,5
Jívaro Achuar del Perú ¹	3.257	107,7
Jívaro Aguaruna ²	3.356	--
Siona Secoya ³	2.215	80,9
Yanomani centrales ⁴	1.772	67,55

¹ Ross 1976: p. 149; ² Berlin y Markell 1977: p. 12; ³ Vickers 1976: p. 135; ⁴ Lizot 1978: p. 96.

Tabla 4. Consumo medio de calorías y proteínas en cinco poblaciones amazónicas.

Que los factores ecológicos desempeñen un papel mucho menos determinante que lo que se ha pretendido se revela de modo ejemplar en la escasa diferencia observable entre las cantidades medias de proteínas consumidas por los Achuar según la naturaleza de los biotopos que ellos explotan. Al comienzo de este trabajo evocábamos la tesis dominante entre numerosos etnólogos y arqueólogos norteamericanos, que ven en la mayor accesibilidad a las proteínas del hábitat ribereño amazónico una ventaja adaptativa susceptible de suministrar una base material al desarrollo de sociedades complejas y jerarquizadas. Ahora bien, entre los Achuar, por lo menos, la disparidad entre los biotopos no parece tan significativa: el promedio de la aportación proteica cotidiana es de 76 g por persona en las unidades domésticas interfluviales contra 119 g en las unidades domésticas ribereñas. Es verdad que una diferencia de 43 g podría parecer enorme pero solamente con la condición de que este déficit pueda hacer bajar los Achuar interfluviales por debajo del fatídico umbral de los 27,4 g lo cual no es el caso aquí. Así, y pese al hecho de que las unidades domésticas interfluviales absorben menos proteínas que aquellas de las llanuras aluviales, el consumo diario que ellas hacen es todavía cerca de tres veces superior a la norma establecida. En otros términos, las colinas interfluviales no son en nada un “desierto proteico” y si desde ese punto de vista se tuviera que establecer un contraste entre los biotopos, este se situaría más bien entre la abundancia y la superabundancia antes que entre la carencia y la adecuación a las necesidades.

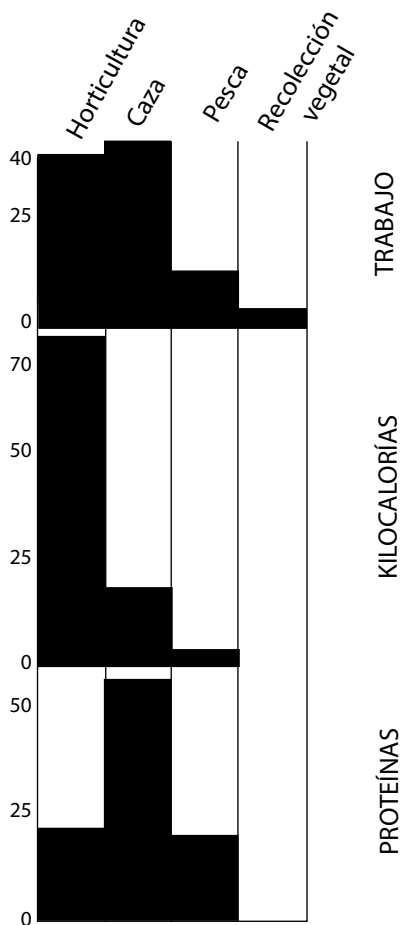
En la medida en que contradicen teorías en boga, estos resultados podrían parecer sospechosos o insuficientemente fundamentados. Ahora bien, estos están perfectamente confirmados por el único investigador que, según nuestro conocimiento, se tomó la molestia como nosotros de medir con precisión las diferencias de productividad entre un biotopo interfluvial y uno ribereño, explotados de manera idéntica por un mismo pueblo amazónico. En su ensayo sobre el trabajo y la alimentación entre los Yanomami, Lizot observa en efecto que “la diferenciación de los hábitats no merece ser conservada en la presentación, de los resultados en lo que respecta a los Yanomami centrales; puede que sea útil para otras regiones” (Lizot 1978: p. 96). Puede que sea eventualmente, y deberemos esperar informaciones suplementarias sobre otros grupos étnicos amazónicos —si todavía es tiempo para recogerlas— antes de poder formarnos una opinión más contrastada. Por lo demás, esta convergencia objetiva entre dos sociedades amazónicas, tan próximas por muchos rasgos estructurales, inclina a recibir con la mayor prudencia la teoría de una diferenciación de las formas sociales engendrada por una desigual accesibilidad a las proteínas.

Al concluir nuestro examen de las diferentes tasas de densidad demográfica achuar según los biotopos (capítulo 2), nos interrogábamos sobre un hecho desconcertante: ¿por qué, dada la muy poca densidad de población en el hábitat ribereño (0,44 h/km²), todos los Achuar interfluviales no se habían concentrado en esta zona de llanuras aluviales donde hubieran podido encontrar recursos potenciales superiores a los de que disponían en el hábitat interfluvial? La respuesta a este enigma se hace ahora evidente. Aparte del hecho de que la ventaja adaptativa del hábitat ribereño en materia de recursos naturales no es prácticamente explotada por razones culturales (tabúes sobre los grandes mamíferos ripícolas), la productividad del sistema económico en el hábitat interfluvial es tal que, provisto que su densidad demográfica se mantenga en la tasa actual, no existen mayores razones para migrar al hábitat ribereño donde por lo demás reina una malaria endémica. De hecho la actual densidad demográfica en la zona interfluvial puede parecer excepcionalmente baja (0,08 h/km²); sin embargo es apenas inferior a la estimación de 0,1 h/km² que propone Denevan como la tasa más probable para este tipo de biotopo antes de la conquista española (Denevan 1976: p. 228).

La superproducción generalizada de las casas achuar invita igualmente a cuestionar la universalidad de las inferencias sacadas por Sahlins de su análisis de las constantes estructurales en lo que él llama el modo de producción doméstico (Sahlins 1972: pp. 41-99). Sahlins desarrolla de manera pertinente y argumentada la idea de que las sociedades primitivas solo funcionan al mínimo de sus capacidades productivas y concluye en consecuencia que la subproducción es natural en las economías organizadas exclusivamente en base al grupo doméstico y a las relaciones de parentesco entre los grupos domésticos. Una consecuencia ineluctable de esta subutilización sistemática de los recursos sería, según él, la imposibilidad temporal experimentada por ciertas unidades domésticas de operar

su autoabastecimiento de manera totalmente independiente, imposibilidad que engendraría la obligación para estas de recurrir a la ayuda mutua de las unidades domésticas más favorecidas (Sahlins 1972: pp. 69-74). Este fracaso regular de por lo menos algunas unidades de producción sería pues un constreñimiento estructural del modo de producción doméstico tal como lo define Sahlins. Los tres ejemplos etnográficos propuestos como ilustración de esta tendencia (los Iban, los Mazulu y los Yakö) son tal vez insuficientes para poder fundar en ellos una ley universal, tanto más que uno de ellos es poco convincente ya que entre los Iban una parte aparentemente bastante importante de la fuerza de trabajo doméstica es empleada para la producción de valores de intercambio en detrimento de la producción de valores de uso (Sahlins 1972: pp. 71-72).

Resulta evidente que ninguna casa achuar está protegida de un accidente imprevisto que vendría a amputar ampliamente su fuerza de trabajo. Los relatos que ciertos informantes hacían de las consecuencias dramáticas de una epidemia de sarampión en los años cincuenta sugieren bastante que enfermedades inhabilitantes que afecten la mayor parte de los productores de una unidad doméstica pueden tener un efecto catastrófico sobre el nivel de aprovisionamiento alimenticio. Por otra parte, la generalización del levirato y de la poliginia —mecanismos con los cuales se opera constantemente el reajuste de la fuerza de trabajo en caso de desorganización de la capacidad productiva doméstica por un deceso— no es suficiente en sí para impedir que ciertas unidades domésticas no puedan conocer temporalmente momentos difíciles. En este sentido, es exacto que la amenaza de una baja provisional de abastecimiento causada por la enfermedad o la muerte de un miembro estratégico de la unidad doméstica se cierne siempre sobre los Achuar. Mas aquello es una amenaza universal puesto que en todas las sociedades históricas la unidad de consumo doméstica es siempre dependiente para su subsistencia material del trabajo que suministran sus miembros. En caso de interrupción accidental del trabajo, habrá entonces que contar con la solidaridad de los parientes en una sociedad primitiva o con un sistema estatal de prestaciones sociales en una sociedad industrial avanzada. Este tipo de fracaso económico temporal no es pues propio del sistema productivo del modo de producción doméstico tal como lo define Sahlins. En cambio, si Sahlins quiere decir que la imposibilidad para ciertas unidades domésticas de asegurar normalmente su autosubsistencia proviene de su incapacidad estructural de prever sus necesidades reales de consumo en razón de una subutilización demasiado sistemática de los recursos productivos, no es cierto que esta proposición pueda ser generalizada. Ella no se aplica en todo caso a los Achuar de quienes se ha visto hasta qué punto sabían reservar un amplio margen de seguridad en su subexplotación del potencial productivo.



Porcentaje del tiempo total de trabajo diario invertido por un individuo en un sector dado de subsistencia (100 % = 206,5 minutos).

Porcentaje del total de kilocalorías suministradas a un individuo por un sector dado de subsistencia (100 % = 3.423 kilocalorías).

Porcentaje del total diario de proteínas suministradas a un individuo por un sector dado de subsistencia (100 % = 104,7 gramos de proteínas).

Figura 1. Productividad del trabajo en cada una de las actividades de subsistencia en función de su contribución a la alimentación.

Es pues lícito decir que los componentes técnicos de ciertos sistemas productivos —tales como aquellos practicados por numerosas sociedades indígenas de la Cuenca Amazónica— hacen poco más o menos imposible un fracaso crónico de una fracción de las unidades domésticas cuando este fracaso es atribuible exclusivamente a la

imprevisión. En el caso achuar la garantía casi automática de éxito está asegurada no solamente por la seguridad que trae el cultivo extensivo de la mandioca en un medio desprovisto de variaciones climáticas notables, sino también por la elevada productividad del trabajo en todos los sectores de la subsistencia. En efecto, bastan 82,6 minutos de trabajo diario en la horticultura para producir 2.509 kcal y 23,5 g de proteínas, o bien de 88,9 minutos dedicados a la caza para obtener 602,5 kcal y 59 g de proteínas. En otras palabras, *con una inversión individual media en la caza y la horticultura inferior a tres horas diarias, se obtienen en retribución 3.111,5 kcal y 82,5 gramos de proteínas*. Resultados tan notables hacen parecer en cambio bien modesta la productividad bruta de la Francia agrícola en un siglo XVII atravesado por las grandes hambrunas.

Cuando se ordena la productividad del trabajo en cada una de las actividades de subsistencia en función de su contribución energética y proteica a la alimentación (figura 1), se ve claramente aparecer la dimensión simbólica de la valorización fijada a cada uno de los procesos de trabajo. Como era de prever, la horticultura es la técnica de aprovisionamiento alimenticio más productiva en calorías por unidad de tiempo invertido (78,3 % de las kcal para el 40 % del trabajo diario), mientras que más paradójicamente, es la pesca la que resulta ser la más productiva en proteínas por unidad de tiempo gastado (21 % de las proteínas para el 13 % de trabajo diario). Este último punto se explica particularmente por el hecho de que la colocación de sedales atados a la orilla solo exige algunos minutos por día, al mismo tiempo que asegura un aprovisionamiento escaso pero regular de pescados. Aunque representa casi la mitad del gasto diario medio en trabajo (43 %), la caza suministra apenas más de la mitad de la contribución diaria en proteínas (56,4 %). Si se piensa que la pesca y la horticultura suministran entre ambas 45,5 g de proteínas por día, se podría entonces decir que la productividad de la caza no es muy alta; en buena lógica marginalista los Achuar podrían casi completamente dejar de cazar. Les bastaría con cultivar un poco más de maíz y frijoles, pescar un poco más o comer más seguido los huevos de su corral, para mantener una tasa de aportación proteica más que suficiente. Empero esto sería olvidar que la cacería no solamente es un medio para conseguir proteínas, sino también y ante todo una fuente de placer tanto para los hombres que la practican como para las mujeres que se deleitan con la caza. La lógica de la economía de los medios por el cálculo racional no tiene lugar en una sociedad donde tanto las necesidades como los medios propios para su satisfacción no provienen de una opción deliberativa. Esto es algo de lo cual uno puede convencerse perfectamente al observar la escasa productividad de la recolección vegetal, que suministra solamente el 0,5 % de las calorías y el 0,2 % de las proteínas para el 4 % del trabajo diario.⁴ Ahora bien, la

4 Hay que notar que la aportación diaria de la recolección vegetal está ampliamente subestimada en esta muestra en razón de la brevedad de los períodos de encuesta y de su repartición a todo lo largo del año. En base a las encuestas más extensivas que hemos efectuado, podemos considerar que, durante la estación *neretin* (es decir durante por lo menos cinco

recolección es concebida por los Achuar como un paseo de diversión y no como una labor exigente; no tendría pues más sentido el tildar de improductiva esta técnica de aprovisionamiento alimenticio que el que tuviera el condenar nuestra recolección dominical de las setas y los mízcalos como una pérdida de tiempo.

En un artículo que se hizo célebre, Sahlins desarrollaba la idea de que los cazadores-recolectores del neolítico, lejos de estar todos al borde del hambre como lo imaginaba un prejuicio corriente, podían ser legítimamente considerados como la “primera sociedad de abundancia” (Sahlins 1968). El cuadro se habría ensombrecido considerablemente conforme fue transcurriendo la evolución social y tecnoeconómica de la humanidad, con un aumento progresivo del tiempo de trabajo individual y una baja correlativa de su productividad. El ejemplo de los Achuar, así como el de otras sociedades de cazadores-rozadores amazónicos, muestra sin embargo que la domesticación de plantas no es necesariamente el primer paso de un engranaje productivista que conduce ineludiblemente a la alienación económica. Los Achuar no trabajan más que la mayoría de las sociedades de cazadores —recolectores inventariadas por Sahlins y el nivel de su alimentación es sensiblemente mejor en calidad y en cantidad—. Desde hace por lo menos tres milenios que poblaciones amazónicas escogieron el cultivo de la mandioca, esta mutación no ha engendrado aparentemente ni el hambre, ni la disminución de los ratos de ocio, ni la explotación del hombre por el hombre. Que esta opción haya sido la mejor posible encuentra sin duda una ilustración en la cuasi unanimidad con la que las sociedades de la selva ecuatorial sudamericana han adoptado el cultivo de los tubérculos. Se sabe ahora en efecto que casi todas las sociedades de cazadores-recolectores históricamente atestiguadas en la *hylea* amazónica eran anteriormente horticultores y que en esa región los sistemas de subsistencia basados exclusivamente en la depredación deben considerarse como formas regresivas o falsos arcaísmos.

La pertinaz voluntad heurística que manifiesta Sahlins es ciertamente digna de encomio y no podemos más que suscribirnos a un programa de investigación que se fija por objetivo la inteligibilidad de los mecanismos de la evolución social y económica de la humanidad. Sin embargo, hay que cuidarse de los peligros de una interpretación demasiado unilineal que haría de la agricultura el *deus ex machina* del crecimiento exponencial y de la estratificación social.⁵ La especie de anarquía

meses al año), los frutos silvestres contribuyen con 200 a 300 g a la alimentación diaria *per cápita*, o sea aproximadamente el 2 % de las calorías. Sin embargo, no es en términos de contribución energética bruta que debe evaluarse la importancia de los frutos de recolección, sino por su aportación de ciertas vitaminas (particularmente la vitamina A, la tiamina y la riboflavina) cuya importancia es crítica en el equilibrio nutritivo. Estas vitaminas existen en cantidades notablemente insuficientes en los principales cultígenos y muy particularmente en la mandioca.

- 5 Así como los evolucionistas del siglo XIX, Sahlins tiende a ver en la revolución agrícola el origen de la estabilidad de las formas políticas, la condición de la jerarquización social

política en la que viven los Achuar atestigua ampliamente de que una economía agrícola eficiente de ningún modo necesita de un cacicato o de una alienación del libre albedrío de cada uno para funcionar adecuadamente.

Conclusión

En las páginas que preceden hemos sido los compañeros atentos de los Achuar, siguiéndoles paso a paso por todos los lugares que ellos frecuentaban. Al cabo de este recorrido en espiral, hace menos falta recapitular aquello que ha sido progresivamente establecido que tratar de sacar de él algunas lecciones. Es verdad que la connivencia del etnógrafo con el universo familiar que describe tiende a veces a limitar la ambición de su propósito. Más allá de las informaciones que proporciona, la empresa monográfica sin embargo sólo se justifica si permite elevarse por inducción de lo particular a lo general. Toda sociedad singular propone sus soluciones a problemas universales y si la administración de la prueba debe sin duda apoyarse en generalizaciones comparativas, no es ilícito pensar que cada ilustración particular pueda entregar su cosecha de enseñanzas.

Por el marco que se ha asignado y por los análisis que ha producido, este estudio ha estado constantemente marcado por el sello de lo doméstico. Al escoger el hogar como el lugar de la práctica social, no hemos hecho más que adoptar el punto de vista de los Achuar, sin conferir por ello a lo doméstico el estatuto teórico que una corriente de pensamiento le ha reconocido desde Aristóteles hasta nuestros días. Este no es el lugar para decir hasta qué punto nos parece problemático el uso tipológico que se ha querido hacer de esta configuración –diversamente denominada estadio del *oikos* o modo de producción doméstico– salvo para precisar que rechazamos su empleo como categoría analítica. Si la ecología de los Achuar puede ser calificada de doméstica es porque cada unidad doméstica se piensa como un centro singular y autónomo donde es puesta en escena de modo permanente la relación con el medioambiente. Ahora bien, esta multiplicidad fragmentada de emparejamientos con el mundo natural está organizada por la idea fundamental de que en la naturaleza se juegan relaciones sociales idénticas a las que tienen la casa por teatro. La naturaleza no es pues ni domesticada ni domesticable, es simplemente doméstica.

y el instrumento que permite que se instaure la acumulación infinita de las riquezas. Así: “La agricultura... ha permitido a las comunidades neolíticas mantener un elevado nivel de orden social en el cual las exigencias de la existencia humana habían sido sustraídas al orden natural. Se podía almacenar suficientes alimentos durante ciertas estaciones para poder alimentar a la gente cuando nada crecía; la subsiguiente estabilidad de la vida social se había convertido en un factor crítico de su crecimiento material. Desde entonces, la cultura ha ido de triunfo en triunfo, en una suerte de contravención progresiva de la ley biológica del mínimo” (Sahlins 1972: p. 37).

Lejos de ser un universo incontrolado de espontaneidad vegetal, la selva es percibida como una plantación sobrehumana cuya lógica obedece a reglas distintas de las que gobiernan la vida del huerto. Esta espectacular reducción del desorden silvestre al orden hortícola indica que la relación de la naturaleza con la cultura se deja ver menos como una ruptura que como un continuum. La progresión concéntrica que conduce de la morada a la selva no se manifiesta como una travesía progresiva hacia el salvajismo, desde el momento en que pueden establecerse con los seres de la jungla estas relaciones de sociabilidad cuyo marco provee ordinariamente la casa. Proyectada continuamente en los animales de la selva, la relación de afinidad que se experimenta en el *tankamash* coloca en el mismo plano el juego de la caza y el juego de la alianza. A primera vista, estos juegos parecen escapar a la esfera doméstica, pero sería olvidar que a través de las visitas que una unidad doméstica recibe, ésta intenta constantemente reapropiarse del universo forastero. La distinción entre los de la casa y los otros se anula por lo demás completamente en el gran flujo perpetuo mediante el cual cada hogar se alimenta de yernos, asimilación que ofrece el modelo ejemplar de una domesticación exitosa de los afines. La guerra sanciona el ineluctable fracaso de este paso al límite, donde uno intenta convencerse de que la hospitalidad temporal concedida a los aliados es un adecuado sustituto del convivir; la caza debería saber algo al respecto, ella que hace día a día la cruel experiencia de la duplicidad de semejante apuesta.

Sin embargo, los Achuar no han civilizado completamente la naturaleza en las redes simbólicas de la domesticidad. Ciertamente, el campo cultural es aquí singularmente englobante, puesto que encontramos en él animales, plantas y espíritus que competen al ámbito de la naturaleza en otras sociedades amerindias. No se encuentra pues entre los Achuar esta antinomia entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal. Existe no obstante un momento en que el continuum de sociabilidad se interrumpe para ceder el lugar a un universo salvaje irreductiblemente extraño al hombre. Incomparablemente más reducido que el ámbito de la cultura, este pequeño segmento de naturaleza comprende el conjunto de las cosas con las cuales no puede establecerse ninguna comunicación. A los seres dotados de lenguaje (*aents*), de los cuales los humanos son la encarnación más cabal, se oponen las cosas mudas que pueblan universos paralelos e inaccesibles. La incomunicabilidad es a menudo atribuida a una falta de alma (*wakan*) que afecta a ciertas especies vivientes: los peces, la mayoría de los insectos, los animales de corral y numerosas plantas están de este modo dotados de una existencia maquinal e inconsecuente. Mas la ausencia de comunicación es a veces función de la distancia; infinitamente alejada y prodigiosamente móvil, el alma de los astros y de los meteoros permanece sorda a los discursos de los hombres.

Si es por el criterio del lenguaje que los Achuar discriminan entre la naturaleza y la cultura, no por ello colocan a todos los seres en el mismo plano. Los seres dotados de palabra conocen una jerarquía sutil cuyos escalones inferiores apenas se

diferencias del estado de naturaleza. Sin embargo, no es un grado de competencia enunciativa el que ordena el continuum cultural sino un grado de sociabilidad. En el pináculo de este recorrido en desvanecido se sitúan los “seres completos” (*penke aents*), es decir los humanos. La sociedad achuar es el paradigma de esta humanidad absoluta y sus normas sirven de patrón para medir sus extravíos. Las etnias vecinas ofrecen la imagen de una humanidad disminuida donde los principios que rigen la vida social achuar no siempre tienen curso; incluso si a veces es posible contraer matrimonios con ellos, estos indios están tachados ya de alteridad. Aun cuando con apariencia inhumana, ciertos seres son todavía muy cercanos a los Achuar pues se conforman a reglas de alianza idénticas a las suyas. Es el caso de estos espíritus de ejemplar sociabilidad que son los Tsunki, o aún de varias especies de caza (mono lanudo, tucán...) y de plantas cultivadas (mandioca, cacahuete...).

Un paso decisivo hacia la naturaleza es franqueado cuando se llega a esta clase de seres que se complacen en la promiscuidad sexual y escarnecen así constantemente el principio de exogamia. Tan humano por tantos otros aspectos de su vida familiar, el mono aullador es el modelo de estos animales incestuosos. Entre éstos, el perro figura en buen lugar; en el seno de la vida más doméstica, este animal altamente socializado introduce el desorden de la bestialidad. En estos seres de costumbres indignas, el incesto es menos percibido como la infracción a una norma que como su inversión sistemática. Así, su sexualidad no está completamente bajo el imperio de la ley natural, pues está gobernada por la inversión simétrica de las leyes de la cultura.

El último escalón de la jerarquía de los seres con lenguaje está ocupado por los solitarios; su apartamiento de toda vida social les confina en la juntura de la cultura con la naturaleza. Los espíritus *iwianch*, encarnación del alma de los muertos están condenados a una soledad desasperante que tratan de colmar raptando niños. En cambio, los animales predadores aprecian su asociabilidad ya que ésta les libera de toda deuda para con sus presas. Los más peligrosos de estos asesinos solitarios son el jaguar y la anaconda con los cuales solamente los chamanes llegan a trabar contrato. Como los profanos son incapaces de aliarse a estos seres que rechazan las obligaciones de la vida social, la guerra salvaje que éstos dirigen contra la humanidad se convierte en la mejor ilustración de los efectos de la anomia. No obstante, por alejados que estén de las leyes de la sociedad ordinaria, los jaguares y las anacondas son los animales familiares de los chamanes, vigilando como perros las proximidades de sus casas; ellos pertenecen aún al orden de la cultura puesto que los amos que sirven no están fuera de la sociedad. Por el sesgo de esta subordinación a los chamanes de los predadores solitarios, el pensamiento achuar domestica de este modo a los animales más salvajes de la jungla: la nocividad que se les imputa es finalmente socializada en beneficio de una fracción de la humanidad.

Si la selva es el teatro de una siempre renovada empresa de domesticación de los otros, en cambio el huerto y el río se definen como esos lugares por excelencia

donde la unidad doméstica puede al fin dominar su integridad. Ámbito de una consanguinidad maternal, hecha sin embargo posible por los esfuerzos de un esposo, o escena metafórica de la conyugalidad lograda, estos dos mundos ilustran perfectamente la domesticidad de la naturaleza. Por consiguiente ¿por qué hablar de naturaleza doméstica puesto que ya se habrá adivinado que a través de estos términos es lo que los Achuar conciben como cultura que designamos? Asumiendo el riesgo de un posible equívoco, hemos empleado esta expresión como un artificio retórico con el fin de recalcar que la parte de materialidad que no ha sido directamente engendrada por el hombre y que solemos denominar naturaleza puede ser representada en ciertas sociedades como un elemento constitutivo de la cultura. Existe por supuesto todo un sector de la naturaleza transformado por el hombre y que depende pues de él para reproducirse: la humanización de las plantas y de los animales domésticos constituye un resultado previsible del constreñimiento biológico que subordina la perpetuación de estas especies a la intervención humana. Empero, como lo ilustran los Achuar, la domesticación de la naturaleza puede extenderse en lo imaginario mucho más allá de las fronteras concretas que establece la transformación por los hombres de su medio material. Incluso podría avanzarse la hipótesis de que la porción del reino natural que una sociedad va a socializar de manera fantasmática será tanto más vasta cuanto que la parte de la naturaleza que ella es capaz de transformar efectivamente es más reducida. Este fenómeno de transposición no es reducible a una suerte de compensación ideológica de la impotencia; tal aproximación sería eminentemente etnocéntrica dado que supondría justamente que toda sociedad, al igual que la nuestra, se representa la naturaleza como un terreno que hay que conquistar. Al dotar la naturaleza de propiedades sociales, los hombres hacen más que conferirle atributos antropomórficos, ellos socializan en lo imaginario la relación ideal que establecen con ella. Esta socialización en lo imaginario sin embargo no es completamente imaginada: para explotar la naturaleza, los hombres tejen entre sí relaciones sociales y es a menudo la forma de estas relaciones la que les servirá de modelo para pensar su relación con la naturaleza.

La práctica cotidiana de los Achuar confirma plenamente esta idea de que existe una correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento del prójimo (véase Haudricourt 1962). Esta correspondencia es el hecho de una adecuación general entre los marcos sociales de los usos del medio ambiente y las formas de sociabilidad imaginarias en las cuales estos usos se traducen. Así por ejemplo, la autonomía doméstica que caracteriza la intervención material de los Achuar sobre la naturaleza es transpuesta en la autonomía del control de las condiciones simbólicas que se supone hacen posible esta intervención. Hombres y mujeres de una unidad doméstica son a la vez independientes entre sí en sus especializaciones técnicas y mágico-rituales, al mismo tiempo que estrechamente complementarios tanto para la realización del conjunto del proceso productivo doméstico como para la puesta en práctica de ciertas precondiciones simbólicas que gobiernan la eficacia de sus prácticas respectivas. Esta mezcla muy particular de independencia y complementariedad entre los sexos se limita a la unidad doméstica:

ninguna instancia o mediación supralocal puede amenazar el privilegio que tienen los miembros de una casa de poder reproducir por sí mismos sus capacidades simbólicas de intervención sobre la naturaleza. En definitiva, esta idea de autonomía doméstica tan querida por los Achuar es mucho menos el producto de una autarquía material necesariamente imposible, que de la capacidad reconocida a cada casa de dominar el conjunto de las condiciones de su reproducción simbólica.

Más la socialización simbólica de la naturaleza va mucho más allá de su domesticación imaginaria, dado que cada uno de los procesos de explotación del medio es concebido por los Achuar como un modo diferente de comportamiento social. Así, la distinción entre la caza y la horticultura se alimenta de una oposición entre dos tipos de sociabilidad: la maternidad consanguínea ejercida por las mujeres sobre las plantas cultivadas y la seducción de los animales afines a la que se aplican los hombres. Ahora bien, estas dos formas de tratamiento de lo ajeno no están asignadas al azar a aquellos y a aquellas que las practican. Los Achuar, en efecto, han llevado muy lejos la propiedad de todo sistema de parentesco darwiniano de dicotomizar el universo social en aliados y consanguíneos, en la medida en que ellos se esfuerzan en hacer desempeñar a este eje clasificatorio la función anexa de un operador de diferenciación entre los comportamientos masculinos y los comportamientos femeninos. Ciertamente, la nomenclatura de referencia distingue claramente, para un *ego* masculino y para un *ego* femenino, los términos que designan los afines y los consanguíneos de cada sexo y de cada nivel genealógico. Mas el estudio contextual de las formas de tratamiento y de los modos de comportamiento permite mostrar que las relaciones de afinidad que pasan por las mujeres tienden a ser consanguinizadas, mientras que los hombres adoptan respecto de sus consanguíneos alejados la actitud que corresponde más bien a los afines (para un detalle de este análisis, véase Taylor 1983a). Esta manipulación recurrente del sistema de parentesco parecería indicar que los Achuar asocian las mujeres al mundo de la consanguinidad, mientras que colocan los riesgos y las obligaciones de la alianza del lado de los hombres. No es pues sorprendente que la caza y la horticultura sean representadas como dos formas distintas de relaciones sociales con seres no humanos, homologas a las dos formas dominantes de relaciones sociales con los humanos dentro de las cuales se supone que cada uno de los dos sexos se confina.

La proyección de esta dicotomía de los modos de tratamiento de lo ajeno sobre las formas de explotación de la naturaleza no carece de consecuencias para las mujeres. Es verdad que su encerramiento en el universo de la consanguinidad se ve reforzado por el papel maternal que se les asigna en el cultivo de los hijos vegetales. Aisladas en su retiro doméstico, las maestras de la mandioca están completamente separadas del dominio reservado a los hombres: la negociación de las alianzas mediante las cuales ellos disponen de ellas y la conducción de esas guerras donde no es raro que ellas sean matadas. En esta sociedad donde el dominio de los maridos sobre las esposas se expresa a menudo con una extrema brutalidad, la horticultura ofrece no obstante una compensación a la sujeción de las mujeres. Sin pretender que la

magia de los huertos tenga por única función de dar a las mujeres la ilusión de una autonomía que de otro modo les sería negada, no está vedado pensar que el dominio que se les reconoce sobre la vida de las plantas cultivadas contribuye a hacerles olvidar parcialmente la violencia de la dominación masculina. Se recordará, en efecto, que la horticultura es considerada por todos como una empresa difícil y peligrosa cuyos frutos llegan a los hombres solamente gracias a la buena voluntad de las mujeres. Gracias al margen de independencia que se reservan al controlar material y simbólicamente una esfera estratégica de la práctica, las mujeres disponen de un refugio donde reinan absolutamente. Quizá esto constituya un admirable ardor para que se olviden de envidiar el poder de los hombres.

Si es verdad que “el hombre posee una historia porque transforma la naturaleza” (Godelier 1984: p 10), sin embargo algunas de las ideas que él se ha hecho de esta transformación han mantenido durante mucho tiempo su historia por caminos desviados. Así, se ha explicado a menudo la homeostasis de las fuerzas productivas en las “sociedades frías” con la idea de que necesidades socialmente limitadas y perfectamente satisfechas no ofrecían ningún incentivo para desarrollar la acumulación infinita de las riquezas. Los Achuar ofrecen una buena ilustración de esta autocontención armoniosa en la cual la delimitación restrictiva de los objetivos no engendra frustración. A ello hay que añadir que uno de los medios de acumulación de riquezas es el mejoramiento de la productividad del trabajo mediante la prolongación de su duración; ahora bien, hemos podido mostrar en este libro que, contrariamente a las predicciones de la teoría económica marginalista, los Achuar no ajustaban automáticamente su volumen de trabajo a sus objetivos de producción. Cuando existe un consenso implícito entre todos los miembros de una sociedad acéfala sobre la cantidad máxima de tiempo que cada uno debería dedicar normalmente a las funciones de producción, bien parece que la prolongación de la duración del trabajo no puede ser obtenida sin un constreñimiento ideológico o político supralocal, es decir sin un trastorno de la organización social igualitaria.

La manera en que los Achuar socializan la naturaleza en lo imaginario sugiere una tercera hipótesis, que no excluye a las otras dos, para interpretar la capacidad que tienen ciertos sistemas productivos de perpetuarse de manera idéntica durante largos períodos de tiempo. Postulamos, en efecto, que cuando una sociedad concibe el uso de la naturaleza como homólogo de un tipo de relación entre los hombres, toda modificación o intensificación de este uso deberá pasar por una reorganización profunda tanto de la representación de la naturaleza como del sistema social que sirve para pensar metafóricamente su explotación. Aunque pueda parecer abstracta en su formulación, esta hipótesis es el resultado directo de nuestro análisis detallado de la respuesta adaptativa de los Achuar a dos biotopos contrastados, análisis que encuentra su legitimación a posteriori en los resultados teóricos que ella suscita. En efecto, si la medición de los fenómenos sociales es en sí misma un fin, la mayoría de las veces acaba sólo dando una forma estadística a evidencias. El espíritu de geometría que invocábamos al comienzo de esta obra quizá no constituya la

tendencia más natural de la investigación etnológica y cuando lo ejercemos por obligación lo hacemos provistos de razones muy precisas. Si nos hemos sujetado a cuantificaciones meticulosas y a análisis ecosistémicos detallados, fue para medir precisamente los límites de un determinismo ecológico que una aproximación más negligente no hubiera permitido sacar a la luz. Frente a esta multiplicidad de factores limitantes que ciertos etnólogos descubrían en la Amazonia, había que asignar con precisión el marco de lo posible y así evaluar el margen de una eventual intensificación de la explotación de la naturaleza.

La duda previa que experimentábamos con respecto a las tesis reduccionistas de la ecología cultural era más bien de orden epistemológico; ahora bien, los resultados que nos entregaron nuestros análisis de la adaptación de los Achuar a su ecosistema han venido a confirmar ampliamente nuestra desconfianza inicial. En efecto, creemos haber establecido claramente que una diferencia muy real en las potencialidades productivas de los diversos biotopos explotados por los Achuar no engendraba necesariamente una diferencia en la actualización efectiva de estas potencialidades. Dicho de otro modo, en los límites generales de los constreñimientos indudablemente ejercidos sobre una sociedad por el ecosistema que ella explota, no hay un ajuste automático de las capacidades productivas a los recursos virtuales. Poco más o menos idénticos por las técnicas que las organizan y por las representaciones de la relación con la naturaleza que les subtienden, los sistemas de explotación del medio, empleados por los Achuar del uno y del otro hábitat, poseen una productividad aproximadamente igual. No obstante, mientras que las características ecológicas del biotopo interfluvial sólo autorizarían una intensificación restringida del aprovisionamiento alimentario, las del biotopo ribereño permitirían sin duda alguna un desarrollo considerable de la base material de la subsistencia.

Sin querer especular demasiado sobre los caprichos del devenir histórico, podemos sin embargo suponer que una explotación intensiva de la capacidad de carga demográfica de su hábitat habría obligado a los Achuar ribereños a efectuar algunas opciones drásticas. Rápidamente destruidas por la violencia colonial, las sociedades jerarquizadas de las llanuras aluviales del Amazonas constituyen el horizonte histórico de este tipo de opción. Se sabe por los cronistas y por los arqueólogos que ellas vivían reagrupadas en un cordón ininterrumpido de aldeas densamente pobladas y que sus técnicas sofisticadas de cultivo del maíz hacían posible la acumulación de importantes excedentes. Sabemos también que el almacenaje de alimentos era a la vez la condición y el resultado de la dominación política de algunos jefes supremos con extensos poderes. Ahora bien, difícilmente puede concebirse un modo de vida más antitético que el que hoy goza de la preferencia de los Achuar. No solamente les horroriza profundamente la idea de una vida colectiva en comunidades aldeanas, sino que además la pérdida de la autonomía simbólica implícita en una planificación política de la producción doméstica constituiría la negación del bien vivir tal como ellos lo conciben. Si, pese a todas las ventajas de que disponían, los

Achuar ribereños no han elegido desarrollar su base material, es porque quizá el esquema simbólico que organiza su uso de la naturaleza no era lo suficientemente flexible para poder absorber la reorientación de las relaciones sociales que esta elección habría engendrado. La homeóstasis de las “sociedades frías” de la Amazonia resultaría entonces menos del rechazo implícito de la alienación política del que Clastres dotaba a “los salvajes” (1974: pp. 161-186) que del efecto de inercia de un sistema de pensamiento que no puede representarse el proceso de socialización de la naturaleza más que a través de las categorías que norman el funcionamiento de la sociedad real. Al revés del determinismo tecnológico somero que impregna a menudo las teorías evolucionistas, se podría postular aquí que la transformación por una sociedad de su base material está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de almacén conceptual al modo material de producir.

La legitimidad de semejante inducción es naturalmente muy cuestionable, pues nada predispone a los Achuar a convertirse en los garantes involuntarios de una historia conjetural. Empero, incluso entre los cronistas más escrupulosos, la observación atenta de una sociedad exótica provoca siempre un sentimiento insidioso de regresión en el tiempo. Aunque se defienden de ello la mayoría de las veces, muchos etnólogos están animados en su empresa por el deseo no formulado de una búsqueda de los orígenes. Los vaticinios oraculares y los decretos de los dioses han cesado de gobernar nuestros destinos, mas la ilusión de un retorno al pasado de la humanidad está agazapada a la vuelta de un viaje. Esta ilusión está en la fuente de las metafísicas de la nostalgia así como de los extravíos del evolucionismo retrospectivo. Pero tal vez sea un bajo precio que pagar por el privilegio de compartir la intimidad de ciertos pueblos cuyo incierto porvenir se halla todavía suspendido de los lazos que han tejido con los seres de la naturaleza.

Referencias citadas

- Beckerman, S. 1979. “The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross”, *American Anthropologist*, vol. 81, n° 23, pp. 533-60.
- Berlin, E. A. y Markell, E. 1977. “Parásitos y nutrición: dinámica de la salud entre los Aguaruna Jíbaro de Amazonas, Perú”, en *Studies in Aguaruna Jíbaro Ethnobiology*, reporte n° 4. Berkeley: Language Behavior Research Laboratory, University of California.
- Clastres, P. 1974. *La Société contre l'Etat*. París: Minuit.
- Denevan, W. 1976. “The aboriginal population of Amazonia” pp. 205-34, en W. Denevan (ed.), *The Native population of the Americas in 1942*. Madison: Universidad de Wisconsin Press.
- Godelier, M. 1984. *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. París: Fayard.

- Gross, D. 1975. "Protein capture and cultural development in the Amazon Basin", *American Anthropologist*, n° 77, pp. 526-49.
- Haudricourt, G. 1962. "Domestication des animaux, culture des plantes, traitement d' autrui", *L'Homme*, vol. 2, n° 1, pp. 40-50.
- Lizot, J. 1977. "Population, ressources et guerre chez les Yanomami", *Libre*, n° 2, pp. 111-45.
- Lizot, J. 1978. "Economie primitive et subsistance: essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami", *Libre*, n° 4, pp. 69-113.
- Ross, E. 1976. *The Achuara Jivaro: Cultural Adaptation in the Upper amazon*, tesis doctoral, Columbia University, Ann Arbor (Michigan): Xerox University Microfilms.
- Sahlins, M. 1968. "La premiere société d'abondance", *Les temps modernes*, n° 268, pp. 641- 80.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
- Taylor, A. C. 1983a. "The marriage alliance and its structural variations in jivaroan societies", *Information sur les sciences sociales*, vol. 22, n° 3, pp. 331-53.
- Vickers, W. 1976. *Cultural Adaptation to amazonian Habitats: the Siona-Secoya of Eastern Ecuador*, tesis doctoral, University of Florida, Ann Arbor (Michigan): Xerox University Microfilms.
- White, T. 1953. "A method of calculating the dietary percentage of various food animals utilized by aboriginal peoples", *American Antiquity*, n° 4, pp. 396-98.
- Wu Leung, W. y Flores, M. 1961. *Food composition Table for Use in Latin America*. Bethesda (Maryland): Interdepartmental Committee on Nutrition for National Defence.

Pidgins transespecies¹

EDUARDO KHON

Cuando se dice Tú, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa. Cada Ello confina con otros; Ello no existe sino porque está limitado por otros. Pero cuando uno dice Tú, no tiene en vista cosa alguna, Tú no tiene confines. Cuando se dice Tú, para quien lo dice no hay ninguna cosa, nada tiene. Pero sí está en una relación (Martin Buber, Yo y tú).

Introducción

Los perros debieron haber sabido lo que les acontecería en la selva ese día en que los mataron. En una conversación que tuvo con Delia y Luisa, de vuelta en casa poco después de que enterráramos los cuerpos de los perros, Amériga se preguntó en voz alta por qué los compañeros caninos de su familia no fueron capaces de augurar sus propias muertes y, por extensión, por qué a ella, su dueña, le tomó por sorpresa el destino que les acontecería: “Mientras yo estaba junto al fuego, ellos no soñaron”, dijo. “Solo durmieron, esos perros, y generalmente son verdaderos soñadores. Normalmente mientras duermen junto al fuego, ladran ‘*wa wa wa*’”. Los perros, aprendí, sueñan y, al observarlos mientras sueñan, la gente puede saber lo que sus sueños significan. Si, como sugirió Amériga, sus perros hubieran ladrado “*wa wa*” mientras dormían, esto habría sido un indicador de que se estaban soñando con perseguir animales y, por lo tanto, hubieran hecho lo mismo en el bosque al día siguiente, pues así es como un perro ladra cuando persigue una presa. Si, en cambio, hubieran ladrado “*kuwáy*” esa noche,² esto

1 Capítulo 4 de *Cómo piensan los bosques, hacia una antropología más allá de lo humano* (2021, pp. 179-210). Quito: Abya-Yala; Hekht.

2 Esta es una variante de *aya*-y tratada en el capítulo 2. “Luisa imitó cómo había escuchado, a través de los arbustos, a los perros de la familia [...] ladrando excitadamente, ‘*wa wa*’

hubiera sido una señal segura de que un jaguar los iba a matar al día siguiente, pues así es como gritan los perros cuando son atacados por felinos.

Esa noche, sin embargo, los perros no ladraron para nada y, por lo tanto, para la consternación de sus dueños, no pudieron predecir sus propias muertes. Como proclamó Delia: “Por lo tanto, no deberían haber muerto”. La comprensión de que el sistema de interpretación de sueños que la gente usa para entender a sus perros había fallado provocó una especie de crisis epistemológica; las mujeres comenzaron a preguntarse si jamás podrían volver a saber algo. Amérga, visiblemente frustrada, preguntó: “Entonces ¿cómo podremos volver a saber?”. Todos rieron un poco nerviosamente mientras que Luisa reflexionaba: “¿Cómo es eso conocible? Ahora, incluso cuando la gente se va a morir, no vamos a poder saber”. Amérga concluyó simplemente, “No estaba destinado a ser conocido”.

Los sueños y deseos de los perros son, en principio, conocibles, porque todos los seres, y no solo los humanos, se relacionan con el mundo y entre sí en cuanto sí-mismos, es decir, como seres que tienen un punto de vista. Para comprender a otros tipos de seres, uno simplemente necesita aprender a habitar sus puntos de vista diversamente encarnados. Entonces la cuestión de saber cómo sueñan los perros importa profundamente. No solo por el poder supuestamente predictivo de los sueños, sino también porque imaginar que los pensamientos de los perros no son conocibles pondría en duda si es posible conocer las intenciones y objetivos de cualquier tipo de sí-mismo.

Albergar los puntos de vista de otros seres difumina los límites que separan tipos de sí-mismos. En sus intentos mutuos de vivir juntos y de entenderse entre sí, los perros y las personas, por ejemplo, llegan a participar cada vez más en un tipo de habitus transespecie compartido que no respeta las distinciones que de otro modo haríamos entre la naturaleza y la cultura; específicamente, la relación jerárquica que une a los runa con sus perros está basada tanto en las maneras en que los humanos han sido capaces de aprovechar las formas caninas de organización social, como también en el legado de la historia colonial en la Alta Amazonía que une a la gente de Ávila con el mundo blanco-mestizo más allá de su pueblo.

La comunicación transespecie es un asunto peligroso. Debe emprenderse de maneras que eviten, por un lado, la completa transmutación del sí-mismo humano —nadie quiere convertirse en perro para siempre— y, por el otro, el aislamiento monádico representado por lo que en el capítulo anterior llamé ceguera del alma, lo cual es la otra y solipsista cara de esta transmutación. Para mitigar tales peligros la gente en

wa' wa' wa' wa' wa' wa' wa', así como lo hacen cuando están persiguiendo una presa. Luego los escuchó ladrando *'ya ya ya ya'*, dispuestos a atacar. Pero después pasó algo muy inquietante. Los perros empezaron a aullar, *'aya-y aya-y aya-y'*, indicando que ahora habían sido atacados y que estaban sintiendo mucho dolor” (Khon, 2021, p. 97) (N del E).

Ávila usa diferentes estrategias comunicativas transespecies. Estas estrategias revelan algo importante acerca de la necesidad de aventurarse más allá de lo humano y de los desafíos de hacer esto en maneras que no disuelvan lo humano. Estas estrategias también revelan algo importante sobre la lógica que es inherente a la semiosis. Entenderlas, a su vez, es central para la antropología más allá de lo humano que estoy desarrollando. Para dilucidar algunas de estas propiedades, he elegido, como un dispositivo heurístico para enfocar mi indagación, el siguiente pequeño pero problemático enigma etnológico: ¿Por qué la gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente (por ejemplo, cuando un perro ladra mientras duerme es un presagio de que va a ladrar de manera idéntica al día siguiente en la selva), mientras que interpreta sus propios sueños en su mayoría metafóricamente (por ejemplo, si un hombre sueña con matar un pollo, va a matar un pájaro de caza en la selva al día siguiente)?

Demasiado humano

La ecología de seres dentro de la que viven los runa, sus perros y los muchos seres del bosque se extiende mucho más allá de lo humano, pero también es “demasiado humana”.³ Uso este término para referirme a las maneras en que nuestras vidas y las de los otros se ven atrapadas en las redes morales que tejemos los humanos. Quiero señalar que una antropología que busque un entendimiento más amplio de lo humano por medio de prestar atención a nuestras relaciones con quienes están más allá de nosotros debe también entender tales relaciones en virtud de las maneras en que pueden ser afectadas por aquello que es distintivamente humano.

Argumenté en el capítulo 1 que la referencia simbólica es distintivamente humana. Es decir, que lo simbólico es algo que (en este planeta) es único a los humanos. Lo moral es también distintivamente humano, porque pensar moralmente y actuar éticamente requiere de la referencia simbólica. Requiere la habilidad de distanciarnos momentáneamente del mundo y de nuestras acciones en él para reflexionar acerca de nuestros posibles modos de conducta futura; una conducta que podemos considerar potencialmente buena para otros que no son nosotros. Este distanciamiento se consigue a través de la referencia simbólica.

Mi intención aquí no es llegar a una comprensión universal sobre qué podría llegar a ser un sistema moral apropiado. Ni tampoco es afirmar que vivir bien con otros —lo que Haraway (2008, pp. 288-289) llama “florecer”— necesariamente requiere una abstracción racional o moralidad (aunque pensar acerca del bien sí lo requiere). Pero para imaginar una antropología más allá de lo humano que no

3 El término “demasiado humano” (*all too human*) alude vagamente a Nietzsche (Nietzsche & Hollingdale, 1986) y Weber (1948, pp. 132, 348). Desarrollo la manera específica en que lo utilizo en los fragmentos que siguen.

simplemente proyecte cualidades humanas por doquier debemos situar la moralidad ontológicamente. Es decir, debemos ser precisos acerca de dónde y cuándo la moralidad llega a existir. Para plantearlo sin rodeos, antes de que los humanos caminaran esta tierra no había ni moralidad ni ética. La moralidad no es constitutiva de los seres no humanos con los que compartimos este planeta. Es potencialmente apropiado evaluar moralmente las acciones que iniciamos nosotros los humanos. Este no es el caso con los no-humanos (ver Deacon, 1997, p. 219).

El valor, en cambio, es intrínseco al más amplio mundo viviente no humano porque es intrínseco a la vida. Hay cosas que son buenas o malas para un ser viviente y para su potencial de crecimiento (ver Deacon, 2012, pp. 25, 322), teniendo en cuenta que por “crecimiento” me refiero a la posibilidad de aprender a través de la experiencia (ver capítulo 2). Debido a que los seres vivientes no humanos pueden crecer, es apropiado pensar sobre las implicaciones morales que nuestras acciones tienen en su potencial de crecer bien; de “florecer”.⁴

Como sucede con lo simbólico, decir que lo moral es distintivo no significa que esté separado de aquello de lo que emerge. La moralidad existe en una relación de continuidad emergente con el valor, así como la referencia simbólica existe en una relación de continuidad emergente con la referencia indexical. Y el valor se extiende más allá de lo humano. Es una característica constitutiva de los seres vivientes. Nuestros mundos morales pueden afectar a seres no humanos precisamente porque hay cosas que son buenas o malas para ellos. Y algunas de esas cosas que son buenas o malas para ellos son también —como podríamos descubrir si pudiésemos aprender a escuchar a estos seres con los que nuestras vidas están enmarañadas— buenas o malas para nosotros.

Esto es especialmente cierto cuando empezamos a considerar cómo este *nosotros* que nos comprende es un sí-mismo emergente que puede incorporar muchos tipos de seres en sus configuraciones venideras. Nosotros los humanos somos los productos de los múltiples seres no humanos que han llegado a hacernos y continúan haciéndonos lo que somos. Nuestras células son ellas mismas, en un sentido, sí-mismos, y sus orgánulos fueron alguna vez, en el pasado distante, sí-mismos bacteriales autónomos; nuestros cuerpos son vastas ecologías de seres (Margulis & Sagan, 2002; McFall-Ngai *et al.*, 2013). Ningunos de estos seres son de por sí *loci* de acción moral, aunque seres más grandes con propiedades emergentes

4 El valor ha sido el tema de agitados debates en antropología. En gran medida estos se han centrado en cómo reconciliar las variadas formas que toma el valor en los reinos humanos (ver especialmente Graeber, 2001; ver también Pederson, 2008 y Kockelman, 2011, para consultar intentos de conciliar teorías antropológicas y económicas acerca del valor con teorías peirceanas). Mi contribución a esta literatura es resaltar la idea de que las formas humanas de valor existen en una relación de continuidad emergente con una forma básica de valor que emerge con la vida.

(propiedades tales como la capacidad para el pensamiento moral, en el caso de los humanos) pueden subsumirlos.

El encuentro multiespecie es, como ha sugerido Haraway, un dominio particularmente importante para cultivar una práctica ética. Es en su interior donde somos más claramente confrontados con lo que ella llama una “otredad significativa” (Haraway, 2017). En estos encuentros somos confrontados con una otredad que es radicalmente (significativamente) otra —sin que esa otredad, agregaría yo, sea inconmensurable o “incognoscible” (ver capítulo 2)—. Pero en estos encuentros podemos no obstante encontrar maneras de ingresar a relaciones íntimas (significativas) con estos otros que radicalmente no son nosotros. Muchos de estos seres que no son nosotros tampoco son humanos. Es decir, no son seres simbólicos (lo que quiere decir que tampoco son *loci* de juicio moral). Como tales, nos fuerzan a encontrar nuevas maneras de escuchar; nos fuerzan a pensar más allá de nuestros mundos morales en maneras que pueden ayudarnos a imaginar y realizar mundos mejores y más justos.

Una práctica ética más amplia, una que preste plena atención a encontrar maneras de vivir en un mundo poblado por otros seres, debería llegar a ser una característica de los mundos posibles que imaginamos y buscamos engendrar con otros seres. Precisamente cómo hacer esto, tan solo cómo decidir qué tipo de “floreCIMIENTO” alentar —y cómo hacer espacio para las muchas muertes de las que todo florecimiento depende— es en sí mismo un problema ético (ver Haraway, 2008, pp. 157, 288). La moralidad es una característica constitutiva de nuestras vidas humanas; es una de las muchas dificultades de la vida humana. También es algo que podemos entender mejor a través de una antropología más allá de lo humano; la semiosis y la moralidad deben ser pensadas en conjunto porque lo ético no puede emerger sin lo simbólico.

El calificativo “demasiado” (en oposición a “distintivo”) no es neutral en términos de valor. Carga con su propio juicio moral. Implica que aquí hay algo potencialmente problemático en juego. Este capítulo y los que le siguen prestan atención a esto a partir de abrirse a las complicadas maneras en que los runa están inmersos en los muchos legados demasiado-humanos de una historia colonial que afectan una parte tan grande de la vida en esta región de la Amazonía. Estos capítulos, en resumen, empiezan a abrirse a problemas que involucran al poder.

Enmarañamientos de perros y humanos

En muchas maneras los perros y las personas de Ávila viven en mundos independientes. La gente suele ignorar a sus perros y, una vez que estos maduran y se vuelven adultos, sus dueños ni siquiera los alimentan necesariamente. Los perros, por su parte, parecen ignorar en gran medida a las personas. Descansan en la sombra fresca debajo de la casa, se escabullen buscando a la perra de la casa

vecina o, como hicieron los perros de Hilario unos días antes de que los mataran, cazan venados por su cuenta; los perros viven en gran medida sus propias vidas.⁵ Aun así, sus vidas están también íntimamente enmarañadas con las de sus dueños humanos. Este enmarañamiento no abarca solamente el contexto delimitado del hogar o del pueblo. También es producto de las interacciones que los perros y las personas tienen con el mundo biótico del bosque, así como con el mundo sociopolítico más allá de Ávila a través del que ambas especies están enlazadas por el legado de una historia colonial. Las relaciones perro-humano necesitan ser entendidas en los términos de ambos polos. La estructura jerárquica en la que estas relaciones están basadas es simultáneamente (pero no igualmente) un hecho biológico y colonial. Las relaciones de depredación, por ejemplo, caracterizan la manera en que los runa y sus perros se relacionan con el bosque, y también con el mundo de los blancos.

A través de un proceso que Brian Hare *et al.* (2002) llaman “enculturación filogenética” los perros han penetrado los mundos sociales humanos a tal punto que superaron hasta a los chimpancés en su comprensión de ciertos aspectos de la comunicación humana (como, por ejemplo, las diferentes formas de señalar para indicar la ubicación de la comida). Devenir humano en las maneras correctas es central para sobrevivir como un perro en Ávila.⁶ Por consiguiente, la gente se esfuerza para guiar a sus perros por este camino casi de la misma manera en que ayudan a sus jóvenes a madurar hacia la adultez. Así como aconsejan a un niño sobre cómo vivir correctamente, las personas aconsejan a sus perros. Para hacer esto, les hacen ingerir una mezcla de plantas y otras sustancias, como bilis de guatusa, conocida colectivamente como *tsita*. Algunos de los ingredientes son considerados psicodélicos y también bastante tóxicos.⁷ Al aconsejarlos de esta manera, la gente en Ávila está tratando de reforzar un ethos humano de comportamiento que los perros deberían compartir.⁸

Como los adultos runa, los perros no deben ser perezosos. Para los perros, esto significa que, en vez de perseguir pollos y otros animales domésticos, deben perseguir presas de caza provenientes del bosque. Además, los perros, como la

5 Ver, con respecto a esto, Coppinger y Coppinger (2002) sobre la autodomesticación canina.

6 Ver también Ellen (1999, p. 66) y Haraway (2017, pp. 42-43).

7 El ingrediente principal consiste en trozos de la corteza interna del árbol de sotobosque llamado *tsita* (*Tabernaemontana sananho*, Apocynaceae). Otros ingredientes incluyen tabaco y *lumu kuchi wandu* (*Brugmansia* sp., Solanaceae), una variedad especial para perros de un narcótico muy potente relacionado con la belladona y a veces utilizado por los chamanes runa.

8 Los perros participan de las siguientes cualidades humanas: 1) A diferencia de los animales, se espera que coman comida cocida. 2) Según algunas personas, tienen almas que son capaces de ascender al cielo cristiano. 3) Adquieren las disposiciones de sus dueños; dueños malvados tienen perros malvados. 4) Los perros y los niños que se pierden en el bosque se vuelven “salvajes” (*kita* en kichwa) y por lo tanto temen a la gente.

gente, no deben ser violentos. Esto significa que los perros no deben morder a la gente o ladrarles fuerte. Finalmente, los perros, como sus dueños, no deben gastar toda su energía en el sexo. He observado cómo la gente administra *tsita* a los perros en varias ocasiones. Lo que ocurrió en la casa de Ventura es típico en muchos aspectos. Según Ventura, antes de que su perro Puntero descubriera a las hembras era un buen cazador, pero una vez que empezó a ser sexualmente activo perdió la habilidad de ser consciente de los animales en la selva. Debido a que la sustancia del alma se pasa al feto en desarrollo a través del semen durante el sexo, él, como los futuros padres sobre los que hablé en el capítulo 3, se volvió ciego del alma. Así que temprano una mañana Ventura y su familia capturaron a Puntero, le cerraron el hocico con un bejuco y le ataron las patas. Ventura luego vertió *tsita* por el hocico de Puntero. Mientras hacía esto dijo lo siguiente:

Persigue pequeños roedores
no morderá pollos
persigue velozmente
debe decir, “*wa wa*”
no mentará.

La manera en que Ventura le habló a su perro es extremadamente inusual. Volveré a eso luego. Por ahora, haré una observación general. En la primera frase, “pequeños roedores” se refiere oblicuamente a las guatusas que se supone que los perros deben perseguir. La segunda frase es una advertencia de no atacar a los animales domésticos pero, en cambio, sí cazar a los del bosque. La tercera frase anima al perro a perseguir a los animales pero, por lo demás, a no correr delante del cazador. La cuarta frase reafirma lo que un buen perro debería estar haciendo: encontrar presas y por lo tanto ladrar “*wa wa*”. La frase final se refiere al hecho de que algunos perros “mienten”. Es decir, ladran “*wa wa*” aun cuando no hay animales presentes.

Mientras Ventura vertía el líquido, Puntero trató de ladrar. Debido a que su hocico estaba atado, no pudo hacerlo. Cuando finalmente lo liberaron, Puntero se alejó a tropezones y estuvo aturdido todo el día. Un tratamiento como este conlleva riesgos reales. Muchos perros no sobreviven este calvario, lo que resalta cuán dependientes son los perros de exhibir cualidades humanas para su supervivencia física. No hay lugar en la sociedad runa para perros-en-cuanto-animales.

Los perros, sin embargo, no son solamente animales-deviniendo-en-gente. También pueden adquirir cualidades de jaguares, los depredadores por excelencia. Como los jaguares, los perros son carnívoros. Su propensión natural (cuando no han sucumbido a la pereza doméstica) es cazar animales en el bosque. Aun cuando los perros se alimentan con comida vegetal, como por ejemplo con palmitos, la gente en Ávila se refiere a esa comida como carne en su presencia.

La gente también ve a los perros como sus potenciales depredadores. Durante la conquista los españoles usaron perros para atacar a los antepasados de los *Ávila runa*.⁹ Hoy esta naturaleza depredadora canina es visible en la comida ritual especial que forma parte del festín conocido como *aya pichka*, discutido en el capítulo anterior. Esta comida, que consiste en palmitos cocidos, se consume temprano en la mañana luego de que el fantasma del difunto es enviado de regreso a donde nació para reunirse con su placenta. Los largos y tubulares corazones de palma, que se dejan intactos para esta comida, se parecen a los huesos humanos (en contraste con esto, cuando los palmitos se preparan para comidas cotidianas se pican finamente).¹⁰ Al parecerse a los huesos, los palmitos que se presentan en esta comida sirven como un sustituto del cadáver del difunto en una suerte de festín “mortuorio endo-canibalístico”, parecido a otros festines en otras partes de la Amazonía (y tal vez históricamente también en la región de Ávila; ver Oberem, 1980, p. 288) en los que los huesos de los muertos son consumidos por sus parientes (ver Fausto, 2007). Quienes estuvieron presentes en la comida que se celebró luego de que despedimos al fantasma de Jorge remarcaron que bajo ninguna circunstancia los perros podían comer los palmitos. Los perros, que ven los palmitos como carne, son depredadores por excelencia ya que, como los jaguares y los humanos caníbales, pueden llegar a tratar a la gente como presa.¹¹

Los perros, entonces, pueden adquirir atributos parecidos a los del jaguar, pero los jaguares también pueden devenir caninos. A pesar de su rol manifiesto como depredadores, los jaguares también son los perros subordinados de los seres espirituales que son los dueños de los animales del bosque. Según Ventura, “lo que pensamos que es un jaguar es en realidad un perro [de un dueño de los animales]”.

Es importante señalar que en Ávila estos dueños de los animales,¹² que tienen jaguares como perros, a menudo se describen como hacendados y sacerdotes poderosos y blancos. La gente equipara a los animales de caza que estos dueños poseen y protegen con los rebaños de ganado que los blancos mantienen en sus fincas. En un sentido, entonces, los *Ávila runa* no son tan diferentes a otros muchos amazónicos que entienden la sociabilidad humana y no humana como una y la misma cosa. Es decir, para muchos amazónicos, los principios sociales que se encuentran en la sociedad humana son iguales a los que estructuran las sociedades animales y espirituales de la selva. Y esto corre en ambas direcciones: la sociabilidad no humana informa la comprensión de la sociabilidad humana tanto

9 Ver Oberem (1980, p. 66); ver también Schwartz (1997, pp. 162-163) y Ariel de Vidas (2002, p. 538).

10 De hecho, se dice que los míticos jaguares come-hombres se refieren a los humanos como palmitos.

11 Ver Fausto (2007) y Conklin (2001).

12 Estos son conocidos en Ávila como “dueños (o amos) del bosque” (*sacha amuguna*) o “señores del bosque” (*sacha kuragaguna*).

como la sociabilidad humana informa la de los no-humanos (ver Descola, 1996). Ávila, sin embargo, siempre ha sido parte de economías políticas más amplias al mismo tiempo que ha estado totalmente inmersa en la ecología de seres del bosque. Esto significa que la “sociedad” runa también incluye una noción de las tensas relaciones que los runa tienen con otros en una arena colonial, y ahora republicana, más amplia. En consecuencia, la sociabilidad que se extiende a los no-humanos del bosque también está informada por aquellas historias demasiado humanas en las que los runa, al pasar de las generaciones, se han visto enmarañados. Esta es, entonces, en parte, la razón por la que los dueños de los animales que viven en lo profundo del bosque son blancos (para una discusión más profunda sobre qué significa aquí exactamente ser “blanco”, ver capítulos 5 y 6).

Los hombres-jaguar —runa puma— también son perros. Como Ventura me lo explicó, en referencia a su padre recién fallecido, cuando una persona “con jaguar” (*pumayu*) muere, su alma se va al bosque a “devenir perro”. Los hombres-jaguar se vuelven los “perros” de los dueños de los animales. Es decir, se vuelven sus subordinados en la misma manera en que la gente de Ávila entra en relaciones de subordinación cuando va a trabajar como mano de obra para los hacendados y los sacerdotes. Un runa puma, entonces, es simultáneamente runa, un felino depredador potente y el perro obediente de un dueño de los animales blanco.

Además de ser emblemáticos del dilema runa de ser simultáneamente depredador y presa, dominante y sumiso, los perros son extensiones de las acciones de la gente en el mundo más allá del pueblo. Ya que sirven como exploradores, muchas veces capaces de detectar presas mucho antes que sus dueños, los perros amplían los esfuerzos de depredación de los runa en el bosque. También están, junto con los humanos, sujetos a las mismas amenazas de depredación por parte de los jaguares.

Además de ayudar a la gente a forjar vínculos con los seres del bosque, los perros les permiten a los runa alcanzar ese otro mundo más allá del pueblo: el reino de los colonos blanco-mestizos que son dueños de fincas en el territorio cerca de Ávila. Los perros de Ávila están penosamente desnutridos y como resultado a menudo son bastante enfermizos. Por esta razón, raramente pueden producir descendencia viable, y la gente de Ávila debe a menudo recurrir a forasteros para obtener cachorros. Un fracaso reproductivo canino, inducido por humanos, entonces, vuelve a la gente dependiente de estos forasteros para la procreación de sus perros. También tienden a adoptar los nombres de perro que usan los colonos. En este sentido, los nombres Pukaña y Wiki son excepciones. Son más comunes los nombres como Marquesa, Quiteña o hasta Tiwintza (un topónimo de origen shuar que marca el sitio del conflicto territorial de Ecuador con Perú de 1995). Esta práctica de usar los nombres de perros preferidos por los colonos es otro indicador de cómo los perros siempre conectan a los runa con un mundo social más amplio, aun cuando también son producto de una sociabilidad doméstica.

Como enlace entre el bosque y mundos exteriores, los perros en muchas maneras se parecen a los runa que, en cuanto “indios cristianos”, han servido históricamente como mediadores entre el mundo urbano de los blancos y el mundo selvático de los “auca”, o indígenas no cristianos “sin conquistar”, especialmente el de los waorani (Hudelson, 1987; Taylor, 1999, p. 195).¹³ Hasta aproximadamente la década de 1950, los runa fueron de hecho enlistados por poderosos hacendados —irónicamente, así como los mastines de la conquista española que fueron utilizados para cazar a los antepasados de los runa— para ayudarles a rastrear y atacar asentamientos waorani.¹⁴ Y, como mano de obra en fincas y haciendas, continúan ayudando a los colonos a vincularse con el bosque por medio de, por ejemplo, cazar para ellos.

También debería señalar que los tipos de perros que la gente de Ávila adquiere de los colonos en su mayoría no pertenecen a ninguna raza reconocible. En gran parte del Ecuador hispanoparlante, tales perros son descritos despectivamente como “runa” (como en “un perro runa”) —es decir, como “callejeros”—. En kichwa, en cambio, *runa* significa persona. Es un término usado como una suerte de marcador pronominal de la posición de sujeto —ya que todos los seres se ven a sí mismos como personas— y es solamente hipostasiado como etnónimo en prácticas objetificantes tales como la etnografía, la discriminación racial y las políticas de identidad (ver capítulo 6). Este término kichwa para “persona”, sin embargo, ha llegado a ser usado en español para referirse a los perros sin raza.¹⁵ No sería exagerado sugerir que *runa* para muchos ecuatorianos se refiere a aquellos perros a los que les falta cierto tipo de estatus civilizado, perros “sin cultura”. Ciertos tipos de perros y un cierto grupo de indígenas, los runa kichwa-parlantes, según esta lógica primitivista colonial, han llegado a servir como marcadores a lo largo de esta ruta imaginaria desde la animalidad hacia la humanidad.

Las relaciones transespecies a menudo implican un componente jerárquico importante; los humanos y los perros se constituyen mutuamente, pero en maneras que son fundamentalmente desiguales para las partes involucradas.¹⁶ La domesticación

13 Las categorías coloniales utilizadas históricamente para describir a los runa, tales como cristianos y mansos (en kichwa *mansu*), en oposición a infieles (*awka*) y salvajes (*kita*), si bien problemáticas (ver Uzendoski, 2005, p. 165), no pueden ser descartadas porque, por lo menos en Ávila, constituyen actualmente el idioma a través del que un cierto tipo de agentividad, aunque se trate de una que no es tan abiertamente visible, se manifiesta (ver capítulo 6).

14 Agradezco a Manuela Carneiro da Cunha por recordarme de este hecho, del que atestiguan varias de las historias orales que he recopilado en Ávila. Ver también Blomberg (1957) para los testimonios escritos y fotografías de tales expediciones.

15 El término *runa* también es utilizado en el español ecuatoriano para describir al ganado de raza no identificable. También se usa para describir cualquier cosa de la que se considere peyorativamente que tiene cualidades supuestamente “indias” (por ejemplo, objetos considerados desgastados o sucios).

16 Ver también Haraway (2017, pp. 42-43, 46).

de los perros, iniciada alrededor de quince mil años atrás (Savolainen *et al.*, 2002), ha dependido, en parte, del hecho de que los progenitores de los perros eran animales altamente sociales que vivían en jerarquías de dominación bien establecidas. Parte del proceso de domesticación implicó reemplazar la cabeza de esta jerarquía de tal manera que los perros reconocieran a sus dueños humanos como su nuevo líder de manada. Las relaciones humano-perro son dependientes de las maneras en que las sociabilidades caninas y humanas convergen, y siempre están predicadas, en alguna medida, en el continuo establecimiento de relaciones de dominancia y sumisión (Ellen, 1999, p. 62). En situaciones coloniales y poscoloniales, tales como aquella en que la gente en Ávila está inmersa, esta convergencia adquiere un significado renovado. Los perros son sumisos a sus dueños humanos de la misma manera en que los runa, históricamente, han sido forzados a ser sumisos a los hacendados, oficiales de gobierno y sacerdotes blancos (ver Muratorio, 1987). Sin embargo, esta posición no es inamovible. Los runa amazónicos, en oposición a algunas de sus contrapartes indígenas kichwa-parlantes de la sierra, siempre han mantenido un nivel de autonomía relativamente más alto de cara a las autoridades estatales. Ellos, y sus compañeros caninos, entonces, también son como poderosos jaguares depredadores que, por su parte, no son solamente los perros serviles de los dueños de los animales.

Adoptar el punto de vista de otro tipo de ser en cierta medida significa que “devenimos” en otro tipo “con” ese ser (ver Haraway, 2008, pp. 4, 16-17). Sin embargo, estas suertes de enmarañamientos son peligrosas. La gente en Ávila busca evitar el estado de aislamiento monádico que he estado llamando ceguera de alma, por medio del que pierden la habilidad de ser conscientes de los otros sí-mismos que habitan el cosmos.¹⁷ Pero quieren hacer esto sin disolver del todo ese tipo de mismidad distintiva de su posición en este cosmos como seres humanos. La ceguera del alma y el devenir en-otro-con-un-otro son extremos opuestos a lo largo de un continuo que abarca todo el rango de maneras de habitar una ecología de seres. Hay una tensión constante, entonces, entre difuminar los límites de las especies y mantener la diferencia, y el desafío es encontrar los medios semióticos para sostener productivamente esta tensión sin ser llevados hacia ninguno de los dos extremos.¹⁸

17 Descola, al respecto de los achuar, se refiere a esta forma de aislamiento como el “solipsismo de los idiomas naturales” (1989, p. 443). El énfasis que él da a la falla de comunicación que esto implica es apropiado dado el tema de este capítulo.

18 La discusión de Willerslev (2007) sobre la caza de los yukaghiros siberianos trata con gran detalle esta amenaza a la identidad humana planteada por las relaciones con animales. Las soluciones que encuentran los yukaghiros son diferentes; el problema general —el desafío de vivir socialmente en un mundo poblado por muchos tipos de sí-mismos— es el mismo.

Soñar

Ya que soñar es un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, el contacto entre tipos de seres radicalmente diferentes se hace posible, este es un sitio importante para esta negociación. De acuerdo con la gente en Ávila, los sueños son el producto de las deambulaciones del alma. Mientras se duerme, el alma se separa del cuerpo, de su “dueño”,¹⁹ e interactúa con las almas de otros seres. Los sueños no son comentarios sobre el mundo; toman lugar en él (ver también Tedlock, 1992).

La vasta mayoría de sueños que se discuten en Ávila son sobre cazar o sobre otros encuentros en la selva. La mayoría son interpretados metafóricamente y establecen una correspondencia entre el reino doméstico y el del bosque. Por ejemplo, si un cazador sueña con matar a un puerco doméstico matará a un sajino en la selva al siguiente día. El encuentro nocturno es uno entre dos almas: la del puerco y la del cazador runa. Matar la manifestación doméstica nocturna del puerco por lo tanto desalma su manifestación en la selva, que se encontrará al día siguiente. Ahora que es ciego de alma, este ser se puede encontrar y cazar fácilmente en el bosque porque ya no es consciente de aquellos otros seres que podrían presentársele como depredadores.

Los sueños metafóricos son maneras de experimentar ciertos tipos de conexiones ecológicas entre tipos de seres de tal manera que sus diferencias son reconocidas y mantenidas sin perder la posibilidad de comunicación. Esto se logra en virtud del hecho de que la metáfora es capaz de unir entidades dispares pero análogas y, por lo tanto, relacionadas. Reconoce una brecha en cuanto señala una conexión. Bajo condiciones normales de vigilia, los runa ven a los sajinos en la selva como animales salvajes, aunque en sus sueños los ven como animales domésticos. Pero las cosas se complican más. Los dueños del mundo espiritual, que poseen y cuidan a estos animales (los mismos animales que aparecen como sajinos para los runa en sus vidas de vigilia), los ven como puercos domésticos. Así que, al soñar, la gente llega a ver a estos animales desde el punto de vista de los dueños: como puercos domésticos. Es importante que los dueños de los animales son considerados un tipo dominante de seres. Desde la perspectiva de estos dueños, el fundamento literal para la relación metafórica entre el sajino y el puerco doméstico es el animal-en-cuanto-domesticado. Qué es literal y qué es metafórico cambia. Para los dueños de los animales, lo que podríamos pensar como “naturaleza” (esto es, los animales del bosque “reales”) no es el fundamento (ver Strathern, 1980, p. 189); los sajinos son realmente puercos domésticos. Así que uno podría decir que desde la perspectiva de un dueño de los animales, la que es dominante y por lo tanto la que conlleva más peso, el sueño de un cazador sobre un puerco es el fundamento literal para el que su encuentro en la selva con un sajino al día siguiente será una metáfora. En Ávila lo literal se refiere a una interpretación habitual del mundo, interna a

19 En kichwa *dwiñu*, del español “dueño”.

un dominio dado. La metáfora, en cambio, se usa para alinear los puntos de vista situados de seres que habitan mundos diferentes. La distinción entre figura y fundamento, entonces, puede cambiar de acuerdo al contexto. Lo que es constante es que la metáfora establece una diferencia de perspectiva entre tipos de seres que habitan dominios diferentes. Al enlazar los puntos de vista de dos seres al mismo tiempo que reconoce los diferentes mundos que estos seres habitan, la metáfora sirve como un freno crucial que los runa imponen en la propensión a difuminar límites que es inherente a su manera de interactuar con otro tipo de seres.

Imperativos caninos

Los sueños, como recordarán del capítulo anterior, confirmaron la identidad del depredador que mató a los perros. El puma del difunto padre de Hilario fue el culpable. Pero la pregunta de América siguió sin respuesta. ¿Por qué los perros no lograron augurar sus propias muertes? Ella sentía que los sueños de los perros deberían haber revelado la verdadera naturaleza del encuentro en la selva con el jaguar.

¿Cómo podía América pretender saber cómo soñaron sus perros? Para poder abordar esto es importante primero entender con más detalle cómo la gente en Ávila habla con sus perros. Hablar con los perros es necesario pero también peligroso; los runa no quieren volverse perros en el proceso. Ciertos modos de comunicación son importantes en esta delicada negociación entre especies y ahora me ocuparé de analizarlos.

Dada su posición privilegiada relativa a los animales en la jerarquía interpretativa transespecie que constituye la ecología de seres del bosque, los runa sienten que pueden entender fácilmente los significados de las vocalizaciones caninas.²⁰ Los perros, sin embargo, no pueden, bajo circunstancias normales, entender el rango completo de la lengua humana. Como indiqué antes, si los humanos quieren que los perros los entiendan deben darles a los perros sustancias psicodélicas. Es decir, deben convertir a sus perros en chamanes para que puedan atravesar los límites que los separan de los humanos. Quiero repasar con mayor detalle la escena en la que Ventura aconsejó a su perro acerca de cómo comportarse. Mientras vertía la mezcla psicodélica en el hocico de Puntero, se volvió hacia él y le dijo:

1.1 *ukucha-ta tyu tyu*
roedor-ACC perseguir²¹

20 Para consultar ejemplos de este léxico canino, ver Kohn (2007, p. 21, n. 30).

21 Como en el capítulo 1, sigo en este capítulo a Nuckolls (1996) en sus convenciones lingüísticas para analizar el kichwa. Estas incluyen lo siguiente: ACC = Caso acusativo; COR = Correferencia; FUT = Futuro; NEG IMP = Imperativo negativo; SUB = Subjuntivo; 2 = Segunda persona; 3 = Tercera persona.

persigue pequeños roedores²²

1.2 *atalpa ama kani-nga*

pollo NEG IMP morder-3FUT

no mordeará pollos

1.3 *sinchi tyu tyu*

persecución fuerte

persigue velozmente

1.4 “*wa wa*” *ni-n*

“*wa wa*” decir-3

debe decir “*wa wa*” (el ladrido que hacen los perros cuando persiguen animales)

1.5 *ama llulla-nga*

NEG IMP mentir-3FUT

no mentirá (es decir, el perro no debe ladrar como si estuviera persiguiendo animales cuando en realidad no lo está haciendo).

Ahora estoy en una posición que me permite explicar por qué esta es una manera de hablar extremadamente extraña.²³ Cuando aconseja a sus perros, la gente en Ávila se dirige a ellos directamente pero en tercera persona. Esto parece ser similar al sistema de *usted* en español, donde las construcciones gramaticales de tercera persona son usadas en contextos pragmáticos de segunda persona para expresar un estatus. Al kichwa, sin embargo, le falta este tipo de sistema deferencial. No obstante, los runa modifican el kichwa para improvisar uno. El hecho de que están usando construcciones gramaticales en maneras nuevas es más evidente en la línea 1.2. En kichwa *ama* se usa típicamente en imperativos negativos de segunda persona, así como en subjuntivos negativos, pero nunca en combinación con el marcador de futuro de la tercera persona como es utilizado aquí. Este comando negativo anómalo es lo que voy a llamar un “imperativo canino”.²⁴

Aquí está el desafío: para que la gente se pueda comunicar con los perros, los perros deben tratarse como sujetos humanos conscientes; pero los perros deben

22 *Ukucha* se refiere a la clase de roedores pequeños que incluye ratones, ratas, ratas espinosas y raposas chicas. Es un eufemismo para *siku*, la clase de grandes roedores comestibles que incluye la guatusa, la guanta y el guatín.

23 Aquí presento otro ejemplo de Ávila, uno que no discuto en el cuerpo de este capítulo, sobre darles consejos a los perros usando imperativos caninos mientras se les administra *tsita*:

2.1 *tyutyu-nga ni-sa*

perseguir-3FUT decir-COR

pensando/deseando va a perseguir

2.2 *ama runa-ta kapari-nga ni-sa*

NEG IMP persona-ACC ladrar-3-FUT decir-COR

pensando/deseando ello no le ladrará a la gente.

24 Agradezco a Bill Hanks por sugerir este término.

simultáneamente ser tratados como objetos para que no puedan responder. Esta, parece, es la razón por la que Ventura usa este imperativo canino para dirigirse a Puntero oblicuamente.²⁵ Y esto también parece ser parte de la razón por la que el hocico de Puntero estaba atado durante este proceso. Si los perros contestaran, la gente entraría en una subjetividad canina y por lo tanto perdería su estatus privilegiado en cuanto humana. Al atar a los perros, en efecto, al negarles sus cuerpos animales, están permitiendo que emerja una subjetividad humana. Los imperativos caninos, entonces, le permiten a la gente dirigirse de una manera segura a este sí-mismo humano emergente parcialmente individuado al respecto del parcialmente desindividuado y temporalmente sumergido sí-mismo canino.²⁶

La relación jerárquica y cargada de poder entre perros y humanos que este intento de comunicación revela es análoga a la relación entre los humanos y los dueños de los animales. De la misma manera en que la gente puede entender a sus perros, los dueños de los animales pueden fácilmente entender el habla de los humanos; los runa no necesitan hacer nada más que hablarles. De hecho, como he observado en muchas ocasiones, en la selva la gente se dirige a estos espíritus directamente. Bajo circunstancias normales, sin embargo, los humanos no pueden entender fácilmente a los dueños de los animales. Así como los perros requieren la mezcla psicodélica *tsita* para entender el rango completo de la expresión humana, la gente ingiere sustancias psicodélicas, especialmente *aya waska*, para poder conversar normalmente con estos espíritus. La gente usa esta oportunidad para consolidar lazos de obligación con los dueños del mundo espiritual para que estos, a su vez, les permitan cazar a sus animales. Una manera importante de establecer tales lazos es a través de las hijas de los dueños. Bajo la influencia de sustancias psicodélicas,

25 Acerca del uso anómalo de un imperativo negativo en combinación con un marcador de tercera persona de futuro en la línea 1.2 (cf. líneas 1.5 y 5.3 en el texto y 2.2 en nota 139), las siguientes son construcciones relacionadas que *sí* se considerarían gramaticalmente correctas en el kichwa cotidiano de Ávila:

Si está dirigida a un perro en segunda persona:

3 atalpa-ta ama kani-y-chu
pollo-ACC NEG IMP morder-2-IMP-NEG
no muerdas pollos.

Si está dirigida a otra persona acerca de un perro:

4a atalpa-ta mana kani-nga-chu
pollo-ACC NEG morder-3FUT-NEG
no mordeará pollos

o

4b atalpa-ta ama kani-chun
pollo-ACC NEG morder-SUB
para que no muerda pollos.

26 Al respecto de cómo los humanos pueden suscitar subjetividades humanas en los animales al negarles sus cuerpos, podríamos considerar los reportes y leyendas sobre hombres runa que se desvisten antes de enfrentarse a los jaguares que se encuentran en la selva. Al hacer esto, recuerdan a los jaguares que debajo de su habitus corporal felino, que se puede “despojar” como si fuera ropa, ellos también son humanos (ver capítulo 6).

los cazadores intentan cultivar relaciones amorosas con ellas para que les ayuden a ganar acceso a carne de presa a través de sus padres.

La relación entre estas amantes espirituales y los hombres runa es muy similar a la relación entre los runa y sus perros. La gente aconseja a sus perros en la tercera persona y, además, les atan los hocicos, haciendo que para los perros sea imposible responder. Por razones relacionadas, una amante del mundo espiritual nunca permite que su compañero runa se dirija a ella por su nombre. Su nombre propio solo debe ser pronunciado por otros seres del reino de los dueños y nunca en presencia de sus amantes humanos. Como me dijo un hombre: “Uno no pregunta sus nombres”. En cambio, los hombres solo tienen permitido dirigirse a sus amantes espirituales con el título *señora*. En Ávila este término en español es usado para referirse y dirigirse a las mujeres blancas sin importar su estatus marital. Al prohibirles a los hombres runa dirigirse a ellas directamente, las hijas de los dueños de los animales pueden proteger su perspectiva privilegiada en cuanto espíritus y, en cierto sentido, también en cuanto blancas. Esto es análogo a las maneras en que la gente se comunica con sus perros para proteger su propia posición especial en cuanto humana.²⁷ En todos los niveles, entonces, el objetivo es poder comunicarse a través de los límites que separan tipos sin desestabilizar esos límites.

Habla interespecie

La gente usa formas oblicuas de comunicación, tales como los imperativos caninos, para poner un freno a los procesos que amenazan con difuminar las distinciones entre tipos de seres. Pero el lenguaje que usan cuando hablan con sus perros es simultáneamente una manifestación de este mismo proceso de difuminar distinciones. Por consiguiente, he empezado a pensar en este lenguaje como un “pidgin transespecie”. Como un pidgin, está caracterizado por una estructura gramatical reducida. No se conjuga completamente y exhibe un mínimo de inserción de cláusulas y una marcación de persona simplificada. Aún más, los pidgins a menudo emergen en situaciones coloniales de contacto. Dada la manera en que en Ávila las relaciones perro-humano están enmarañadas con las relaciones runa-blancos, esta valencia colonial parece particularmente apropiada.

Uno de los indicadores de su estatus como pidgin transespecie es que el habla runa hacia los perros —de una manera similar a como el compadre hombre-jaguar de Juaniku a la vez hablaba y resollaba (ver capítulo 3)— incorpora elementos

27 Según Janis Nuckolls, los kichwa-hablantes de la región de Pastaza de la Amazonía ecuatoriana se refieren a o se dirigen a estos espíritus en canciones utilizando construcciones de futuro en tercera persona (comunicación personal). Esta es otra razón para sospechar que el uso de “señora” para dirigirse a las amantes espirituales en Ávila está relacionado con el uso de “imperativos caninos”.

de modalidades comunicativas tanto del reino humano como del reino animal. Al utilizar la gramática, la sintaxis y el léxico kichwa, este “pidgin” exhibe elementos de un lenguaje humano. Sin embargo, también adopta elementos de un idioma perro-humano transespecie preexistente. Por ejemplo, *tyu tyu* (línea 1.1) se usa exclusivamente para estimular a los perros a perseguir presas y nunca es usado en el habla humano-humano (excepto al citarse). De acuerdo con su identidad paralingüística, *tyu tyu* no está conjugado aquí (ver capítulo 1). Este pidgin interespecie también incorpora elementos del habla de los perros. *Wa wa* (línea 1.4) es un elemento del léxico canino. Los runa lo incorporan en sus enunciaciones solamente a través de la citación. Es decir, ellos mismos nunca ladrarían. *Wa wa* nunca se conjuga y por tanto no está totalmente integrado a la gramática humana. Tanto *tyu tyu* como *wa wa* implican reduplicación, la repetición icónica de sonido. Esta también es una técnica semiótica importante por medio de la cual los runa intentan ingresar a modos referenciales no humanos y no simbólicos.²⁸

El pidgin transespecie runa-perro es también como el “lenguaje materno-infantil” (*motherese*) —la forma de lenguaje supuestamente distintiva que los cuidadores humanos usan cuando hablan con los bebés— en cuanto exhibe una simplificación gramatical y se dirige a un sujeto que no tiene plenas capacidades lingüísticas. Esta es otra manera en que manifiesta una valencia colonial. Como sabemos, en muchos contextos coloniales y poscoloniales tales como el de Ávila, los nativos llegan a ser tratados como si su posición frente a los colonos fuera la misma de los niños frente a los adultos. Aquí presento un ejemplo de cómo se desarrolla esto en Ávila. Un ingeniero del Ministerio de Agricultura y Ganadería visitó Ávila, junto con su esposa e hijos, para conferirle la personería jurídica como comunidad indígena reconocida estatalmente (*comuna*). Varias personas me contaron que había venido a darles “consejos”, para lo que usaron el verbo *kamachina*; un término que también se usa para describir cómo los adultos “aconsejan” a los niños y a los perros. En sus conversaciones conmigo, el ingeniero, a su vez, se refirió a los habitantes de Ávila, sin importar su edad, como “los jóvenes”. Él y su esposa —quien, convenientemente, es una maestra de escuela— consideraban que su deber cívico era moldear a los Ávila runa como ciudadanos ecuatorianos correctos (esto es, maduros, adultos). De hecho, insistieron en comenzar la reunión comunal anual con el himno nacional, y pasaron bastante tiempo de la larga reunión leyendo y explicando porciones de la constitución ecuatoriana y guiando cuidadosamente a los habitantes del pueblo a lo largo de las normas exigidas por el gobierno para elegir democráticamente a los líderes comunales. Con títulos como presidente, vicepresidente, tesorero y secretario, estos líderes, idealmente, reproducirían el aparato burocrático del Estado en el microcosmos de la comunidad y servirían como el enlace entre el pueblo y el Estado. Como exploro en el capítulo final de este libro, los contornos del sí-mismo en Ávila son tanto el producto de las relaciones que la gente tiene con no-humanos

28 La reduplicación se utiliza frecuentemente en Ávila al imitar llamados de aves y en nombres onomatopéyicos de pájaros (ver también Berlin & O’Neill, 1981; Berlin, 1992).

como el producto de estos tipos de encuentros íntimos (y a menudo paternalistas) a través de los que un estado-nación más grande llega a manifestarse en sus vidas.

Las constricciones de la forma

El pidgin transespecie humano-canino, como el lenguaje materno-infantil, está orientado hacia seres cuyas capacidades lingüísticas están en duda. Aunque la gente en Ávila hace grandes esfuerzos para hacer que sus perros entiendan el habla humana, la manera en que se comunican con sus perros también debe ajustarse a las exigencias de aquellas especies que no pueden entender normalmente el habla humana, con su modo altamente simbólico de referencia. Mi prima Vanessa, quien me acompañó en ese desagradable viaje en bus sobre los Andes hacia el Oriente (ver capítulo 1), finalmente pudo visitar Ávila conmigo. No mucho después de llegar a la casa de Hilario, sin embargo, tuvo la mala suerte de ser mordida en la pantorrilla por una perra joven. La tarde siguiente, esta perra, ella misma recién llegada (recién traída por uno de los hijos de Hilario desde el otro lado del río Suno donde trabaja como mano de obra para los colonos), la mordió de nuevo. La familia de Hilario estaba bastante perturbada por este comportamiento —la “humanidad” de la perra estaba en juego y, por extensión, la de sus dueños— y, en consecuencia, Hilario y su hijo Lucio le dieron a la perra la mezcla psicodélica de tsita y procedieron a “aconsejarla” de una manera muy similar a como Ventura había aconsejado a Puntero. En esta ocasión, sin embargo, tomaron a la perra drogada, con su boca firmemente atada, y le pusieron el hocico contra el mismo lugar en el que había mordido a Vanessa el día anterior. Mientras hacían esto, Hilario dijo:

5.1 *amu amu mana kanina*

[Ella, Vanessa, es una] ama, ama y no se debe morder

5.2 *amu amu amu imapata kaparin*

[Ella es una] ama, ama, ama, y no hay razón para ladrar

5.3 *amuta ama kaninga*

No va a morder a la ama.

Aquí, como es visible en la línea 5.3, Hilario emplea la misma construcción “imperativa canina” negativa que usó Ventura. En esta ocasión, sin embargo, esta frase y la serie de enunciados en la que está inserta están enlazadas con un sincero esfuerzo no lingüístico y no simbólico de comunicación con el perro. Mientras que el imperativo canino negativo —“no va a morder”— responde al desafío de hablarle al perro de tal manera que, bajo la influencia de psicodélicos, pueda entender, pero no responder, esta recreación del acto de morder a Vanessa sirve como otra forma de imperativo canino negativo, aquí, sin embargo, no en un registro simbólico sino en uno indexical. Como tal, responde a un desafío diferente pero igualmente importante: cómo decir “no hagas eso” [*don't*] sin lenguaje.

Acerca de este desafío de cómo decir “no hagas eso” sin lenguaje, Bateson notó una característica interesante de la comunicación visible entre muchos mamíferos, incluidos los perros. Su “juego” emplea un tipo de paradoja. Cuando, por ejemplo, los perros juegan juntos, actúan como si estuvieran peleando. Se muerden entre sí, pero de maneras que no son dolorosas. Este mordisqueo (*nip*) juguetón, observó Bateson (1998e, p. 208), “denota el mordisco [*bite*], pero no denota lo que sería denotado por el mordisco”. Hay una lógica curiosa operando aquí. Es como si estos animales, continúa Bateson, estuvieran diciendo: “Las acciones a las que estamos dedicados ahora no denotan lo que *denotarían* aquellas acciones *en cuyo lugar están*” (p. 207). Si pensamos en esto semióticamente, y aquí sigo a Deacon (1997, pp. 403-405), mientras que la negación es relativamente simple de comunicar en un registro simbólico, es bastante difícil hacer esto en las modalidades comunicativas indexicales típicas de la comunicación no humana. ¿Cómo se le dice a un perro que no muerda cuando los únicos modos seguros de comunicación disponibles operan a través de la semejanza y la contigüidad? ¿Cómo se niega una semejanza o una relación de contigüidad sin salirse de las formas de referencia estrictamente icónicas e indexicales? Decir “no hagas eso” es simple simbólicamente. Debido a que el reino simbólico implica un nivel de desapego de las cadenas de asociaciones semióticas indexicales e icónicas, fácilmente se presta a meta-declaraciones de este tipo. Es decir, a través de modalidades simbólicas es relativamente fácil negar una afirmación en un nivel interpretativo “superior”. ¿Pero cómo se dice “no hagas eso” indexicalmente? La única manera de hacer esto es re-crear el signo “indexical” pero esta vez sin su efecto indexical. La única manera de expresar indexicalmente el imperativo canino negativo y pragmático “no muerdas” (o, en la forma respetuosa del pidgin runa transespecie, “eso no va a morder”) es reproducir el acto de morder pero de una manera que esté separada de sus asociaciones indexicales usuales. Los mordisqueos juguetones de los perros. Este “mordisco” es un índice de una mordida real, pero lo es de una manera paradójica. Aunque es un índice de una mordida real y de todos sus efectos reales, también fuerza una ruptura en una cadena indexical que de otra manera sería transitiva. Debido a la ausencia de la mordida, emerge un nuevo espacio relacional, uno que podemos llamar “juego”. El mordisqueo es un índice de una mordida pero no es un índice de lo que esa mordida en sí es un índice. Al recrear el ataque a mi prima, Hilario y Lucio intentaron entrar en esta lógica de juego canina, restringida como lo está por las propiedades formales características de la referencia indexical. Forzaron a la perra a morder a Vanessa de nuevo, pero esta vez con el hocico atado. El suyo fue un intento de romper con la conexión indexical entre la mordida y sus implicaciones y, de esta manera, de decirle a su perra “no lo hagas” a través del idioma de un pidgin transespecie que, por el momento, ha ido mucho más allá del lenguaje.

Nunca está enteramente claro si o hasta dónde los animales pueden entender el habla humana. Si los perros pudieran entender fácilmente a los humanos no habría necesidad de darles sustancias psicodélicas. Lo que quiero resaltar es que los pidgins transespecies realmente son terrenos intermedios (*middle grounds*) (en

el sentido de White, 1991; ver también Conklin & Graham, 1995). No es suficiente imaginar cómo hablan los animales, o atribuirles el habla humana. También nos vemos enfrentados, y forzados a responder, a las constricciones impuestas por las características particulares de las modalidades semióticas que los animales usan para comunicarse entre ellos. Independientemente de su éxito, este intento revela una sensibilidad de parte de la gente en Ávila frente a las constricciones formales (ver Deacon, 2003) de una modalidad semiótica que no es simbólica.

El enigma

Quiero volver por un momento a la discusión, presente en la introducción de este libro y retomada en el capítulo anterior, sobre la advertencia de nunca desviarle la mirada a un jaguar con el que uno se encuentre en la selva. Devolverle la mirada al jaguar alienta a este ser a tratarnos como un depredador equivalente: un *Tú*. Si desviáramos la mirada, bien podría tratarnos como presa, algo que pronto será carne muerta, un *Ello*. Aquí también, en este intercambio no lingüístico, el estatus es expresado cruzando las líneas de las especies a través del uso de modos ya sea directos u oblicuos de comunicación no lingüística. Este también es un parámetro de la zona en la que operan los imperativos caninos. Jaguares y humanos, entonces, disfrutan de un tipo de paridad de acuerdo a la gente en Ávila. Pueden albergar potencialmente el uno la mirada del otro en un espacio transespecie y, sin embargo, por lo menos hasta cierto punto, intersubjetivo. Por esta razón alguna gente afirma que si comen muchos ajíes pueden ahuyentar a los jaguares que podrían encontrarse en la selva, pues el contacto visual quemará los ojos del jaguar. En contraste con esto, el contacto visual con seres de niveles más altos es prohibitivamente peligroso. Uno debería, por ejemplo, evitar tal contacto con los demonios (*supayguna*) que deambulan por la selva. Mirarlos causa la muerte; al albergar sus miradas uno entra en su reino: aquél de los no vivientes.²⁹

En Ávila este tipo de jerarquía de perspectivas se ve reflejada en modos de comunicación. La comunicación literal tiene lugar cuando un ser puede albergar el punto de vista subjetivo del otro. Seres “superiores” pueden fácilmente hacer esto de cara a los “inferiores”, como es evidente por el hecho de que la gente puede entender el “habla” de los perros o de que los espíritus pueden escuchar las súplicas de la gente. Los “inferiores”, sin embargo, solamente pueden ver el mundo desde la perspectiva de los seres superiores a través de vehículos privilegiados de comunicación, como las sustancias psicodélicas, que pueden permitir el contacto entre almas de seres que habitan reinos diferentes. Sin vehículos especiales de comunicación, como las sustancias psicodélicas, los seres inferiores entienden a

29 Ver también Taylor (1996) y Viveiros de Castro (1998).

los superiores únicamente a través de la metáfora, es decir, a través de un idioma que establece conexiones al mismo tiempo que marca diferencias.

Ahora podemos encarar el enigma con el que empecé este capítulo: si la metáfora es tan importante en los sueños de los runa y en otras situaciones en las que las diferencias entre tipos de seres son reconocidas, ¿por qué los runa interpretan los sueños de sus perros literalmente?

En un sueño humano metafórico la gente reconoce una brecha entre su modo de percepción y el de los dueños de los animales. A través de soñar pueden ver cómo el bosque es realmente; como los cultivos domésticos y los barbechos de los dominantes dueños de los animales. Esto, sin embargo, está siempre yuxtapuesto a cómo ven el bosque en la vigilia: como salvaje. La gente en Ávila interpreta los sueños de los perros literalmente porque pueden ver directamente las manifestaciones de cómo las almas de sus perros experimentan ciertos eventos, gracias al estatus privilegiado del que gozan al respecto de los perros. En contraste con esto, en cuanto a las deambulaciones oníricas de sus propias almas, deambulaciones que implican interacciones con seres dominantes y los animales bajo su control, los humanos no suelen gozar de esta perspectiva privilegiada. Y esta es la razón por la que sus sueños exhiben una brecha metafórica.

Pidgins transespecies

En la interpretación de los sueños de los perros, las brechas que separan tipos de seres, brechas que a menudo se respetan diligentemente, colapsan, al menos por un momento, en la medida en que los perros y la gente se reúnen como parte de un solo campo afectivo que trasciende sus límites en cuanto especies; en la medida en que se reúnen, en efecto, como un sí-mismo emergente y altamente efímero distribuido entre dos cuerpos.³⁰ La crisis epistémica de América revela la naturaleza tenue de este proyecto, pero también lo que allí está en juego. Los sueños de los perros no pertenecen solamente a los perros. También son parte de los objetivos, temores y aspiraciones de los runa —los dueños de los perros y sus ocasionales compañeros “cosmonáuticos”— en la medida en que ellos se extienden, a través de las almas de sus perros, para relacionarse con los seres que habitan el mundo del bosque y más allá.

Los tipos de enmarañamientos que he discutido en este capítulo son más que culturales, pero no son exactamente no culturales. Son por doquier biológicos, pero no conciernen solamente cuerpos. Los perros realmente devienen humanos (biológicamente y en maneras históricamente específicas) y los runa realmente se

30 Acerca de la mismidad distribuida, ver Peirce (CP 3.613; 5.421; 7.572). Ver también Strathern (1988, p. 162) y para una interpretación un poco distinta, Gell (2016).

vuelven puma; la necesidad de sobrevivir encuentros con seres semióticos felinos lo requiere. Estos procesos de “devenir con” otros cambian lo que significa estar vivo; y cambian lo que significa ser humano, tanto como cambian lo que significa ser un perro o incluso un depredador.

Debemos estar atentos a los intentos de comunicación llenos de peligros, provisorios y altamente tenues —en resumen, a la política— implicados en las interacciones entre diferentes tipos de seres que habitan posiciones muy diferentes y a menudo desiguales. Tales intentos están inextricablemente atados a preguntas sobre el poder. Es debido a que *Tú* puede ser dicho al dirigirse a los perros que los perros deben, por momentos, ser atados: “Cada *Ello* confina con otros. *Ello* no existe sino porque está limitado por otros”. Negociar esta tensión entre *Ello* y *Tú* que es inherente a vivir con otros es un problema que se presenta constantemente en tanto la gente en Ávila se esfuerza para posicionarse “en relación” con los muchos tipos de otros seres que habitan su cosmos.



Los pidgins transespecies runa-perro hacen más que incorporar icónicamente los ladridos de los perros y hacen más que inventar nuevas gramáticas humanas adecuadas para esta riesgosa tarea de hablar en una manera que pueda ser oída a través de las líneas de las especies sin invocar una respuesta. También se ajustan a algo más abstracto acerca de las posibilidades referenciales disponibles para cualquier tipo de sí-mismo, sin importar su estatus como humano, orgánico o incluso terrestre,³¹ y esto involucra las constricciones de ciertos tipos de formas semióticas. Cuando Hilario intentó decir “no hagas eso” sin lenguaje, solamente podía hacerlo de una manera. Él y su perro cayeron en una forma; una forma que se manifiesta en, pero también sostiene y excede, no solamente lo humano sino también lo animal. Es a un análisis de este tipo de formas, de la manera en que

31 Para una discusión sobre las constricciones semióticas de las gramáticas extraterrestres, ver Deacon (2003).

permean la vida, de la manera en que, dadas las constricciones apropiadas, se propagan sin esfuerzo a través de tipos de dominios radicalmente diferentes, y de la manera en que llegan a adquirir una eficacia social peculiar, a lo que me dirijo en el siguiente capítulo.

Referencias citadas

Al respecto de los escritos de Peirce que están recolectados en los *Collected Papers*, existen más traducciones al español de las que están aquí referenciadas: se trata de traducciones de pasajes que no están citados textualmente en la versión original de este libro ni referenciados individualmente en la bibliografía del mismo. Muchas de las traducciones existentes de esta obra de Peirce han sido recopiladas por el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra y se pueden consultar en su página web: <https://www.unav.es/gep/>.³²

- Ariel de Vidas, A. (2002). A dog's life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' participation in the classification of self and other. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), 531-550.
- Bateson, G. (1998e). Una teoría del juego y de la fantasía. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (pp. 205-221) (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berlin, B., & O'Neill J. P. (1981). The pervasiveness of onomatopoeia in Aguaruna and Huambisa bird names. *Journal of Ethnobiology*, 1(2), 238-261.
- Blomberg, R. (1996). Los aucas desnudos. *Una reseña de los indios del Ecuador* (J. Gómez Rendón, trad.). Colección Tierra Incógnita n° 20. Quito: Abya-Yala.
- Buber, M. (1998). *Yo y tú* (H. Crespo, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Conklin, B. A., & Graham, L. R. (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695-710.
- Coppinger, R., & Coppinger, L. (2002). *Dogs: A new understanding of canine origin, behavior, and evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deacon, T. W. (1997). *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. Nueva York: Norton.

32 Para consultar una selección abreviada de las obras seminales de Peirce, ver también: Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*. Volumen I (1867-1893). Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica. Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida*. Volumen II (1893-1913). Edición de N., Houser & C. Kloesel. (D. McNabb & S. Barrena, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Deacon, T. W. (2003). The hierarchic logic of emergence: Untangling the interdependence of evolution and self-organization. En B. Weber & D. Depew, (eds.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered* (pp. 273-308). Cambridge, MA: MIT Press.
- Deacon, T. W. (2012). *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. Nueva York: Norton.
- Descola, P. (1989). Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis. *Man*, 24(3), 439-450.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Ellen, R. (1999). Categories of animality and canine abuse: Exploring contradictions in Nuauulu social relationships with dogs. *Anthropos*, 94, 57-68.
- Fausto, C. (2007). Feasting on people: Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: una teoría antropológica* (R. Cabrera, trad.). Buenos Aires: SB.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Nueva York: Palgrave.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (I. Mellén, trad.). Córdoba: Bocavulvaria.
- Hare, B., et al. (2002). The domestication of social cognition in dogs. *Science*, 298, 1634-1636.
- Hudelson, J. E. (1987). *La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Abya-Yala.
- Kockelman, P. (2011). Biosemiosis, technocognition, and sociogenesis: Selection and significance in a multiverse of sieving and serendipity. *Current Anthropology*, 52(5), 711-739.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.
- Margulis, L., & Sagan, D. (2002). *Acquiring genomes: A theory of the origins of species*. Nueva York: Basic Books.
- McFall-Ngai, M. et al. (2013). Animals in a bacterial world: A new imperative for the life sciences. *Proceedings of the National Academy of Science*, 110(9), 3229-3236.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Nietzsche, F. W., & Hollingdale, R. J. (1986). *Human, all too human: A book for free spirits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuckolls, J. B. (1996). *Sounds like life: Sound-symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza quechua*. Nueva York: Oxford University Press.
- Oberem, U. (1980). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

- Pedersen, D. (2008). Brief event: The value of getting to value in the era of "globalization". *Anthropological Theory*, 8(1), 57-77.
- Savolainen, P. *et al.* (2002). Genetic evidence for an East Asian origin of domestic dogs. *Science*, 298, 1610-1613.
- Schwartz, M. (1997). *A history of dogs in the early Americas*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Strathern, M. (1980). No nature: The Hagen case. En C. MacCormack & M. Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: University of Cambridge Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, A. C. (1996). The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201-215.
- Taylor, A. C. (1999). The Western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon & S. B. Schwartz (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (pp. 188-256). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, B. (1992). Dreaming and dream research. En B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations* (pp. 1-30). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Uzendoski, M. (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Weber, M. (1948). Science as a vocation. En H. H. Gerth & C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 129-156). Oxon: Routledge.
- White, R. (1991). *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio y de los créditos¹

EMILIA FERRARO

No se cierra nunca la cuenta que se ha abierto, ya que su vida garantiza en cierta forma la eternidad social (On ne clôture jamais ici le compte que l' on a ouvert, car son morceau de vie garantit une certain forme d' éternité sociale) (Galey, 1988: 62).

Introducción

Este capítulo describe y analiza las transacciones de crédito que tienen lugar entre la población. Crédito se define aquí como cualquier intercambio diferido en el tiempo, independientemente de su naturaleza y de los posibles intereses que conlleven. Estas transacciones de créditos definen y moldean la economía de Pesillo.

El objetivo de este capítulo es mostrar que la norma ideal de intercambio entre miembros de las comunidades indígenas es la reciprocidad y que esta se aplica igualmente a los intercambios que involucran tanto dinero, como bienes y servicios. Mi opinión es que la reciprocidad y la deuda coexisten, pero con especificidades y niveles distintos; la reciprocidad representa una transacción a corto plazo que provee la base para una esfera transaccional a largo plazo, que es la deuda.

La trama social de las transacciones económicas

Los pesillanos producen la mayor parte de su alimento. La agricultura ya no es la médula de su economía y deben necesariamente depender de otras fuentes de ingreso. La principal fuente de dinero proviene de la venta de la mano de obra

1 Capítulo III de *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos, la comunidad de Pesillo* (2004, pp. 77-115). Quito: Abya-Yala; FLACSO.

masculina (especialmente) a la sociedad, así como de una serie de transacciones, tales como la venta de leche y de parte de su cosecha a los intermediarios locales. Pero las estrategias de supervivencia incluyen también una serie de transacciones “internas” a la comunidad, que representan un componente esencial de la subsistencia diaria. Estas transacciones pueden ser definidas como “créditos”, de tal manera que la economía de Pesillo puede definirse como sostenida por “intercambios de créditos”. La lógica y la moralidad de estas transacciones crediticias entre miembros de la comunidad —especialmente parientes y vecinos— es la reciprocidad.

Intercambios tradicionales “recíprocos”

Las responsabilidades y los derechos entre parientes pueden variar de acuerdo a su posición relativa dentro del grupo, en particular si son parientes consanguíneos, afines o rituales. Los lazos de parentesco penetran y afectan las transacciones económicas de diferentes maneras.

Entre familiares rara vez se otorga un crédito monetario. En la mayoría de los casos se trata de un crédito bajo la forma de “favores”, servicios y ayuda. Esto no significa que el dinero no sea utilizado en las transacciones intra familiares. En las comunidades indígenas del área, el presupuesto de la familia —que incluye todos los recursos a los que tiene acceso— se maneja en común, en el sentido de que todos los miembros contribuyen a él, de acuerdo a su posición en la familia y de acuerdo al tipo de actividades desarrolladas.² Los hijos mayores que todavía residen con sus padres también siguen estas reglas; sus presupuestos serán totalmente independientes solo cuando cambien residencia y tengan una familia propia.³ Esta “comunalidad” de recursos es probablemente el principal elemento que ha llevado a algunos analistas a afirmar que los intercambios intra-familiares supuestamente no pertenecen a la esfera de la reciprocidad, lo que, por el contrario, se daría entre familias y no a su interior. Por lo tanto, las prácticas recíprocas empearían cuando los hijos mayores formen una familia independiente con presupuesto independiente (cf. Mayer, 1974: 63). De hecho, no podemos hablar de un “compartir” entre miembros de una familia en el sentido que Sahlins da a este verbo, esto es, en el sentido de una “reciprocidad generalizada”, especialmente si tomamos el término “reciprocidad” para significar el intercambio de sacrificios mutuos y equivalentes en beneficio del otro. Como Gell indica, los intercambios intra familiares son producto de una obligación moral, en lugar de ser intercambios recíprocos. Los servicios, entonces, se realizan de acuerdo a la prescripción de los roles, que obliga a cada

2 El caso más frecuente es aquél de los padres que ayudan a sus hijos a pagar una deuda recibida de una de las instituciones financieras locales.

3 Por ejemplo, R. (una muchacha de 20 años) solía trabajar para una familia en Cayambe durante la semana y regresaba a la comunidad (a la casa de sus padres) los fines de semana. Con el dinero que ahorra, ayudó a su padre a comprar una vaca.

persona a comportarse con los otros de acuerdo con la división de trabajo por género, edad y posición de parentesco. Es lo que Gell llama la “economía indígena de servicio”, en la que “la transferencia material de bienes entre individuos [...] ocurre como una función de la existencia de una obligación moral, que incumbe a la parte que transfiere de ‘proveer’ de algún modo a la otra parte” (Gell, 1992: 151-152). Por lo tanto, es incorrecto implicar que la “reciprocidad balanceada”, en términos de Sahlins, emerge en el contexto de la reciprocidad intra-familiar generalizada, en la que, en cambio, la transferencia material es la personificación física de una obligación de servicio (Sahlins, 1972).

Sin embargo, son diferentes las transacciones y los intercambios inter-familiares, en los que las transacciones son motivadas por la reciprocidad. Aquí vuelvo a utilizar el enfoque de Gell hacia la reciprocidad —a pesar de que el autor se refiere sobre todo a los intercambios de regalos reproductivos—, como un sistema en el que “las transferencias y los servicios pueden ser conceptualizados en los términos del esquema del intercambio de sacrificio mutuamente beneficioso (por ejemplo, la pérdida)” (Gell, 1992: 152). De esta manera, la reciprocidad provee la “ruta de escape” de un orden social en el que los objetos son transferidos y los servicios realizados por efecto de una obligación moral.

Por razones de espacio, limitaré mi discusión a los intercambios que tienen un objetivo económico explícito y no analizaré intercambios como aquéllos que tienen lugar en los rituales de matrimonio —que también implican aspectos económicos pero cuyo fin explícito es social—.

Prestamanos

Como la palabra lo indica, el *prestamanos* es un sistema en el que alguien pide prestado las “manos” de otros —su tiempo, energía, trabajo, fuerza— para trabajar en algo beneficioso para sí mismo.

Este sistema funciona de la siguiente manera: el sistema de *prestamanos* normalmente concierne tareas agrícolas, generalmente la preparación del terreno para la siembra o (más a menudo) la cosecha, pero también otras actividades tales como construir una casa. También se la utiliza en contextos que no son de trabajo, como las fiestas en las que se necesita de ayuda mutua (ver capítulo IV). Quien necesita la ayuda de vecinos y parientes “pide la mano” yendo de casa en casa para “invitar”; para este fin, lleva una botella de licor como regalo, la que generalmente terminan tomando juntos. En el día previsto para el trabajo, el anfitrión ofrecerá comida y bebida a quienes han respondido a su pedido, como intercambio por su labor. Como Sallnow (1989: 211) indica, el trabajo de subsistencia y su producto —la comida preparada— representan una misma esfera de intercambio y las relaciones sociales en las que estos circulan adquieren, como veremos, un carácter moral axiomático.

Más tarde, en época de cosecha (si se trata de un trabajo agrícola), el anfitrión ofrecerá a la gente que acudió a su llamado una parte de su cosecha. Además, él/ella recíprocará el día de trabajo al “prestar” sus propias manos cuando se le pida. El sistema de *prestamanos* implica, entonces, una “postergación” en el pago y, por esta razón, puede definirse como un crédito pendiente en el tiempo que se paga en “manos” (servicios) y bienes (cosechas). De hecho, quien no recíproca es tildado de “moroso”, es decir, alguien que no cumple con su responsabilidad de pagar las deudas pendientes (cf. también Fonseca, 1974: 89).

La literatura sobre los Andes abunda en descripciones de tales prácticas, conocidas por los especialistas bajo diferentes nombres, como *ayni* o *waje-waje*, que, con ciertas diferencias, parecen derivarse de una práctica pan-andina de origen pre-incaico (cf. Alberti y Mayer, 1974; Mitchell, 1991; Gose, 1994; Fonseca, 1974: 87). En comparación con otras formas de intercambios recíprocos, el *prestamanos/ayni* se define normalmente como una relación “simétrica” porque es un intercambio de trabajo diario: el trabajo pedido es generalmente específico y la fecha de la devolución del trabajo, explícitamente establecida. Como en otros lugares de los Andes, el *prestamanos* en Pesillo es característicamente una relación entre partes que se perciben como “iguales”. Y, de hecho, el *prestamanos* por lo general tiene lugar entre miembros de la comunidad; nunca encontré una transacción de este tipo entre indígenas y mestizos, considerados superiores en estatus. Los últimos, en contraste, reciben pedidos de participar en mingas, como veremos más adelante (cf. también Gose, 1994).

La minga

La *minga* también es una modalidad de trabajo colectivo, en la que se trabaja conjuntamente en algo beneficioso para todos los participantes. A diferencia del *prestamanos*, la minga se aplica en los casos relacionados con los recursos comunes, cuyos beneficios son para la comunidad entera, como por ejemplo la instalación de electricidad o el sistema de irrigación. En estos casos, el anfitrión es la comunidad misma, que es a la vez una entidad *súper-partes*: la gente contribuye con su labor a cambio de beneficios colectivos. La minga puede ser “convocada” por uno de los diferentes grupos a nivel de comunidad, que pide a sus miembros trabajar en algo beneficioso para todos. Por ejemplo, los padres de familia generalmente organizan una minga cuando trabajan en el pequeño lote de tierra que pertenece a la escuela, cuyos productos agrícolas se utilizan en la comida diaria de los alumnos durante el año académico. En algunos casos, las ONG locales también utilizan este sistema para trabajar en proyectos a nivel comunitario, generalmente en infraestructura, tales como letrinas. En este caso, la ONG contribuye con los materiales y la asistencia técnica, mientras que los miembros de las comunidades aportan su trabajo.

La literatura clásica sobre el tópico enfatiza el carácter obligatorio de tal relación asimétrica de intercambio. De origen pre-incaico, la minga se caracteriza por el hecho de que las partes involucradas son claramente de un estatus desigual. Tradicionalmente, el sistema de la minga regulaba la relación entre el *ayllu* andino y la autoridad reconocida. De hecho, en la actualidad, en los Andes del sur y del centro, la minga ha mantenido mucho de su carácter tradicional y es una prestación obligatoria de labor a toda la comunidad o a un individuo de estatus superior. La comunidad juega un papel importante en regular y controlar el acceso a recursos, herencia y redistribución de la tierra, en establecer el calendario de las actividades agrícolas e incluso en seleccionar las tierras que serán trabajadas cada año, así como en resolver los conflictos internos. En estos contextos, la participación en la minga es una suerte de pago moral y material a la comunidad a cambio de los beneficios que solo ella puede otorgar (cf. Alberti y Mayer, 1974; Fonseca, 1974; Gose, 1994). La persona que actúa de anfitrión de la minga pertenece, generalmente, a una posición superior. Este intercambio de labor, por lo general, tiene lugar entre campesinos indígenas y gente importante o de los pueblos mestizos (ver Gose, 1994), pero también entre indígenas pobres e indígenas de mejores condiciones de la misma comunidad. El carácter desigual de esta relación ha sido analizado con profundidad por varios autores (entre ellos, Orlove, 1974, 1977b, 1979b; Alberti y Mayer, 1974, Mitchell, 1991), quienes enfatizaron el carácter económicamente explotador de esta forma de reciprocidad y su rol en sostener y reproducir las jerarquías locales. Estos análisis subrayan el hecho de que el anfitrión del trabajo, quien recibe labor a cambio de comida y bebida, no está obligado a devolver el día de trabajo. Debido a que el anfitrión está obligado a dar de comer a sus trabajadores y también a proveer de artículos como hojas de coca, alcohol y chicha —es decir, los elementos esenciales de cualquier celebración indígena—, la minga se conoce también como una forma de trabajo “festivo” que se fusiona con la redistribución (ver Mitchell, 1991: 206). De hecho, todas las relaciones de producción incluyen la alimentación de los trabajadores pero, como Gose observa, el punto es si esta se convierte en la base para relaciones jerárquicas de explotación o si es una remuneración a corto plazo hasta que el anfitrión devuelva el día de trabajo recibido (Gose, 1994: 9; también Malengreau, 1974: 185).⁴

Comparada con estos contextos más tradicionales, la minga en el área de Pesillo tiene un carácter diverso. A diferencia de los Andes centrales y del sur, en el norte, y particularmente en el área de Pesillo, el desarrollo del sistema de hacienda y su existencia hasta tiempos recientes han contribuido a la formación de comunidades indígenas de un tipo bastante único, en las que la minga ha perdido algunas de sus características tradicionales. Estos cambios tienen implicaciones en términos de dominación hegemónica y formación de clase. Durante la época de la hacienda, la

4 En términos generales, la literatura clásica describe estas dos relaciones de producción en términos de una oposición básica entre simetría y asimetría, igualdad y jerarquía (ver capítulo I, sección 6, para una discusión sobre este punto).

minga era una práctica común, especialmente en temporada de cosecha, cuando tanto la tierra del terrateniente y el lote del *huasipunguero* se cosechaban por medio del trabajo colectivo.⁵ En la actualidad, la minga para tareas agrícolas es extremadamente rara entre los miembros de la comunidad. Debido al tamaño reducido de los lotes familiares de tierra, la gente no necesita mucha ayuda de sus parientes/vecinos: “minga ya no es, no se alcanza, entre parientes se presta la mano” (S.C. San P.U. Dic. 1995).⁶ Actualmente, la principal diferencia entre la *minga* y el *prestamano* parece relacionarse estrictamente con el tamaño de la tierra y, sobre todo, con la cantidad de labor requerida y movilizada a través del pedido de trabajo. Además, la *minga* implica también la distribución de comida y bebidas en cantidades enormes, que los pesillanos no podrían ofrecer. A diferencia del *prestamano*, entonces, la minga no requiere una modalidad estricta de organización: ya que no existe un anfitrión individual, representado físicamente por una persona no siempre se distribuye la comida. Con frecuencia, los participantes en la minga preparan y llevan su propio almuerzo mientras, más a menudo, los anfitriones “colectivos” de la minga ofrecen bebidas y tal vez chicha. El alcohol tiene una gran importancia en Pesillo, como en todos los Andes, y a lo largo de todo este trabajo se reiterará su rol parcial para establecer relaciones recíprocas, iniciar pedidos y firmar “contratos” de diversos tipos.

El carácter moral y vinculante de los intercambios recíprocos en los Andes es el elemento clave sobre el que se asientan los análisis tradicionales de la reciprocidad y la redistribución. La literatura clásica ha analizado estas instituciones especialmente en el contexto de la organización y el reclutamiento de trabajo. En los Andes, la mano de obra es un recurso escaso que afecta con severidad la producción campesina y no-campesina, tanto como el agua⁷ (ver como ejemplos, Mitchell, 1991: 192; Brush, 1977; Collins, 1988: 30; Guillet, 1979; Long y Roberts, 1984: 33-35; Mallon, 1983: 62; Stern, 1982: 138-157). Existe, por lo tanto, un número de mecanismos no-monetarios y de relaciones, cuyo carácter es más personal que económico, que permiten reclutar mano de obra y acceder a diferentes recursos (Mitchell, 1991:

-
- 5 La colección de testimonios orales de J. Yáñez del Pozo de ex-huasipungueros es particularmente explícita sobre estas prácticas: “Sí, solíamos hacer minga para la hacienda. En tiempo de cosecha, para la cosecha del trigo [...]. Nos daban comida. Nos daban el ganado muerto de sed [...]. Entre los huasipungueros también hacíamos minga [...]. Preparábamos comida, algo de chicha y hacíamos la minga. Con todos, con nuestros parientes. Todos estaban invitados. Les invitamos a todos para que ayuden, para que presten sus manos” (Yáñez del Pozo, 1988: 199).
 - 6 Este tipo de referencias aluden a los testimonios recogidos por la autora, sin embargo, el libro original no contiene una lista de los entrevistados (N del E).
 - 7 La enorme importancia de la mano de obra se puede inferir del hecho de que en Pesillo, como en casi toda el área de los Andes, la unidad de medición de la tierra es la *yuntada* (o *yungada*), es decir, la cantidad de tierra que puede ser arada en un día al utilizar un animal. La yunta es, de hecho, el arado que llevan los bueyes. La *yuntada*, por lo tanto, no es una medida de espacio sino más bien de trabajo (ver Mitchell, 1991: 197).

201; Alberti y Mayer, 1974; Mayer, 1974; Fonseca, 1974; Guillet, 1979; Harris, 1982: 85-88; Isbell, 1974; Mayer y Zamalloa, 1974; Orlove 1974; Sallnow, 1989: 109-111; Lund-Skar, 1995; Smith, 1989: 34-36; Stein, 1961: 106-111; Murra, 1972, 1975, 1985; Lehman, 1982: 17).

Los análisis previos sobre estos intercambios recíprocos enfatizaron los aspectos económicos y, sobre todo, sus potencialidades para el reclutamiento de mano de obra, para la formación de clase y la explotación (*cf.* Orlove, 1974, 1977a, 1977b, 1979a, 1979b; Mayer, 1974; Mitchel, 1991, entre otros). Los investigadores influenciados por el enfoque formal de la antropología económica han considerado estos intercambios como relaciones diádicas contractuales, en las que las familias se involucran de acuerdo a sus propios intereses individuales (por ejemplo, Mayer, 1974). Los análisis sustantivistas han subrayado, en cambio, la manera en que estos mecanismos económicos no pueden separarse de las relaciones sociales (por ejemplo, Murra, 1975). Gose (1994: 8) propone un enfoque un tanto diferente. En su libro *Deathly waters and hungry mountains*, el autor considera estas relaciones de producción en tanto “significados normativos” dentro de un sistema de subsistencia organizado ritual y temporalmente —de acuerdo a las estaciones— y que no tienen sentido fuera de su contexto. A pesar de cuestionar las distintas definiciones e interpretaciones de las formas materiales que la reciprocidad asume en la vida diaria, el autor, de hecho, no cuestiona el principio de la reciprocidad como tal, como tampoco lo hacen otros autores.

Sea como intercambio de mano de obra o como servicios, dinero o comida, la primacía de la reciprocidad andina en cuanto principio estructurante de dar-tomar-y-devolver nunca ha sido cuestionado. A pesar de que estos análisis se han centrado en sus aspectos económicos y políticos, este principio ha sido extendido y utilizado para analizar e interpretar todos los intercambios existentes, incluidos aquéllos entre seres humanos y seres superiores. Actualmente, el dinero penetra la minga cada vez más. A quienes no participan en ella se les cobra una multa equivalente al salario de un día de trabajo, que es una suma de dinero considerable para los pesillanos. Al mismo tiempo, aquéllos que no pueden participar, pueden pagar a alguien para que trabaje en su lugar o pueden solicitar a un pariente que los reemplace. Veremos más adelante la pertinencia de tal tema.

Sin ignorar la importancia de estos análisis, como tampoco el carácter de explotación de la reciprocidad, yo quisiera enfatizar un carácter de las prácticas socio-económicas que se agrupan bajo el membrete de “reciprocidad” y que ha sido descuidado por estos análisis, es decir, su carácter de créditos,⁸ esto es, algo que se pide prestado (independiente de su naturaleza) y que debe ser devuelto.

8 Gose (1994: 11) piensa que los mecanismos de intercambio de mano de obra no son una manera de acumular “créditos”, como la literatura sobre los Andes generalmente acentúa. Por ejemplo, él dice que, en el *ayni* (el equivalente peruano del *prestamanos*), es la expectativa

Otra práctica común en Pesillo es la “siembra al partir”, un sistema en el que las partes deciden trabajar juntos un lote de tierra y compartir la cosecha. Generalmente, A contribuye con su trabajo más los productos químicos —fertilizantes, pesticidas y otros—; B contribuye con la tierra y los dos comparten el 50 % del total de la cosecha (un *guacho* cada uno).

En el pasado, este arreglo se establecía generalmente entre campesinos pobres y mestizos más acomodados. Mis informantes más viejos recuerdan la existencia de mestizos de Olmedo que prestaban a los campesinos el dinero para la limpieza del terreno: estos eran los *chaquibuasca*. La relación entre los campesinos y los *chaquibuasquas* era, abiertamente, una relación de crédito: el *chaquibuasca* prestaba a los campesinos el dinero para trabajar sus lotes y ellos pagaban con la mitad de su cosecha. La palabra *chaquibuasqua* viene del quichua *chaqui* (pierna de animal) y *huasqua* (cuerda) y se refiere a la práctica de amarrar la pata de la vaca en el campo para que no se escape (A. Guerrero, comunicación personal; cf. también Yáñez del Pozo, 1988: 199). La etimología de esta palabra implica claramente un sentido de “atadura” y obligación y así mismo es percibido por la gente indígena. De hecho, el *chaquibuasca* utilizaba los mecanismos tradicionales de “regalar” chicha y otras cosas a para poder establecer una relación de obligación moral con los indígenas. En las palabras de algunos ancianos que los recuerdan:

“Daban cualquier cosita así para la casa, para las mujeres, así para los hombres daban de beber... a las mujeres daban sal, pan, panela, para los huahuas... así cualquier cosita... y así le obligaban a uno... como amigos, compadres, con el fin de la sembrada, por amistad” (S.C., San P.U. Dic. 1995). “Se bajaba a Olmedo, en donde daban de beber (en las chicherías), hacían tomar y de ahí sí daban la plata con la condición de sembrar” (M.L., M. Dic. 1995).

En los Andes, la distribución de comida, y sobre todo de alcohol, incluidos otros “regalos”, tienen el carácter peculiar de transformar los actos económicos en actos recíprocos afectivos (ver Mitchell, 1991: 203). Pero también abren el camino para futuros pedidos imposibles de rehusar (cf. también Murra, 1975). Los *chaquibuasqua* eran, de hecho, mestizos sin tierra quienes, a través de este mecanismo de “crédito”, podrían asegurarse acceso a la tierra y sus productos.

Actualmente la figura del *chaquibuasqua* parece haber desaparecido. La mecanización ha elevado los costos de la agricultura. En relación con el pasado,

de consumir la chicha hecha por las mujeres lo decisivo para reclutar gente, no el hecho de acumular créditos.

la tierra ha perdido importancia económica y, por lo tanto, es menos atractiva para los mestizos. Los indígenas, por otro lado, tienen acceso directo al dinero a través de una variedad de formas y, por lo tanto, los arreglos de siembra al partir entre miembros de la comunidad —en lugar de con gente de afuera— es más común, a pesar de que todavía existen arreglos similares con mestizos como veremos.

Aquéllos que recurren a arreglos de siembra al partir son generalmente indígenas que no tienen o tienen muy poca tierra; pero también indígenas más acomodados que no cuentan con suficiente mano de obra familiar y que, por lo tanto, necesitan socios (cf. también Mitchell, 1991: 204).

El carácter crediticio implícito en la modalidad del *chaquibuasqua* está todavía presente en el arreglo de la actual siembra al partir,⁹ ya que el dinero entra en la transacción solo indirectamente, a través de productos tales como fertilizantes. La siembra al partir no incluye el préstamo directo de dinero sino de productos y/o mano de obra que será pagada con la cosecha.

*La uniguilla*¹⁰

Los intercambios recíprocos descritos arriba no se limitan solo a la mano de obra. Cualquier transacción económica en Pesillo es parte de un sistema más amplio de dar-tomar-y-devolver, al que la gente recurre para manejar las crisis, así como para solucionar problemas diarios (cf. Alberti y Mayer, 1974; Mitchel, 1991). Es en este contexto más amplio que podemos incluir la práctica del intercambio de los productos agrícolas de diferentes niveles ecológicos, conocida como *uniguilla*.

La *uniguilla* funciona de la siguiente manera: A pide a B un alimento del que carece y que necesita y por el cual él/ella le devuelve inmediatamente otro alimento a cambio, incluida comida procesada, como pescado enlatado, pastas y otros. En el pasado, la *uniguilla* era el sistema utilizado para acceder a productos de diferentes niveles ecológicos, por medio del intercambio directo de productos agrícolas¹¹ (Martínez 1995b; Murra, 1975, 1978; Larson y Harris, 1995; Van Buren,

9 Un ex-huasipunguero reporta que “el *huasipungo* alcanzaba solo para manutención, así para tener semillita [...]. Eso sí, con *chaquihuasca* ca partidito sembrábamos poniendo semilla” (en Yáñez del Pozo, 1988: 199). Esto confirmaría mi hipótesis de que la actual siembra al partir y el antiguo arreglo del *chaquibuasqua* tienen una raíz común.

10 Parte de los contenidos de esta sección y las siguientes de este capítulo, han sido publicadas en una versión resumida con el título “Reciprocidad, trueque y negocio: breves reflexiones”, en *Ecuador Debate*, n° 57, CAAP, diciembre 2002, Quito.

11 Parece ser una versión modificada a pequeña escala del modelo del archipiélago vertical de Murra. Este es un mecanismo para acceder a diferentes recursos ecológicos (comida, en el caso de la *uniguilla*) sin comercializar con otros grupos. Una vez que el modelo “original” desapareció, se dice que el trueque lo ha reemplazado (cf. Alberti y Mayer, 1974; también

1996). Actualmente todavía se lo utiliza entre parientes y vecinos pero, aparte de los productos agrícolas, también incluye comida procesada y los pesillanos se refieren a él también con la expresión *por cambeo* (S.C., San P.U., Dic, 1995). Regresaré a este tema cuando hable acerca del trueque, para compararlos.

En comparación con los intercambios recíprocos que involucran mano de obra, la *uniguilla* es un tipo de arreglo a corto plazo; el pedido debe ser devuelto de inmediato. Esto, aparentemente, cierra el intercambio. Sin embargo, la transacción se basa en la responsabilidad moral y el compromiso permanente de las dos partes; así, se espera que los pedidos de *uniguilla* sean, en primer lugar, aceptados y después devueltos en un futuro cercano, cuando se los requiera. Debido a que deja pendiente en el tiempo el derecho de B de demandar una reciprocidad obligatoria de A, la *uniguilla* encaja en la definición general de crédito usada en este trabajo y puede, por lo tanto, ser definida como tal.

Este intercambio de créditos de diferente naturaleza es lo que construye la red constante de relaciones sociales que conforman la vida de la comunidad. Además, una transacción a corto plazo como la *uniguilla* se inserta también en la esfera de las prácticas de intercambio a largo plazo, que son funcionales a la reproducción del grupo como tal (*cf.* Parry y Bloch, 1989).

En teoría, la *uniguilla* puede ser definida como trueque, ya que es una transacción no-moneteria en la que los bienes se intercambian unos por otros. De hecho, la *uniguilla* representa una forma particular de trueque, comparada con las definiciones teóricas y locales de este (ver más adelante sección 2).¹² La gente explica esta modalidad al utilizar la expresión “por cambeo”, en la que un tipo de comida se sustituye por otro, de tal modo que cualquier cosa que no sea comida se excluye categóricamente de este tipo de intercambio. La transacción se determina menos por la cantidad y la calidad de la comida involucrada que por el gesto mismo de pedir y ofrecer, que es lo que ata a las partes involucradas. Debido a que la *uniguilla* se lleva a cabo exclusivamente entre miembros de la comunidad (“la gente de afuera” está excluida de ella), las partes involucradas son mutuamente dependientes. A comienza la transacción movido por el deseo (y/o la necesidad) de un tipo de comida que no tiene. B no entra en la transacción libremente, sino bajo una presión moral que no le permite rehusar. En este intercambio no está permitido regatear, por lo que la transacción se podría ver como beneficiosa solo para una parte, ya que la otra no puede rehusar o quejarse. Sin embargo, en la práctica este no es el caso. De hecho, el intercambio tiene lugar en dos fases: la primera es directa y de corto plazo; la segunda es “pospuesta” y es el “derecho” de B de iniciar, a su vez,

Larson, 1995; Murra, 1995). Una versión “arcaica” de la *uniguilla* también es mencionada por Ramírez para la sierra del Ecuador (1995: 141) y es un elemento adicional en el debate sobre las diferencias entre las regiones del norte y del centro-sur de los Andes.

12 En el libro original, los subtemas se encuentran numerados (N del E).

una nueva transacción. Debido a que las transacciones de *uniguilla* tienden a ser repetitivas entre las mismas partes, B espera una devolución similar de A, para poder balancear el intercambio previo. Así, además de ser una “devolución”, esta segunda etapa da inicio a una nueva “ronda” de pedidos e intercambios.

De esta manera, la *uniguilla* es diferente (pero no totalmente separada) de otros intercambios definidos localmente como “trueque” y que examinaré luego. Mientras tanto, es importante acentuar que el sentido de “deber” y la obligación implícita en las transacciones descritas hasta aquí se aplican de igual manera a ambas partes, es decir, tanto al que pide prestado como al que presta. De acuerdo a la moralidad de la reciprocidad, el simple acto de pedir establece vínculos. Cuando A pide algo de B, es con la convicción de que B no podrá rehusar; A ya ha realizado una evaluación y determinado que él/ella puede demandar algo de B y que B actuará de manera positiva. La gente tiene una idea clara de sus derechos y responsabilidades, de tal manera que, por ejemplo, quien llama a una *minga/prestamos* sabe quién es la persona apropiada para pedir ayuda y sabe:

“Lo que él puede justificadamente esperar de cada uno. Él actúa, más aun, con la expectativa de que su mapa social es más o menos preciso, que su noción de las demandas morales encaja con el sentido de obligación que los otros tienen [...] entretejido en la trama del comportamiento campesino; entonces, [...] está la estructura de un universo moral compartido, una noción común de lo que es justo” (Scott 1976: 166).

Es en este sentido que hablo de la “moralidad de la reciprocidad”, es decir, de un sistema que incluye ideas compartidas acerca de lo que se considera obligatorio (ver Humphrey, 1992) y que son mantenidas por todos los miembros de la comunidad. Más aún, A siente que él/ella tiene el derecho de pedir. Este derecho está enraizado en la percepción de que, debido a su posición en la sociedad, B tiene lo que A necesita y que, por ende, tiene el derecho de demandarlo. Al mismo tiempo, B también sabe que no puede rehusarse, porque en los ojos de la comunidad eso sería “injusto”. Finalmente, se espera que los que más tienen, “compartan” con los demás a través de una serie de mecanismos (incluido el priostazgo de las fiestas). En esto descansa el centro de su prestigio y autoridad (cf. Scott, 1976; Montes Castillo, 1988; Sánchez-Parga, 1986; Guerrero, 1991a).

Chucchir

Es dentro de esta lógica que explicaremos otras prácticas como, por ejemplo, aquella llamada *chucchir*. Durante la cosecha hay una cantidad relativamente importante del producto (generalmente cebada y trigo) que la máquina cosechadora no puede recoger y, por lo tanto, permanece en el campo. Este “remanente” se destina generalmente a los más pobres de la comunidad, quienes van al campo después

de la cosecha para recogerlo. Para ellos esto representa una ayuda económica significativa y representa también uno de los mecanismos para que los miembros sin tierra accedan a productos agrícolas. A pesar de tener que pedir permiso al dueño de la tierra, este es un asunto más bien retórico, dado el acuerdo difundido y tácito de que los más pobres y los que no poseen tierra tienen derecho sobre ese producto. En lo concerniente al dueño del sembrío, esta “concesión”, así como otras, puede entenderse como una “inversión”, no solo en términos de bienes materiales y recursos, sino también (y tal vez sobre todo) en términos de prestigio y autoridad, respeto y lealtad. Al conceder permiso para *chucchir*, el dueño del campo incrementa su capital social el cual podrá ser utilizado más tarde. Una vez más, podríamos considerar esta práctica como una transacción de crédito pendiente en el tiempo a ser cobrado en el futuro.

La ayuda económica provista por el intercambio recíproco a nivel de la comunidad muchas veces es indispensable para la supervivencia en un ambiente frágil como el de los Andes en general y en Pesillo en particular. Pero los investigadores concuerdan en que se trata también un mecanismo que legitima y reproduce el *statu quo* al favorecer un acceso desigual a los recursos, lo que representa la base para la diferenciación y la estratificación intra-comunal (cf. también Mitchell, 1991: 204; Mallon, 1983: 152, 156, 189; Sallnow, 1983: 190-91; Orlove, 1974, 1977a, 1979a).

Compra a fiado

El conjunto de normas que rigen la reciprocidad se aplica igualmente a servicios, bienes y dinero. Existen en la comunidad algunas tiendas incorporadas a las viviendas en las que se puede encontrar cualquier cosa, desde cigarrillos hasta pan, desde licor hasta sal, jabón, “sal de Andrews”, etc. Los dueños de las tiendas venden “a fiado”, esto es, a crédito: el producto comprado se pagará en un futuro cercano y sin interés.

En teoría, el crédito no es permitido y, de hecho, es frecuente encontrar en la puerta de las tiendas anuncios escritos a mano que dejan en claro que “aquí no se vende a fiado”. Como M.N. Chamoux (1993a: 180) ha observado en el México rural —no sin cierto sentido del humor—, la presencia misma de tales letreros evidencia la poca importancia que la gente de la región le otorga, ya que la mayoría son analfabetos y por lo tanto imposibilitados de leerlos. En la práctica, estas pequeñas tiendas viven del crédito, a pesar de que “no se fía” a todos los clientes. Solo algunos individuos a quienes el dueño confía y quienes son conocidos como “buenos pagadores” pueden de hecho comprar a crédito. Regresaré sobre el tema de la confianza en las conclusiones. Por ahora, es importante acentuar la existencia de prácticas de crédito en dinero en la comunidad. Según mi opinión, estas también siguen la “ley de la reciprocidad”.

De hecho, alguien que compra a fiado generalmente se vincula al dueño de la tienda por algún otro tipo de arreglo; por ejemplo, pueden ser socios en una siembra al partir (ver más adelante, sección 4); tal vez es por esta razón que hay tantas tiendas en las comunidades andinas, más de lo que se esperaría según la lógica de la ley de oferta y demanda, ya que representarían un mecanismo de establecer relaciones y arreglos socio-económicos.

La norma del comportamiento ideal entre miembros de las comunidades impone que la búsqueda de ganancia sea temperada por la reciprocidad, en lo que Guerrero (1991a: 31) ha llamado poéticamente “un circuito económico teñido de afectividad”.

En todos los Andes el dinero está involucrado en las relaciones recíprocas “tradicionales”. Esto ha llevado a algunos estudiosos a concluir que el acceso más fácil y extendido al dinero lleva a que este sustituya a las prácticas de redistribución y reciprocidad, y reemplace así las relaciones comunitarias tradicionales con relaciones de mercado, en vista de que la gente ya no recibe los mismos beneficios de los vínculos recíprocos. En otras palabras, el dinero reemplaza los arreglos tradicionales recíprocos, y “destruye” de esa manera la economía tradicional y los lazos personales en los que se basaba. El dinero, por lo tanto, hace que las transacciones económicas sean más anónimas y menos determinadas por las relaciones sociales (Mitchell, 1991: 209; Lehman, 1982: 17; Burchard, 1974; Custred, 1974; Scott, 1974; Mayer, 1974, entre otros).

Pero los campesinos de los Andes tienen una larga historia de involucramiento en relaciones de mercado. Más aun, estas relaciones de mercado han coexistido con las formas más tradicionales de intercambio desde los tiempos coloniales, especialmente en los Andes del norte (Larson, 1995; Murra, 1972, 1995; Ramírez, 1995; Stern, 1995; Sempat Assadourian, 1995).

Por esta razón, entre otras, yo sugiero que los intercambios recíprocos no están desapareciendo de ninguna manera. A pesar de que la agricultura ha perdido su prominencia económica, la tierra para los pesillanos todavía tiene mucha importancia en la medida que representa el referente principal de definición de “quiénes son” sobre la base de lo que hacen. Así, arguyo que los lazos recíprocos se están reproduciendo alrededor de actividades no-agrícolas que involucran socios externos, así como también dinero.

Trueque e intercambio

Históricamente, los intercambios comerciales (es decir, las transacciones orientadas a la obtención de utilidad) han sido llevados a cabo siempre por comerciantes mestizos e indígenas de la vecina provincia de Imbabura. Pero las cosas están cambiando con rapidez debido a que el desmantelamiento del sistema de hacienda

ha abierto el camino a comerciantes indígenas activos, tanto dentro como fuera de las comunidades.

Trueque y cambeo

En el área de mi investigación existe una larga tradición de intercambios no-monetarios de bienes que, en teoría, podrían encajar en la definición clásica de trueque. Este ocurre especialmente entre pobladores y comerciantes indígenas itinerantes de la provincia de Imbabura, con quienes hay se ha establecido una larga tradición de intercambios. Estos comerciantes caminan por la zona y se especializan en ponchos, chales y cobijas tejidas por ellos mismos; a veces también comercian otros artículos como esteras, por ejemplo, y también venden o intercambian sus productos por productos agrícolas y/o animales. El valor de los artículos se establece en términos monetarios y es bien conocido por la gente.¹³ La peculiaridad de estas transacciones es que el dinero y los bienes son intercambiables: el comprador, de hecho, puede pagar una parte en dinero y el restante en animales y/o productos. De esta manera, los bienes y el dinero coexisten dentro de la misma transacción.

Generalmente, uno de los principales criterios que se mantiene en la literatura especializada para distinguir el trueque de otras formas de intercambio es la ausencia de criterios visibles que establezcan la equivalencia del valor de los artículos intercambiados, sino que las dos partes acuerdan cada vez sobre lo que es el precio “justo” (cf. Humphrey, 1992). Más aun, Humphrey y Hugh-Jones (1992: 9) observan claramente que, en el trueque,

“Aun si alguna noción de valor monetario pueda haber en el trasfondo [...] sería un error pensar que el valor de consumo o de uso de los objetos pueda medirse con un estándar común y abstracto que esté presente en las mentes de las dos partes” (Humphrey y Hugh Jones (1992: 17).

Sin embargo, las transacciones con estos comerciantes implican lo contrario, porque aparentemente sí existe un estándar común que traduce el valor de los objetos intercambiados en términos cuantificables. En este mercado, la información juega un rol esencial porque los caminos que los bienes toman y los lazos entre las partes de la transacción se conocen y están ampliamente entendidos por toda la comunidad. Además, el valor de los objetos, calculado en términos numéricos, por lo general se establece abiertamente animales y bienes, entonces, equivalen a dinero y se convierten en “sustitutos” de este. O, desde otra perspectiva, el dinero

13 En 1995, la lana de una oveja pequeña valía cuatro o cinco barras de jabón o panes de panela; una cobija valía un puerco pequeño, mientras que dos cobijas podían ser adquiridas con un puerco grande; una estera se podía intercambiar por una arroba de cebada. El valor de un poncho estaba fijado alrededor de 120.000 sucres y de un chal, 40.000 sucres.

entra en el intercambio como un bien en lugar de ser “moneda”, es decir, medida de valor de intercambio universal y homogeneizante (cf. También Strathern, 1992: 174; Humphrey, 1992).

La existencia de tal economía “combinada” se explica en diferentes maneras, de acuerdo a las distintas corrientes de estudios. Algunos argumentan que, como en otros lugares del mundo, esto se da por las “imperfecciones” de los mercados subdesarrollados. En otras palabras, la combinación de los intercambios de mercado y de trueque sería un mecanismo por el cual la economía de mercado penetra en la economía campesina (cf. Scott, 1974). Otros lo explican en relación al ambiente andino específico: la combinación de diferentes formas de intercambio reemplaza la desavenida posibilidad de acceder y controlar los diferentes nichos ecológicos, lo que era esencial para la supervivencia de diferentes grupos étnicos.

Sin embargo, como varios estudios etnohistóricos y ecológicos han mostrado, el significado económico y social del modelo del “archipiélago vertical” era más reducido en los Andes del norte debido a sus especificidades ecológicas y geográficas, comparado con otras partes de los Andes (Lehman, 1982: 17-20; Salomon, 1985: 195; ver capítulo II, sección 1¹⁴). Lo cual, a mi parecer, resta fuerza a las explicaciones de este tipo.

El trueque, por ende, es una categoría problemática e incluye diferentes percepciones, ideas y valores de acuerdo a las partes involucradas. En algunas ocasiones, los mestizos de Cayambe han utilizado el ejemplo del trueque para expresar y acentuar su “diferencia” de los indígenas, como “prueba” de una supuesta característica ingenuidad y “no propensión” intrínseca de los indígenas para el comercio.¹⁵ Los

14 “Los estudios etnohistóricos revelan la presencia, en el Norte, de un patrón de ‘archipiélago’ modificado [...]. La ecología específica de los Andes del norte llevó al establecimiento de una relación diferente entre las diversas zonas ecológicas. En el Ecuador central y septentrional, los niveles ecológicos son más cercanos que en el resto de los Andes; esto significa que las sociedades pre-Incásicas del área podían operar, presumiblemente, sin establecer colonias distantes, contrariamente al caso de los Lupaqa, quienes fueron los ‘inspiradores’ del modelo de archipiélago vertical elaborado por Murra (Murra, 1975; cf. Saloman, 1978, 1986; Lehman, 1982)” (Ferraro, 2004: 52) (N del E).

15 La idea de que los indígenas no saben comerciar apropiadamente parece tener raíces antiguas. Por ejemplo, Ramírez (1995: 150) reporta que en los Andes del norte las ordenanzas dictadas en 1566 por el Dr. Cuenca tenían la finalidad de introducir algunas medidas que desanimaran la participación directa de la gente nativa rural en transacciones comerciales y así protegerles: “El Dr. Cuenca, por ejemplo, se enteró de que los vendedores ambulantes vendían a los habitantes de la comunidad vino y otros bienes importados a precios altos y compraban su ropa y ganado a precios bajos. Para remediar esto, él requirió que toda transacción tome lugar solamente delante del corregidor o sacerdote [...], él procesó y penalizó a 21 vendedores quienes fueron encontrados ‘comerciendo’ con miembros de la comunidad ilegalmente”. La idea de que los indígenas no pueden desarrollar relaciones de mercado es todavía difundida en el Ecuador, especialmente entre algunas ONG de corte muy paternalista.

mestizos consideran que las cosas que se intercambian por trueque son tan distintas y su valor económico es tan disperejo, que los indígenas generalmente acaban perdiendo en términos económicos. Aun así, los indígenas parecen no compartir estas ideas, pues continúan involucrándose en estas transacciones. El punto es que el trueque implica claramente una percepción diferente de las cosas intercambiadas, así como del “otro transante”, como Humphrey y Hugh-Jones observan (1992: 3). Los pesillanos adquieren ropa y textiles, artículos que no se producen localmente, a cambio de animales domésticos y productos como cebada y trigo, que son la base de su subsistencia, que ellos mismos siembran y que nunca comprarían. Estos artículos son “equivalentes” a la moneda, esto es, un medio para adquirir objetos esenciales para su vida diaria cuando la gente no tiene efectivo y cuando convertir sus bienes en dinero constante y sonante es un lujo que no todos pueden permitirse (Humphrey y Hugh-Jones, 1992: 4). Por lo tanto, para los indígenas, el dinero se convierte en un *ítem*, entre otros, por ser utilizado en el trueque, mas no un medio con el que se mide el valor de otros bienes. Para la gente no-indígena del área, el dinero continúa teniendo su carácter de medida de valor universal (*cf.* también Humphrey, 1985, 1992).

La manera en que la gente mestiza e indígena conceptualiza, percibe y practica las transacciones económicas se convierte, de hecho, en un marcador de diferencias, uno de los más importantes, entre los dos grupos, también en otros contextos andinos (por ejemplo, ver Gose, 1994: XII).¹⁶ Como Strathern señala, “lo que es interesante acerca del trueque es precisamente la forma en que los modelos indígenas de relaciones involucrados se centran en lo que se intercambia” (Strathern, 1992: 172).

Vale la pena enfatizar que textiles y ropa similares a aquéllos obtenidos a través del trueque se pueden adquirir fácilmente en el mercado de Cayambe. Tanto los indígenas como los mestizos concuerdan en que los textiles de Otavalo son de mejor calidad que los del mercado y duran más. Más aun, los hombres indígenas del área siempre han usado ponchos confeccionados por los otavaleños y el poncho es una de las señales “externas” básicas de su identidad indígena. Es muy común, incluso ahora, que los hombres ordenen ponchos directamente de los comerciantes, quienes los fabrican especialmente y los traen a la vez siguiente. En algunos casos, los pesillanos proveen la lana de sus propias ovejas y pagan adicionalmente una pequeña suma de dinero por el trabajo hecho. Las percepciones sobre los orígenes de los artículos adquiridos hacen de estos productos objetos valiosos y deseables a los ojos de los indígenas, quienes por lo tanto, están dispuestos a pagar más. Así, los orígenes de los bienes intercambiados y los sujetos que entran en la transacción son criterios

16 Gose (1994: XII) ubica la diferencia entre los notables (mestizos) y los comuneros (indígenas) precisamente por su distinta comprensión del proceso económico. Sobre estas bases, el autor afirma que entre los indígenas andinos la clase y la etnicidad no son categorías separadas, porque ambos surgen del mismo conjunto de prácticas que se sobreponen una a otra, y por esto no deben ser tratadas de diferente manera, como hace la gran mayoría de la literatura sobre el tema.

de medición de valor y toman en cuenta al momento de establecer el precio de los bienes. Luego, nos encontramos frente a diferentes formas de “construir” el valor, diferentes maneras de percibir qué cosa tiene un valor, en un sistema económico diferente, en el cual los actores económicos actúan también como actores culturales (cf. Gudeman, 1986; Appadurai, 1986; Humphrey y Hugh-Jones, 1992). Esto es, los bienes intercambiados poseen un valor cultural que puede ser medido y cuantificado según el lugar que ocupan en un patrón cultural (cf. Sahlins, 1972: 148-161; Werbner, 1990: 282). En cuanto a los comerciantes itinerantes, estas transacciones forman parte de su trabajo: son la manera como se ganan la vida; estas transacciones forman parte intrínseca de su identidad como comerciantes. Mientras que a través de estas transacciones los pesillanos intercambian o adquieren artículos para consumo directo, los comerciantes compran artículos para uso directo que podrán ser intercambiados a su vez con otros; en otras palabras, en su caso, estas transacciones son comerciales y orientadas a producir utilidades (cf. Anderlini y Sabourian, 1992).

La categoría local de trueque se ubica en el cruce entre “trueque puro” y “comercio puro” (cf. Anderlini y Sabourian, 1992; Humphrey y Hugh-Jones, 1992; Strathern, 1992). Pero, a diferencia de las definiciones clásicas de “intercambio de mercancías” (cf. Gregory, 1980, 1982; Carrier, 1991, 1995b, entre otros), en el caso de las transacciones por trueque de las que estamos hablando, estas no son transacciones impersonales que tienen lugar entre individuos independientes, quienes intercambian bienes de propiedad privada, alienables y definidos prioritariamente en términos de valor de uso y de intercambio (Carrier, 1991: 121; también Parry, 1986; Mauss, 1990).

Por el contrario, los pesillanos y los comerciantes itinerantes con quienes tienen relaciones de intercambios comerciales establecen vínculos a largo plazo. Las transacciones por trueque, de hecho, tienden a ser repetitivas en el tiempo entre los mismos socios, por lo que las transacciones a corto plazo se transforman en relaciones a largo plazo. El trueque, por lo tanto, involucra no solo bienes sino también relaciones (cf. Strathern, 1992). Los comerciantes imbabureños que visitan las comunidades son siempre los mismos; cada uno de ellos se detiene en la casa de uno de los comuneros (siempre el mismo) y su llegada se hace pública, para que quienes quieran comprar algo sepan dónde ir. Debido a que su viaje por de las comunidades toma algunos días y a veces semanas, estos comerciantes se hospedan con frecuencia en casa de un comunero, donde pueden quedarse algunos días para descansar antes de continuar. Mientras vive con su anfitrión, el comerciante comparte su estilo de vida y sus hábitos, come la misma comida y duerme con la familia; ayuda en las tareas agrícolas, si las hay, y en toda actividad que pueda darse durante su estadía, incluida la participación en las reuniones de la comunidad (cf. Yáñez del Pozo, 1988: 199). Hay casos de comerciantes que han estado comerciando por el área durante años, cuya relación comercial “de toda una vida” con algunas personas se refuerza aún más a través del compadrazgo. Tal vez debido a su identidad étnica, los miembros de la comunidad los perciben como “iguales”, gente con quienes

interactúan regularmente y desde una posición de igualdad.¹⁷ Vemos, entonces, cómo las transacciones de corto y largo plazo coexisten e interactúan. De hecho, por un lado tenemos que las relaciones de largo plazo dependen de las transacciones de corto plazo; por otro, con frecuencia se busca establecer las transacciones a corto plazo con “socios” estables, en lugar de con socios ocasionales.

A pesar de que los pesillanos y los comerciantes pueden percibir la misma transacción de manera diferente (como en el caso de trueque, que para unos es intercambio y para otros, negocio), pienso que estas diversas definiciones implican de hecho una lógica similar. Como se mencionó antes, los pesillanos no “hacen negocios” con los comerciantes en la medida en que estos intercambios no se destinan a generar ganancias, sino que adquieren objetos esenciales para la subsistencia diaria, que pagan en dinero y/o en animales o productos agrícolas, es decir, con *ítems* que pertenecen a la esfera de la subsistencia. De esta manera, el trueque no es una esfera moralmente separada de la economía familiar mientras involucre socios a largo plazo. Como resultado, el que estos comerciantes compren productos que serán intercambiados una y otra vez no es juzgado negativamente, porque la transacción no se percibe como una manera para optimizar las utilidades. Como veremos en la siguiente sección, más que una categoría económico/financiera, para los pesillanos la utilidad es más bien una categoría “social”.

Las transacciones con los comerciantes imbabureños demuestran la preocupación de los miembros de la comunidad por balancear la búsqueda de la seguridad a largo plazo con los intereses económicos de corto plazo, es decir, inmediatos. Como Bloch (1973: 77) señala, la correlación entre moralidad y compromisos a largo plazo “nos permite ver cómo el efecto de la combinación de diferentes relaciones que tienen una diferente moralidad explican la vida social”. El mercado local de leche, descrito a continuación, es una evidencia más de esta interpretación.

El mercado de la leche¹⁸

El mercado local de leche representa una síntesis privilegiada de las prácticas hasta aquí descritas.

17 Prueba de esto es el hecho de que, frecuentemente, los indígenas de Imbabura participan en los eventos indígenas en las comunidades de la parroquia de Olmedo como actores “internos”, mientras que los mestizos actúan como gente de “afuera” o no participan de ninguna manera, como, por ejemplo, en las celebraciones del Día de los Muertos, ver capítulo V, sección 2. Ver también Yánez del Pozo, 1988: 217.

18 Una versión previa y parcial de esta sección fue publicada con el título “Mercados y cultura, un estudio de caso de los Andes del Ecuador” en *Ecuador Debate*, n° 29, CAAP, Quito, 1996.

Tradicionalmente, la comercialización de la leche en el área estaba en manos de intermediarios mestizos de Cayambe y Ayora, pero desde principios de los años noventa, un grupo de indígenas ha estado activamente involucrado en el mercado de leche, al establecer pequeñas queserías en sus propias comunidades y desplazar cada vez más a los intermediarios mestizos, a través de una estrategia comercial que utiliza las relaciones de parentesco para acceder a la leche de sus parientes más cercanos y luego expandir el comercio a otros miembros de la comunidad.¹⁹

La categoría de los *lecheros*, es decir, los comerciantes de leche, no es homogénea. Pueden ser dueños de queserías que compran directamente la leche para su propia quesería; pueden ser intermediarios que compran la leche de otros productores y la venden a una o más fábricas de queso o a otros intermediarios. A menos que sean simplemente choferes que recogen la leche de las comunidades y la entregan a alguien más (generalmente a las fábricas de queso, pero también a intermediarios), los lecheros determinan el precio del producto.

La primera y más importante condición para ser lechero es, como veremos, iniciar el negocio con suficiente capital para responder a todos los pedidos de *suplido*.

El suplido

El elemento esencial en el mercado de la leche es el *suplido*. El *suplido* merece una explicación profunda debido a su importancia para la gente, así como para el funcionamiento del mercado de leche. Se trata de un anticipo de dinero que los productores piden y reciben *a cuenta leche*, es decir, a ser descontado con las ventas futuras. La modalidad de este crédito puede variar un poco: algunos lecheros fijan la cantidad de acuerdo a la capacidad de venta promedio de leche de los productores; otros fijan un tope sobre la base de su propia capacidad de disponibilidad promedio de dinero efectivo para responder a estos pedidos; otros más no ponen límites al monto de dinero que un cliente puede pedir.

El *suplido* es un elemento casi “consustancial” al mercado de leche, pues es parte integrante de las transacciones de su compra y venta, al punto que determina en gran medida la selección del lechero a quien vendérsela. Por esta razón, se puede decir que el *suplido* determina el flujo de la leche, y por lo tanto el movimiento del mercado.

En realidad, el *suplido* puede aplicarse a la comercialización de cualquier producto (incluso agrícolas), pero solo para transacciones repetidas en el tiempo y que se dan

19 Este fenómeno ocurre en el área indígena rural en todo el país, donde los campesinos indígenas están apoderándose de las áreas de producción tradicionalmente mantenidas por los mestizos (cf. Martínez, 1994).

entre partes que se conocen bien, así como entre empleadores y empleados. Los clientes y/o empleados lo perciben como un derecho propio y una responsabilidad y un deber del comprador/empleador, quien debe atender los pedidos.

Debido a las proporciones del mercado de la leche —comparado con la comercialización de otros productos—, vale la pena explicitar las razones de la significativa importancia del suplido de los lecheros como fundamental estrategia económica de las familias, sobre todo para aquéllas más afectadas por la migración masculina, ya que representa un ingreso en efectivo seguro e inmediato para la subsistencia cotidiana o para una emergencia; además, es un buen complemento de un crédito recibido de otra fuente. A pesar de la dificultad de seguir la pista del dinero recibido como suplido,²⁰ la respuesta más común y general de mis informantes es que este otorga un tiempo de alivio (*nos saca del apuro*) mientras se buscan fuentes alternativas de crédito. El análisis de las entrevistas y conversaciones mantenidas, tanto con los productores de leche como con los lecheros, sugiere que el suplido se utiliza con frecuencia para gastos ceremoniales, tales como matrimonios y bautizos; sin embargo, los lecheros notan un significativo aumento general en la demanda de suplidos alrededor de junio, en la cercanía de la celebración de San Juan. Este elemento será retomado más adelante.

Idealmente, el *suplido* es un “anticipo” de dinero, pero se lo pide con tanta frecuencia que la cantidad anticipada generalmente supera el valor total de la leche vendida en el curso de un mes. Por lo tanto, muchos vendedores inician el mes endeudados con su lechero, que se cobra directamente en la venta del siguiente mes. Esto transforma al *suplido* en un “verdadero” crédito.²¹

El *suplido* es tan importante para la economía local que algunas fábricas de queso en el área han fracasado al comienzo de su actividad porque no han tenido suficiente capital para dar el *suplido* inmediatamente, y por consiguiente los productores que proveían la leche prefirieron venderla a otros lecheros.

Algunos dirían que esto no es muy diferente de lo que normalmente sucede en cualquier mercado rural alrededor del mundo, en el que los prestamistas de dinero informales llenan las brechas abiertas por el sistema formal (*cf.* IDS, 1993; Santos, 1993; Action Aid Ecuador, documento interno, 1994). Pero en el caso del mercado de leche, el tema va más allá de una explicación exclusivamente financiera. En primer lugar, se trata de un crédito sin interés; en segundo lugar, los lecheros

20 El lechero anota en su cuaderno solo la fecha y la cantidad de dinero, pero no la razón por la que se pide el suplido.

21 Y de hecho este fue su significado original. En realidad, en los viejos libros de hacienda, el *suplido* ya se cuenta como un anticipo de dinero (o bienes) al concierto quien, junto con su familia, entraría en una relación de crédito de por vida con su patrón, al que estaría atado por siempre. (Guerrero, 1991a: 85.*cf.* capítulo II, sección 4).

“prestan” dinero solo y exclusivamente a sus propios vendedores. Así, aun al ser muy importante por constituir un crédito fácilmente accesible para la gente, la importancia del *suplido* reside, sobre todo, en el hecho de que determina la percepción que la gente tiene de un lechero, así como su posición dentro de la trama de la vida social de las comunidades.

Todos los días, temprano en la mañana, las mujeres especialmente, se reúnen en un sitio acordado —las afueras de la casa comunal, de la iglesia o de la antigua casa de hacienda—, y todavía un poco soñolientas y con frío comienzan a conversar acerca de la noche que pasaron y el nuevo día que para ellas ya ha comenzado hace unas horas. Hablan sobre los sueños de la noche pasada y las tareas del nuevo día, de los trabajos pendientes, de la deuda por pagar, de los hijos y la escuela, del marido que está lejos o todavía borracho, de la vecina y su nueva bebé —¡una niña, pobrecita!—, la comida que deben preparar para los *gringos* que vienen a visitar la ONG local; acerca del sacerdote y la misa. Son historias ordinarias en un día ordinario, contadas alrededor de los coloridos recipientes de la leche.

Y entonces aparece la pequeña camioneta del lechero, tocando su pito para hacerse oír. Las mujeres le dan la bienvenida, quien detiene la camioneta en medio de la plaza y cubre a todos con polvo o lodo —según la estación— y los saluda. Luego toma su pequeña libreta y tiene lugar el ritual diario de comprar, vender, pedir prestado, prestar, quejarse, demandar y reír. Durante 20 minutos por lo menos el lugar está lleno de movimiento, sonido y color alrededor de la pequeña camioneta: el lechero sobre ella, quien recibe la leche y la vierte en un gran recipiente, anota las cantidades (generalmente calculadas entre el promedio de lo que el vendedor dice y lo que los ojos del comprador ven), así como la cantidad respectiva de dinero y los pedidos específicos del vendedor para aquel día —mantequilla, queso, medicina para los animales, dinero, etc. El lechero anota estos pedidos “a cuenta leche”, que es una especie de cuenta personal del vendedor, donde se anota todo el dinero ‘anticipado’ por el lechero en la forma de efectivo o de productos y bienes. Cada dos semanas, o al final del mes, esta cantidad será deducida de la cantidad total de leche comprada y vendida. Muchas veces, estos productos exceden (en términos monetarios) el valor de la leche vendida y el proveedor se encuentra otra vez en la posición de deber dinero al lechero” (tomado del diario de campo).

Pero el lechero no es, bajo ningún concepto, un comerciante “normal”. Más que esto, es un actor central en la vida diaria de la gente, una persona con quien contar cuando necesitan compras del pueblo vecino, o a quien acudir en caso de necesidad financiera. En la organización de las fiestas o de las celebraciones, el lechero siempre provee algo sustancial (es decir, dinero, licores o comida) y cuando

uno de sus “clientes” tiene una necesidad, él está ahí “para ayudar”. Tiene una palabra para todos, pregunta por la familia, conoce los problemas específicos de la gente: “¿Pudiste llegar al banco a tiempo? Señora Rosita, le dio las vitaminas a su vaca? ¿Cómo está? ¿Todavía tiene fiebre? Etelevina, ¿le dio suficiente agua? ¿Y dónde está la Señora Eloísa? ¿Se ha recuperado de su fiebre?”. Él tiene sugerencias y bromas para todos. De esta manera, demuestra tener un conocimiento personal de cada uno de sus proveedores y de sus familias y evidencia su preocupación por ellos.

La mayoría de las personas expresan abiertamente que el criterio principal para la elección de un lechero es que sea “buena gente”: detrás de este calificativo hay todo un mundo de percepciones, obligaciones y derechos acerca de lo que se considera una transacción “justa”. De hecho, cuando se les pregunta qué hace a un buen lechero, la gente enumera lo siguiente: hace “favores”, es decir, les da suero para sus puercos o se los vende a un precio bajo; les trae lo que necesitan del pueblo; les lleva desde y hasta el pueblo; les ayuda; se preocupa por ellos y sus familias. Pero un “buen” lechero es especialmente aquél que da el *suplido* sin dificultad y hace “contribuciones” en las celebraciones o fiestas (me extenderé más sobre esto más adelante). Esto se manifiesta no solo en la decisión de permanecer con él, sino también en el hecho de que se intercambian una serie de otros “favores” como, por ejemplo, comprarle mantequilla y queso de su fábrica, y se le invita a eventos importantes de la familia y la comunidad.

La economía moral del mercado de la leche

Es difícil formular un marco general de los derechos y responsabilidades de un lechero y sus proveedores. Los lecheros otorgan a sus proveedores seguridad y protección en varios sentidos: crédito seguro y sin interés, así como otros “beneficios relacionados” —de los que Scott (1976) habla—; por ejemplo, el transporte gratis, suero gratis o barato, etc. En algunos casos, se convierte en un colchón de seguridad contra los imprevistos del libre mercado.²²

El punto principal es que el lechero es una figura central para responder a las necesidades materiales y ceremoniales de sus vendedores: entre la leche que fluye, el dinero que se pide y se presta, la leche y la mantequilla compradas, las conversaciones, las bromas y las risas, el lechero registra todos los días una porción de la historia económica, social y personal de sus vendedores, una parte de sus vidas diarias: tristezas, penas, esperanzas, resignaciones fluyen rápida y constantemente entre él y sus vendedores. La relación entre ellos es tan personalizada que es imposible “exportarla” a alguien más; se establece una relación de mutua

22 En la comunidad de Muyurco, por ejemplo, la gente dice abiertamente que ellos prefieren no cambiar lecheros, a pesar de que alguien les ofrezca un precio más alto por su leche, por miedo a ser estafados, como ha sucedido en el pasado.

pertenencia, de confianza y afecto; el lechero cuida de sus proveedores, de sus vidas y sus familias de una manera que le lleva a hablar de ellas en términos de propiedad, como si se tratara de *sus propios* vendedores, un sentido de propiedad que los vendedores mismos validan con un sentido equivalente de pertenencia. La prueba consiste entre otras cosas, en que estos “favores” se limitan exclusivamente a sus vendedores.

Lo que los vendedores llaman “favores” son en realidad obligaciones, responsabilidades del lechero, expectativas a las que él debe responder en el marco de su posición y estatus. El proveedor de leche tiene el derecho de demandar su *suplido*, aquellos pequeños favores, la “preocupación” del lechero, si este quiere que la transacción continúe. En retorno, los vendedores dan su leche y su lealtad de acuerdo a un código que debe su fortaleza y permanencia “a la fuerza de la aprobación o desaprobación moral de los miembros de la comunidad” (Scott, 1976: 167).

Esta “mutualidad” es un fuerte principio moral que se aplica por igual tanto a quienes dan como a quienes reciben. En una de las comunidades cercanas a Pesillo, un nuevo lechero que quería “entrar” en el área fue a hablar con la gente, tratando de convencerlos de que cambien de lechero y convertirse en sus vendedores. Uno de los elementos claves en determinar su éxito fue darles pan como “regalo”. Debe observarse que en esta comunidad se produce más leche que en otras y que el pan recibido es del tipo que la gente puede comprar por unos pocos centavos en la tienda local. Pero cuando se les preguntó por qué decidieron vender a este hombre en particular, la gente respondió: “¡Es que nos ha traído pancito!” En otra comunidad, en la misma área, se trató de licor en lugar de pan, y también del tipo ordinario.²³ Lo cual reitera que el aspecto “financiero” no agota la transacción.

Como se evidencia consistentemente en la literatura andina clásica, el dar y especialmente el “alimentar” es un acto arcaico que ha simbolizado siempre la “generosidad” de aquéllos que tienen más. Es una de las más importantes expresiones de poder y propiedad²⁴ (cf. Guerrero, 1991a, 1991b; Gose, 1994: 11; Crespi, 1968, 1981; Rostorowski, 1983). Pero el pan y el licor también ocupan un lugar social en la fiesta de San Juan, la fiesta religiosa más importante del año, y especialmente durante el Día de Difuntos: representan los símbolos más poderosos de la literal

23 El simbolismo implícito en la elección de estos “regalos” merece un análisis más profundo que será realizado especialmente en los capítulos IV y V. En cualquier caso, esto reitera el rol de la comida y la bebida como elementos claves al establecer un acuerdo.

24 Sobre esta base, Gose (1994: 11) compara el rol de las mujeres en la familia con aquél de los terratenientes en la comunidad: ambos llevan a cabo el rol del alimentador y por lo tanto de propietario. Sin embargo, el autor no considera el hecho de que, a diferencia de los terratenientes, las mujeres no son superiores a los otros miembros de la familia; tampoco pertenecen a un grupo étnico distinto y, sobre todo, que su poder simbólico no puede compararse con el poder material de los terratenientes.

“alimentación” de los vivos por los muertos y la alimentación simbólica de los humanos por sus dioses.²⁵

Esto, junto con la importancia del *suplido* cuando se selecciona a un lechero, otorga un carácter especial a la relación entre los compradores y los vendedores de la leche. El pedido de un *suplido* (especialmente cuando el lechero no se conoce en el área) se convierte en una “prueba”, no solo acerca de su capacidad financiera sino también de la confiabilidad del lechero y, especialmente, de su habilidad de asumir el rol (indirecto) de “alimentador”.

De hecho, es el cumplimiento de las expectativas de los vendedores (especialmente relacionadas con el *suplido*) lo que da al negocio del lechero la aprobación moral (cf. también Scott, 1976: 170). Las actividades de los lecheros cumplen, de hecho, con la clásica definición de “comercio” en el sentido de que estas se orientan a producir utilidad y ganancia. Aquellos “favores” que los lecheros hacen a sus proveedores podrían, de hecho, ser vistos como una estrategia calculada para atraer a más clientes. En términos económicos, por lo tanto, sería una manera de maximizar las ganancias.

Sin embargo, la ganancia en sí no determina la moralidad o inmoralidad de una transacción como tal o la percepción de un lechero como “bueno” o “malo”. Como hemos visto, el precio de la leche no es el principal criterio con que se elige a un lechero, y el hecho de que uno de ellos pague menos que otros no lo convierte, de por sí, en un “mal” lechero. Más bien, un “mal lechero” es aquél que no hace “favores” y no cumple con las expectativas de sus proveedores: estas tienen que ver no solo con la venta de la leche, sino sobre todo con la parcial cobertura de sus necesidades y gastos ceremoniales (una tarea antes llevada a cabo por el hacendado).

Como la siguiente sección resalta en mayor grado, la utilidad no representa una categoría construida en términos monetarios o financieros.

El carácter personal de las transacciones económicas

El carácter personal y personalizado de las transacciones económicas caracteriza la comercialización de casi todos los productos en la región (especialmente agrícolas). Estos productos se venden con frecuencia “por adelantado” a mestizos intermediarios, quienes giran por las comunidades y establecen vínculos a largo plazo con sus proveedores.

25 La comida es utilizada como un idioma privilegiado para describir las transformaciones de los órdenes transaccionales de corto y largo plazo. Ver Parry y Bloch, 1989: 23-26; también los ensayos de Harris, Carsten y Toren en el mismo volumen. Ver también el capítulo V, sección 2.

Tanto las transacciones comerciales como las no comerciales tienden a ser repetitivas entre partes conocidas, quienes deben seguir un código tácito y claro de comportamiento. Mayer (1974: 62), por ejemplo, afirma que algunas transacciones económicas, específicamente las de mercado, no pueden definirse como pertenecientes a la esfera de la reciprocidad, que, en cambio, es el marco dentro del cual se dan las transacciones de la comunidad, ya que idealmente los campesinos limitan sus intercambios recíprocos a los servicios personales y no a los bienes. Pero como este capítulo lo demuestra, este no es el caso en Pesillo, donde las transacciones de mercado también pueden ser “recíprocas”, mientras se conformen a una práctica legitimada por la costumbre y aceptada por todos y no sean valoradas negativamente. Esta práctica deja un cierto margen para las ganancias individuales mientras que estas no priven a nadie; en otras palabras, mientras que la relación entre las dos partes no se agote con la transacción económica específica.

El caso de G. A. es ejemplar en este sentido. El ex-presidente de la comunidad es uno de los lecheros indígenas que ha penetrado con éxito en el mercado de la leche y es dueño de una quesería. Ha abierto recientemente una pequeña tienda en Pesillo, donde vende un poco de todo y, además, comercializa productos agrícolas en los mercados de Quito. A veces lleva los productos agrícolas de sus proveedores de leche a esos mercados, y —según dice— los vende en beneficio de ellos sin cobrarles y sin ganar nada. Lo hace como “favor” a sus vendedores de leche. De hecho, una de las razones principales por la que abrió la tienda —me dijo él— es para “ayudar” a sus clientes y evitar que ellos viajen a Cayambe a comprar lo que necesitan. La tienda, por supuesto, está abierta a cualquier persona, pero sus proveedores de leche son favorecidos, puesto que ellos pueden llevar los productos “a cuenta leche”. Su énfasis en el carácter de “favor” de sus negocios evidencia que él se considera una “buena persona”, preocupada por sus amigos de la comunidad, como lo ha demostrado, primero como presidente de la comunidad y ahora en el ejercicio de los negocios privados.

Su caso demuestra también que el crédito, elemento clave en el circuito de la reciprocidad, se renueva continuamente y los lazos financieros y comerciales se fortalecen gracias a arreglos sociales y económicos a través de los cuales, a su vez, se establecen relaciones personales a largo plazo. De esta manera, las relaciones que vinculan a las partes de una transacción son de diferentes tipos. Es muy probable que los lecheros hayan pactado siembras al partir con algunos de sus proveedores, por ejemplo, o se compren y vendan sus respectivos productos. Quienes tomen parte en el *prestamanos* o en la *uniguilla* también serán posibles socios en otras transacciones “comerciales”. Los comerciantes itinerantes de Imbabura, hemos visto, se convierten en compadres de sus clientes, y así sucesivamente. De acuerdo a la lógica de la reciprocidad, todos son en algún momento prestamistas y deudores, y los socios de transacciones económicas siempre se deben algo mutuamente.

Lejos de distorsionar la idea de la vida comunitaria, debe decirse que lo que se ha descrito aquí no es una sociedad ideal “igualitaria”, en la que no hay espacio para la injusticia, la discriminación y el abuso. ¡Todo lo contrario! Como en cualquier lugar de los Andes, Pesillo y sus alrededores son sociedades jerárquicas en las que todos son “ordenados” en categorías de acuerdo a su género, a su posición social y étnica y a su edad. Las implicaciones sociales y políticas de estas transacciones económicas y sus potencialidades para la producción y la reproducción de desigualdades sociales han sido ya descritas por otros investigadores (ver secciones 1.1.1 y 1.1.2). Mi punto es que las partes involucradas en la transacción que pueden ser (y de hecho han sido) definidas como “desiguales” en términos socio-económicos, en otros contextos ocupan posiciones en última instancia intercambiables, pues ellos serán, por turnos, acreedores y deudores, y ambos, a su vez, serán “deudores” de alguien más, como veremos en los capítulos que siguen. De esta manera, los miembros de la comunidad parecen estar atados unos a otros por una cadena de créditos continuamente renovados. La entera realidad económica y social de la comunidad parece basarse en una especie de “sistema de crédito” en el que la gente continuamente intercambia créditos en forma de bienes y servicios. Contrariamente a lo que algunos autores han observado (por ejemplo, Alberti y Mayer, 1974), el flujo de los bienes tiene lugar dentro del flujo de los servicios, no aisladamente de él (cf. también Humphrey, 1992).

El circuito del dinero

A pesar del sentido generalizado de crédito que las transacciones de la comunidad implican, los pesillanos llaman *deuda* solo a los préstamos monetarios con interés. Estos son generalmente contratados con instituciones financieras formales, como bancos, programas de desarrollo y cooperativas de ahorro. Los miembros de la comunidad (parientes y vecinos) se prestan dinero, pero idealmente este crédito no tiene interés.²⁶ De acuerdo a un estudio reciente, de todas las instituciones financieras en la parroquia de Olmedo, solo las ONG locales y una sucursal del banco nacional para el desarrollo agrícola son realmente accesibles a los campesinos indígenas.²⁷ Entre estas organizaciones, la Casa Campesina Cayambe (CC)²⁸ provee una amplia cobertura, mucho más que las otras, como examinaré en la siguiente sección.

26 Hay casos de dinero prestado con interés entre miembros de la comunidad, pero solo cuando la suma es considerable. Se trata de excepciones que confirman la regla.

27 En las siguientes proporciones: Banco Nacional de Fomento 9,09 %; Proyecto Belga (un programa gubernamental belga-ecuatoriano para el desarrollo rural) 36,36 %, la CC 54,55 % (Estudio del Gobierno de Bélgica, 1993).

28 “La CC es una ONG católica fundada en 1986 por la Congregación Salesiana. La organización comenzó a surgir en el área durante 1987, después de que un serio terremoto afectara el norte de la provincia de Pichincha, especialmente el cantón Cayambe. El terremoto fue tan intenso que se ha convertido en un hecho significativo en la historia del lugar dividida, a

*El programa de crédito de la Casa Campesina*²⁹

El programa ha estado presente desde 1988, pero solo desde 1990 tiene un departamento independiente creado dentro de la institución para administrarlo y manejarlo. El programa ofrece tres diferentes tipos de préstamos.

Préstamos ordinarios. Estos son los que se otorgan más comúnmente y no están dirigidos a ninguna actividad específica; cada prestamista decide cómo gastar su dinero de acuerdo a la necesidad específica del momento. Durante el tiempo de mi estadía, el máximo valor de este préstamo era de 1.500.000 sucres (aproximadamente 350 dólares de esa época), que deberían ser pagados en seis cuotas, una cada tres meses. La organización otorga aproximadamente 75 de estos préstamos al mes entre las comunidades con las que trabaja.

Préstamos de emergencia. Estos están disponibles en casos de emergencia — generalmente un problema de salud— y por lo tanto sujetos a un sistema diferente porque se pueden recibir en cualquier momento.

Préstamos especiales. Este tercer tipo de préstamo está dirigido específicamente a apoyar o iniciar una actividad productiva no-tradicional o para la construcción de servicios higiénicos, sistemas de irrigación y otros similares.

El interés corriente para todos estos préstamos, al tiempo de mi investigación, era del 43 %.³⁰ En casos de los préstamos de emergencia y los préstamos especiales, las fechas y la modalidad del pago se definen para cada caso individual.

De acuerdo a una evaluación externa, conducida por los donantes internacionales, el programa de crédito CC ha sido considerado muy exitoso y, según un estudio realizado a nivel nacional por la Agencia de Desarrollo de los Estados Unidos, es uno de los programas con más éxito del país (Casa Campesina, 1995).

Dada la situación económica nacional, el esquema de crédito CC actúa para “contener” el deterioro económico que afecta a todo el país y juega un rol muy importante en este sentido, al prevenir que la frágil economía indígena se deteriore irreversiblemente. Al mismo tiempo, permite a la gente manejar serios problemas,

partir de entonces, en un antes y un después del terremoto [...]. En la parroquia de Olmedo, el rol de “reconstructor” fue llevado a cabo por la CC lo que implicó, en un principio, la reconstrucción material de las casas de los indígenas. [Actualmente] Es la ONG más popular del área, y trabaja con 45 comunidades indígenas en proyectos de salud, nutrición, educación, planificación familiar, diversificación de la producción agrícola, ganado y comercialización de productos locales” (Ferraro, 2004: 71) (N del E).

29 La información recogida se refiere a 1996.

30 Estos datos son previos a la dolarización que está vigente en el país desde febrero de 2000. No son comparables con los datos actuales.

como enfermedad y crisis domésticas, habida cuenta del rápido y relativamente fácil acceso al dinero de tal manera que no necesiten vender sus animales o gastar sus ahorros.

El carácter colectivo de los préstamos CC

Comparado con créditos de otras instituciones financieras, como el otorgado por los bancos, por ejemplo, los préstamos CC no son nunca un asunto individual; por el contrario, tienen un carácter colectivo.

Cualquier comunidad que quiere entrar al programa escoge un delegado (mediante elección general) para ser el vínculo entre la comunidad y la institución. El delegado no recibe un salario ni otro tipo de beneficio económico de la institución ni de la comunidad. Su papel es recibir las solicitudes de préstamos que en la asamblea mensual de la comunidad serán revisadas y seleccionadas. Esta selección se hace de acuerdo a criterios comunales, según lo que uno de los delegados informó:

“Para poder recibir un crédito uno debe cumplir con los requerimientos de la comunidad. El que aplica para el préstamo debe contribuir a la comunidad con trabajo y responder a los llamados a trabajos comunales. No podemos permitir que se dé un crédito a alguien que no cumpla con estas responsabilidades de la comunidad” (P.Y., octubre, 1996).

El delegado, entonces, lleva las aplicaciones seleccionadas al Comité de Crédito que se reúne cada mes, en cuyas reuniones participan todos los delegados de las comunidades y el personal del programa CC. En estas reuniones mensuales, se decide el capital que se entregará a cada comunidad de acuerdo a los fondos disponibles ese mes; posteriormente, las aplicaciones individuales serán aceptadas o rechazadas. Los delegados comunales no se eligen para un período fijo; su cargo depende, sobre todo, de la calidad de su trabajo de acuerdo a cómo la comunidad lo percibe.

El Directorio de la comunidad (es decir, el cuerpo administrativo y organizacional a nivel de comunidad) ingresa directamente al manejo del esquema, y apoya, pero también controla, las actividades de los delegados y las decisiones que se toman en las reuniones públicas. Además, en el caso de un crédito de emergencia, para el que no es necesario pasar por todos los procedimientos ordinarios, un miembro del Directorio de la comunidad debe acompañar al aplicante a la oficina de la ONG, en la que se pide y se otorga el crédito.

El carácter colectivo de los créditos CC es particularmente evidente en el caso de las sanciones por faltas de pagos. Las comunidades que tienen cuatro casos de morosidad al momento de la reunión del Comité de Crédito no pueden recibir más

préstamos hasta que los morosos hayan actualizado sus pagos. Es la comunidad entera, por lo tanto, la que sufre las consecuencias de la morosidad individual. En algunos casos, la ONG puede iniciar un procedimiento legal en contra de un deudor moroso. Esto es generalmente requerido por toda la comunidad a través de la intervención de su directorio. Este mecanismo obliga a que la comunidad ejerza un fuerte control sobre sus miembros, quienes son puestos bajo una considerable presión social (ver más adelante). El principio subyacente es que la comunidad es responsable por el comportamiento de sus miembros e interviene directamente en las decisiones que les concierne.

El carácter familiar de los préstamos CC

El carácter colectivo de los préstamos CC se manifiesta en cómo se maneja el crédito individual, especialmente en la modalidad de pago. Los préstamos se piden formalmente y se otorgan a personas individuales, quienes firman los documentos y por lo tanto asumen formalmente su responsabilidad. Sin embargo, el crédito se considera como un asunto de familia. Sucede a menudo que miembros de la misma familia se reemplazan uno con otro en el proceso del crédito. Si la persona que necesita el crédito, por ejemplo, es analfabeto y no puede firmar los documentos, alguien más de su familia lo hará por él/ella, y por lo tanto será reconocido/a legalmente como el deudor, aunque el/la beneficiaria directo/a sea otro/a.

Desde 1995 la organización ha introducido una nueva regla. El aplicante debe presentar a la organización una garantía, que puede ser la escritura de propiedad de un lote de tierra. El documento es retenido por la organización hasta que el crédito se pague completamente. Aquellos que, por alguna razón, no tienen tal documento, pueden presentar la escritura de algún otro miembro de la familia. No se puede saber con certeza si la familia entera se beneficia de igual manera del crédito, porque normalmente depende del uso que se haga del préstamo, pero la familia ciertamente se convierte en responsable por el pago. Si el deudor no puede pagar su deuda, uno de sus parientes más cercanos (generalmente padres o hijos) ayuda a pagar.

De la misma manera, las sanciones se extienden a toda la familia del deudor. Solo en casos de demoras persistentes en los pagos, o ante una negativa abierta a pagar la deuda, es que la organización inicia un procedimiento legal en contra del moroso. Normalmente, el procedimiento no va más allá del primer paso (es decir, la notificación formal). El procedimiento legal implica tomar los objetos de valor que se encuentran en la casa de la persona (como la televisión, el refrigerador y también animales), así como prendas, no importa a quién realmente pertenezcan. La gente considera este procedimiento humillante: por lo tanto, toda la familia de la persona que está en mora generalmente ejerce

presión colectiva para el pago del préstamo, o ayuda a encontrar una solución satisfactoria para todas las partes.

El carácter personal del préstamo CC

El carácter colectivo del crédito CC no impide que este sea también muy personalizado, y las reglas formales pueden ser “adaptadas” a aplicantes individuales. Por lo tanto, la gente que, en teoría, no debería o no podría recibir crédito, en la práctica sí lo recibe. Recuerdo el caso de una mujer muy conocida en la comunidad por ser una de las líderes de un grupo de mujeres conocido a nivel nacional, así como también por su trabajo en favor de la comunidad. Ella había tomado un crédito CC, pero antes de pagarlo en su totalidad pidió un préstamo de emergencia. En teoría, ella no hubiera podido obtener otro préstamo; además, tenía una reputación de ser “difícil” al momento de pagar. Sin embargo, después de algunas negociaciones, el personal del programa consideró su caso como una excepción y, a la luz de sus actividades y su figura pública, se le concedió el crédito adicional.

El mismo procedimiento puede aplicarse en relación al monto del crédito. Ordinariamente, los créditos no deben exceder una cierta cantidad de dinero. Sin embargo, cuando se considera cada caso específico y la situación personal e historia personal de cada individuo, en algunas ocasiones se considera conveniente hacer excepciones.

La organización, por lo tanto, hace una evaluación de los “méritos” de cada aplicante y decide de acuerdo a la situación. En otras palabras, el aplicante puede influenciar la decisión final de la organización: hasta cierto punto, su comportamiento puede determinar el monto del préstamo, el tipo de pago y otros. Desde mi punto de vista, esta atención personal al deudor es lo que realmente distingue el esquema de crédito CC de otras instituciones financieras formales.

En comparación con las transacciones recíprocas de crédito descritas anteriormente, el crédito del programa CC establece una “deuda”. Y nunca es el énfasis sobre el cumplimiento obligatorio de un contrato tan fuerte y reiterado como en el caso de una deuda.

La moralidad de la deuda

Una de las características más importantes de los intercambios recíprocos es el énfasis sobre el cumplimiento del acuerdo (generalmente tácito) entre las dos partes.

Aquél que no cumple con su responsabilidad se gana la desconfianza de toda la comunidad. Un crédito, como cualquier otra transacción pospuesta en el tiempo,

implica mutua confianza y credibilidad. Si alguien se gana la reputación de “incumplido”, él/ella no encontrará muchas puertas abiertas para futuros pedidos, y cualquier potencial acreedor (parientes, amigos y vecinos) le evitarán. Por lo tanto, el respetar un acuerdo es la mejor garantía de tener acceso a otros créditos. Pero para poder ser efectivo, el respeto de los acuerdos debe ser reconocido y de alguna manera “formalizado” por el grupo social que los moviliza. Esto se hace a través del reconocimiento y la legitimación de una sanción establecida colectivamente, en el caso de que las normas se rompan y el contrato no se respeta. En el caso de los intercambios que yo he definido como “reciprocidad”, las sanciones directas tienen una naturaleza social, es decir, implican la suspensión de los intercambios mismos. Esto representa una pérdida económica que pocos pueden afrontar, dado que la totalidad de la vida social y económica depende de las potenciales alianzas entre miembros de la comunidad.

El hecho de que una comunidad no tenga derecho a otros préstamos previstos por el esquema de crédito de la ONG, si es que existen morosos entre sus miembros, ejerce presión social sobre el deudor. La presión también es moral. La importancia que la gente da al cumplimiento del contrato de crédito se utiliza y al mismo tiempo se refuerza por la ONG a través de su propia radio. Además de apoyar a los proyectos de la organización, la radio también promueve la imagen del “buen deudor” a través de propagandas, felicitaciones públicas y saludos a aquéllos quienes están al día en sus pagos. En algunos casos, el Directorio de la comunidad puede usar la radio para nombrar públicamente a aquéllos que se retrasan continuamente en sus pagos y para recordarles de la deuda pendiente. La gente generalmente responde enseguida a estas llamadas y va a la oficina del programa para pagar la deuda. No es inusual oír a la gente, en el momento de pagar, declarar que así lo están haciendo y que no deberían ser nombrados en la radio. El tono de voz alta que caracteriza este tipo de declaraciones obliga a que todos en la oficina lo oigan y tomen nota de ello, como si toda la gente fuera llamada a ser testigo del cumplimiento de la transacción. Si por error alguien que está a tiempo en los pagos es nombrado en la radio, se expresan fuertes protestas en la presencia de un testigo que pueda confirmar su versión. El temor a ser nombrado en la radio como moroso es tal que uno de mis entrevistados afirmó que prefería sacar créditos de otros lados pero no de la CC, precisamente a causa de la radio. En sus palabras: “[Yo no tomé ningún crédito de la CC] primero que todo porque dicen todo en la radio. Todo, hasta lo que uno tiene que pagar dicen. También si uno no paga ellos le dicen a todos a través de la radio” (A.G., diciembre, 1996).

El siguiente caso es un buen ejemplo. Una pareja solía ser una de las más populares y consideradas de la comunidad. Su posición como catequistas católicos les daba el prestigio y la autoridad moral como para hacer sugerencias y dar consejo en asuntos individuales y comunitarios. Ellos comenzaron a tomar créditos de la CC y de otras ONG que operan en el área sin poder pagarlos. Decían que no lo podían hacer por problemas de salud sufridos por el esposo, que implicaba altos gastos imprevistos

por el tratamiento y las medicinas, además de la imposibilidad de continuar con el trabajo para poder generar dinero y pagar las deudas. Pero los miembros de su comunidad no les creían: decían que ellos eran “vagos”, que no se preocupaban lo suficiente y que no trataban de encontrar una solución a su problema. Generalmente, la gente expresa explícitamente su preocupación acerca del pago de las deudas y afirman que hacen cualquier cosa para poder cumplir. Buscan trabajos temporales o piden prestado dinero de algún pariente o vecino: cualquier cosa pero nunca quedar en mora.³¹ Según la gente, esta pareja no se preocupó lo suficiente y por esto los calificó de “dejados para el trabajo”, con la consecuencia de que cayeron en desgracia y perdieron su honor frente a la comunidad.³² La situación se complicó cuando la pareja, en un intento desesperado por defenderse y cancelar su deuda, difundió chismes malévolos acerca del jefe de la CC, quien es una persona popular y una autoridad moral entre la población indígena del área, y declararon su intención de iniciar procedimientos legales en su contra por usura. No había absolutamente ninguna base legal para tal procedimiento, por lo que el asunto no fue más allá, pero a este punto toda la comunidad los aisló completamente. La presión social y la resistencia hacia ellos fue tal que no lo pudieron soportar más y decidieron mudarse a otra comunidad cercana.

Este profundo sentido del honor, unido a la deuda y su pago, salió a la luz una y otra vez en mis conversaciones con la gente y puede sintetizarse en las palabras de una mujer indígena quien, al explicar por qué algunas personas en la comunidad no quieren aplicar para los créditos, dice que “la gente de honor tiene miedo de tomar créditos” (R.I., diciembre, 1996). La implicación es que tienen miedo de no poder pagar el préstamo y por lo tanto de perder su honor.

Como hemos visto, la sanción por no pagar una deuda es también de naturaleza legal, debido a que, a partir de ello, se establece una demanda que, en última instancia, podría llevar a la cárcel. Sin embargo, como he mencionado anteriormente,

31 Algunos ejemplos de cómo la gente expresa esta preocupación: “Algunos se atrasan en sus pagos solamente porque son irresponsables. Cuando no se tiene plata y la fecha de la cuota se acerca, entonces se busca por dondequiera para conseguir el dinero, se pide prestado” (P.Y., Turucucho, noviembre, 1996). “Hay que buscar cómo pagar. Si no tengo trabajo y no tengo plata, entonces, cuando se acerca la fecha en que me toca [pagar], busco un trabajo, me voy a las flores [como empleado]. Pero uno no debe descuidar; siempre hay que estar listo [...]. Fulanito sacó un préstamo y compró una televisión. Ahora, yo le pregunto, ¿qué da la televisión? ¿Da plata? ¡No! ¡Y cuando se vence el tiempo, no tiene de dónde pagar!” (M. T., Turucucho, noviembre, 1996).

32 Peristiany y Pitt-Rivers (1992) han analizado los conceptos de “gracia” y “honor” y sus interrelaciones. Estos autores han puesto en evidencia especialmente que se trata de “campos conceptuales” más que de conceptos individuales, esto es, implican una variedad y una multiplicidad de definiciones que no solamente evidencian una variedad de actores en una sociedad dada, sino también sus intereses contrastantes. Estos campos conceptuales se basan en una lógica similar a la que relaciona estatus, poder y autoridad con buena suerte, legitimidad y santidad.

en el caso de CC esto nunca ocurrió durante mi estadía. Hubo muy pocos morosos con un procedimiento legal pendiente. De hecho, hasta noviembre de 1996, la tasa de pago (calculada de acuerdo al volumen de capital prestado y pagado) era del 92 % mensual, y con solo el 1 % de atrasos. Esto lleva a considerar el programa como uno de los más exitosos en el país, un ejemplo que puede ser imitado (F. García, comunicación personal). Más aun, el “índice de sostenibilidad” del programa (es decir, el porcentaje del capital que cubre los gastos de administración, y que es entre los principales criterios que miden el éxito o fracaso de un programa de crédito) era del 0,5 % mensual, correspondiente al 6 % del capital total anual (Casa Campesina, 1996). Hasta noviembre de 1996, el capital total del programa era de 2.100 millones de sucres (alrededor de 600.000 dólares americanos). Desde su implementación, se han otorgado 7.200 préstamos, alrededor de 1.800 de los cuales todavía estaban en circulación en la época de mi investigación.

El vasto número de campesinos que piden préstamos confirma el “éxito” de este programa que, desde enero de 1996, se extendió a otras 15 comunidades en la parte sur del cantón Cayambe.

De acuerdo a un estudio de impacto que se llevó a cabo en 1996,³³ el 91 % de los créditos otorgados a indígenas se utilizó en actividades productivas (70 % directamente y 21 % indirectamente) y el 9 % para otras actividades, tales como, por ejemplo, necesidades sociales y festivas (bautizos, bodas y otros similares). Estos porcentajes se calcularon de acuerdo a las declaraciones que los aplicantes detallan en los formularios para poder justificar el pedido de un préstamo. No hay razones para dudar de que ello corresponda al uso real del crédito; sin embargo, es difícil determinar la trayectoria de este dinero, porque generalmente la gente “combina” el dinero de distintas fuentes para alcanzar una serie de objetivos diferentes. La gente no lleva cuentas exactas de su dinero y no puede decir con precisión qué dinero vino de qué fuente y cuál se utilizó para qué propósito. Sin embargo, como sucede con el *suplico* de la leche, en este caso hay evidencia de que los pedidos de préstamos aumentan considerablemente alrededor de junio, para la celebración de San Juan. El caso de M.I. es típico. Se trata de una señora viuda, quien obtuvo un préstamo de la CC de 1,000.000 de sucres (alrededor de \$238). Con 200.000 sucres ayudó a uno de sus hijos casados; gastó 200.000 sucres adicionales para comprar artefactos electrodomésticos para ella (una licuadora, una plancha y un procesador de comida); el resto del dinero se utilizó para la celebración de San Juan. Como ella misma me dijo, “todo el resto se transformó en *castillos*” (M.I.G., noviembre, 1996). Este tema será analizado en profundidad en el capítulo IV.

33 El diagnóstico de impacto fue comisionado por la ONG inglesa ACTIONAID, como parte de un estudio más amplio acerca de los programas de crédito alrededor del mundo (en regiones en las que la institución trabaja), para determinar los diferentes diseños y la organización, así como también el impacto sobre sus usuarios. El estudio de impacto en Cayambe fue conducido conjuntamente por Juan Serrano y por mí desde el 20 de octubre hasta el 30 de noviembre de 1996.

El estudio de impacto también reveló que, en su mayoría, el pequeño capital provisto por el programa de crédito, cuando se invierte en actividades productivas, permite a la gente mejorar gradualmente su condición económica y social. Cuando consideramos estos datos acerca del programa en el contexto más amplio de las actividades de la CC (ver también capítulo II, sección 7), es evidente que la organización otorga en gran medida los medios materiales para la producción y la reproducción de la comunidad.

Por su parte, la gente percibe el trabajo de la ONG como extremadamente valioso. Reconoce su importancia y alaba especialmente el rol de su director, a quien respetan y aprecian mucho y con quien la organización misma se identifica. Como alguien me dijo: “Antes, ¿qué éramos? Nada, botados estábamos por ahí. Pero ahora, con el padrecito ya estamos como deberíamos” (J.M., junio, 1993). Lo que quería decir con esto es que, antes de que la CC y su director comenzaran a trabajar aquí, la gente se sentía abandonada, pero ahora la CC les ha encaminado por el camino correcto. Por un lado, el director-sacerdote católico de la CC es el líder de una organización exitosa que la gente percibe como muy importante para su subsistencia material y su mejora. Por otro lado, él es también quien celebra las misas, los bautizos, las bodas y los funerales. En otras palabras, está cercanamente relacionado con las fuerzas sobrenaturales que en Pesillo todavía se piensa que determinan la vida, como veremos en los siguientes capítulos.

La CC, cuyo director-sacerdote es percibido como la personificación física de la organización, tiene, por lo tanto, el rol crítico de conectar el mundo sobrenatural con el mundo de los humanos. Aquí encontramos nuevamente la “indiferenciación” de poderes que caracterizaba a la hacienda teocrática en el tiempo de los padres Mercedarios y que le daba a Pesillo su posición única. Tal como los míticos padres de la Merced, la CC ha marcado el comienzo de una nueva era para Pesillo, en la que el orden ha surgido del desorden y el caos, y ha dado paso a la era “moderna” del desarrollo. El “tiempo de los padres” parece haber regresado en versión moderna, y una en la que, por su carácter religioso y legal, todavía juega un rol clave en la comunidad.

Referencias citadas

- Alberti, G. y E. Mayer. 1974. “Reciprocidad Andina: ayer y hoy”, en Alberti, G. y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderlini, L. y H. Sabourian. 1992. “Some notes on the economics of barter, money and credit”, en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (comp.) *Barter exchange and value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. 1986. “Introduction: commodities and the politics of value”, en A. Appadurai (comp.) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bloch, M. 1973. "The long and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship", en J. Goody (comp.) *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brush, S. 1977. *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Burchard, R. E. 1974. "Coca y trueque de alimentos", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambios en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Carrier, J. 1991. "Gifts, commodities, and social relations: a Maussian view of exchange". *Social Forum* 6(1): 119-133.
- Carrier, J. 1995b. "Maussian Occidentalism: gift and commodity systems", en J. G. Carrier (comp.) *Occidentalism. Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Casa Campesina Cayambe. 1995. *El proyecto de crédito de la Casa Campesina Cayambe*. Documento interno.
- Casa Campesina Cayambe. 1996. *Estudio de caso del programa de crédito "Ayuda en Acción-Cayambe"*. Documento interno.
- Chamoux, M. N. 1993a. "Ruses du prêteur, ruses de l'emprunteur: les difficultés du 'crédit invisible'", en Chamoux M. N., Dehouve D., Gouy-Gilbert C., Pepin Lehalleur M. (comp.) *Prêter et emprunter. Pratiques du crédit au Mexique*. Paris: Editions de la Maison des Science de l'Homme.
- Collins, C. 1988. *Unseasonal migrations: the effects of rural labour scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Crespi, M. 1968. *The patrons and peons of Pesillo. A traditional hacienda system in Highland Ecuador*. Tesis de Ph.D. de la University de Ann Arbor. Microfilms.
- Crespi, M. 1981. "St. John the Baptist: the ritual looking glass of hacienda Indian ethnic and power relations", en N. Whitten (comp.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press.
- Custred, G. 1974. "Llamereros y comercio interregional", en Alberti, G. y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ecuador Debate*. 1990. "Tierra y campesinos", 20. Quito: CAAP.
- Fonseca, C. 1974. "Modalidades de la minka", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Galey, J. C. 1988. "D'une figure de la dette dans le système des castes: son expression dans quelques régions fonciers sud-indiens", en C. Malamoud (comp.) *Lien de vie noed mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Gell, A. 1992. "Inter-tribal commodity barter and reproductive gift-exchange in old Melanesia", en C. Humphry y S. Hugh-Jones (comp.) *Barter exchange and*

- value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gose, P. 1994. *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gregory, C. A. 1980. "Gifts to men and gifts to Gods: gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua". *Man* 15(4):626-652.
- Gregory, C. A. 1982. *Gifts and commodities*. London-New York: Academic Press.
- Gudeman, S. 1986. *Economic as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Guerrero, A. 1991a. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* Quito: Libri-Mundi.
- Guerrero, A. 1991b. *De la economía a las mentalidades*. Quito: El Conejo.
- Guillet, D. 1979. "Reciprocal labour and peripheral capitalism in the Central Andes". *Ethnology* 19(2): 151-167.
- Harris, O. 1982. "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", en M. Bloch y J. Parry (comp.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. 1985. "Barter and economic disintegration". *Man* 20: 48-72.
- Humphrey, C. 1992. "Fair dealing, just rewards: the ethics of barter in North-East Nepal", en C. Humphry y S. Hugh-Jones (com.) *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. y Hugh-Jones, S. (comp.) 1992. *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IDS. 1993. *The political analysis of markets* 24(3). Brighton: The University of Sussex.
- Isbell, B. J. 1976. "La otra mitad esencial: un estudio de la complementariedad sexual Andina". *Estudios Andinos* 12: 37-56.
- Isbell, B. J. 1978. *To defend ourselves: ecology and ritual in an Andean village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.
- Larson, B. 1995. "Andean communities, political culture and markets; the changing control of a field", en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Larson, B. y O. Harris (comp.) 1995. *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Lehmann, D. 1982. "Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy", en D. Lehmann (comp) *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, N. y P. Roberts. 1984. *Miners, peasants, and entrepreneurs: regional development in the Central Highlands of Peru*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lund-Skar, S. 1996. "Appropriating pawns: Andean dominance and the manipulation of things". *Journal of the Royal Anthropological Institution* 1(4): 787-803.
- Malengreau, J. S1974. "Comuneros y 'empresarios' en el intercambio", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Mallon, F. 1983. *The defence of community in Peru's central highlands: peasant struggle and capitalist transition 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez, L. 1994. "Situación actual y perspectivas de la economía campesina". *Ecuador Debate* 31: 130-135. Quito: CAAP.
- Martínez, L. 1995b. "El desarrollo rural: limitaciones y alternativas". *Ecuador Debate* 35: 126-133.
- Mauss, M. 1990. *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge. Traducción de W. D. Halls.
- Mayer, E. 1974. "Las reglas del juego en la reciprocidad Andina", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, E. y C. Zamalloa. 1974. "Reciprocidad en las relaciones de producción", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mitchell, W. P. 1991. "Some are more equal than others: labour supply, reciprocity, and redistribution in the Andes". *Research in Economic Anthropology* 13: 191-219.
- Montes del Castillo, A. 1989. *Simbolismo y poder, un estudio antropológico sobre compadrazgo y priestazgo en una comunidad Andina*. Barcelona: Anthropos.
- Murra, J. 1972. "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades Andinas", en Murra (comp.) *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Murra, J. 1978. *La organización económica del estado Inca*. Spanish edition. México. English translation: The economic organization of the Inca State. *Research in economic anthropology*, supplement 1. Greenwich, CT: JAI Press, 1980.
- Murra, J. 1995. "Did tribute and markets prevail in the Andes before the European invasion?", en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Murra, J., N. Wachtel y J. Revel (comp.). 1986. *Anthropological history of Andean politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orlove, B. 1974. "Reciprocidad, desigualdad y dominación", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Orlove, B. 1977a. "The decline of local elites: Canchis in Southern Peru", en R. Adams y R. Fogelson (comp.) *The ethnography of power*. New York: Academic Press.
- Orlove, B. 1977b. "Inequality among peasants: the forms and users of reciprocal exchange in Andean Peru", en Halperin y Dow (comp.) *Studies in peasant livelihood*. New York: St. Martin's Press.
- Orlove, B. 1979a. "The breaking of patron-client ties: the case of Surimana in Southern Peru". *Nova Americana* 2: 83-107.

- Orlove, B. 1979b. "Ricos y pobres: la desigualdad en las comunidades campesinas". *Estudios Andinos* 8(15): 5-20.
- Parry, J. 1986. "The gift, the Indian gift and the 'Indian Gift'". *Man* 21: 453-73.
- Parry, J. y M. Bloch (comp.) 1989. Money and the morality of exchange. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, J. y M. Bloch (comp.) 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramírez, S. 1995. "Exchange and markets in the sixteenth century: a view from the North", en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Rostorowski, M. 1983. *Estructuras Andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salhins, M. 1972. *Stone age economics*. Aldine Atherton, Inc.
- Sallnow, M. 1983. "Manorial labour and religious ideology in the Central Andes. A working hypothesis". *Bulletin of Latin American Research* 2: 39-56.
- Sallnow, M. 1989. "Precious metals in the Andean moral economy", en J. Parry y M. Bloch (comp.) *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon, F. 1985. "The historical development of Andean ethnology". *Mountain Research and Development* 5: 79-98.
- Sánchez-Parga, J. 1986. *La trama del poder en la comunidad Andina*. Quito: CAAP.
- Santos, G. 1993. "Crédito y financiación rural". *Ecuador Debate* 29. Quito: CAAP.
- Scott, C. 1974. "Asignación de recursos y formas de intercambio", en G. Alberti y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Scott, J. 1976. *The moral economy of the peasant*. Westford: the Murray Printing Co., Massachusetts.
- Smith, G. 1989. *Livelihood and Resistance*. Berkeley: University of California Press.
- Stein, W. 1961. *Hualcán: Life in the Highlands of Peru*. Iaca: Cornell University Press.
- Stern, S. J. 1982. *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: the University of Wisconsin Press.
- Stern, S. J. 1995. "The variety and ambiguity of native Andean intervention in European colonial markets", en B. Larson y O. Harris (comp.) *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, M. 1992. "Qualified value: the perspective of gift exchange", en C. Humphrey y S. Hugh-Jones (comp.) *Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Buren, M. 1996. "Rethinking the vertical archipelago. Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes". *American Anthropologist* 98 (2): 338-351.
- Werbner, P. 1990. "Economic rationality and hierarchical gift economies: values and ranking among the British Pakistanis". *Man* (N.S.) 25: 266-85.

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal¹

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

Es indudable que el proceso de desarrollo rural produjo efectos positivos concretos en el sentido de ciudadanía de los campesinos y en el replanteamiento de las relaciones entre estos y el Estado. Entre estos efectos se destacan: a) la legitimación del rol de las organizaciones campesinas como mediadoras entre los campesinos y el Estado, a más de sus roles tradicionales de reivindicación y representación; b) la paulatina consolidación y reconocimiento de las ONG y su creciente potencialidad para integrarse en una triangulación de acciones que involucre a las organizaciones campesinas se segundo grado; c) la conformación paulatina de una conciencia de ciudadanía en el campesinado que se refleja en una demanda por calidad y cantidad de servicios; y d) la puesta en práctica de algunos mecanismos de participación, como los pasos hacia la democratización de la gestión a través de las representaciones campesinas en los proyectos, el trabajo grupal con organizaciones campesinas en transferencia de tecnología, infraestructura y mercado, y la conciencia de que hay que facilitar a los pequeños productores el acceso al crédito (Carlos Arrobo y Mercedes Prieto, 1995: 16).

Introducción

Uno de los aspectos que más sorpresa causaba a los analistas de la “cuestión agraria” durante las décadas finales del siglo XX, era la presencia —recurrente y concentrada— de las ONG en numerosas áreas rurales de América Latina. Es como si, en ese tiempo, tales entidades hubieran ido adquiriendo protagonismo

1 Capítulo 6 de *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria* (2012, pp. 331-378). Quito: Abya-Yala; FLACSO.

—con mayor o menor intensidad, según los países y las regiones— al tiempo que los poderes públicos —con el Estado a la cabeza— se replegaban de esos ámbitos tradicionales de intervención. Ésa era justamente la impresión que daba la situación de muchas zonas del callejón interandino ecuatoriano, escenario en el que convergía la existencia de importantes contingentes de población indígena-campesina (Zamosc, 1995), la afluencia de proyectos impulsados, financiados y evaluados por ONG, y la conformación cada vez mayor de organizaciones populares —“beneficiarias” de esos proyectos— con una notable capacidad de intermediación y de negociación con las agencias de desarrollo (Bretón, 2001 y 2004). De alguna manera, ese énfasis privatizador de las intervenciones arrancó de la consolidación del DRI a modo de alternativa a una Reforma Agraria ya en declive como paradigma rector de las políticas públicas, y de la pérdida paulatina de fuelle del rol impulsor del Estado de los mismos proyectos DRI diseñados desde su maquinaria burocrático-administrativa.²

Aunque en Toacazo fue mucho más remarcable la impronta que dejaron sobre el terreno las ONG (CESA entró en escena ya en 1971), merece la pena recordar el discurso con que el propio Estado ecuatoriano se propuso inducir la modernización capitalista del sector rural en un ambiente posreformista y a las puertas de los ajustes de corte neoliberal durante la primera mitad de los años ochenta. Un espíritu en cierto sentido anticipado por la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario de 1979, que imponía un primer giro con respecto al proceso redistributivo iniciado en 1964 y que se plasmó en el Plan Nacional de Desarrollo (1980-84).³ En el caso que nos ocupa, las tierras altas de Toacazo quedaron dentro de un proyecto de mucho mayor alcance territorial que el de CESA (62 200 hectáreas frente a solo 15 500), el conocido como DRI TTP (Tanicuchí-Toacazo-Pastocalle), que contemplaba tanto actuaciones productivas (transferencia de tecnología, forestación, ganadería, apoyos a la comercialización) como subproyectos de infraestructuras y de fortalecimiento organizativo (casas comunales, agua entubada, mejora de caminos, entre otros). Lo que quiero remarcar aquí es la importancia retórica que desde el mismo Estado se daba a la capacidad que debía adquirir el campesinado andino, no solo para organizarse y poder así canalizar ordenadamente sus demandas, sino también para facilitar las innovaciones técnicas necesarias a fin de adaptarse a la nueva coyuntura (léase adopción del paquete tecnológico de la revolución verde) y ser actor partícipe de los proyectos de desarrollo. El objetivo prioritario del DRI era, pues:

[...] entregar a la población campesina el poder de decisión y control real sobre el desenvolvimiento del proyecto; y afirmar la integración de los campesinos en torno a intereses comunes, concentrando sus energías

2 Ver capítulo 2, “Hacia la etnificación del desarrollo rural”.

3 Dicho Plan identificó 17 proyectos DRI y creó el Subsistema de Desarrollo Rural Integral: la SEDRI y las correspondientes unidades ejecutoras de los proyectos serían las responsables de su puesta en marcha.

y recursos para reivindicar sus demandas y satisfacer sus necesidades. Sin embargo, no basta con que los campesinos tomen conciencia de su situación y resuelvan actuar en defensa de sus intereses. Necesitan desarrollar conocimientos y elaborar instrumentos prácticos para superar las limitaciones, en que la participación, capacitación y organización son aspectos inseparables de un mismo todo [...]. La participación, capacitación y organización campesinas no solo se buscan en la ejecución del proyecto, sino también se dan en la realización del diagnóstico y la formulación del mismo (SEDRI, 1983: II).

Sorprende el tono del lenguaje, pues se parece mucho al tipo de propuestas que, casi veinte años después, aterrizarán desde las más altas instancias del aparato del desarrollo en nombre del “empoderamiento”, del fomento del capital social y del etnodesarrollo.⁴ La diferencia, sin embargo, estriba en que, mientras en estas últimas iniciativas se partirá de una imagen edulcorada y esencializada del “comunitarismo” andino, a la hora de diseñar el DRI de los ochenta se era muy consciente del proceso de erosión por el que estaban atravesando las formas de gestión comunitaria de los recursos, aunque se continuaba apostando a su “recuperación” y apuntalamiento como estrategia de cara a la obtención de economías de escala por parte del campesinado indígena:

El origen de las comunas en su forma legal actual está en el quiebre del régimen hacendatario debido a la presión demográfica y a la incipiente organización campesina. El ejemplo de la Reforma Agraria iniciada por la Iglesia católica contribuyó a acelerar el proceso de repartición de la tierra conformando agrupamientos de campesinos con una problemática común, iguales niveles de educación, y una cultura similar. Ello ha permitido que subsista una cohesión al interior de una organización multidimensional, como lo es la comuna, en la que se funde en una sola forma el sistema jurídico del Estado y la forma asociativa tradicional cuyos orígenes se remontan a la época incásica (*ayllu*) y la comuna española. Sin embargo, en esta organización no está presente, como característica propia de ella, la forma de trabajo colectivo, y los ejemplos de esfuerzos asociativos que se dan en el área del proyecto, constituyen más bien la excepción que la regla [...]. La tierra recibida como resultado de la división de la gran propiedad y afectación por el IERAC, debió haberse trabajado de forma comunitaria y constituir unidades de producción de tamaño relativamente grande, con diversas características productivas y variadas condiciones ecológicas dentro de la misma unidad. Sin embargo, la presión de los mismos campesinos originó la entrega en forma individual de pequeñas parcelas cuya producción, en la gran mayoría de los casos, solo alcanza para el autoconsumo, a niveles de subsistencia [...]. Los suelos de menor

4 Ahí quedan PRODEPINE y PRODECO. Ver nota 33 del capítulo 2.

calidad y potencialidad productiva (generalmente páramos) se han dejado para la comuna; pero una vez más en su utilización predomina el carácter individual de la explotación pecuaria [...]. Se aprecia que esta organización, casi natural, que es la comuna, presenta una característica de individualismo en los aspectos productivos aunque aparezca como una comunidad estrechamente vinculada en los aspectos sociales y de presentación de sus demandas. Opera como un organismo de defensa frente a la existencia de fuerzas externas y de preservación de sus valores culturales (SEDRI, 1983: 73-74).

Se trataba de un estado de opinión sin duda muy extendido entre el *staff* técnico de las agencias de desarrollo de la época que marcó, también, el quehacer de CESA y otras ONG en la zona de Toacazo.⁵ La presencia del DRI TTP en las tierras altas de Toacazo fue, con todo, escasa y periférica, pues eran percibidas como “territorio de intervención de CESA” (no en vano el proyecto que esta institución estaba desarrollando allí ya se denominaba TTP). Los técnicos de CESA, además, veían al DRI estatal —presente en Toacazo entre 1982 y los años finales de la década, aunque cada vez más debilitado— como si estuviera atenuando la labor realizada por la agencia tras años de presencia en aquel lugar. Por decirlo de modo llano, para CESA el DRI “estaba desestabilizando la formación de la comunidad campesina, del movimiento campesino, porque a ellos [a los técnicos de la SEDRI] no les interesaba absolutamente nada”, a pesar de las rimbombantes declaraciones de principios reproducidas más arriba.⁶ Es decir, que el sesgo del DRI estatal era más tecnocrático que la orientación de CESA, pese al desplazamiento de esta última hacia posiciones proclives a la mera transferencia tecnológica y a la inserción mercantil de los campesinos en el mercado, como veremos a continuación. Por eso realmente no pudo llegarse a ninguna coordinación entre la SEDRI y CESA en el territorio de la UNOCANC.

Los vaivenes del proyecto campesinista de CESA

Si la historia del desarrollo rural en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XX pudiera encarnarse en una sola persona, esa respondería sin duda al nombre de Fausto Jordán. Director del IERAC, de CESA, de la SEDRI, ministro de Agricultura, presidente del Comité Ecuatoriano del Fondo Ecuménico de Préstamos, entre otros muchos roles, su biografía ha transitado por casi todos los vericuetos imaginables de la gestión de las políticas y las

5 Eso explica la insistencia obsesiva en la cooperativa Cotopilaló como punta de lanza del cambio en las antiguas haciendas de la Curia.

6 Entrevista a Miguel Gaibor en Quito (19/09/2003). Aunque el DRI estatal no tuvo mucha presencia en la zona del proyecto de CESA, sí intervino, sin embargo, en las comunidades del Bajío de Toacazo, fuera de la influencia de la Central.

intervenciones —tanto en la esfera pública como en la privada— sobre el sector campesino del país. Desde la atalaya que brinda a la experiencia acumulada la distancia de las más de tres décadas transcurridas, Jordán reflexionaba en el año 2003 sobre el espíritu y el estado de opinión que fueron cristalizando alrededor del proyecto campesinista de CESA:

“En la última parte de los años sesenta concluyó un proceso de Reforma Agraria con ciertas intenciones de cambio, pero en el proceso de la Reforma Agraria estatal pienso que el desempeño de los que comenzaron esta aventura desde la función pública tuvo algunas marcas que llamaron la atención por la originalidad, la transparencia y el compromiso de cambio. Entonces fui invitado por la Confederación de Sindicatos Cristianos a dar una charla sobre mi posición personal sobre la Reforma Agraria. Abí es cuando yo creo que prendió el interés de algunas de las personas, intelectuales y profesionales, que estuvieron en esa reunión y que tenían vínculos con una Iglesia de nueva generación para entonces emprender prácticamente las iniciativas de un proceso de Reforma Agraria en predios de la Iglesia (hablamos de la Iglesia católica). Entonces, cuando concluí mi compromiso conmigo mismo de seguir en el sector público frente a la Reforma Agraria, porque vino un gobierno conservador con el que no era posible seguir haciendo lo poco que se hacía, fui insinuado de iniciar los estudios de Reforma Agraria en predios de la Iglesia ecuatoriana.

Esa Reforma Agraria en predios de la Iglesia ya nos permitió saber, por la experiencia anterior en el sector público, que recibir tierras no es todo. Algún indígena de las tierras del Estado, de las extierras de la Iglesia, de esas que fueron quitadas [desamortizadas] a comienzos del siglo pasado, me decía cuando recibió la tierra: “Nos han dado suelo y cielo”; esto significa que aquí está el suelo y el cielo, lo demás se han llevado: maquinaria, animales, cultivos, todo se han llevado; así que significaba el abandono... La tierra es un activo, pero si no tengo instrumentos, por precarios que sean, no puedo trabajarla; si no tengo conocimientos no puedo seguir más adelante para mejorar su producción y su productividad; si no conozco el mercado no sé a qué me dedico; si no tengo recursos financieros no sé cómo poner nuevas semillas, cómo comprar un arado, cómo comprar un tractor; etc. Y si no tengo todos estos conocimientos, cómo hago además para tenerlos. Esto significaba que había que complementar ese proceso de entrega de tierras con capacitación, con asistencia técnica, con crédito, digamos que estos eran los puntos principales, y con servicios de comercialización. Esto es lo que en esos tiempos podría llamarse una Reforma Agraria integral. Entonces, con esos antecedentes, la Reforma Agraria en predios de la Iglesia consistía en un acuerdo con el gobierno de cada diócesis a través de su obispo para darle precio a esa tierra que se iba a transferir a los

*campesinos. Y ahí ya se conocía el brillo de sus ojos de cada obispo, si le gustaba mucho o poco el dinero”.*⁷

La CESA es una de las ONG más importantes y con más tradición en el Ecuador. Desde 1967, año en que vio la luz estrechamente vinculada al proceso redistributivo que se estaba llevando a cabo en tierras de la Curia, ha continuado hasta el momento presente esforzándose en la implementación de proyectos de desarrollo en el medio rural. Nacida al calor de la apertura de la Iglesia explicitada en el pronunciamiento favorable de la Conferencia Episcopal para la ejecución de una Reforma Agraria en el país,⁸ CESA defendía la tesis de que la sociedad ecuatoriana se caracterizaba por la secular marginación de los pequeños campesinos en la toma de decisiones políticas y económicas. En consecuencia, apostó por concentrar sus actividades en esos sectores excluidos, fomentando su proceso organizativo, su capacitación y la prestación de todo tipo de servicios agrícolas (en un sentido técnico básicamente dependiente de los parámetros de la revolución verde) como vías de su integración social en condiciones de equidad: de ahí toda su filosofía campesinista, indigenista, participativa y defensora del rescate de los valores de una cultura andina más o menos idealizada. Valga como muestra el señalamiento estratégico incluido en sus estatutos:

Para prestar servicios en todo el territorio nacional, los que suscribimos procedemos a crear la fundación denominada CESA... Su fin es la promoción y educación campesina, inspirándose en los principios cristianos, mediante el establecimiento de servicios de asesoramiento y asistencia a las organizaciones campesinas en general, cualquiera que sea su adhesión religiosa o política, pero especialmente a las cooperativas, sindicatos, comunas y a sus miembros (citado en CESA, 1992: 9).

El primer trabajo importante de CESA fue la ejecución del Proyecto Piloto de Reforma Agraria en Tierras de la Iglesia, prueba inequívoca de la influencia que hasta ejercía en esos tiempos sobre la agencia; una situación en cualquier caso comprensible en la medida en que fue precisamente la Iglesia católica quien aportó extensiones considerables sobre las que materializar las primeras iniciativas. De hecho, el objetivo de esta etapa fundacional de la Central era “fomentar y desarrollar los

7 Entrevista a Fausto Jordán en Quito (26/09/2003).

8 Una reforma, no lo olvidemos, en la cual estaba implicada la misma Iglesia dada su situación de latifundista. La Carta Pastoral del Episcopado Ecuatoriano, fechada en abril de 1963, señalaba en este sentido: “Al expropiar las tierras legítimamente poseídas, el Estado debe pagar una indemnización cuya cuantía debe medirse según el grado de cumplimiento de la función social y en ningún caso la indemnización ha de constituir un premio a la incapacidad o desidia. La diferencia que pudiera presentarse respecto del precio real, bien puede considerarse como justa sanción...”. A lo que añadía: “...nosotros los Pastores, no podemos permanecer indiferentes ante los padecimientos de orden temporal que sufren tantos hijos nuestros” (citado en CESA, 1992: 8).

servicios de asistencia crediticia, técnica y organizativa de los sectores campesinos que han venido trabajando en las haciendas que la Iglesia mantenía y en las cuales debía ejecutar programas de redistribución de tierras” (CESA, 1974: 6). Es necesario, no obstante, precisar que las cosas no resultaron siempre fáciles, pues se trataba de negociar “palmo a palmo con cada obispo por cada predio y eso significó obviamente obispos que tenían la plena predisposición para apoyar al programa” frente a otros que “prefirieron inclusive vender a personas particulares y no participar en el proyecto de Reforma Agraria” (CESA, 1992: 14).⁹ Un buen ejemplo es el de las haciendas eclesiásticas de Toacazo, partidas entre las diócesis de Latacunga (Razuyacu) y Ambato (Cotopilaló) y con destinos muy diferentes, como vimos, en función de los intereses coyunturales y las predilecciones de los respectivos preladados del momento.¹⁰

Tras la disolución y reparto de las haciendas eclesiásticas, CESA entró a plenitud en el paradigma DRI. En esa tesitura, no se trataría tanto de perseguir la “incorporación” del campesino a la sociedad mayor en la que se insertaba, que también, como “de dotarle de elementos suficientes para consolidar su poder de expresión y negociación propiciando sus posibilidades de cambio” (CESA, 1992: 23). Fieles a estos propósitos, durante los años dorados del *boom* petrolero se llegó a determinar:

[...] la necesidad de potenciar la participación campesina en todas las esferas de sus relaciones y se define a la capacitación como el elemento globalizante y los demás “servicios” (comercialización, crédito, mecanización agrícola, asistencia técnica...) pasan a constituirse en “herramientas” o medios que posibilitan el contacto y diálogo permanente con los campesinos y no fines o metas en sí. Es así, bajo este marco conceptual, que CESA inicia la ejecución de Proyectos de Desarrollo Rural Integral en algunas zonas del país, principalmente en aquéllas en donde anteriormente apoyó con el Proyecto de Reforma Agraria en Predios de la Iglesia (CESA, 1992: 23).

La central se ha impuesto un objetivo específico que es el impulsar el movimiento campesino a través de una progresiva tecnificación de las organizaciones y la concientización de sus miembros a fin de que aquéllas se constituyan en un poder efectivo que coadyuven al cambio social (CESA, 1974: 10).

Dentro de esta etapa es remarcable el Programa de Fondo Conjunto entre CESA y el Banco Nacional de Fomento (1977), que tenía como objeto estimular las actividades

9 Chimborazo fue la provincia donde más repercusión tuvo el programa, pues allí se redistribuyeron y/o se colaboró con el IERAC en el reparto de 41 129 hectáreas (el 73,39 % del total). Una superficie que procedía, básicamente, de cuatro grandes propiedades eclesiales transferidas por Monseñor Proaño.

10 Ver capítulo 3, “La cara campesinista de la Iglesia: Cotopilaló”.

agropecuarias de los pequeños productores a través de la concesión de préstamos. Por medio de esta iniciativa se pretendía “llegar con recursos financieros hacia los sectores campesinos que usualmente están al margen de las fuentes convencionales de crédito” (CESA, 1992: 51), constituyendo el sujeto de la acción, no los campesinos individualmente considerados, sino la organización campesina. De ahí que los únicos beneficiarios posibles fueran los grupos reconocidos jurídicamente o de hecho. Más adelante, conforme avanzaba la década de los ochenta, se iban constriñendo los recursos estatales invertidos en el sector rural y comenzaban a articularse y emerger con fuerza las reivindicaciones de carácter étnico, CESA continuó insistiendo en la línea de fortalecimiento organizativo, incorporando los elementos identitarios a la capacitación a fin de reforzar y adecuar aquél a los tiempos que corrían. La nueva situación, de hecho, demandaba:

[...] que la institución priorice la formación de promotores, primero en aspectos metodológicos comunicacionales para facilitar el acercamiento y diálogo con el mundo campesino; y segundo en aspectos teórico-conceptuales para que el promotor tenga una aproximación a la realidad del campesinado con el cual trabajamos [...]. A través de la Educación Popular, los campesinos y sus respectivas organizaciones son los verdaderos actores de su desarrollo (CESA, 1992: 62).

La evolución de CESA entre su fundación a finales de los sesenta y el año 2000, en suma, refleja bastante bien el tránsito de algunas ONG emblemáticas del área andina desde unas posturas rupturistas (o cuando menos críticas) para con el desarrollismo dominante y excluyente de la época a otras más asépticas en relación con los parámetros neoliberales de los ochenta y noventa; desde un apoyo explícito a la Reforma Agraria y al acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra, a una priorización monotemática, de la década de 1980 en adelante, de las actividades de desarrollo *stricto sensu*, tales como apoyo técnico, mercantilización, capacitación o mejoras productivas de diversa índole. Fue muy importante ahí, por supuesto, la orientación de las financieras foráneas, cada vez más favorables a las actividades exclusivamente de corte tecno-económico:

Desde 1990 [...] empezó a fraguarse un cambio de orientación institucional que se materializó, en un primer momento, en una nueva política de personal definida por una mayor especialización frente a los genéricos y polivalentes promotores rurales (giro tecnocrático) y por la preferencia de la contratación temporal en detrimento de la estabilidad laboral. Finalmente, en 1997 (¿coincidencia con el 30º aniversario de la institución?), culminó el proceso definitivo de revisión de los objetivos y la estructura de CESA con la finalidad de *modernizar* y reconvertir la institución en los siguientes términos: descentralización y autonomía operativa de las sedes regionales, reducción de empleados y gastos burocrático-administrativos, y potenciación de la capacidad intelectual (léase técnica) del nuevo personal

contratado. Para Fernando Terán, responsable en 1999 de la sede de CESA en Riobamba, las razones de semejante metamorfosis hay que buscarlas en el contexto macroeconómico (el avance de la globalización obligó a priorizar la eficiencia y la sostenibilidad económica de los proyectos por encima de cualquier otra consideración); en las exigencias de las agencias de cooperación internacional (menos “generosas” que antes y más estrictas en la garantía de rentabilidad para sus inversiones); y en el propio debate interno, que condujo —como adaptación a todo lo anterior— al afianzamiento del paradigma empresarial, en el que la finalidad es poder ir transfiriendo los proyectos a las organizaciones campesinas para que asuman, poco a poco, el *riesgo* de su gestión (Bretón, 2001: 244).

Pero más allá de la incidencia que sobre el quehacer de CESA ejerció la economía política del neoliberalismo, lo cierto es que desde sus inicios como agencia se enfrentaron en su interior dos tendencias muy marcadas. Una, de carácter más izquierdista, y que iba desde los promotores rurales hasta algunos miembros de la directiva de la institución, tenía una vocación explícitamente política y desempeñó un papel muy visible hasta la primera mitad de los años ochenta. Frente a esta, siempre hubo una visión de corte más demócrata-cristiano, con un perfil tecnocrático en su acepción del desarrollo rural y que, no sin conflictos, terminó desplazando a los promotores y gestores escorados hacia la izquierda.¹¹ Se trataba, desde luego, de una concepción compatible con los parámetros de las políticas neoliberales consolidadas a partir de entonces y que posibilitó los cambios mencionados en el operar de CESA a medida que los exigía el contexto general en el que se desenvolvía la economía del país.

En consonancia con esta trayectoria, la primera etapa de la intervención de CESA en Toacazo privilegió el apoyo indiscriminado a la organización campesina local: es la época, tras la Reforma Agraria, de la presencia en las tierras altas de Germán León y de los alfabetizadores miristas, en pleno conflicto con los velasteguistas del pueblo y el patrón Tapia. Más adelante, sin embargo, y en concordancia con la propia evolución del debate en el seno de CESA, el proyecto adquirió un matiz más técnico a favor de la transferencia tecnológica y, acaso, de una vía *farmer* de desarrollo capitalista.

La intervención de CESA en las tierras altas de Toacazo

Como mencioné, las tierras no son suficiente, entonces se dio lugar a un proceso de capacitación, yo diría que producto de eso es la organización que se dan los campesinos a través de la capacitación; aprendieron que si no estaban organizados no podían defender sus derechos, que si no estaban

11 Entrevista a Miguel Gaibor en Quito (19/09/2003).

organizados no podían hacer valer su voz, que si no estaban organizados no le podían decir nada al señor Tapia, que si no estaban organizados no podían hablar al respetuoso cura que esté de líder de la Iglesia, y esto estaba inmerso en la capacitación. Es decir, la asistencia técnica tenía por objeto cómo se va a hacer para que tengan mejores variedades, mejores rendimientos; cómo captar agua para que las tierras tengan una posibilidad de ser manejadas de mejor forma, con más oportunidades de ocupación porque el agua da origen a más de un cultivo en el año, asegura que no estemos sujetos a las eventualidades de que el agua caiga del cielo cuando pueda y quiera, sino que se puede manejar el agua. Esto también necesita una organización con ciertos elementos técnicos que exigen conocimientos, es —¿cómo diría yo?— ponerle contra la pared a una institución como CESA frente a los campesinos para poder ir manejando procesos de capacitación, de organización, de transferencia de tecnología, que no se pueden hacer tampoco si no hay crédito.¹²

Era una necesidad el organizarse, porque solo organizadamente podían enfrentarle al cura, al terrateniente. Ellos sabían que estaban explotados, pero no sabían cómo dar la cara a los poderes establecidos... CESA tenía un discurso en beneficio de los campesinos, pero a la final lo que estaba haciendo es retardando un proceso de cambio, tapando ciertos baches que eran responsabilidad del Estado y que, como responsabilidad del Estado, tal vez desviaba la tensión social real de los campesinos. Y en ese sentido los campesinos no tenían las posibilidades, ni la plataforma de lucha para seguir adelante, porque CESA, de una forma o de otra, sustituía ciertas demandas que los campesinos justamente abanderaban para organizarse y dar ya una lucha al sistema.¹³

CESA llegó a Toacazo de la mano de la transferencia de la hacienda Cotopilaló en 1971 con la intención de materializar una Reforma Agraria de carácter integral que, aunque de pequeña escala, demostrara la viabilidad de una vía campesina de desarrollo capitalista. Se trató de una intervención dilatada en el tiempo (hasta 1992), no exenta de contradicciones que, de alguna manera, combinó el apoyo a la organización de segundo grado y a las cooperativas establecidas con la capacitación, la generalización del paquete tecnológico de la revolución verde, la inversión en infraestructuras (camino, riego, agua entubada, casa comunal) y el crédito. Todo ello siguiendo un plan estructurado en diversas fases y financiado principalmente por agencias europeas: la redistribución de la antigua hacienda de la Curia y la puesta en marcha de las cooperativas Cotopilaló y Vicente León primero (1971-1981) y las cuatro etapas del Proyecto Tanicuchí, Toacazo y Pastocalle (TTP), homónimo del DRI

12 Entrevista a Fausto Jordán en Quito (26/09/2003).

13 Entrevista a Germán León en Quito (15/07/2010).

estatal,¹⁴ después (1981-1992). En el TTP 1 (1981-1984) se incidió, sobre todo, en la construcción y mejora de infraestructuras básicas (tomas de agua, casas comunales y caminos). Con el TTP 2 (1984-1987) se amplió el programa hacia el apoyo para el aumento de la productividad: se intentó “familiarizar al grupo beneficiario con las diferentes posibilidades para el mejoramiento de la producción agrícola a través de la instalación de parcelas de experimentación y demostración”. El TTP III (1988-1991), por su parte, buscaba dar continuidad a lo realizado hasta el momento y consolidar los logros del Proyecto. Se pretendía profundizar la autonomía de la UNOCANC a fin y efecto de entregarle “la responsabilidad para la continuación de las diferentes medidas” (Ege, 1992: 7). Al no poderse alcanzar los objetivos previstos en la tercera fase, se amplió el TTP en un año más (hasta 1992), a modo de etapa final.¹⁵

Las diferentes fases del proyecto

Tras el arranque de las cooperativas, en 1978 se decidió impulsar un proyecto DRI en toda regla, aunque adaptado a las posibilidades logísticas y de gestión de CESA. A pesar de su denominación abarcativa, en sus orígenes el TTP solo cubría unas 2 400 hectáreas ubicadas a caballo entre las tres parroquias, las correspondientes a “campesinos propietarios de lotes de terreno comprendidos entre superficies de 0,1 y 4,9 hectáreas que están localizados en áreas identificadas como prioritarias” (CESA, 1978: 85). Más adelante, a partir de 1981, el TTP extendió sus actividades a un área aproximada de 15 500 hectáreas que, de hecho, y a pesar de ser considerada como “de influencia de las parroquias de Tanicuchí, Toacazo y Pastocalle”, respondían al *binterland* de Toacazo, siendo las comunidades beneficiarias filiales de la UNOCANC: el TTP llegó a casi todo el territorio bajo su influencia (figura 1), comprendiendo en su momento álgido a 17 organizaciones de base, entre comunas y cooperativas,¹⁶ con un total de 979 familias (CESA, 1989). El Proyecto se orientó desde el principio

14 La originalidad del nombre correspondía al de CESA.

15 Entre 1978 y 1981 el presupuesto ascendió a 1 772 800 dólares, financiados en un 49 % por instituciones extranjeras y el resto por instancias nacionales (tales como el Banco Nacional de Fomento y el Gobierno, entre otras: CESA solo asumió directamente el 6,9 % del costo) (CESA, 1978: 4). Desde 1981 CESA llevó a cabo el Proyecto TTP en colaboración con Agro Acción Alemana, que aportó 322 943 marcos alemanes en la primera fase, 380 252 en la segunda y 810 000 en el tramo final. Además de Agro Acción Alemana, otras financieras y organizaciones de desarrollo internacionales que apoyaron a CESA son, por este orden de importancia, la Cooperación Técnica del Gobierno Suizo a través de Intercooperation, ECLOF, Catholic Relief Service, entre otras más pequeñas (Ege, 1992: 17). Miguel Viera calcula la inversión directa canalizada a través de CESA en la zona en unos 879 000 dólares (2009: 43).

16 Cotopilaló, Vicente León y San Carlos como cooperativas; Yanahurco Grande, San Bartolo, Moya Grande, Moya San Agustín, Chisulchi Chico, Chisulchi Grande, Huingopana, Yanahurco Chico, Razuyacu Chiguanto, Manchacazo, Yanahurco San Antonio, San Francisco, Quinte San Antonio y Quinte Buena Esperanza como comunas.

hacia el fomento de cultivos comerciales entre las unidades campesinas (básicamente patatas, cebada, maíz y habas, en función de las características de los lotes y los diferentes pisos ecológicos), iniciando una ambiciosa política de inversiones que habría de pasar por infraestructuras (obras de irrigación, caminos de acceso), construcciones (casa comunal, centro de acopio, consolidación del nuevo poblado de Planchaloma como centro neurálgico de las tierras altas de Toacazo —en contraposición, por supuesto, al centro parroquial),¹⁷ crédito agrícola y ganadero, primeras adquisiciones de maquinaria (tractores) y énfasis en capacitación (agrotécnica, económico-contable y socio-organizativa), indispensable para garantizar la sostenibilidad del esfuerzo (CESA, 1978). Es remarcable que, dada la limitación espacial del Proyecto, los únicos beneficiarios reales de estos tres primeros años fueran los socios de las cooperativas surgidas de la exhacienda Cotopilaló: ellos y sus arrimados fueron los destinatarios de los insumos aportados, quienes conformaron el nuevo núcleo de Planchaloma y quienes, en definitiva, se hicieron con el control de la nueva organización en ciernes en aquel tiempo (la Mushuc Patria).

17 La Merced de Planchaloma es, desde entonces, el único núcleo poblado de la zona, y tiene el estatus jurídico de barrio. Sus primeros pobladores fueron los exhuasipungueros de las haciendas aledañas, aunque la mayor parte de su población actual es de segunda y tercera generación (exarrimados). Entrevista a José Chacha en Razuyacu Chigunto (02/09/2003).

ÁREA T.T.P.

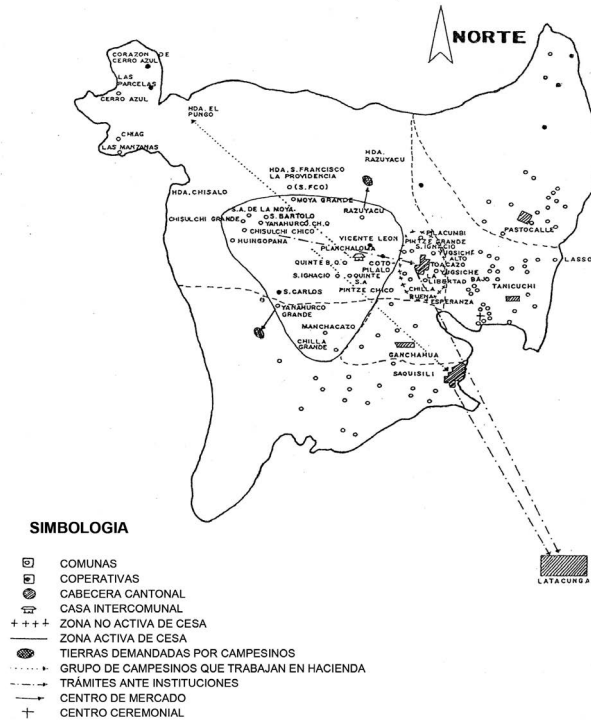


Figura 1. Croquis del alcance territorial del Proyecto TTP de CESA en el contexto de la gran área de intervención de Toacazo, Tanicuchí y Pastocalle (1987).

Fuente: CESA y UNOCANC, 1987: 3.

Una vez ampliada el área de intervención, las denominadas como fases 1 y 2 del TTP (1981-87) se propusieron programáticamente extender “a otras comunidades y grupos campesinos el apoyo en la construcción de obras de infraestructura que ayuden a mejorar su nivel y condiciones de vida”; “fortalecer el espíritu solidario y comunitario en antiguos grupos y/o organizaciones e iniciar el proceso” en otros nuevos; “aprovechar las acciones como elementos de capacitación que permitan a los grupos campesinos ir asumiendo posiciones de presión y demanda de servicios ante las instituciones que tendrían la obligación de otorgarlos”; y “abrir un trabajo de investigación en aspectos de comercialización” que facilitase buscar alternativas a la posición subordinada de los pequeños productores indígenas en los mercados locales y regionales; objetivos alcanzados en más del 80 % según las evaluaciones de

CESA (Moncayo, 1987: 11-12).¹⁸ Una vez más, el rubro que mayor impacto positivo generó fue el de las infraestructuras, básicamente en lo referente a la casa comunal de Planchaloma y a la construcción de sistemas de riego para las cooperativas Cotopilaló, Vicente León y San Carlos.¹⁹ El Proyecto operó, además, fórmulas de transferencia tecnológica —vía demostración en parcelas experimentales— que ameritaron por parte del evaluador el cuestionamiento de su finalidad:

El paquete tecnológico que se transfiere a los campesinos, si bien es cierto que está acorde con su realidad y posibilidades y eleva la productividad de la tierra, no es menos cierto que no es una alternativa para el “despegue” de los beneficiarios. Esta situación tiene relación con una interrogante, ¿hacia dónde se quiere llegar con los campesinos?: ¿solamente a elevar la productividad de la tierra? o, ¿mejorar realmente sus condiciones de vida? o, ¿reducir su tiempo invertido en la agricultura, en beneficio de actividades culturales, intelectuales, organizativas, etc.? (Moncayo, 1987: 16).

De igual manera, el servicio ofrecido por CESA a los campesinos a través de la puesta a su disposición de dos tractores ofrecía resultados ambivalentes, pues “frena la explotación que realizan los propietarios particulares de maquinaria agrícola (campesinos diferenciados o mestizos del pueblo de Toacazo)”, ya que la Central, “a través de acuerdos con la UNOCANC, fija los precios del servicio, que son menores a los generalizados en la zona”; al tiempo que coadyuvaba al deterioro de los recursos naturales, al facilitar la erosión eólica en detrimento de la

18 Ver Jordán (1985). El de la comercialización es un tema espinoso que merece algunos comentarios adicionales. Era una práctica habitual que, al concurrir a las ferias que semanalmente tenían lugar en Toacazo (en el tiempo de las haciendas), Saquisilí (los jueves) y Latacunga (los sábados), determinados intermediarios mestizos (los “arranchadores”) despojaron a los pequeños productores indígenas de sus excedentes a cambio de un precio arbitrario (en cualquier caso, siempre bajo en relación con la oferta y la demanda real). Ése fue uno de los cuellos de botella del Proyecto TTP y la búsqueda de mecanismos alternativos de comercialización fue una constante de todas las evaluaciones y las declaraciones de principios de las sucesivas fases de implementación. Con el paso de los años, si bien es cierto que cambiando la relación entre los productores de arriba y el mercado de Saquisilí y Latacunga en el respeto (digamos que ya los indígenas no se dejaban “arranchar” ni insultar como antaño), también es verdad que la parte del león de la comercialización siguió en manos de los intermediarios de abajo. La razón de que fuera tan difícil trascender ese estado de cosas es que las estructuras de comercialización responden a redes familiares y de compadrazgos de larga duración, generaciones de generaciones de intermediarios mestizos que han consolidado ciertas “reglas del juego” en los mercados pueblerinos hasta hoy imposibles de romper. Un indígena no puede llegar y montar su parada directamente, no le van a dejar y, si le dejan, nadie le va a comprar (similar a una estructura y un *modus operandi* de naturaleza mafiosa). Esa era (y es) una de las grandes debilidades de OSG políticamente fuertes como la UNOCANC. Entrevista a Francisco Román, director de CESA, en Quito (07/09/2003).

19 Las únicas sujeto de crédito, hasta 1987, a través del fondo de CESA con el Banco Nacional de Fomento.

calidad de los suelos (Moncayo, 1987: 18-19).²⁰ Con todo, y teniendo en cuenta el punto de partida —la presencia en la zona de numerosas relaciones de producción calificadas entonces como precapitalistas—, el evaluador concluía que, pese a haberse incrementado el nivel de ingreso de los campesinos (sobre todo en las cooperativas de la zona media):

[...] el reto es para el futuro: ¿qué hacer para no trabajar en beneficio del sistema, vía transferencia de excedentes? Aparte de estas consideraciones generales, surgen algunas interrogantes específicas: ¿Por qué no se realizaron acciones de apoyo en el aspecto pecuario?; ¿Por qué la conservación de suelos no ha sido realmente tratada?; ¿Qué sucedió con la comercialización, principal problema de los campesinos?; La elevación del ingreso es válida, pero ¿por qué no se propusieron soluciones más integrales? (Moncayo, 1987: 21-22).

Partiendo de ese punto, se planificó la tercera y última fase del Proyecto incidiendo en la capacitación (a través de seminarios, jornadas y giras de observación), el abordaje de nuevo de las posibles soluciones a las dificultades de comercialización de los pequeños campesinos de altura, el énfasis en culminar todo el esfuerzo inversor en caminos y obras de infraestructura básica, y los apoyos orientados a elevar la productividad y el nivel de las retribuciones del conjunto de las comunidades filiales de la UNOCANC.²¹

Los resultados destacados en la valoración final fueron sumamente críticos en relación con los logros, más teniendo en cuenta que aludían a las evidencias constatables después de veinte años de presencia de CESA en Toacazo: el informe elaborado bajo los auspicios de Agro Acción Alemana señaló acertadamente los límites de la

20 “La penetración de la tecnología moderna fue devastadora para los suelos de pendiente alta o moderada. La facilidad con la que los campesinos se adaptaron al empleo de energía mecánica contrastó con las dificultades que han tenido los programas de forestación y reforestación para avanzar y consolidarse, debido a la escasez de tierras y a la falta de tradición sobre sistemas de producción forestal y provisión de productos forestales para construcción y uso doméstico” (Sylva, 1991: 88). Habrá que esperar hasta la segunda mitad de los noventa para que entre con una cierta fuerza el enfoque del manejo sostenible (particularmente de páramos... o de lo que quedaba de ellos) de la mano de ONG como Heifer.

21 Dados los problemas de la zona (mala calidad de la tierra, erosión, producción y comercialización deficiente), el Proyecto planteaba los siguientes apoyos: gestión integral de los recursos naturales (desde su conservación —forestación, terrazas y demás—, hasta la mecanización y la experimentación/demostración agrícolas); asesoramiento técnico agropecuario (poniendo énfasis en la reactivación de tecnologías tradicionales y en el mejoramiento genético de ovinos); así como apoyos a otras actividades productivas (tales como las de carácter artesanal relacionadas con la lana, la producción y tratamiento de quinua, el procesamiento agroindustrial de la papa —harinas, fideos—, el establecimiento de microempresas rurales, y el análisis de las posibilidades reales de riego para el área) (CESA y UNOCANC, 1987: 44-45).

UNOCANC como organización capaz de sobrevivir por sus propios medios a una eventual ausencia de agencias de desarrollo;²² la incapacidad institucional de vencer las condiciones desventajosas de inserción de los campesinos en los mercados; las incertidumbres que planteaba, de cara al futuro, el énfasis desmedido que el Proyecto había mostrado en fomentar el monocultivo de variedades altamente productivas de patatas (sobre todo y de manera remarcable en la zona media);²³ así como los riesgos derivados de un proceso de mecanización que no hizo más que apuntalar el predominio (y el beneficio prioritario) de las unidades vinculadas con el núcleo duro de Planchaloma, el semillero de los nuevos intelectuales orgánicos a que me referí en el capítulo anterior:

En vista del fomento unilateral de un grupo poblacional relativamente bien acomodado a través de este apoyo, del aprovechamiento relativamente bajo de los tractores que pertenecen al proyecto y no por último en base de las subvenciones necesarias permanentemente, se le puede recomendar a la entidad responsable [...] suspender esta medida de apoyo (Ege, 1992: 3).²⁴

Entre el compromiso campesinista y el modelo farmer

Vale la pena reflexionar, llegados a este punto, sobre la naturaleza de la intervención de CESA en las tierras altas de Toacazo. Como comenté más arriba, en cierto sentido es como si el quehacer de la institución hubiera transitado desde unos posicionamientos próximos a los de la militancia de izquierda y, por ello, deudores

-
- 22 Recuérdese la crisis en que se vio sumida la OSG tras la retirada de CESA en 1992. Ver capítulo 5, “El desembarco de las agencias de desarrollo”.
- 23 Como recordaría Francisco Román mucho tiempo después, “los primeros años los rendimientos en el cultivo de papas fueron exorbitantes, la productividad llegó hasta cincuenta quintales por uno de semilla. Esto produjo los primeros indígenas ricos de la zona” (citado en Viera, 2009: 42).
- 24 Ahí va la explicación detallada que dio el evaluador Willi Ege: “En el período entre enero de 1988 y junio de 1992 los dos tractores [propiedad del Proyecto] hicieron en total 8 269 horas de trabajo. El promedio de unas 3 horas y 10 minutos por tractor/día que resulta de este total, permite [extraer] la conclusión [de] que los tractores no fueron utilizados suficientemente [...]. El precio por hora solicitado por los campesinos favorecidos para la utilización del tractor, siempre fue más bajo que el precio pedido por los propietarios privados de tractores. Ya que por este motivo un funcionamiento con cobertura de los costos no era posible, durante toda la duración del proyecto CESA tenía que subvencionar (a través de fondos propios) la utilización de tractores [...]. Del total de 8 269 horas de funcionamiento, recaen 4 384 horas (quiere decir un 53%) a las cooperativas Cotopilaló, Vicente León y San Carlos. En estas tres cooperativas viven 131 familias, es decir solamente 13,3% de la región total del proyecto. Entonces se puede constatar que *la utilidad de la mecanización agrícola (subvencionada por CESA) en gran parte se dirige a comunidades o familias que, de todos modos, ya son privilegiados por el volumen y la calidad de su propiedad de tierra*” (1992: 33-34) (la cursiva es mía).

de un proyecto político de carácter transformador, a otros mucho más tecnocráticos y centrados en la difusión de la revolución verde y en sentar las bases para una eficiente articulación del campesinado local a los mercados. La primera estaría representada en la labor desempeñada por Germán León como promotor de CESA en la zona, entre 1977 y 1984, y la segunda por el devenir de las últimas fases del Proyecto TTP, aunque ya en sus primeros diseños programáticos estuviera implícita la idea de una vía *farmer* de desarrollo capitalista ni homogénea ni incluyente de todos los sectores teóricamente beneficiarios del mismo.

Germán León se instaló en la antigua casa hacienda de Cotopilaló y, en poco tiempo, tomó conciencia de la situación subordinada del campesinado indígena respecto a la población blanco-mestiza de Toacazo, de los mecanismos de dominación ideológica que continuaba ejerciendo el patrón Tapia y del rol ultraconservador que jugaba el párroco Velastegui como garante espiritual del viejo orden terrateniente que se resistía a caer. Desde el primer momento orientó su quehacer con los exprecaristas de Cotopilaló en la dirección de concienciarlos de la necesidad de consolidar una organización sólida con qué enfrentar los poderes fácticos de la parroquia y, a la vez, de reorientar la nueva cooperativa hacia una forma de gestión que, lejos de visiones idealistas del comunitarismo indígena, estuvieran en consonancia con las tendencias individualizadoras constatables sobre el terreno. En relación con la primera línea de trabajo, hay que reconocer que fue el paulatino empoderamiento de los antiguos huasipungueros y la orientación de las primeras intervenciones de CESA *in situ* (apertura de caminos, obras de riego y, muy especialmente, la creación del poblado de Planchaloma) quienes aceleraron la decadencia de Toacazo como centro económico, ceremonial y simbólico de la parroquia, precipitando, de paso, la crisis de quienes se lucraban al amparo del régimen gamonal.

Joven ingeniero recién graduado, Germán León aprendió en la vieja casa hacienda de Cotopilaló lo alargados y sutiles que eran los hilos de la explotación de la población indígena de las tierras altas por parte de los sectores blanco-mestizos alineados con el cura y el terrateniente de Toacazo. León comprobó cómo el párroco tenía señalados determinados días para que “la indiada” —como se le decía coloquialmente en el pueblo— bajara a confesarse a la parroquia en procesión, cada quien agarrando un cuy, unos buevos, unas papas, algún que otro borrego: era menester brindar a mamita Virgen —se les decía en el confesionario—, porque si no podrían no cosechar ni producir nada al año siguiente... También vio cómo cura y sacristán extorsionaban a los indios cuando acudían al cementerio, por Fiesta de Finados, so pretexto de que las plegarias con música de acordeón tienen una tarifa y sin música otra más modesta, pero que de igual manera hay que satisfacer; para mayor gloria de taita Dios que está en los cielos... León aprendió, se indignó y empezó a tratar de cambiar las cosas desde la proximidad que le brindaba su condición de promotor de CESA encargado de organizar a los exhuasipungueros de una joven

cooperativa que no terminaba de arrancar... Ni corto ni perezoso, León replicó una suerte de socio-drama religioso allá arriba, al pie del páramo, lanzando sermones incendiarios y haciendo comulgar a hombres y mujeres con galletas. Hablaba del cura, del patrón, del Estado, de los grupos de poder. Decía que el tiempo de los gamonales había pasado, que era hora ya de que la organización campesina comenzara a labrar un futuro mejor para los guaguas, que no era cosa de criticar por criticar la religión, pero sí esa práctica de la religión en connivencia interesada con el patrón... Abí Germán León se transformó en el Tigre de Toacazo, ese demonio que los indios alimentaban en las alturas y que, a decir del cura, era el culpable de que ya nadie bajara al pueblo con cuyes, buevos, papas ni borregos...²⁵

La intención de CESA en aquellos primeros tiempos era la de tratar de viabilizar la cooperativa para que pudieran los campesinos ir amortizando la deuda contraída tras la compra de la hacienda y, a tal fin, pretendía apostar por el mantenimiento de la unidad de explotación so pretexto de garantizar la obtención de economías de escala. León percibió enseguida que las dinámicas de las unidades de producción se encaminaban en otra dirección, que cada quién quería gestionar su lote de tierra y que, por lo tanto, había que adaptar el proyecto a la realidad y no al revés:

La teoría dice que comunitariamente se produce más, que se tiene acceso al crédito, que por aquí, que por allá y que los beneficios también van a ser iguales para todos, pero en la práctica yo me daba cuenta de que era todo lo contrario, que no había interés de la gente para producir comunitariamente en los términos que se venía manejando. Y lo que hicimos fue una gran asamblea, bueno pues dije: “¿Cómo piensan ustedes que se puede organizar la producción?” [...]. Entonces dijeron: “Nosotros nos queremos organizar en unidades productivas”. Ya, pues. De ahí inicialmente formamos grupos de cinco familias y decidimos repartirnos el 50% de la propiedad y el otro 50% dejarle comunitariamente. Entonces ahí sí fuimos al banco y sacamos el préstamo, pusieron de garantía la propiedad, también CESA tenía fondos puestos en el Banco de Fomento, Fondo Conjunto que se llamaba, y sacamos el préstamo. Logramos también un crédito para insumos y, bueno ya estaba más fácil en grupos trabajar... Logramos también un crédito para insumos (de unos tres millones de sucres). Y ahí no les pareció mucho porque a cada grupo ya le resultó menos. De igual manera pedimos gran cantidad de fertilizantes, y vinieron

25 Relato elaborado a partir de los testimonios de Miguel Gaibor (Quito, 19/09/2003), Germán León (Quito, 15/07/2010), José María Iza, Guillermo Velásque y Dioselinda Iza (Proyecto Escribiendo la Historia de la UNOCANC, julio 2007). La animadversión de las fuerzas vivas le valió a León sufrir un atentado en carne propia cuando, tras haberse instalado ya en el pueblo (inicios de los años ochenta), alguien rompió el cerramiento de la oficina de CESA y entró buscándole pistola en mano. Ventajosamente para el promotor, la casa estaba vacía y el altercado no volvió a repetirse.

como dos o tres camiones [...]. [Además], ese año la institución [CESA] tenía mecanización agrícola, así que prestábamos tractor a precios cómodos y a veces a crédito. Sembramos papas, todos los grupos emocionados, unidos, sacaron papas y produjeron bastante... Sacaron todos al mercado, hasta hicieron bajar el precio de las papas en Cotopaxi. En total tuvieron una buena rentabilidad. Entonces muchos se compraron carros, tractores, etc. De esta forma logramos pagar las deudas que tenían, porque cada grupo aportaba para el pago de las cuotas vencidas.²⁶

En esta experiencia se encuentra el fundamento de la instrumentalización de la forma de cooperativa como estrategia para consolidar una pequeña red de explotaciones familiares independientes, pero con facilidades para acceder al crédito y, como planteamos en su momento, blindadas estatutariamente de una eventual fragmentación de los lotes.²⁷ A ese modelo responde Cotopilaló, Vicente León y San Carlos. La lógica subyacente tiene que ver, por supuesto, con las tendencias constatables en el área andina hacia la individualización en la toma de decisiones de las unidades campesinas en estrecha relación con su grado de vinculación mercantil y la presión sobre la tierra en un escenario en el que esta deviene un recurso cada vez más escaso (Cotlear, 1988; Martínez Valle, 2002). Resulta un caso particularmente interesante, además, en la medida en que permite visualizar cómo fue concretándose sobre el terreno un modelo *farmer* de desarrollo en aquellos escenarios de las tierras altas en que se daban las condiciones para ensayarlo. Vale la pena subrayar que, desde el primer momento, CESA fue perfectamente consciente de que las unidades productivas de la exhacienda Cotopilaló disponían de unas condiciones excepcionales, en cualquier caso mucho mejores que las de sus vecinos, y que esa circunstancia posibilitaba la experimentación de una vía campesina de modernización capitalista siguiendo, eso sí, los preceptos del entonces dominante paradigma de la revolución verde. Si en un informe de 1981 se señalaba con claridad que la cooperativa Cotopilaló “es la que mejor funciona y tal vez donde se encuentran los campesinos más privilegiados de la parroquia”, siendo “modelo de las otras del lugar” (CESA y UNOCANC, 1987: 139), en el momento de la salida de CESA en 1992 se afirmaba taxativamente —y yo añadiría que una cierta dosis de orgullo— que:

[...] aunque la Reforma Agraria ejecutada por CESA tuvo un relativo grado de éxito, actualmente se puede constatar una marcada diferenciación económica entre los socios de las cooperativas Cotopilaló y Vicente León y los comuneros de las restantes comunidades que conforman el área. Diferenciación que tiene como causa fundamental el acceso diferencial a la tierra y, como causas secundarias, el acceso a los servicios prestados por CESA, la cercanía al mercado regional de Saquisilí y la presencia de otras

26 Entrevista a Germán León en Quito (15/07/2010).

27 Ver capítulo 3, “La cara campesinista de la Iglesia: Cotopilaló”.

instituciones de desarrollo. Actualmente, las mencionadas dos cooperativas están inmersas en un proceso de acumulación de capital que inevitablemente está desembocando en una fase de transformación de los actores sociales: *son pequeños empresarios capitalistas y, a futuro, constituirán una pequeña burguesía rural* (la cursiva es mía) (CESA, 1992: 69).

En esta cita queda expresada, sin tapujo alguno, la verdadera y explícita naturaleza del modelo CESA en Toacazo: la constitución de una burguesía campesina floreciente, una red de unidades familiares capitalizadas destinada a tirar de las riendas de la organización, por supuesto, y sobre la cual se concentró el grueso de las inversiones productivas y de capacitación. Aquellas otras comunidades ubicadas en la periferia de este selecto núcleo de cooperativas se vieron agraciadas, en el mejor de los casos, con intervenciones meramente asistenciales o de corte coyuntural o estacional, y eso a través de la mediación de la UNOCANC. El área de Cotopilaló, Razuyacu, Vicente León y San Carlos (correspondiente a los tipos 1, 2 y 3 de la tabla 1)²⁸ es, a trazo grueso, la zona donde más se empleó a fondo la agencia en la transferencia de tecnología y en consolidar un modelo de vinculación al mercado a través de la especialización en la producción de papas mejoradas y, en menor medida, de pastizales. Fueron los campesinos de allí, además, los más beneficiados de la línea de crédito que CESA tenía pactada con el Banco de Fomento. Con respecto a la mecanización, uno de los componentes fundamentales del Proyecto en aquella época, se entregaron tractores a las cooperativas subsidiados al 100 %, reforzando la generalización de relaciones de dependencia arriba-abajo dado que, desde entonces, los de las comunas periféricas han tenido que recurrir a esa zona media a solicitar (y pagar) los servicios de tractoreo. En las tierras más altas, por el contrario, la mala calidad de las parcelas, la dimensión de los lotes, las fuertes pendientes y la escasa disponibilidad de agua, hicieron que los efectos de la actuación de CESA fueran muy distintos.²⁹ Dicho con otras palabras: ante escenarios y condiciones diferentes, diferentes resultados en la aplicación de un mismo modelo (o al menos concebido sobre el papel con similares componentes) de desarrollo rural.

28 La tabla 1 ha sido extraída del capítulo 5 del libro original (N del E).

29 Entrevista a Ramiro Moncayo en Quito (23/10/2003).

Tipo	Asentamientos	Producción	Observaciones
1 (zona media) -150 familias -10-15 ha/familia	Cotopilaló Vicente León San Francisco	Importantes superficies de tierra plana, buena parte de ella con riego. Actividad agropecuaria orientada al mercado: papa y zanahoria, vacas de leche (4-5). Cada familia tenía en promedio 10 ovinos mejorados, chanchos (4), gallinas (6), cuyes (20).	Cada organización tenía un tractor agrícola, amén de los campesinos particulares que poseían el suyo. Prestaban servicios como tractoristas a las comunidades altas.
2 (zona media-alta) -60 familias -13 ha/familia	San Carlos	Tierras planas, arenosas y con acceso limitado al riego. Siembra de cebada y cebolla y pastoreo de borregos. Animales: 25 borregos, vacas (1), cuyes (15), gallinas (4).	Migraban principalmente los jóvenes para dedicarse a pequeños negocios de productos 'chatarra' en la ciudad de Quito y como lustrabotas.
3 (zona media/media-alta) -250 familias -3 ha/familia	Razuyacu Chiguanto Corazón de Jesús San Ignacio Wintza Planchaloma	Suelos buenos. Cultivos de papa, haba, melloco, zanahoria, cebolla de rama orientados al mercado. Animales: 2 vacas de leche (venta), 5 borregos, 15 cuyes, 3 chanchos, 5 conejos y 4 gallinas.	Migración inferior al 10% de la población, sin embargo, la población joven (hombres y mujeres) se empleaban en la hacienda de Razuyacu y en las floricultoras instaladas en los alrededores del área.
4 (zona media/media-alta) -150 familias -10-15 ha/familia	San Bartolo Moya Grande Moya San Agustín	Producción principal: papa para el mercado, le seguían mellocos y habas. Animales: 3 vacas de leche (para venta), 20 borregos, 10 cuyes, 5 chanchos, 3 gallinas, para ahorro y autoconsumo.	Los ingresos provenían de la actividad agropecuaria.
5 (zona media/media-alta) -160 familias -10-13 ha/familia	Manchacazo Quillusillín Chisulchi Grande Chisulchi Chico Yanahurquito	Sembraban con menor intensidad papas, mellocos, cebadas y chochos. Pocos animales domésticos: toretes (2), borregos (10), gallinas (3), cuyes (8).	Ingresos agropecuarios insuficientes para las economías domésticas. Migración intensa a Latacunga, Saquisilí y Quito (cargadores, venta informal de huevos).
6 (zona media) -110 familias -menos de 1 ha/familia	Quinte B. Esperanza Quinte San Antonio	Cultivos de cebolla de rama y zanahoria (venta), papa y maíz (autoconsumo). Animales menores: cuyes (10), gallinas (4), borregos (2), bovinos (1), chanchos (1).	Ingresos agrícolas insuficientes. Migración masculina del orden del 60% a Quito, Ambato, Latacunga y Baños (construcción y jardinería).

Tabla 1. Tipología de unidades campesinas en la zona UNOCANC (2000).

Fuente: el autor a partir de notas del trabajo de campo y UNOCANC, 1999: 37.

Esa diversidad de situaciones se tradujo en el establecimiento de redes clientelares (a veces a través de mecanismos como el compadrazgo) entre CESA (y otras agencias) y familias de la zona media y, a la vez, entre estas y las comunidades altas. De nuevo hay que incidir en este punto sobre el modo en que el área de Planchaloma se benefició prioritariamente de insumos como la formación.³⁰ Todo ello ha implicado, por consiguiente, que la intervención posterior de otras ONG se haya superpuesto sobre el núcleo pionero (y privilegiado) del trabajo de CESA, pues es allí donde siempre se concentró el poder local y donde se entretejía la interlocución con los agentes externos.

En su detallada investigación sobre el funcionamiento y la lógica interna de los campesinos de la UNOCANC, Amparo Eguiguren (1995) señaló cómo ese acceso desigual a los recursos estratégicos determinó la conformación de diferentes estratos socioeconómicos. Los que accedieron a la tierra, bien a través de la acción de la Reforma Agraria estatal, de la intervención de CESA o de la compra directa de predios, “tienen en promedio mayor cantidad de tierra que el resto de campesinos de la región y algunos poseen también vehículos para alquiler o para transporte de productos”. Los arrimados, hijos de exhuasipungueros que ya no tuvieron acceso a una parcela, por su parte, constituían el grueso de los que “migran a las ciudades para retornar el fin de semana”. Los jóvenes sin tierra pero “estudiados” (bachilleres y algunos universitarios) —hijos sin duda de los beneficiarios de la zona media, aunque sin patrimonio propio— estaban fuertemente ligados a los

30 Un somero recorrido por la biografía de algunos de los líderes más remarcables de la UNOCANC apunta en esta dirección. Leonidas Iza, por ejemplo, procedente de una de las familias de Cotopilaló protagonista de la reforma gestionada por CESA y posteriormente formado por la agencia desde los 15 años de edad, fue acumulando prestigio en la UNOCANC en paralelo a la viabilización mercantil de su unidad productiva. En su momento ya indicamos cómo simultaneó la Presidencia de la organización con su trabajo como tractorista de CESA, circunstancia que le acarreó más de un sinsabor en la etapa final de su mandato al frente de la OSG. Jorge Herrera, por su parte, trabajó con CESA, no como empleado directo de esa institución, sino como contraparte en todo lo que CESA hacía sobre el territorio de la UNOCANC. Eso le permitió participar en diferentes instancias y tener más oportunidades de las que tuvieron otros jóvenes indígenas: se formó en el manejo de recursos naturales y medio ambiente, especializándose en la cuestión forestal, y participó en capacitación extensiva a nivel local e internacional. A través de CESA y de CICDA —que también apoyó al colegio Chaquiñán, recuérdese— viajó a Perú, Bolivia y América Central en programas de educación y producción. Finalmente, su paso por el Chaquiñán le facilitó el acceso a la Universidad Técnica de Loja, donde se tituló. De igual manera, habría que ver cómo beneficiaron los vínculos de CESA con otros países (Perú, Bolivia, Panamá) la formación de gentes como Olmedo Iza o Remigio Sillo. Este último, sin ir más lejos, disfrutó de una beca de tres meses en 1989 para asistir a un curso del Instituto Cooperativo Interamericano en Panamá. Entrevistas realizadas a Leonidas Iza en Quito (15/11/2006), Miguel Gaibor en Quito (19/09/2003), Germán León en Quito (15/07/2010), Bolívar Rubio en Toacazo (14/07/2010), Jorge Herrera en Latacunga (02/10/2003) y Remigio Sillo en Toacazo (04/10/2003).

sucesivos grupos dirigentes de la OSG. Finalmente, los líderes de la UNOCANC, interlocutores frente al aparato del desarrollo, procedían de las comunidades y cooperativas más relacionadas con el centro de Planchaloma, o estaban “vinculados por relaciones de parentesco con alguna de las familias de estas cooperativas y comunidades”, acostumbrando a tener un nivel de instrucción “relativamente alto en relación a la zona: entre sexto grado de escuela primaria y sexto curso de colegio” (1995: 83-85). Quiero incidir en estas reflexiones de Eguiguren porque en la aceleración de los procesos de diferenciación entre las unidades productivas de las tierras altas de Toacazo, además de la transferencia del paquete tecnológico de la revolución verde, jugó un papel fundamental el acceso diferencial a la formación: como consecuencia de la intervención de las agencias de cooperación y de su inversión en talleres y seminarios de diversa índole, se fueron conformando en el área diferentes tipos de campesinos en función de su relación con el “saber” de las capacitaciones.

Franklin Ramírez (1995) explicita, en esta línea argumental, de qué manera esa jerarquía en el acceso a esos “saberes” se corresponde con la consolidación de una peculiar estructura del poder en la OSG. En la cúspide estarían los campesinos altamente capacitados, “aquéllos que iniciaron su experiencia educativa en los centros de alfabetización, en las ERPE, y que luego pasaron a ser dirigentes sea en la UNOCANC o en sus respectivas comunidades”: desde ahí se fueron relacionando con otras instituciones que les brindaron nuevas oportunidades de capacitación. Por debajo encontramos a aquellos individuos medianamente formados: los que trabajaron al amparo del aparato del desarrollo, esto es, desde las mujeres que fueron, poco a poco, organizándose, hasta quienes asistieron de manera aislada y más o menos discontinua a las diferentes capacitaciones técnicas ensayadas en la zona. Por último, los campesinos que nunca asistieron a los talleres formativos, mayoritariamente adultos y viejos sin relación con las agencias de intervención, estaban literalmente imposibilitados para ocupar cargos directivos (Ramírez, 1995: 73-74). La concentración de las capacitaciones coadyuvó, pues, concentración del poder:

El eje espacial de intervención de las instituciones de desarrollo que han trabajado en la zona es el barrio de Planchaloma [...], es decir la zona que antes pertenecía a la hacienda Cotopilaló y que ahora incluye la cooperativa del mismo nombre, San Ignacio, Wintza, los Quintes [...]. Son justamente los campesinos pertenecientes a estos sectores los que han participado mayormente en las capacitaciones. Sin embargo, la centralización o concentración a la que hemos hecho mención no responde solo a las facilidades que implica vivir cerca de las oficinas de la organización donde se dictaban los cursos, sino además a que la difusión de la realización de determinada capacitación circulaba a través de los dirigentes de la UNOCANC, y estos aparentemente aprovechaban los cursos para sí mismos o en su defecto para sus parientes cercanos. [Las capacitaciones] han generado efectos diferenciadores y centralizadores:

lo primero en cuanto a que la dicotomía dirigencia-bases se ha visto reforzada por el tipo de capacitación a la que han accedido los diferentes campesinos, los dirigentes han sido circunscritos dentro de la esfera de lo socio-organizativo, lo político, lo administrativo, mientras que el resto de campesinos se ha visto restringido a la esfera de lo técnico. Del mismo modo, el rasgo concentrador [...] responde a la tendencia general de centralización de las capacitaciones dentro de un círculo excluyente de campesinos (1995: 75-77).

La articulación exitosa de un modelo *farmer* de desarrollo rural cuyos protagonistas tuvieron acceso privilegiado a las capacitaciones de todo tipo —en cualquier caso, capacitaciones que les facilitaron su adaptación a las reglas del juego de su creciente mercantilización en un contexto general de corte neoliberal— y que tuvo su corolario en la consolidación de una plataforma organizativa (la UNOCANC) sobre la que directa o indirectamente siempre ejercieron el control, se plasma espacialmente en las figuras 2, 3 y 4. Es destacable, en primer lugar, de qué manera esas redes privilegiadas de unidades familiares capitalizadas van a constituirse, básicamente, sobre las tierras de las antiguas haciendas Razuyacu-Cotopilaló y San Carlos, justamente aquéllas que concentraban mayor porcentaje de suelos con menores limitaciones para las actividades agropecuarias (figura 2). Obsérvese también la coincidencia con los sectores del territorio más llanos y, en cualquier caso, con pendientes inferiores al 12% (figuras 3 y 4). Los planos reflejan con toda claridad, por el contrario, la situación de las comunidades conformadoras de los anillos periféricos de la UNOCANC:³¹ ubicadas a mayor altura o en pleno cerro y habitualmente con tierras de cultivo de escasa vocación agrícola, con pendientes muy pronunciadas (de más del 25% en los Chisulchis, las Moyas y Yanahurco Grande) y sometidas, en fin, a unos procesos de degradación de los suelos cuando menos inquietantes de cara al futuro más inmediato.³²

31 Los incluidos en los tipos 4, 5 y 6 de la tabla 1. Ver capítulo 5, “Unas economías campesinas altamente diferenciadas”.

32 Una observación curiosa: la clasificación que el Plan de Desarrollo Local de la UNOCANC (1999) establece entre comunidades bajas y altas (enmarcadas, respectivamente, en lo que en este trabajo denominó como zonas media y alta, en relación con el Bajío donde se ubica el pueblo de Toacazo), no suele corresponderse con las alturas reales, medidas en metros sobre el nivel del mar, de los asentamientos. Planchaloma, por ejemplo, que está como a 3 340 msnm, es el centro neurálgico de la zona media y San Francisco, prácticamente a la misma altura, pero ubicada en uno de los valles que van hacia la Costa (en la vía a Sigchos), es situada “arriba” en el imaginario colectivo local. Más bien lo de “arriba” y “abajo” tiene que ver con la contraposición entre las tierras planas (las integrantes de la llanura de Wintza y los alrededores de Planchaloma) y las encaramadas sobre los filos de la cordillera (las Moyas, los Chisulchis) o en los valles altoandinos (Yanahurco, Quillusillín). Dichas clasificaciones *emic* coinciden, *mutatis mutandis* con la realidad que reflejan los mapas de suelos, alturas y pendientes (figuras 2, 3, 4).

Tal correlación entre mejores tierras (y con acceso al riego) y redes de poder no parece casual ni gratuita sino que es, como tratamos de argumentar, la consecuencia lógica de la implementación sobre el terreno del modelo de CESA con epicentro en Planchaloma. La parte gruesa de las inversiones fueron a parar allí, quedando para el resto del territorio las intervenciones en vías de comunicación y las obras asistenciales prestadoras de servicios básicos como agua entubada o la construcción esporádica de escuelas o casas comunales. Mientras que entre los comuneros de las zonas más periféricas de la UNOCANC se reprocha a CESA que su labor se limitara a abrir caminos y a roturar los páramos,³³ la mecanización floreció en las cooperativas vecinas a Planchaloma. Una situación que, por lo demás, no hizo más que allanar el camino para consolidar las relaciones de dependencia entre unos —los de arriba— que pasaron a depender de otros —los de la zona media— para poder cubrir las necesidades de tractoreo que se establecieron una vez que se vieron inmersos en la lógica del paquete de la revolución verde, aún en condiciones desventajosas y marginales.³⁴ Las quejas y lamentos de los comuneros de esos sectores son recurrentes y conspicuos.³⁵

La disparidad de situaciones a lo largo del territorio es bien evidente y adquiere tintes dramáticos en el caso de algunas de las comunidades de la zona alta, donde a los problemas derivados de la erosión eólica —brutalmente acelerada desde el inicio de la roturación de los páramos allá por los años ochenta— hay que añadir el agotamiento de los acuíferos, el alejamiento relativo de las principales vías de

33 Testimonio de Andrés Castro (las Moyas), Proyecto Escribiendo la Historia de la UNOCANC, (julio 2007).

34 Según Jorge Herrera, hacia el año 2003 debían haber en San Carlos unos diez tractores particulares y uno de la cooperativa; en Cotopilaló, dos privados y uno cooperativo; en Vicente León, uno y uno, respectivamente, lo mismo que en Razuyacu Corazón. Rafael Muenala (ingeniero de CESA) añade un dato remarcable: que el incremento de la mecanización en San Carlos fue facilitado por el hecho de que algunos huasipungueros trabajaron como tractoristas asalariados antes de la Reforma Agraria. De esa “tradicción de tractoristas”, pues, nace la actual especialización de los socios de San Carlos como suministradores de esos servicios a las comunas más altas. Otros testimonios, como en el de Manuel Velásque, avalan, en parte, esta tesis, al reconocer que Olmedo Tapia —el último patrón de San Carlos— ya disponía de tres tractores en la hacienda, aunque al principio contrataba tractoristas externos para su manejo. Entrevistas a Herrera y Muenala en Saquisilí (10/12/2003) y a Velásque en San Carlos (16/10/2003).

35 Tal es el caso de Chisulchi Grande, una de las comunas en peor situación de todo el territorio de la UNOCANC y dependiente estructural del alquiler de horas de tractor de Cotopilaló o San Carlos. Los responsables del Cabildo de la comunidad mostraban una actitud muy crítica en 2003 cuando valoraban el paso de las agencias de desarrollo por la zona debido al abandono a que tenían condenada a su comunidad. Como la comuna tiene personería jurídica, me comentaban algunos comuneros que ellos mismos hacían sus propias solicitudes a los agentes externos (PRODEPINE incluido), peticiones que eran siempre desestimadas de no contar con el aval explícito de la UNOCANC. Entrevistas con Alberto Guamán en Chisulchi Grande (05/08/2003 y 17/10/2003), así como conversaciones informales mantenidas con distintos campesinos de Chisulchi en los meses de julio de 2003 y 2004.

comunicación y la imposibilidad real, en fin, de insertarse exitosamente como productores viables, ni siquiera en los mercados locales y regionales. Por otra parte, conviene no olvidar que la relación de esas comunidades con las agencias de desarrollo siempre estuvo mediada por la dirigencia de la UNOCANC, es decir, por quienes han controlado los hilos del poder desde la zona media. Este es un hecho que ha ido consolidando una serie de filias y fobias entre arriba y abajo, entre quienes han mantenido unas relaciones clientelares para con la organización y quienes han perpetuado un estado de cosas tenso y de conflicto latente, con puntuales estallidos en función de las circunstancias.

Eso explica la paradójica situación de algunos sectores como los Chisulchis y las Moyas, en condiciones de extrema marginalidad, donde es francamente difícil llegar a imaginar alternativas para unas economías campesinas altamente depauperadas y donde, en parte por ello, las intervenciones del aparato del desarrollo se han limitado a las mencionadas medidas paliativas o asistenciales. Tradicionalmente, sin embargo, esas comunidades se han mantenido fieles a los llamados de la UNOCANC, constituyendo parte importante de la población de las tierras altas, movilizadas en cuantos levantamientos, movilizaciones y marchas ha participado la OSG. En otros sectores, como el del eje San Bartolo-Quillusillín, la situación es bien diferente, puesto que los líderes comunitarios han mantenido posicionamientos críticos en relación con el manejo del poder local desde Planchaloma, participando de manera selectiva en las actividades convocadas por la UNOCANC y estando atentos, en cualquier caso, ante cualquier eventualidad que les permitiera disponer de cauces de audibilidad directos y alternativos. Por eso comenté, en su momento, que la fortaleza de la UNOCANC, como plataforma con alto poder de convocatoria, dependió siempre, en última instancia, de ostentar el monopolio de la representatividad de sus comunas y cooperativas filiales ante el entramado institucional del desarrollo. En la medida en que los respectivos gobiernos de turno fueron jugando la carta del establecimiento de relaciones directas con determinadas organizaciones de base —justamente con la intención de erosionar el poder de las OSG— o que el fortalecimiento de las juntas parroquiales vaya consolidando su papel como instancia de representación y mediación ante los demás poderes del Estado y los agentes externos, el rol de la UNOCANC como referente ineludible (y único) de las tierras altas de Toacazo irá eclipsando.

Un ejemplo fehaciente de esto se dio en el año 2003, a raíz de la ruptura del movimiento indígena con el régimen del presidente Lucio Gutiérrez y de la consiguiente salida del Gobierno nacional de los ministros de Pachakutik. Es muy interesante analizar cómo se concretó dicha ruptura en los laberínticos senderos de la política local, en los micropoderes que se ejercen a nivel de las parroquias. Resulta que, en el caso de Toacazo, tras la quiebra de la alianza en el mes de agosto, un sector de los de arriba (comunas de Quillusillín, San Bartolo, Manchacazo, Yanahurquito Chico y una parte de San Carlos) se pronunció explícitamente a favor de Gutiérrez (participando, en algunos casos, en marchas de adhesión al régimen y

todo) y, por ello, implícitamente opuestos a la UNOCANC, alineada con la postura oficial de la CONAIE y Pachakutik. Ello respondía, naturalmente, al afloramiento de conflictos y agravios que hunden sus raíces muy atrás en el tiempo. En efecto, cabe pensar que, ante el debilitamiento de las estructuras de poder hegemónicas en la UNOCANC, los de arriba aprovecharan la brecha abierta e intentarían maximizar las escasas (pero novedosas) posibilidades que la nueva coyuntura les brindaba. El Gobierno nacional jugó sus cartas con mucha inteligencia, nombrando como teniente político de Toacazo a Gonzalo Ugsha, de la comuna Quillusillín, y contribuyendo eficazmente a fragmentar el poder parroquial de la UNOCANC, bajo cuyo control estaba entonces la Junta Parroquial.³⁶

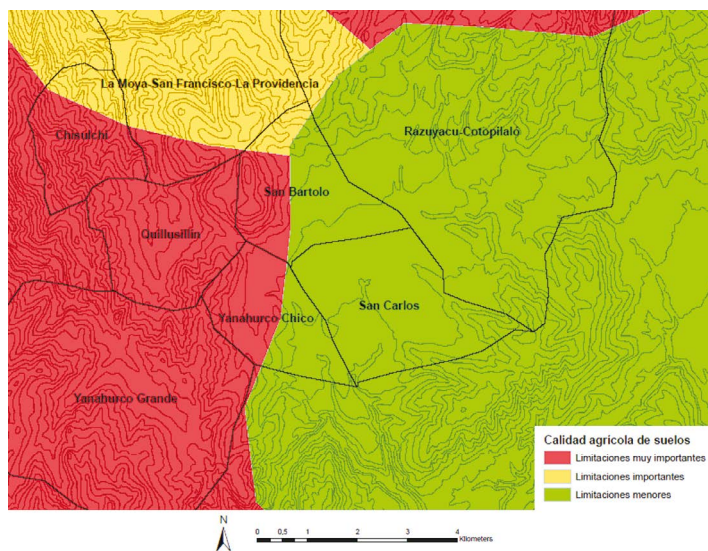


Figura 2. Calidad agrícola de los suelos de las tierras altas de Toacazo tomando como base la ubicación aproximada de las antiguas haciendas.

Fuente: el autor a partir de los datos del Instituto Cartográfico Militar.

36 Ugsha permaneció en el cargo hasta junio de 2004. Su salida de la Tenencia Política se debió, al parecer, a una negociación entre bambalinas al más alto nivel, tal vez por petición desde la mismísima CONAIE ante el Ministro de Gobierno a condición de que el cargo recayera en un mestizo del pueblo. De todos modos, el episodio de Ugsha —y lo que él representaba— merece una reflexión aparte. Perteneciente a una familia de campesinos acomodados de Quillusillín (con un patrimonio cercano a las cuarenta hectáreas de tierra plana), su desencuentro con las élites de Planchaloma quizás provenga del hecho de que, a pesar justamente de pertenecer a las élites campesinas de la zona alta, vio cómo la mayor parte de las inversiones derivadas de los proyectos de desarrollo no pasaban de las grandes pampas de la zona media. Entrevistas a Gonzalo Ugsha en Quillusillín (01/07/2004) y a Dioselinda Iza en Planchaloma (29/06/2004).

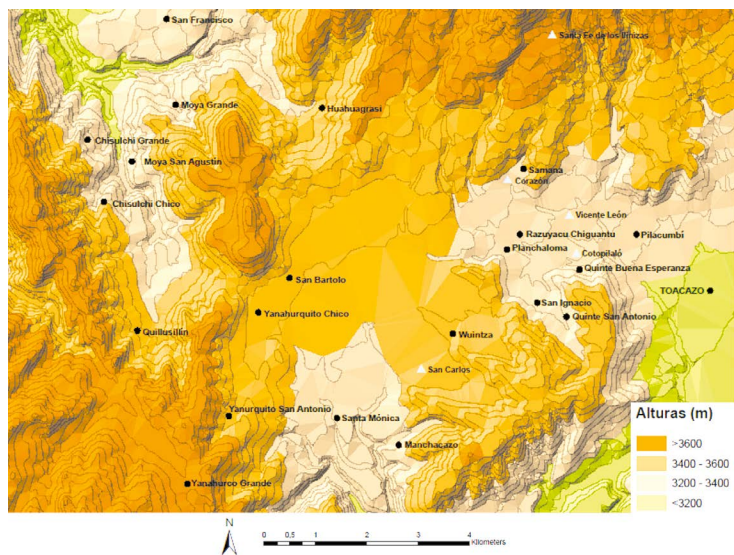


Figura 3. Distribución altitudinal de los asentamientos de la zona de Toacazo (2000).
Fuente: el autor a partir de los datos del Instituto Cartográfico Militar.

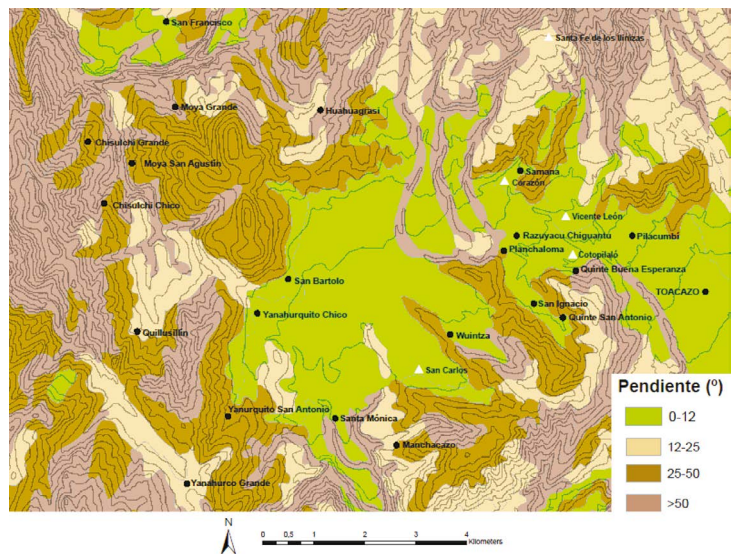


Figura 4. Mapa de pendientes de las tierras de Toacazo.
Fuente: el autor a partir de los datos del Instituto Cartográfico Militar.

Fin de la microverticalidad y asalto al páramo

[De] lo que yo me acuerdo en la zona existía bastantes árboles, en especial de Wintza para arriba, existía paja, mortiño, existían bastantes árboles, como Pumamaqui, todo eso. En la zona de abajo existía bastante siembra de cebada, hartísima cebada, habas, chochos, también sembraban papas, pero no ponían químicos, desde que yo me acuerdo, sembraban solo con abono de animal [...]. Después fue incorporando [la química], cuando llegó CESA, para ayudar con experimentos trajo la [papa] Super-chola, trajo la Gabriela, la Esperanza... Entonces ahí pusieron químicos y empezó a producir bastante, en vista de eso, como ya dividió la Cotopilaló, tenían más terreno entonces, empezaron a sembrar bastante, y bastantes hectáreas de papas, dejando ya, poco a poco, la cebada, las habas y la quinua, ya sembraban más papas que habas... En relación a la producción agrícola, el melloco fue un producto de la zona y ha desaparecido actualmente; se sembraban también bastantes ocas, mashua, melloco, el melloco no necesitaba mucho abono, hasta ahora mismo no se ha sembrado con abono, pero ha ido desapareciendo, yo pienso [que] por dos cosas: porque [...] el más que trabaja, que sabe coger mellocos avanza cinco quintales, en cambio papas se avanza como unos treinta... [Además] bajó de una vez el precio y de ahí fueron dejando, dejando el cultivo y sembrando más pasto y haciendo la ganadería... En relación a la alimentación, [...] antes lo que más comíamos en la zona era un cocinado de papas, habas, mashua, ocas, tostado cocinado y tierno mezclando así, y también a veces ponían zanahoria blanca, papas, casi la mayoría por lo menos dos veces a la semana, y con tostado de maíz, ají, y luego asimismo colada de máchica dulce, también hacían sopa, arroz de cebada, morocho, colada de maíz, cauca y hacían colada de máchica... Lo que me acuerdo es también que hacían este mezclado de harina de arveja con lenteja, hacían moler [...] o bien molían en la casa, o bajaban a hacer moler en Saquisilí... Ahora comen arroz, más que todo cuando ya salió la televisión eso incorporó, dañó totalmente la alimentación. Hoy la mayoría están alimentando de fideo, de tallarín, de arroz de seco, y dejando las harinas, pero hemos hecho varias reflexiones en las comunidades para volver a consumir lo que era nuestro, lo que realmente era alimento...³⁷

En el capítulo 3 insistí en la idea de que, con frecuencia, las primeras etapas de la lucha por la tierra vinieron espoleadas por la respuesta de los campesinos precaristas a determinados intentos de los patrones por imponer un nuevo tipo de relaciones de producción asociadas, directa o indirectamente, a la técnica “moderna” y vulneradoras, por ello, de las reglas del juego en que se sustentaba la economía moral hacendataria. Hubo que esperar hasta bien entrada la década de los setenta

37 Testimonio de Dioselinda Iza, Proyecto Escribiendo la Historia de la UNOCANC, (julio 2007).

para que, de la mano de CESA, comenzara a penetrar con fuerza en las economías campesinas el paquete tecnológico de la revolución verde, partiendo de Cotopilaló y difundiéndose después por todas las comunidades y cooperativas de las tierras altas de Toacazo. Dicha difusión se tradujo en la paulatina desaparición de la rotación, la asociación de cultivos y la calendarización de las labores agrícolas en función de las fases de la luna y su sustitución por el uso de tecnología mecánica para la preparación de los suelos, la utilización masiva de fertilizantes, fungicidas e insecticidas y la especialización productiva en aras de la inserción a los mercados (CESA, 1989: 63-64). Un cambio trascendental que significó, además, el final definitivo de lo que quedaba —y aún era importante en el tiempo de las haciendas— de la lógica de la microverticalidad, la pérdida de biodiversidad en las explotaciones (y su corolario más frecuente: la pauperización de la dieta de los sectores más periféricos), y la expansión de la frontera agrícola hacia arriba (fruto de la presión de los arrimados sobre la tierra) en detrimento de los páramos y bosques nativos.



Figura 5. La degradación de los páramos de Yanahurco³⁸.

La persistencia de la lógica de complementar la producción procedente del máximo número de pisos ecológicos es un hecho en lo que hoy es el territorio de Toacazo desde antes del incario y, en la etapa colonial, durante los siglos en que los caciques y curacas locales lograron impedir la composición masiva de haciendas, al menos hasta los primeros años del XVIII según la detallada investigación de Quishpe Bolaños (1999). Después, como en otras regiones del callejón interandino,

38 Consecuencias visibles de la ocupación y la sobreexplotación del páramo. En la fotografía, tomada en el sector de Yanahurco Grande, son bien perceptibles los procesos de erosión y desertización.

es plausible pensar que la población precarista debió replicar a pequeña escala, superpuesta y en parte subordinada al dominio hacendatario, esa lógica de la microverticalidad a lo largo de los largos siglos de poder de los señores de la tierra. Es difícil entender si no la viabilidad de los asentamientos permanentes en las partes más altas, literalmente al filo de la cordillera occidental, si no es pensando en un tiempo en el que la exigua densidad de población y la complementariedad de los productos que subían y bajaban por ambos lados de las montañas —desde el subtropical hasta los valles interandinos cercanos a Latacunga—, sólidamente anclados a redes de parentesco y compadrazgo, facilitaban la reproducción de esas unidades de producción. Con la modernización inducida por CESA y la conversión de las explotaciones de la zona media en *farmers* especializados en la producción de papas y leche para el mercado, la lógica de la complementariedad ecológica se rompió para siempre. En la medida, además, en que las zonas más altas aparecían como antieconómicas y no rentables desde esos mismos parámetros modernizadores, y dada la falta de expectativas de las siguientes generaciones en lo que al acceso de más y mejores tierras se refiere, el asalto a los páramos, el avance de la desertización y la pauperización creciente de esas comunidades conformaron el cuadro más frecuente, dramático y recurrente de las últimas décadas.³⁹

Hasta el momento, disponemos de dos trabajos que se han centrado en analizar y cuantificar el retroceso de las áreas de páramo en lo que actualmente constituye la zona de la UNOCANC (Arellano y Chamorro, 2007; Barragán y Valdez, 2008).⁴⁰ El páramo es, de hecho, un ecosistema sumamente frágil de cuya conservación depende, entre otras cosas, la regulación y la permanencia de los acuíferos de todos los agroecosistemas ubicados en los pisos más bajos de las respectivas microcuencas que este corona.⁴¹ En su estudio sobre las transformaciones acaecidas

39 Es el caso, por ejemplo, de las comunidades surgidas a partir de la disolución de la antigua hacienda Chisulchi, que pasaron de 9 lotes de huasipungo en 1965 a 43 unidades campesinas censadas en 1993. Ver capítulo 3, “La mediación del IERAC en la entrega de huasipungos”.

40 El primero centra su atención en el cantón Saquisilí y el segundo en el área que abarca desde la llanura de Wintza hasta Yanahurco, a caballo entre Toacazo y Saquisilí.

41 A grandes rasgos, el páramo es un ecosistema tropical de montaña que se desarrolla por encima del área del bosque y que llega hasta las nieves perpetuas, en el caso ecuatoriano entre los 3 500 metros de altura y los límites marcados por la roca y el hielo, de 4 500 metros para arriba. En los Andes, los páramos se encuentran desde la cordillera de Mérida (Venezuela), atravesando las cadenas montañosas de Colombia y Ecuador, hasta la depresión de Huancabamba en Perú. El páramo ha sido reconocido por sus importantes funciones ecológicas y por los servicios ambientales que brinda: la regulación del ciclo hidrológico, el almacenamiento de carbono atmosférico y su posición como corredor biológico para diversas especies de flora y fauna, entre otros. Sus suelos, además, poseen características propias, formando “asociaciones complejas entre materia orgánica, minerales y agua, propiciadas por [su] capilaridad [...], lo que determina un régimen húmedo de los suelos y una alta cantidad de materia orgánica por la baja tasa de descomposición debido a las bajas temperaturas” (Barragán y Valdez, 2008: 121). Ver también “¿Qué son los páramos?”, en <http://www.paramo.org/content/>

sobre la llanura de Wintza desde la Reforma Agraria hasta la segunda mitad de la primera década del siglo XXI, Barragán y Valdez señalan cómo, de una situación de partida en la que toda la zona “estaba cubierta en su totalidad por una vegetación característica de páramo”, sin asentamientos humanos definitivos y con un uso de los suelos caracterizado por el pastoreo extensivo esporádico (2008: 122), se llegó a un punto en el que el páramo propiamente dicho quedó restringido en ese sector del territorio a las estribaciones del cerco Yanahurco, por encima de los 4 000 metros de altura, y con un carácter muy residual (2008: 130). Las razones de ese proceso hay que buscarlas en la vía de modernización agrícola ensayada tras el reparto agrario, fundamentada también en la expansión de las roturaciones hacia arriba para tratar de ganar superficie de cultivo con qué atender a las sucesivas generaciones de arrimados:

Luego de la aprobación por parte del cabildo de la petición de asignación de tierras comunales para usufructo individual, las nuevas generaciones se asentaban en los lugares de páramo y podían hacer uso de estas tierras para su beneficio, a pesar de no contar con títulos de propiedad individual. Para este entonces [años ochenta y primeros noventa] el trabajo necesario para instalar cultivos en las áreas de páramo era ya más sencillo pues existía un uso cada vez más frecuente de tractores para el arado [...]. Un alto crecimiento poblacional ha determinado un incremento en la demanda de recursos por parte de las familias campesinas. En un estado inicial la demanda de tierras para el desarrollo de la actividad agropecuaria fue satisfecha por dos mecanismos principales: la división de la propiedad original y la ampliación de la superficie cultivada hacia áreas de páramo. Actualmente estas dos estrategias están llegando a un agotamiento; por un lado el tamaño de la propiedad ha llegado a dividirse hasta superficies muy pequeñas (dos hectáreas por familia), tamaños considerados como minifundio, y por otro todas las comunas casi han agotado sus superficies de páramo, los pocos remanentes que aún existen se ubican en zonas de fuertes pendientes o poco accesibles; por lo tanto, difícilmente susceptibles de ser integradas como superficies de cultivo. Lo expuesto, conjuntamente con una aparente preocupación de las organizaciones campesinas por conservar las fuentes de agua, ha determinado, actualmente un freno del avance de la frontera agrícola hacia el páramo (2008: 129, 154).

El ritmo del asalto a los páramos se aceleró de la mano de la aplicación de la Ley de Desarrollo Agrario de 1994 y la consiguiente posibilidad, ya sí, de la obtención de títulos de propiedad individual. Con la única y remarcable excepción de las partes más altas de la antigua hacienda Razuyacu-Cotopilaló, a partir de entonces se asistirá, simple y llanamente, a la virtual extinción de ese peculiar ecosistema en el resto del área de la UNOCANC, siendo convertido en su práctica totalidad en

cultivos de altura⁴² e incidiendo muy negativamente en el estado de los acuíferos.⁴³ De hecho, solo quedan páramos propiamente dichos en el sector de Cotopilaló: unas 500 hectáreas sobre las que durante los primeros años de la década del 2000 se estaba implementando un proyecto de cría de alpacas.⁴⁴

La relación con las agencias de desarrollo

El término “participación” se convirtió durante los años ochenta en otro comodín usado por muchas instituciones de desarrollo para significar la diferencia del enfoque de las ONG en relación con lo que caracterizó la gestión frecuentemente burocratizada y verticalista de los DRI públicos. Aun reconociendo la existencia de ONG que también adolecían de planteamientos excesivamente impositivos y excluyentes desde el punto de vista de la toma de decisiones, es verdad que, poco a poco, fue calando el discurso de la necesidad de implicar activamente a los destinatarios de los proyectos en su funcionamiento. La apuesta por la participación se tradujo en la práctica en la insistencia en el fortalecimiento de las organizaciones de los asociados, pues se partía de la base de que solo una sólida organización podía garantizar el éxito de las intervenciones. Lamentablemente, del dicho al hecho hay un buen trecho y, como vimos en el caso de CESA, ni todos los teóricos beneficiarios se beneficiaban por igual ni todos participaban en la misma medida,

42 Se constata, en efecto, una paulatina disminución de rubros tradicionales como oca, melloco y mashua, escasamente articulados al mercado, y la proliferación de productos de clara vocación mercantil como papas, habas y, donde ello es posible, cebolla y zanahoria.

43 Para el cantón Saquisilí, Arellano y Chamorro estiman que, solo en la década que va de 1997 a 2007, el caudal de agua del principal canal de esa zona disminuyó entre el 35 y el 45 %, lo que implica la afectación de en torno a un 50-70 % de los páramos (2007: 62). Estos autores muestran también su extrañeza por la política adoptada ahí por el PRODEPINE, “institución que puso a disposición de comuneros de las zonas altas un tractor para roturar las tierras de páramo”. Y no es que en ese momento (1998-2004) no se conocieran ya los efectos de la expansión de la frontera agrícola hacia arriba. Es más, “a pesar de que entre sus orientaciones este organismo plantea una línea de desarrollo sustentable con identidad, con el argumento de abrir nuevas zonas agrícolas para paliar la situación de pobreza de estas poblaciones, optó por este tipo de decisiones contrarias a una noción de sustentabilidad” (2007: 63). Una muestra más, en fin, de las falacias y las falencias de la particular acepción del etnodesarrollo adoptada por el *establishment* del aparato del desarrollo en la era del multiculturalismo neoliberal.

44 Con la colaboración de la Fundación Heifer Ecuador. De hecho, hubo un debate a principios de la década de 1990 en el seno de la cooperativa Cotopilaló sobre la posible parcelación de los páramos para uso individual (postura mayoritaria entre los viejos socios) o su conservación (postura mayoritaria entre los jóvenes formados en el colegio Chaquiñán y con otra visión de lo que debe ser el desarrollo). Estos últimos ganaron la partida, pero gracias al apoyo de algunos socios fuertemente vinculados a las agencias de cooperación, pues así consiguieron “el consentimiento de los dueños de las tierras de la cooperativa [los viejos] para establecer un “plan de manejo” del páramo que evite la parcelación e incluya un componente fuerte de reforestación” (Eguiguren, 1995: 108).

siendo frecuente, por el contrario, el mantenimiento de códigos de funcionamiento nada igualitarios (tanto por parte de las ONG como de las OSG contrapartes) bajo formas aparentemente horizontales y participativas. Conviene recordar en este sentido que la relación de las agencias con las organizaciones implicadas es, por definición, una relación de poder, en la medida en que se fundamenta en una transferencia de recursos entre una parte donante (la ONG) y una contraparte local receptora de la “ayuda”. Tampoco hay que olvidar que las organizaciones y familias implicadas en los proyectos no son actores pasivos, sino que traducen y se apropian a su manera de los insumos recibidos, proyectándolos y redirigiéndolos en función de su experiencia histórica acumulada y de sus expectativas e intereses, como veremos. En este sentido, una dimensión que hay que tener presente es el carácter fuertemente imprevisible de muchas de las consecuencias desatadas por la puesta en funcionamiento sobre el terreno —sobre un terreno concreto y específico— de una iniciativa particular en materia de desarrollo. Franklin Ramírez ya insistió en su momento, justamente a tenor del caso de la UNOCANC, en la importancia de tomar en consideración, desde una perspectiva analítica, los efectos no programados de las intervenciones; del cúmulo de consecuencias no previstas ni anticipadas que han surgido de la implementación de todo tipo de proyectos de desarrollo:

En el momento en que una intervención es ejecutada, la interacción que tiene lugar entre los actores externos y sus anfitriones, la modifica sustancialmente en relación a su formulación inicial. Es decir que al ser llevadas a la práctica, muchas de las acciones del proyecto son remodeladas, o acondicionadas por los diferentes actores que interactúan durante el proceso de intervención (2002: 111).

Examinando con la perspectiva que nos brinda el tiempo transcurrido los procesos desatados en Toacazo a instancias de la intervención de CESA, uno podría pensar que muchos de ellos ya estaban de alguna manera prefigurados en la misma filosofía desarrollista del TTP: la consolidación de una minoría de unidades familiares capitalizadas, la cimentación de una federación de segundo grado con capacidad para actuar como interlocutora ante el Estado (y, en general, ante todas las instancias del aparato del desarrollo) y, como contrapartida negativa, la condena a medidas paliativo-asistencialistas a aquellos sectores marginales desde la lógica de la modernización capitalista de las estructuras agrarias serranas. En este sentido, puede afirmarse que los campesinos de las áreas más privilegiadas por el proyecto participaron activamente y se apropiaron del mismo, aprovechando la catapulta que les supuso para posicionarse al frente de la organización y en una situación de ventaja relativa con relación a su inserción en los mercados locales y regionales como productores especializados.⁴⁵

45 Desde esta lógica, tal modelo fue exitoso, al menos, hasta la primera década del siglo XXI. Cuesta mucho encontrar otro ejemplo como el de la zona de Planchaloma en lo que a acceso, a tractores e insumos se refiere en contextos andinos predominantemente indígenas.

El modelo de CESA, de hecho, no dejaba de ser una versión de la clásica vía *farmer* dibujada en su día desde la Economía y la Sociología del Desarrollo; una traducción a una realidad local de la apuesta por las capacidades del campesinado tildado de “tradicional” para dar el salto y protagonizar un cambio cualitativo hacia la modernidad convencionalmente entendida.⁴⁶ Junto a CESA, de manera yuxtapuesta durante un buen tiempo, otras ONG ensayaron formas alternativas —menos individualistas— de colaborar con las comunas y cooperativas de la UNOCANC. El ejemplo del CEPP ofrece una experiencia muy interesante para reflexionar justamente sobre la recurrente incapacidad para calibrar algunos de los efectos de las intervenciones sobre el terreno, así como para advertir de qué manera la incompreensión de la lógica profunda de los actores sociales —o la mirada desde visiones más o menos estereotipadas de la cultura andina— pueden conducir a determinadas actuaciones por andariveles inimaginables a la hora del diseño preliminar del proyecto.

El aleccionador ejemplo del CEPP

En 1987 el CEPP empezó a operar en la zona a través del Proyecto Cotopaxi, cogestionado por esta agencia, la ONG italiana CIC (Centro Internazionale Crochevia) y la UNOCANC. Dicho proyecto tuvo una duración de cuatro años durante los cuales ejecutó diferentes acciones en apoyo de la producción agropecuaria y artesanal. De entre las actividades fomentadas por el CEPP destaca sobremanera el esfuerzo desplegado para promover y redefinir —en aras del fortalecimiento de la OSG y, de paso, para mejorar los niveles de ingresos de las familias campesinas— viejas prácticas comunitarias como el *randimbo* o *randimpac* en el ámbito de la producción de papas:

La palabra *randimbo* o *randimpac* [...] se refería a una forma tradicional de cooperación y ayuda mutua entre las familias indígenas. El *randimpac* era un acuerdo por el cual un campesino podía pedir a otro el apoyo para construir una casa o para la producción agrícola. En este último caso, podía solicitar que se le preste algo de semillas, dinero para comprar insumos o el apoyo en trabajo; la familia que recibe el apoyo tenía la obligación de entregar posteriormente bienes o servicios en reciprocidad cuando la persona que hizo el favor lo requería. Generalmente entregaban a quien brindó el apoyo una parte de la cosecha, aunque las formas del acuerdo podían ser diversas (Eguiguren, 1995: 34).

Haría falta investigar, eso sí, cuál ha sido el devenir de ese tejido de unidades capitalizadas a partir del impacto de la dolarización de la economía nacional en el año 2000.

46 Estoy pensando en autores ya clásicos como el Premio Nobel de Economía Theodor Schultz (1967, 1969) o, desde una perspectiva sociológica y antropológica, Foster (1980) o Rogers y Svenning (1979), por citar solo algunos de los más remarcables.

En 1982 un campesino de Cusubamba [Cotopaxi] sugirió durante una asamblea general emplear la relación de aparcería conocida como *randimbo* para iniciar un programa de apoyo a la producción agrícola [...]. El aparente éxito de esta iniciativa para motivar la participación de grandes grupos de campesinos inspiró a otras comunidades de la parroquia de Mulalillo en 1983, y cuatro años después a las de Toacazo (Sylva, 1991: 76).

En esta línea, y dentro del Proyecto Cotopaxi, el CEPP puso en funcionamiento, de manera consecutiva y complementaria, siembras intercomunales de papas (1987-1989) y un novedoso programa de *randimbo* (1988-1990). La finalidad era multiplicar las semillas para su germinación en silos y su posterior utilización en los cultivos comunitarios. A través del mejoramiento técnico de la producción se pretendía optimizar la posición de los productores en el mercado y, cómo no, elevar así sus condiciones de vida. Asimismo, se buscaba el fortalecimiento de la UNOCANC, logrando mayores cuotas de poder para los campesinos. Se trataba de entregar semillas, fertilizantes y asistencia técnica a las comunas, cooperativas y familias: estas últimas, por su parte, debían aportar con tierra, fuerza de trabajo y yuntas o alquiler de tractor para preparar el terreno. El vínculo entre la OSG y los hogares estaba mediatizado por cada una de las organizaciones de base implicadas, pues eran estas las instancias que debían seleccionar a las unidades de producción participantes y vigilar el cumplimiento de las normas establecidas. Tras la cosecha, la producción final se dividía entre un 55-60 % para los productores y un 40-45 % para el programa agrícola de la UNOCANC, a fin de que esta utilizase su parte en el siguiente ciclo agrícola y/o vendiera los excedentes (en caso de haberlos) en el mercado. De alguna manera, este accionar era perfectamente compatible con los procesos que ya se estaban dando en las tierras altas de Toacazo a instancias de la intervención de CESA, en la medida en que —se entendía— podía ayudar a mejorar la inserción de las explotaciones campesinas en el mercado, al garantizarles una línea de crédito permanente y la asistencia técnica necesaria para optimizar su producción:

Las ventajas de este modelo serían las siguientes: i) la familia campesina de un sector donde no operan entidades de crédito, obtiene facilidades para adquirir los insumos agrícolas, cada día más caros por la inflación y el deterioro de los términos de intercambio; ii) la semilla que la OSG provee es de buena calidad, lo que asegura aumento del rendimiento; iii) la asistencia técnica es permanente, lo cual permite introducir correctivos al paquete tecnológico utilizado por los campesinos e incluso cambiarlo; iv) la experiencia eleva el nivel de conocimientos técnicos de los beneficiarios y fortalece los vínculos con la OSG; v) las familias se vuelven más activas y colaboradoras, al menos en ciertas fases del ciclo agrícola como siembra y cosecha (Sylva, 1991: 78).

El paquete tecnológico se basaba en la revolución verde. La diferencia con CESA era que daban importancia a la recuperación de semillas tradicionales de tubérculos andinos. Pero la diferencia principal fue la organización del

trabajo mediante sistemas tradicionales como es el caso del *randimbo*, que fue utilizado para la siembra de papas. En la distribución de la cosecha también se apoyaron en costumbres ancestrales. Otra particularidad fue la implementación de mingas, las mismas que se realizaban en un ambiente de fiesta y regocijo (Viera, 2009: 47).⁴⁷

El Proyecto atendió a un volumen nada desdeñable de familias,⁴⁸ pero no funcionó como era de esperar, en buena parte por la tendencia recurrente de los campesinos a “timar” —la expresión es de Amparo Eguiguren— al CEPP reduciendo la cantidad de papas e incluyendo semillas viejas, patatas podridas, tierra y hasta desperdicios en cada quintal, “de manera que el 40 % recibido [por la UNOCANC] no corresponde realmente con el 40 % del total cosechado” (Eguiguren, 1995: 120). Todo ello con la total permisibilidad de los dirigentes⁴⁹ y ante la estupefacción más absoluta de los miembros de la ONG implicados en la supervisión de las operaciones. Hasta tal punto era así, que los resultados obtenidos del lado de la UNOCANC no permitían la continuidad del proyecto: no cubrían los costos de los aportes en insumos y, sin el apoyo de la agencia de desarrollo, era insostenible, así que cuando el CEPP se cansó, el proyecto terminó.⁵⁰

La experiencia del CEPP es muy aleccionadora sobre esos otros aspectos del mundo de los proyectos de desarrollo que, con frecuencia, quedan opacados tras el énfasis de los análisis en la “impactología”; esto es, la atención preferente por los efectos que estos generan entre las poblaciones beneficiarias o partícipes y su mayor o menor alejamiento entre los objetivos propuestos y los resultados alcanzados. Es

47 El hecho de que el quehacer del CEPP no fuera incompatible con la línea productivista y desarrollista de CESA no impidió el estallido de fricciones entre ambas instituciones. En cierto sentido, es lógico el recelo que sentía CESA hacia ellos, por dos razones fundamentales. En primer lugar, por el sesgo más ideologizado del Proyecto Cotopaxi, más empeñado en fomentar la participación de los comuneros y el fortalecimiento organizativo que en maximizar exclusivamente la eficiencia de las inversiones en términos productivos. CESA, en esa época, se había escorado hacia una senda claramente tecnocrática (recuérdese que Germán León ya había salido de la zona). En segundo lugar, y acaso más importante, el CEPP se había inmiscuido en el territorio de CESA, situación que generaba recelos por parte de algunos miembros de esta agencia. Entrevistas a Miguel Gaibor (19/09/2003) y a Fernando Larrea en Quito (23/10/2003).

48 Más de 600 en 1990, generando un *stock* anual de hasta 500 quintales en semilla de papa, lo que equivalía a poder sembrar unas 25 hectáreas por ciclo (ver Sylva, 1991: 77).

49 “Los dirigentes [...] no quieren ser considerados gamonales o patrones que impiden *buanllar* [robarle al patrón en la cosecha, vieja práctica campesina antes de la Reforma Agraria], como lo hacían los capataces de las haciendas” (Eguiguren, 1995: 121).

50 Paola Sylva reconocía que el porcentaje que recibía la OSG “como reembolso del crédito en especie no permite recuperar la inversión realizada, porque el 40 % que el campesino entrega no compensa el creciente costo de los insumos y porque, además, el sistema de cosecha decidido por cada familia impide conocer con exactitud el volumen producido” (1991: 77).

verdad, por un lado, que el énfasis puesto por agencias como CESA o el CEPP en la importancia de la formación de los sectores subalternos contribuyó a armar, como vimos, una “certeza” alrededor de esos saberes transmitidos —primero desde las instituciones de desarrollo, después desde el colegio Chaquiñán—, alimentando la creación de nuevas necesidades —demandas de más y más intervenciones, constituyéndose en sí mismas “en una necesidad manifiesta de los campesinos” (Ramírez, 2002: 115)— y convirtiéndose en un insumo cuya concentración espoleó aún más los procesos de diferenciación interna. Pero es cierto a la vez que la incidencia de una determinada intervención (de un proyecto) sobre la realidad no es unívoca, y que las personas receptoras no son meras figuras de barro que se moldean en función de la orientación de la agencia de turno. Muy al contrario, coincidimos con Edison Hurtado (2005) en que resulta sumamente interesante, más allá de analizar cómo se crean verdades sobre la realidad y cómo a partir de estas se legitiman intervenciones, se explican fracasos y se define la identidad de los beneficiarios, no olvidar que, a través de los proyectos, “el que “habla” no es el “triumfante discurso del desarrollo”, sino un específico entramado de prácticas sociales (un campo) construido con base en discriminaciones de clase, de etnia y de género”: en este sentido, un proyecto concreto y sustantivo puede definirse, utilizando una terminología bourdiana, “como un campo en donde entran en juego un conjunto de capitales [económico, social, simbólico] y donde se recrean *habitus* específicos” (Hurtado, 2005: 19 y 20). Alberto Arce y Norman Long (2000) se refieren con el nombre de “contra-trabajo” (*counterwork*) a esas transformaciones —por cierto inevitables— que los grupos sociales llevan a cabo en cualquier intervención de desarrollo (proyecto, tecnología, modo de conocimiento u otros) al reposicionarla en su particular universo social y cultural y dándole, así, un sentido propio. Ese “contra-trabajo” suele conllevar, desde su punto de vista, la recombinación de elementos de varios contextos y tradiciones sociales y culturales en maneras que transforman la intervención de modo a veces muy significativo.

Eso implica, volviendo a Bourdieu, que si tomamos el ámbito de un proyecto como un campo de juego donde cada uno de los actores que participa lo hace desde su experiencia histórica acumulada (su “cultura” o, si se prefiere, sus *habitus*), el producto final será la resultante del complejo haz de fuerzas sociales que intervienen en todo ese proceso dialéctico que se despliega en el campo de juego. En el caso que nos ocupa, una cosa es la voluntad transformadora del CEPP y su visión más o menos romántica de la solidaridad andina —de donde emanó su apuesta por la “recuperación” de formas consuetudinarias de cooperación en el trabajo— y otra muy distinta las formas de interlocución con la agencia desplegadas desde la UNOCANC, sus organizaciones filiales y las familias campesinas: destiladas del humo de larga duración secular, de su dilatadísima experiencia de intermediación con el mundo blanco-mestizo a través del caleidoscópico universo de la dominación hacendaria; las familias partícipes del *randimbo* tradujeron a su realidad cotidiana, desde su espacio fáctico, el tipo de relación que históricamente han mantenido con ese mundo percibido como dominante, adaptándolo a las circunstancias y reaccionando

de un modo absolutamente racional ante la incredulidad e incomprensión de los bienintencionados cooperantes que no alcanzaban a comprender la complejidad y la lógica profunda —y tal vez no intencional— de la respuesta indígena. De nuevo, es la perspectiva temporal de amplio espectro la que nos puede ayudar a tener claves interpretativas del —a simple vista— desconcertante comportamiento campesino.⁵¹

Recapitulando

En los últimos veinte años, son numerosas las voces que han llamado la atención sobre las implicaciones de la globalización en el mundo rural. Implicaciones que tienen que ver con la misma redefinición de la noción de “ruralidad” y, naturalmente, con los desafíos que suponen y las sinergias que desatan —en procesos como los de América Latina— en el seno de una agricultura familiar sometida a un alargamiento sin precedentes de su *hinterland*. Para el caso ecuatoriano, Luciano Martínez ha señalado cómo las economías campesinas han dejado de ser parte de “una sociedad eminentemente local para pasar a pertenecer a un espacio más amplio que pertenece a la dimensión mezo o regional y se encuentra en proceso de vincularse con la dimensión más macro o global”. Es ahí donde se puede hablar de “glocalidad”, pues “el nivel local ya no es autosuficiente”, en tanto inserto “en una dinámica más larga, más amplia, determinada por dinámicas externas que ejercen una situación de dominación estructural sobre la primera” (Martínez Valle, 2004: 3). En realidad, ese proceso de “glocalización” viene de lejos, y en su conformación ha jugado un rol protagónico el aparato del desarrollo —desde las financieras multilaterales hasta las ONG y las agencias ministeriales estatales— por la tenacidad de sus intervenciones en pos de la modernización capitalista y la adecuación de los campesinos a los parámetros de las economías hoy llamadas “emergentes”: si en los sesenta y setenta se insistía en la indispensabilidad de su integración —vía Reforma Agraria— en las estructuras económicas nacionales, de los ochenta en adelante se priorizará, en el mejor de los casos, la búsqueda de su inserción a un escenario global cada vez más interconectado y a menudo desprotegido.

51 Tal como muy bien concluía Amparo Eguiguren tras su brillante análisis de la experiencia del CEPP, “Si un proyecto de desarrollo no tiene los resultados económicos esperados por la agencia de desarrollo, cabe preguntarse si se puede atribuir como causa para ello la existencia de una racionalidad distinta que privilegia la redistribución de recursos antes que la acumulación de capital [...]. Las prácticas y evaluaciones campesinas en los proyectos de desarrollo no son repeticiones inalteradas de prácticas ancestrales o resultados de sistemas simbólicos andinos previos a la conquista española. Tampoco sus prácticas y sus construcciones de sentidos son modelos de pensamiento y acción impuestos por las agencias o por el “modelo occidental de desarrollo” [...]. El desarrollo en sí mismo (sus significados y sus prácticas) es construido en la interacción y negociación entre campesinos, agencias de desarrollo, financieras, entidades estatales, etc.” (1995: 138).

La dilatada experiencia de CESA en las tierras altas de Toacazo permite reseguir en sí misma los vericuetos de la microhistoria del desarrollo rural en los Andes entre las décadas de 1970 y 1990. De una forma de entender el rol de la institución próxima a muchos de los planteamientos de la izquierda clásica —no es casual ni gratuita la connivencia entre el promotor de la agencia en Cotopilaló y los alfabetizadores miristas, por ejemplo—, a una tecnocracia al servicio de la adaptación de algunas (y subrayo lo de algunas) economías campesinas a los requisitos ineludibles del mercado en un escenario marcadamente neoliberal de los ochenta en adelante. Otra forma de ver el asunto es entendiendo el rol jugado por ONG como CESA desde el punto de vista de la economía política del neoliberalismo y toda su retórica y su praxis antiestatalista: el de una verdadera sustitución de los poderes públicos por parte de ese tipo de organizaciones privadas de cooperación cada vez más dependientes, de paso, de la propia lógica del modelo macroeconómico del que algunas (y el CEPP es un ejemplo) pueden incluso haberse definido como divergentes y alternativas.

Los veinte años de presencia de CESA en la zona como la principal institución de soporte de la UNOCANC, además, en la medida en que profundizaron la vía tecnocrático-desarrollista propia de la época, fueron también cruciales para ir cimentando un estado de opinión generalizado —una suerte de sentido común— alrededor del consenso en que el reparto agrario era cosa del repertorio del pasado (salvo en los casos puntuales que examinamos con detalle en el capítulo 4)⁵² y que la única alternativa posible e imaginable de cara al futuro pasaba, indefectiblemente, por garantizar la afluencia de nuevas ONG y financieras que, a través de nuevos proyectos, permitan al final de los tiempos una razonable inserción de las economías domésticas locales a los vaivenes de una economía cada vez más glocalizada. Contemplado desde la perspectiva de los años transcurridos, tal vez ése sea el sentido último de los procesos de diferenciación interna acelerados por el despliegue de un modelo *farmer* clásico sobre las tierras altas de Toacazo: un modelo que, a base de la concentración de los recursos sobre una parte relativamente pequeña del conjunto de comunas y cooperativas objeto de la intervención, accionó los mecanismos de la movilidad social de manera exclusiva y excluyente, con un carácter ciertamente poco alternativo respecto a los credos de la economía neoclásica y facilitador, en suma, de la instrumentalización de la organización de segundo grado local para tratar de garantizar la reproducción de esas estructuras desiguales y desigualitarias dentro de un ya de por sí sumamente desigual mundo indígena-campesino.

Los desafíos de cara al futuro son ingentes. Por un lado, la propia deriva de una economía nacional dolarizada en el contexto de una economía global que funciona

52 De hecho, muy a pesar de los éxitos alcanzados en la franja de Tiliche y en los páramos de Tusualó, lo cierto es que la última gran hacienda de Toacazo (Razuyacu) resistió los embates de la UNOCANC y que en la mayor parte de los casos el acceso a más tierras fue posible por su venta por parte del patrón Tapia, más que por una suerte de fase final del ciclo redistributivo. Ver capítulo 4, “La persistencia de los conflictos por la tierra”.

con base en los parámetros neoliberales más clásicos —y esta es una constatación que va más allá de la orientación neo-estatalista del régimen consagrado en la nueva Constitución de 2008— sitúa a las unidades domésticas serranas en una encrucijada imposible o, cuando menos, de difícil resolución. Por otra parte, el propio deterioro ambiental desencadenado en escenarios alto-andinos como los de Toacazo por el paquete tecnológico de la revolución verde —en especial la desertización de los páramos y la amenaza permanente sobre los acuíferos— hipoteca seriamente, tal vez, la propia capacidad incluso para imaginar, parafraseando a Arturo Escobar (1997), no ya vías de desarrollo alternativo para los productores en condiciones más desfavorables, sino horizontes oteables de alternativas al desarrollo.

Acrónimos y abreviaturas

CEPP	Centro de Educación y Promoción Rural
CESA	Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas
CICDA	Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
DRI	Desarrollo Rural Integral
ECLOF	Comité Ecuatoriano del Fondo Ecuménico de Préstamos
ERPE	Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
ONG	Organización No Gubernamental
OSG	Organización de Segundo Grado
PRODECO	Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi
PRODEPINE	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador
SEDRI	Secretaría de Desarrollo Rural Integral
TTP	Proyecto Tanicuchí-Toacazo-Pastocalle
UNOCANC	Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi

Referencias citadas

- Arce, Alberto y Norman Long (eds.) (2000). *Anthropology, Development, and Modernities*. Londres: Routledge.
- Arellano, marco Antonio y Galo Jewinson Chamorro (2007). “Desarrollo sostenible con enfoque territorial del cantón Saquisilí de la provincia de Cotopaxi”. Tesis de maestría en Gerencia de Empresas. Guaranda: Universidad Estatal de Bolívar.
- Barragán, Fernando y Felipe Miguel Valdez (2008). “Dinámicas agrarias y avance de la frontera agraria en el sector de Wintza, parroquia de Toacazo”.

- Tesis de ingeniería en Ciencias Geográficas y Desarrollo Sustentable. Quito: PUCE.
- Bestard, Joan y Jesús Contreras (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2006). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Bretón, Víctor (2004). "Las organizaciones no gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina". En *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*, Paz Moreno (ed.): 463-483 Madrid: UNED.
- CESA. (1974). *Una experiencia en desarrollo rural*. Quito: CESA
- CESA. (1978). *Proyecto de desarrollo rural de las comunidades campesinas de Tanicuchi, Toacazo y Pastocalle (provincia de Cotopaxi)*. Quito: CESA / Banco Central del Ecuador (mimeo).
- CESA. (1989). *Campesinado y entorno ecosocial. Diagnósticos socioeconómicos en cinco áreas de acción de CESA*. Quito: CESA.
- CESA. (1992). *Logros y traspies del desarrollo rural contados por CESA. 25 años compartiendo esfuerzos campesinos*. Quito: CESA.
- CESA. (1997). *El campesinado de Chimborazo: situación actual y perspectivas*. Quito: CESA.
- CESA y UNOCANC (1987). *Una experiencia de participación campesina. Proyecto TTP (Etapa III)*. Toacazo: CESA / Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi, Toacazo (mimeo).
- Cloke, Paul y Jo Little (1990). *The Rural State? Limits to Planning in Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Cotlear, David (1988). "Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas". *Revista Andina* n° 1, vol. 6: 7-50.
- Ege, Willi (1992). *Evaluación final del Proyecto LA 135/ ECU 110-87 "Programa Integral Rural de Desarrollo TTP"*. Bonn: Agro Acción Alemana (mimeo).
- Eguiguren, Amparo (1995). "La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural. El caso de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi". Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Escobar, Arturo (1997). "Antropología y desarrollo". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 154.
- Foster, George (1980). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: FCE.
- Hurtado, Edison (2005). "Exporting democracy: apuntes sobre el campo-aparato de la cooperación internacional para la democracia". Caracas: Concurso Internacional de Ensayos de Investigación Cultural y Transformaciones Sociales, CIPOST.

- Jordán, Fausto (1985). *Propuesta de servicios para la comercialización (Tanicuchí, Toacazo, Pastocalle, Saquisilí y Canchagua)*. Quito: CESA.
- Larrea, Fernando (2010). “Estado neoliberal y movimiento indígena: neoindigenismo, biopolítica y representación”. Tesis de maestría. Quito: FLACSO.
- Martínez Valle, Luciano (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS / Abya-Yala / OXFAM / FLACSO.
- Martínez Valle, Luciano (2004). “Los límites de la agricultura campesina en la nueva ruralidad”. Ponencia presentada al XXV International Congress of the Latin American Studies Association. Las Vegas.
- Moncayo, Ramiro (1987): *Evaluación de la presencia de CESA en el área TTP*. Saquisilí: CESA (mecanografiado).
- Quishpe Bolaños, Jorge Marcelo (1999). *Transformación y reproducción indígena en los Andes septentrionales. Los pueblos de la provincia de Sigchos, siglos XVI y XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Ramírez, Franklin (1995). “Más desarrollo, por favor. Desarrollo y capacitación. Su efectividad política: el caso de la UNOCANC”. Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Humanas. Quito: PUCE.
- Ramírez, Franklin (2002). “Para re-pensar el projectismo: poder, conocimiento y sujetización en las intervenciones de desarrollo”. En *Versiones y aversiones del desarrollo*, René Ramírez (ed.): 103-139. Quito: SIISE / CIUDAD / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rogers, Everett M. y Lynne Svenning (1979). *La modernización entre los campesinos*. México: FCE.
- Schultz, Theodor W. (1967). *Modernización de la agricultura*. Madrid: Aguilar.
- Schultz, Theodor W. (1969). *La crisis económica de la agricultura*. Madrid: Alianza.
- SEDRI. (1983). *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Tanicuchí, Toacazo, Pastocalle. Diagnóstico y componentes del Proyecto*, vol. 1. Quito: SEDRI / Proyecto PNUD-FAO.
- Sylva, Paola (1991). *La organización rural en el Ecuador. Autogestión, desarrollo y movimiento social*. Quito: CEPP / Abya-Yala.
- UNOCANC (1999). *Plan de Desarrollo Local*. Planchaloma: UNOCANC / PRODEPINE.
- Viera, Miguel (2009). *Estudio de caso: el desarrollo rural, la cooperación internacional y la interculturalidad en la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC)*. Quito: Ciudad Centro de Investigaciones (mimeo).
- Zamosc, León (1995). *Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*. Quito: Abya-Yala.

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino¹

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Introducción

Cuando uno sube desde la parroquia de Zumbahua hasta las faldas del volcán Quilotoa, en la provincia de Cotopaxi, Ecuador, es posible observar que los cultivos de papa (*Solanum tuberosum*), haba (*Vicia faba*), oca (*Oxalis tuberosa*), melloco (*Ullucus tuberosus*) y cebada se ubican en tierras buenas que están entre 2500 y 2800 msnm. Entre 2800 y 3800 metros, el lupino (*Lupinus mutabilis Sweet*), una leguminosa comestible, es plantada generalmente en los terrenos más altos de los agricultores indígenas y muchas veces intercalada con los pajonales. Hasta finales de la década de 1980, el lupino fue objeto de prejuicio racial y social. Había sido domesticado en algún momento antes de la llegada de los incas y ciertamente hay evidencia de su uso en Ecuador durante el periodo colonial temprano y a lo largo de los tres siglos de la dominación española en la región andina (Martínez-Flores, 2015). Debido a su origen indígena andino y su raro uso en las áreas urbanas, estaba visto por los consumidores de la clase media urbana como una comida que solo era apropiada para indígenas y pobres. De alguna manera, esta percepción ha cambiado en la actualidad, porque ha sido producido comercialmente, promovido y adaptado culturalmente por consumidores interesados en salud y ecología. De tal manera, que el lupino se convirtió en una especialidad gastronómica y una comida saludable.

1 Artículo de la revista *Culture, Agriculture, Food and Environment: The Journal of Culture and Agriculture*, junio 2017, 39(1): 4-14.



Figura 1. Camino de Zumbahua a Guayama.

“Lupino paisano” no solo es el nombre de una planta, es también una red alimentaria. Para explicar lo que nosotros entendemos como “red alimentaria”, debemos contrastarla con una cadena productiva. De acuerdo con Murdoch (2000, pp. 409-410) y basándonos en la perspectiva de la economía política, las cadenas productivas relacionan técnica y económicamente a la producción, procesamiento, comercialización y consumo, ellas pueden estar ya establecidas por las corporaciones multinacionales, las cuales marginan severamente a los campesinos. En cambio, las redes alimentarias (*food networks*) operan fuera de las estructuras formales y no son de propiedad privada. Whatmore y Thorne (2003) sugieren que un mejor entendimiento de las redes agroalimentarias puede darse si nos apartamos de una perspectiva unidimensional que alude solamente a lo económico y político, y más bien examinamos los integrantes sociales y naturales, así como su capacidad de producir y consumir alimentos locales y regionales. Estos autores proponen reemplazar la perspectiva de la economía política con la teoría del actor-red, en la cual los integrantes humanos y no humanos pueden ser incorporados en el análisis.

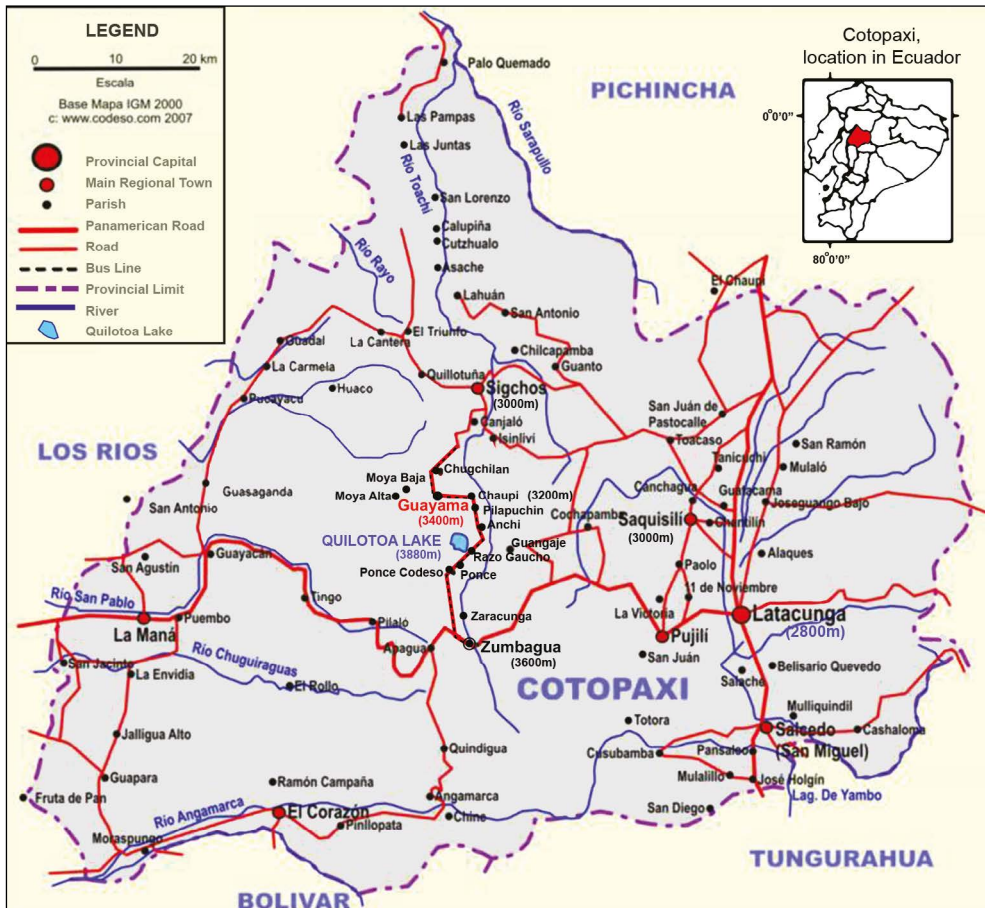


Figura 2. Localización de Guayama, provincia de Cotopaxi.

En los Andes, muy poca investigación se ha realizado sobre la dinámica de la producción de alimentos desde un enfoque de las redes alimentarias (*food networks*). Sin embargo, existen estudios etnográficos e históricos importantes sobre el abastecimiento de alimentos y la agricultura en la región. Los trabajos preliminares de Alberti y Meyer (1974) y Orlove (1977, 1986) y el más reciente estudio de Meyer (2002) nos proporcionan ejemplos de cómo la producción agrícola y el aprovisionamiento de alimentos son el resultado de la participación de plantas, animales y personas. Con respecto a la producción campesina, tanto local como regional, autores como Larson y Harris (1995) y Weismantel (2001) sobre la región andina en general y Hugo Burgos (1970) sobre Ecuador, muestran que los indígenas, especialmente las mujeres, han estado ligadas a la elaboración y comercio de alimentos a lo largo de los siglos de la dominación española y luego en la República.

Sin embargo, estos estudios no muestran la producción, elaboración y comercialización de alimentos en los Andes como un proceso diacrónico e interrelacionado, en el los mercados indígenas y medio ambiente, contribuyen a la producción y el consumo de los alimentos locales y regionales. Pensamos que estos estudios tienen dos características que han limitado su análisis en las redes alimentarias andinas: 1) el objeto de estudio son las unidades domésticas o a las comunidades en las cuales los foráneos raramente se integran y 2) es un enfoque analítico basado en dicotomías establecidas, como considerar a estos mercados sea como capitalistas precarios o como formas de resistencia al comercio. Adicionalmente, hay dos razones más por las que analizamos la red alimentaria del lupino: por el valor nutricional del chocho como una planta rica en proteína y por la contribución de estas redes a la soberanía alimentaria.

Hemos identificado tres redes de alimentos del lupino en Ecuador: el lupino paisano,² el lupino *chawcha* y el lupino peruano. Las redes alimentarias del lupino paisano se extienden desde los Altos Andes, la mayor área de la producción de la variedad autóctona cultivada por los agricultores indígenas, hasta los lugares en los mercados urbanos, en donde las mujeres que lo procesan juegan un papel importante. La red del lupino *chawcha* está basada en un cultivar de lupino, una nueva semilla generada por el Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria (INIAP). Está ubicada en los valles de la región andina y está compuesta mayoritariamente de agricultores mestizos. Esta red une microempresas que procesan el lupino en los valles con las cadenas de supermercados y el consumo de las clases medias en las ciudades. Por último, la red del lupino peruano está constituida por importaciones ilegales del lupino que llegan a Ecuador desde los Andes peruanos.

Nuestro análisis estudia la red del lupino paisano porque esta red funciona de una manera diferente, fundamentalmente por los orígenes culturales y ecológicos. Esto implica la producción de los indígenas de una variedad autóctona de lupino denominado “paisano”, como un cultivo comercial en la Sierra, en donde usualmente se le identifica con su nombre kichwa de *tawri*.³ Nuestra investigación nos lleva por un itinerario que comienza en Guayama San Pedro, una población en la Sierra, en la provincia de Cotopaxi, en donde el lupino crece y es cultivado. Luego, seguimos a la ruta del *tawri* cuando es vendido a los intermediarios en los pequeños mercados serranos (Zumbahua y Chugchilán) y en los centros urbanos de los valles (Latacunga y Saquisilí), donde las mujeres mestizas procesan el lupino y lo transforman en un alimento comestible que se expende para consumo interno y es identificado con el nombre de chocho. Finalmente, el lupino regresa a las

2 “Paisano” es el nombre usado por los indígenas para referirse al lupino autóctono lo que significa “una persona que vive y trabaja en el campo” (Real Academia de la Lengua Española).

3 Kichwa es un dialecto de quechua, una lengua precolombina usada en regiones de Ecuador y Colombia.

tierras altas, su lugar de origen, cuando los indígenas compran el chocho en los mercados de los valles, ocasionalmente para su consumo, pero especialmente para usarlo como un regalo, *wanlla*, el cual tiene un significado cultural específico. Por lo tanto, nuestra trayectoria nos lleva a través del territorio de la red, desde las zonas altas a los ámbitos urbanos y nuevamente de regreso.

La provincia de Cotopaxi fue seleccionada para hacer la investigación porque es una de las tres provincias con una producción relativamente grande de lupino en Ecuador (Junovich, 2003). Además, porque varios intermediarios de los centros urbanos identificaron esta área de estudio como el lugar en donde la variedad autóctona es producida. En este artículo usamos investigación etnográfica, basada en la teoría del actor-red (ANT) de Bruno Latour y de Tim Ingold su modelo relacional con la intención de rastrear los caminos por los cuales el lupino paisano opera como una red alimentaria naturaleza-cultura. Entonces, analizamos la red en donde hay diversos actantes (humanos y no humanos), organizados en relaciones horizontales (no jerárquicas) y caracterizados por su propia regeneración (autosuficiente). Durante el descenso desde los páramos el lupino paisano hace asociaciones de manera rizomática (Deleuze y Guattari, 1987, p. 7), vinculándose en su trayectoria con varias entidades. Demostramos esto, primero, al rastrear dos principales grupos de “alianzas” entre los actantes que generan horizontalidad, entre los agricultores y las semillas, y entre los productores y los comerciantes; segundo, miramos cómo los cambios de los significados entre los actores y los espacios permiten recrear la red; finalmente, discutimos lo que entendemos como redes agroalimentarias y lo que esto implica para el estudio de la cultura local y su relación con los alimentos andinos.

Metodología

El trabajo etnográfico en el cual este artículo involucró seguir y mapear los varios vínculos de la red del lupino paisano. Fue realizado entre 2007 y 2008 por Alexandra Martínez (A. M.), comenzó en Guayama San Pedro, una pequeña comunidad indígena (mayoritariamente de habla kichwa y algo de español) de 150 familias en la provincia de Cotopaxi (3500 msnm) y terminó en el mercado de Saquisilí (2943 msnm), a unos 80 km de Guayama San Pedro y en Latacunga (2784 msnm). Ambas ciudades están localizadas en el valle interandino en donde el lupino es procesado y consumido.

A. M. llegó a Guayama a través de contactos con un líder de la comunidad y con la promesa de que su estudio se enfocaría solamente en los temas agrícolas, particularmente, el lupino. Su primera estadía extensa en Guayama fue entre diciembre de 2007 y febrero de 2008, durante la temporada de siembra. Luego, A. M. regresó para la temporada de cosecha en julio de 2008 y vivió con una familia que se dedicaba a la agricultura. Por eso, ella pudo ser parte de las labores agrícolas

de la familia, que es esencialmente un trabajo femenino en esa comunidad. La participación en la vida cotidiana de la comunidad le demostró que, para entender la ruta tomada por el lupino, necesitaba acompañar a aquellos que hacían este trayecto, tanto a pie como en bus, con el objeto de vender la semilla en las poblaciones de Zumbahua y Chugchilán, y en la ciudad de Latacunga.⁴ Esta familia fue primordial para encontrar otros vínculos en la red, los cuales incluían varios productores de lupino y personas mayores, que ya no producían pero que están considerados como “buenos agricultores”. “Nuestras conversaciones, en español, usualmente en el trabajo o en el hogar, fueron siempre sobre agricultura, especialmente los aspectos agronómicos del lupino, su preservación y su lucro, y sobre nutrición, cultivos y cuidado de animales”.

Durante el tiempo de la cosecha, A. M. fue a los mercados indígenas en Zumbahua y Chugchilán. Estos viajes fueron particularmente importantes porque la gente de Guayama tenía contactos permanentes con personas de otras comunidades e intermediarios y con los choferes de camiones útiles para regresar a Guayama cuando no había servicio de buses. A. M. tuvo el papel de observador participante en conversaciones informales.

A finales de 2008, A. M. hizo el trabajo de campo en centros urbanos más grandes. Inició conversaciones con los dueños de tiendas o graneros, con la ayuda de uno de los productores de Guayama. Estos informantes le ofrecieron respuestas concretas a preguntas directas. De tal manera, que las conversaciones tenían detalles sobre de dónde eran las semillas que compraban, sus tipos y los precios. La información que obtuvo A. M. fue valiosa pero limitada.

Luego, A. M. siguió la semilla de lupino desde las zonas de producción y comercialización hasta el mercado de El Salto en Latacunga y el mercado semanal de Saquisilí donde las mujeres procesaban este producto para convertirlo en chocho, que es comestible. Adicionalmente, el contacto con la familia le permitió establecer un nexo personal con la ama de casa que, por muchos años, había procesado el lupino y vendido alimentos en varios mercados.

Los hombres y mujeres de Guayama y la planta del lupino paisano son actantes que comparten un espacio ecológico e histórico: el páramo. La relación establecida entre estos actantes es el resultado de la repuesta de la gente de Guayama a la historia, al crecimiento de la planta, y a la historia de las concepciones agrícolas de los hacendados.

4 Latacunga: población c. 51 000, Zumbahua: población c. 12 000 y Chugchilán: población c. 6000 (Censo 2001).

Hombres y mujeres de Guayama y el lupino paisano: una primera alianza de red

Al seleccionar la semilla, las personas dan prioridad a la procedencia y comportamiento de las plantas. La semilla que ordinariamente se siembra es reconocida como una semilla de los “antepasados”, de los abuelos y puede ser llamada *chocho paisano* o simplemente *tawri*. Así como toda la familia y su pasado son evaluados cuando se los considera parientes potenciales en el caso de una propuesta de matrimonio, las plantas también son valoradas de acuerdo a sus historias. De hecho, hay un paralelismo claro entre el cuidado dado a las semillas que son seleccionadas y plantadas, y unas reglas estrictas sobre las prácticas tradicionales del matrimonio, que han sido cumplidas hasta hace una generación en la región de Chugchilán y Zumbahua; en ambos casos, las personas/semillas de la comunidad son preferidas, debido a que su origen y el de la familia son conocidos.⁵ En efecto, la mayoría de agricultores prefieren utilizar su propia semilla de lupino o la de sus vecinos cercanos, precisamente porque pueden estar seguros de su origen y desarrollo en el clima extremo de Guayama. Por ejemplo, don Daniel mostró a A. M. la semilla que iba a plantar en febrero. Esta había sido comprada hace dos años a su vecino que vivía en frente a su casa y de esta manera sabía que esa variedad resistiría los vientos y sería más productiva.



Figura 3. Siembra de lupino intercalada con pasto.

5 Conversaciones con personas mayores confirmaron que el matrimonio tradicional preferido es endogámico (dentro de la comunidad).



Figura 4. Siembra de lupino intercalada con otros cultivos.

De acuerdo con los agricultores, la semilla puede ser acostumbrada o enseñada, lo que significa que debe ser habituada a crecer y dar fruto en las condiciones de Guayama. Podemos ilustrar eso con la siguiente experiencia: dos de los agricultores más jóvenes sembraron con semillas que habían adquirido en Angamarca, una parroquia rural cerca de Zumbahua, con características climáticas muy similares a Guayama, explicaron que esta semilla fue acostumbrada. Uno de ellos dijo que había viajado a Angamarca para estar seguro que las plantas fueran fuertes, lo que implicaba que esta semilla para ser seleccionada y sembrada debía tener ciertas cualidades morfológicas. Ser fuerte, explicaba, significaba que las ramas no se rompan por el viento o que las flores no se caigan fácilmente; la semilla tiene que ser acostumbrada a las enfermedades locales, pestes y factores ambientales adversos como las heladas. De hecho, si sobrevive en las difíciles condiciones del páramo, es un paisano verdadero.

Tanto los dos productores jóvenes de mayor escala de Guayama como las personas mayores, valoran el lupino por su resistencia al frío y a los vientos, y porque su cultivo requiere poco trabajo: “El chocho no se derriba con los vientos de verano” dijo el agricultor Osorio. “Es resistente, los vientos fuertes hacen caer a las flores,

pero no a todas”. Otro agricultor: “Pucha [dijo desdeñosamente] algunos allá abajo [señalando a Guayama] usan la nueva [la nueva variedad, *chawcha*], pero a mí no me gusta; con el viento las flores se caen, no puede soportar el viento, se ven bonitas, pero luego desaparecen”.

En general, el lupino paisano es sembrado en el páramo o cultivado en las tierras más bajas en asociación con cultivos de subsistencia. El lupino paisano plantado en las zonas altas se espera que crezca favorablemente junto a hierbas como *Calamagrostis intermedia*. Usualmente alcanza una altura de 150 cm y sus ramas son muy robustas. Se espera que estas plantas, como las personas, sean fuertes, capaces de resistir, crecer y prosperar en condiciones climáticas desfavorables. Un día, por ejemplo, durante una minga,⁶ un líder de la comunidad vio a A. M. congelada por el frío, el viento y la lluvia, y bromeó: “Nosotros somos como el *tawri*; aquí, nosotros vivimos con el viento y la lluvia”.

En los campos agrícolas, el lupino paisano sembrado junto o en rotación con cebada, habas, el lupino es plantado en el rastrojo de las habas. Cuando son cultivos intercalados, el lupino crece junto al maíz, la oca, el melloco o la papa. Cuando estos cultivos son tiernos pueden ser atacados por pestes y enfermedades o pueden ser sensibles a los cambios abruptos de temperaturas (como heladas o granizadas). Para prevenir o paliar estos problemas, la gente los deshierba regular y puntualmente, se aplican fertilizantes orgánicos para mejorar el suelo y se utiliza un pesticida. Cuando los agricultores consideran que los cultivos han crecido lo suficiente y pueden sobrevivir, el lupino es sembrado y después de esto ya no se lo deshierba ni se presta ninguna atención a los cultivos.

Esta falta de atención revela que la meta de aquellos que cultivan el lupino es solo establecer las condiciones iniciales para su desarrollo. El cultivo del lupino es visto como una actividad simple, como don Manuel Iracunga indicó: “Comer [lupino] es un poco difícil porque tienes que cocinarlo, lavarlo y desaguarlo; pero cultivarlo, usted sabe, se planta luego crece y crece por sí solo, más tarde las flores aparecen y luego producen el grano y cuando está seco, cosechamos”. Don José Miguel Pucha, que cultiva lupino en el páramo, coincidió y resumió muy bien la posición que muchos agricultores en Guayama tienen: “Dios, naturaleza y trabajo son todo lo que *tawri* necesita”.

Sin embargo, el cultivo del lupino genera una cooperación activa entre los humanos y los no humanos. No es solo sobre la imposición de la fuerza mecánica, sino también implica aplicar conocimientos, ya sea como un arte o como una destreza (Ingold, 2000). Las personas necesitan saber sobre la calidad de las semillas, el momento apropiado para sembrar, el número de semillas que se debe poner en cada hueco, y la calidad y humedad de la tierra para determinar la presión que se

6 Una tradición de servicio social comunitario.

debe aplicar en el momento de apisonar. Las labores agrícolas son caracterizadas por un ritmo y delicadeza particular, solo así se puede facilitar que el lupino crezca y evitar destruir las otras plantas.

La cosecha del lupino puede ser considerada como “una actividad de recolección y de ensamblaje” (Ingold, 2000). En Guayama, esta cosecha no reúne grandes grupos de parientes, amigos o trabajadores, como el caso de la cosecha de papas; tampoco requiere rituales practicados en los valles andinos, como los que se emplean en el cultivo del maíz (Gose, 2004, pp. 146-164). Por el contrario, solo se elige y se recoge los granos. Como la vaina del lupino tiene una fructificación escalonada, la cosecha es en tiempos sucesivos y por lo tanto, requiere de pocos miembros de la familia. Estos miembros, usualmente mujeres, van a los campos o al páramo solas o acompañadas por sus hijos. La cosecha es rápida y está asociada a actividades sociales mínimas, sin ceremonias y sin ninguna comida especial. Cada persona elige una fila de plantas, escoge lo que está maduro, cosecha y regresa a casa.



Figura 5. Lupino listo para ser cosechado.



Figura 6. Cosecha de lupino.

Los agricultores de Guayama no consideran al lupino como una fuente principal de alimento. En contraste a alimentos como la máchica⁷ o las papas, el lupino es identificado como un cultivo comercial y no es tanto para el consumo. “Nosotros comemos una o dos veces al año” dijo doña Elisa. Además, confirmó que, en Guayama, los cultivos como papas o cebada, que son fundamentales para su dieta, reciben mucha más inversión en tiempo y recursos, una observación que coincide con lo que Meyer ha anotado (2002, p. 206) en otros lugares en la región andina.

7 La máchica es una harina de cebada con la cual se prepara una colada dulce; al igual que en Zumbahua (Weismantel, 1994, pp. 208-209), en Guayama es servida en la mañana o en la noche.

Weismantel (1988, pp. 92-95) también explica que las papas en Zumbahua son el principal alimento, “el rey de los alimentos en Zumbahua”. De hecho, otros tubérculos son parte de la dieta, pero no tienen el estatus de las papas, mientras que la cebada también es importante, especialmente para familias pobres, como lo confirma la popularidad del uso de la máchica.

En conversaciones sobre cultivos con los habitantes de Guayama, los agricultores más expertos se refieren al lupino como un generador de dinero. Cuando hablan sobre las papas, hacen referencia a las variedades y formas de clasificación, al nivel de producción en años anteriores y la cantidad de fertilizantes y pesticidas que deberían ser usados. Cuando hablan del lupino, se enfocan en los precios de los mercados, la baja inversión requerida, en el poco cuidado que las plantas necesitan y (contradictoriamente) los bajos niveles de producción debido a las enfermedades. Cuando A. M. preguntó si la cosecha fue para alimento familiar, por ejemplo, el señor Chaluisa, un agricultor respondió: “Nosotros preferimos vender el chocho. Sí, comemos, pero no mucho; cuando queremos servirnos, lo compramos”.

En Guayama, la asociación de la semilla de lupino con ingresos y no con el autoconsumo, ha permitido a algunos agricultores, especialmente a los más jóvenes, cambiar a cultivares de maduración temprana como la producida por INIAP (Martínez, 2015). Ellos argumentan que la mala calidad del lupino paisano dificulta su posicionamiento en el mercado y que, al sembrar la nueva variedad, cuyo ciclo de crecimiento es más corto, ofrece la posibilidad de evitar los inviernos y las heladas, por tanto, mejorar la calidad de la semilla y acceder a otros mercados. De acuerdo con uno de ellos, “El lupino es rentable, pero tiene que ser tratado antes de que sea sembrado, caso contrario, es atacado por una plaga tardía”. De hecho, los dos productores más grandes de lupino en Guayama son agricultores jóvenes que han incorporado tecnología moderna (el nuevo cultivar, fertilizantes, pesticidas y un tractor) en la siembra y cosecha.

Un elemento histórico significativo que puede ayudar a explicar la relación particular de los agricultores con el lupino, es el hecho de que, aunque las tecnologías del desarrollo agrícola se originaron en las haciendas, el cultivo del lupino se desarrolló fuera de estos centros rurales.⁸ En el libro *La agricultura ecuatoriana*, escrito a principios del siglo pasado por Luis A. Martínez (1903, p. 243), se describen las prácticas del cultivo del lupino de una manera similar a lo que hemos explicado en este artículo. Martínez sugiere que los hacendados usan el lupino para reparar el nitrógeno en los suelos arenosos y así recomiendan su uso como un fertilizante

8 En América Latina las haciendas eran grandes propiedades de familias (muchas ocupaban más de una zona ecológica) destinadas a agricultura y pastoreo, donde la tierra era explotada a través de la fuerza de trabajo cautiva (indígena y afroamericana). Ver el trabajo de Crain (2009) sobre la comunidad andina ecuatoriana para el papel de las haciendas en la implantación de la agricultura moderna (y la resistencia de mujeres indígenas a esos cambios).

natural. Explica que, para los indígenas, es un alimento apetitoso, que se mezcla con sal y ají y se sirve frío.

Las personas mayores de Guayama San Pedro recuerdan que durante el tiempo de la hacienda (aproximadamente entre el siglo XVIII hasta la reforma agraria de 1964), las familias que vivían en las haciendas no podían cultivar el lupino, mientras que sus parientes que vivían en las cercanías, en comunidades libres, podían y lo hacían.⁹ El resultado fue que el lupino se desarrolló en espacios externos a la lógica de las haciendas, al desarrollo tecnológico y económico de la agricultura moderna y a las políticas estatales de fitomejoramiento (Martínez-Flores, 2015). Don Joselino Auz evidencia este contraste: “En esa hacienda [señalando], nunca plantamos chocho. Recuerdo que mi papá en ese entonces sí, plantaba chocho: allí en la comunidad no había trabajo de siembra; solo se hacía un hueco y se plantaba”.

Sí, como los agricultores en Guayama declaran, la semilla del lupino paisano es de “los antepasados” y no difiere grandemente de las semillas silvestres, entonces, esto no es una coincidencia, es el resultado de una relación específica entre dos actantes como compañeros participantes en el mundo. De tal manera, el desempeño particular del lupino paisano es un resultado directo de la morfología (que reside en su habilidad de vivir en los páramos y sobrevivir en varias enfermedades) actual de semilla del lupino paisano y de la práctica general de no intervención de los indígenas en el proceso de domesticación (Ingold, 2000, p. 87; Rival, 2004, p. 99).

Conocidos: la segunda alianza de red

La segunda alianza analizada aquí es entre agricultores indígenas y comerciantes o conocidos. La palabra en español “conocido” especifica a una persona con quien uno tiene contacto o comunicación, pero no amistad. En el caso de la relación entre agricultores y comerciantes son conocidos entre ellos a lo largo del tiempo. Estos conocidos son pequeños y grandes comerciantes de granos como cebada, trigo, lupino, arvejas y lentejas. Constituyen una población mestiza heterogénea.¹⁰ De hecho, al comerciar productos de la Sierra, los indígenas que trabajan en los pueblos y ciudades cercanas ganan prestigio e ingresos y como resultado, comienzan a identificarse a sí mismos como mestizos (Harris, 1995, p. 375). De acuerdo con Ferraro (2006, p. 27), la categoría de mestizo ha sido históricamente

9 Estos asentamientos libres históricos fuera de la hacienda son de propiedad indígena, así como también la administración de los valores individuales o colectivos, especialmente en la tierra; ver Emilia Ferraro (2004, p. 62).

10 En el binario racial del europeo-indígena andino que establece las desigualdades económicas y las jerarquías sociales (Weismantel, 2001, pp. xxx-xxxii) personas como choferes de los camiones y tenderos que adquieren riqueza entran en una categoría media y se convierten en “mestizos”.

ligada al comercio, porque se asumía que los indígenas no podían ser comerciantes. Entonces, los comerciantes de granos, los agricultores y el lupino están entrelazados no solo en el contexto del mercado contemporáneo, enfocado en las transacciones mercantiles, sino también por sus relaciones de clase social, unidas a la historia de la hacienda (Guerrero, 1991, p. 273; Ferraro, 2004, p. 90).



Figura 7. Mujer comerciante de granos.



Figura 8. Lupino paisano es revisado en el mercado de Chugchilán.

Las políticas estatales y de las organizaciones no gubernamentales (ONG) a menudo consideran al intermediario como la fuente de la explotación de los campesinos, debido a que tienen el control del comercio de los productos y, por lo tanto, tienen una posición de poder dominante. Esta perspectiva es asumida por las iniciativas del “comercio justo” que han propuesto eliminar a los intermediarios para disminuir su papel de explotador. Sin embargo, nosotros argumentamos que, en el caso del lupino paisano, los intermediarios realmente no controlan las transacciones comerciales, debido a dos características de la dinámica de la red. Primero, los campesinos pueden cambiar el recorrido de la red, lo que previene que haya un control completo del mercado por parte de intermediarios. Segundo, la transformación mutua de productores e intermediarios en “conocidos” obliga a las dos partes a entrar en relaciones de reciprocidad.

Después de que el lupino es cosechado en Guayama, las personas generalmente tratan de venderlo lo más rápido posible en cualquier lugar que sea más fácil y al mejor precio que se pueda obtener. No hay una sola forma de vincularse con los mercados y los productores trabajan para establecer una variedad de conexiones y opciones de venta, y de ese modo obtener una mejor rentabilidad de sus cultivos. Algunas veces venden el lupino en su parroquia o comunidad, pero muy a menudo

lo hacen en otras localidades, ya sea en la ciudad de Latacunga o en los pueblos aledaños de Zumbahua o Chugchilán.

La decisión de donde vender es tomada por los miembros mayores de la familia y está basada no solo en el precio y la cantidad de lupino sino también en cuán rápido el dinero puede ser obtenido. En el mismo Guayama, la presencia de comerciantes es estacional; generalmente aparecen en sus camionetas en tiempos de cosecha y compran el lupino a un precio más bajo que el que se ofrecería en los mercados del valle urbano o en los pueblos cercanos.

La comercialización fuera del pueblo recae en los miembros masculinos de la familia, pocas mujeres hacen este trabajo. La venta del lupino en Latacunga es generalmente realizada por hombres con suficiente español y ocurre cuando el precio ofrecido en el mercado del valle es más alto con respecto al de los pueblos pequeños de la Sierra o cuando los agricultores tienen alguna adversidad y necesitan dinero inmediatamente. Cuando la diferencia del precio no es tan grande, los agricultores de Guayama prefieren vender en Chugchilán y Zumbahua porque los comerciantes que vienen a estos mercados no rechazan la mala calidad del lupino paisano y compran cualquier cantidad, por pequeña que sea.

Por lo general, a menor calidad o cantidad, menor precio, siendo el punto de referencia para los precios y la calidad el lupino *chawcha* (el nuevo cultivar desarrollado por el INIAP), la ventaja es que siempre es posible vender la semilla. Aparentemente, esta práctica beneficia tanto a los comerciantes como a los productores. De acuerdo con productores de Guayama, estas transacciones aseguran la venta del lupino paisano, cuya calidad se ha deteriorado en años recientes. Y como los conocidos aceptan cualquier cantidad de lupino, las personas mayores o muy pobres pueden vender cantidades de 5 kg. En contraste, en Latacunga o Saquisilí las ventas del lupino comienzan en los 13 kg aproximadamente una arroba. Por lo tanto, de acuerdo con agricultores, vender lupino en los pueblos pequeños serranos ofrece recompensas económicas.

Además, tanto productores como intermediarios, trabajan para profundizar sus relaciones entre ellos durante las negociaciones en los mercados de Zumbahua y Chugchilán, y al mismo tiempo tratan de incrementar el número de personas que pueden ser contadas como conocidos. Si las relaciones de los conocidos se estrechan, los agricultores indígenas pueden buscar establecer una relación de parentesco ritual a través del compadrazgo.¹¹ Ambos tipos de relaciones, la de los conocidos y la del compadrazgo, implican reciprocidad en la que derechos y deberes son asumidos y realizados de acuerdo con género, edad y estatus de

11 Literalmente “co-paternidad”, la institución social del compadrazgo in la zona andina es un “mecanismo a través del cual individuos y grupos crean relaciones sociales selladas por una ceremonia ritual” (Ferraro, 2204, p. 65).

parentesco de cada parte (Ferraro, 2006, p. 31). Por lo tanto, una persona puede trabajar con más comerciantes y por tanto ser más independiente, no solo tiene más contactos, sino también estos son más cercanos.

En Zumbahua y Chugchilán los agricultores se sienten obligados a vender su lupino a sus conocidos, que a su vez ofrecen nuevos contactos con las personas ligadas a varias ONG, instituciones médicas o (otras) instituciones estatales. A menudo, debido al deficiente sistema de transporte público en el área de Guayama, los comerciantes llevaban a las personas que viven en los alrededores. Esto no ofrece ni seguridad, ni comodidad y es un servicio por el cual las personas tienen que pagar, sin embargo, los comerciantes piensan que están actuando con reciprocidad y esperan que los agricultores les vendan el lupino por los servicios prestados.¹²

En suma, argumentamos que los comerciantes intermediarios no controlan la red del lupino paisano, primero, porque los agricultores pueden crear otras redes, y segundo, porque las alianzas establecidas con conocidos funcionan para garantizar que se obtengan beneficios mutuos. Adicionalmente, hay un estímulo constante para formar nuevas alianzas y alentar a otros para que lleguen a ser conocidos, lo cual refuerza la naturaleza autónoma u horizontal (no jerárquica) de la red.

Las traducciones y el papel del espacio

Al transformarse en una mercancía, el lupino viaja desde el páramo y las parcelas agrícolas a los mercados ubicados en los valles. Cuando llega allí, es llevado a los hogares y cocinas de las mujeres mestizas, en donde se transforma nuevamente. Desde ANT, la noción de “traducción” es presentada como un proceso que genera un cierto tipo de orden, ciertos tipos de asociaciones y que transforma algunas entidades en otras (Latour, 2007, p. 108; Law, 1992, p. 386).

Argumentamos que el cambio de ubicación desde el páramo a los valles y el proceso técnico del desaguado, realizado por mujeres de los valles, provoca cambios biofísicos, semióticos y geográficos en determinados actantes. En otras palabras, la llegada del lupino a los valles y su entrada en la cocina de las mujeres desencadena un proceso de traducción. La semilla de lupino se transforma en un producto alimenticio de alto valor (chocho), las amas de casa se convierten en vendedoras de alimentos y el chocho como mercancía se traduce en una (*wanlla*).

12 Al analizar la redistribución comunal en las comunidades de la hacienda (Guerrero, 1991, p. 179) específicamente indica que la reciprocidad es un “deber” entendido en términos de reconocimiento y devolución.

De *tawri* (lupino) a chocho



Figura 9. Cocción y desaguado del lupino.

Después de su procesamiento, el *tawri* o lupino, duro y amargo, se convierte en el chocho, una especie de frijol blando, de color blanco marfil con un olor suave y un sabor que algunas personas encuentran dulce. Con este proceso biotecnológico, se produce un alimento, se incrementa el valor económico de la semilla de lupino y además, su valor cultural se transforma.

Al estudiar la transformación del *tawri* en chocho, nos centramos en el uso de herramientas sencillas y prestamos atención a la interrelación de estas herramientas con el trabajo de las mujeres y la traducción de la semilla de *tawri* en un plato de chocho cuando llega a los vendedores de los mercados. MacKenzie y Wajcman (2006, p. 3) presentan una noción amplia de tecnología cuando aseveran que “todo en nuestras vidas está entrelazado con tecnologías, desde herramientas simples hasta grandes sistemas técnicos”. Esta percepción nos ayuda a entender la relevancia del trabajo de mujeres en el proceso de crear un lupino comestible. En este caso, distinguimos dos maneras por las cuales el lupino es transformado: por las destrezas

y capacidades de las mujeres (la técnica) en la red del lupino paisano versus un cuerpo de conocimiento generalizado (tecnología implementada por el INIAP) en el contexto del lupino *chawcha*¹³ (Martínez-Flores, 2015).

En el primer caso, la transformación del *tawri* a chocho se lleva a cabo a través de la interacción de técnicas que son “constituidas en la presencia de una artesano/a en su ambiente” (Ingold, 2000, p. 291). Esto claramente es muy diferente del mejoramiento selectivo realizado por los centros de investigación agrícola en los laboratorios o en el campo, para lograr características específicas en la planta, productividad, resistencia a enfermedades y procesos de desaguado más complejos.

Cuando nos enfocamos en las mujeres que procesan, nos concentramos en la técnica en lugar de la tecnología. Las investigaciones han demostrado cómo, en un contexto de la vida cotidiana, las técnicas de procesamiento de los alimentos y el mercado están interrelacionados y producen cambios en la constitución de diferentes entidades (Seligman, 1989, 2001; Sikkiink, 2001). En este caso, el trabajo de las mujeres que procesan el lupino comienza con el remojo de las semillas (ahora granos) por dos días en una gran olla con agua, en el corredor cerca de la cocina.

El segundo paso empieza cuando el lupino entra en la cocina luego del remojo, en donde la olla se pone en el fuego y los granos se hierven por una o dos horas. En la cocina, el procesamiento del chocho es acompañado con la preparación del mote (un tipo de maíz blanco), el fréjol y la carne de cerdo, que complementan el plato que se vende en el mercado. El tercer paso es el desaguado, doña Margarita, una mujer que procesa en el barrio de El Salto, explicaba que cuando el desaguado se termina con agua corriente, los granos están usualmente listos en tres o cuatro días, pero cuando se usa el agua de la llave, esta debe cambiarse una vez al día y el proceso toma una semana.

A través de conversaciones con las mujeres que procesan como doña Margarita, es posible darse cuenta que el conocimiento sobre el procesamiento del lupino no está confinado a la cocina. Las mujeres fácilmente reconocen algunas variedades locales de esa semilla, los tiempos de cocción que se necesitan para cada una de las variedades y, por el color, el tiempo que ha estado almacenado. También saben sobre las propiedades nutricionales del lupino. La mayoría de mujeres dice que comer chocho ayuda a fortalecer los huesos, por tanto, es saludable para los niños y para las personas mayores.

En el momento que el lupino preparado sale de la cocina, en donde se ha procesado, hacia el mercado, se transforma a un alimento mestizo altamente valorado. Para explicar mejor este proceso de transformación, nos referimos a lo discutido por De la Cadena (1995, pp. 338-342), sobre cómo las valorizaciones del trabajo de las

13 La tecnología usada en el tratamiento del lupino *chawcha* es descrita en el manual (INIAP, 2001).

mujeres están expresadas en términos de género y jerarquías étnicas. En su trabajo en Chitapampa, Perú, De la Cadena demuestra cómo las mujeres indígenas son consideradas por los urbanos como personas sin mucho conocimiento sobre cocina, mientras que las mujeres mestizas son valoradas como “muy buenas cocineras” y apreciadas en las fiestas de la comunidad. Con estas consideraciones, argumentamos que el lupino adquiere prestigio como una sabrosa comida mestiza porque entra en las cocinas de los valles, en donde puede ser preparado por mujeres mestizas y servido junto con otros alimentos apreciados como mote, maíz y algunas veces cerdo, una combinación en la dieta de la región andina que es muy valorada.

De amas de casa a vendedoras de comida

La entrada de las mujeres en el mercado genera nuevas alianzas entre el lupino y las personas, y también modifica las identidades de las mujeres, desde amas de casa a vendedoras y proveedoras (Seligman, 1989, 2001; Sikkiink, 2001). Esto constituye una segunda manera en la que los actantes de la red son transformados.

En las provincias del centro y norte del Ecuador, durante la primera mitad del siglo XX, el procesamiento de ciertos alimentos, particularmente la trituration de granos para convertirlos en harina, era una labor de las familias indígenas y eran las mujeres las especialistas (Murra, 1980, p. 117). En la provincia de Cotopaxi, estas actividades realizadas por las mujeres se concentraban en lugares con molinos o fuentes de agua, como el barrio de La Laguna en Latacunga y en Guaytacama.

Doña Mariana, quien se identifica a sí misma como mestiza, tiene 65 años y ha trabajado más de 50 años preparando comida para vender en los mercados.

Mi abuela y mi mamá cocinaban mote, preparaban las comidas y remojabán el chocho. Primero molíamos los granos en piedras y luego los molíamos en los molinos que funcionaban con agua. En nuestro barrio teníamos todo y enviábamos la harina preparada a Quito en tren (entrevista personal).

Se casó muy joven (cuando terminó la escuela primaria) y se mudó a la comunidad indígena de su marido. Se dio cuenta que era importante para su familia que ella continuara con su trabajo así que, a pesar de que no había una tradición de preparar y vender chocho en su nueva comunidad, continuó con su negocio familiar. El ingreso de su marido como agricultor y carpintero no era suficiente para satisfacer todas las necesidades de la familia, por lo tanto, con el trabajo de doña Mariana podía proveer de una buena educación para sus hijos. Nos indicó que aún hoy va al mercado con chocho, mote y tostado tres veces a la semana; los otros días prepara la comida de su familia y hace las tareas de la casa.

Como doña Mariana, muchas mujeres que procesan y venden valoran su trabajo porque provee un ingreso importante, especialmente para la educación de sus hijos. Adicionalmente, las vendedoras en Latacunga aprecian su trabajo en el mercado porque están convencidas de que abastecen comida, particularmente con el lupino, que contribuye a la salud de sus clientes, y porque al vender estos productos también ganan conexiones sociales.

De mercancía a *wanlla*

A medida que el lupino llega al mercado, se abren nuevas relaciones con otros actantes. Una de estas es cuando, ahora como chocho, un producto alimenticio, el lupino es comprado por los indígenas de la Sierra y regresa a su lugar de origen en la forma de *wanlla*, un regalo. De acuerdo de Weismantel (1994, pp. 170, 211), *wanlla* puede ser entendida como un convite o comida ligera, también como alimento que se compra o cualquier alimento dulce y como comida, la cual aparte de tener un valor nutricional, tiene significado emocional, social y político. Extendiendo este segundo significado, la autora propone que cualquier comida llamada *wanlla* es usada como un símbolo de la existencia de una relación entre dos personas.



Figura 10. Chocho listo para ser consumido.

Entonces, lo que ocurre aquí es un nuevo proceso de transformación del lupino. Al ser comercializado es convertido de una mercancía (chocho) a un regalo (*wanlla*) o uno podría decir, es extraído del círculo del comercio y de las relaciones mercantiles por la acción de campesinos que lo regresan a los páramos y así es transformado en *wanlla*.

El cambio del lupino desde el chocho a la *wanlla* es un proceso gradual que comienza al amanecer, cuando mujeres mestizas en el mercado venden comida a los camioneros o cargadores, mayoristas u otras personas de allí. Sirven café y algunas veces empanadas. En algunos lugares ofrecen combinaciones de chochos, mellocos, fréjoles, mote y pedazos de cerdo. Durante el día, otros clientes, que incluyen a hombres indígenas de las comunidades de altura, vienen en busca de chochos. Algunas veces compran pequeñas cantidades de varias combinaciones de platos no solo para ellos, sino también para comer más tarde o llevar a la casa. En una ocasión, A. M. estaba acompañando a un colega indígena cerca del mercado de Saquisilí, cuando hubo la oportunidad de hablar con un comerciante de granos. La conversación era difícil, pues se trataba sobre los circuitos comerciales del lupino que viene de Perú, sin embargo, el colega sacó un plato variado de comida que había traído con anterioridad y se lo ofreció al comerciante como una *wanlla*, entonces la conversación fluyó. Así, la *wanlla* como un regalo de comida puede ser usada creativamente para facilitar las interacciones sociales en pueblos y ciudades.

A. M. pudo observar, como Weismantel (1994) reportó en Zumbahua, que la práctica de obsequiar *wanlla* es todavía común en comunidades como Guayama. En los viajes desde Latacunga a Guayama, por ejemplo, los pasajeros piden a los choferes de los buses que paren especialmente en dos panaderías pequeñas, en donde muchos de ellos, particularmente hombres mayores y mujeres jóvenes, se bajan y hacen sus compras y regresan al bus cargadas de bolsas de llenas de pan. Muy poco de lo que compran es consumido durante el viaje. Más tarde, en Guayama, las bolsas son dadas como obsequios a esposas o madres.

Cuando padres o hermanos/as mayores regresan de los valles, los niños/as los reciben y preguntan *wanlla, wanlla, wanlla*. Es entonces que el chocho, acompañado de otros alimentos especiales, es transformado en un regalo. En una conversación, un hombre comentó que cuando regresa de Latacunga o Chugchilán siempre compra chocho y mote para dar a sus hijos pequeños. Igualmente, cuando la hermana de la anfitriona de A. M. regresó de Latacunga una vez, sus hijos aparecieron en la puerta de la habitación y le ofrecieron chocho, mote y cerdo.

En algunas ocasiones, el ofrecer *wanlla* es más solemne, por ejemplo, cuando se viaja a ver a un padre, la *wanlla* es dada con amor y ofrecida formalmente por la persona de estatus inferior a la de un estatus superior. Entonces, esto constituye una muestra de respeto y reconocimiento de una relación establecida (Weismantel, 1994, p. 212).

Conclusión

Al seguir la ruta de la producción, procesamiento y comercialización de la planta indígena del lupino, hemos demostrado que el lupino paisano genera una red alimentaria, no jerárquica y de naturaleza-cultura. En esta red, las entidades que abarcan como actantes son definidos a través de sus relaciones establecidas con otras entidades o actantes. En contraste con las formas modernas de producción, procesamiento y consumo, en las cuales los alimentos son considerados como objetos que posibilitan a actores (humanos) conseguir sus objetivos, el chocho es el resultado de una coproducción continuamente negociada por humanos y no humanos que están situados en diferentes ubicaciones geográficas y sociales o cosmológicas, y que han establecido un posicionamiento territorial de la red.

Las redes alimentarias (Goodman, 1999) son consideradas como formas alternativas de organización social a las cadenas alimentarias globales, en que se destaca la capacidad de las personas de producir y consumir su propia comida a nivel local. Este interés creciente en una organización social alternativa de la producción de alimentos es ejemplificado por el surgimiento de las “iniciativas regionales”, también conocidas como “redes alternativas alimentarias” (AFN). Las AFN (*alternative food networks*) son vistas como una opción interesante de empoderamiento en relación con las restricciones impuestas por el sistema de comida global (McMichael, 2009) y por lo tanto, como un ejemplo de resistencia y lucha por autonomía.

La red del lupino paisano comprende un grupo de entidades y relaciones en constante formación o destrucción (Latour, 2007a, p. 35) y con enlaces que generan transformaciones, nuevas identidades y nuevos espacios. *Tawri*, una semilla del páramo y de los agricultores, es transformada en chocho a través del trabajo de mujeres en los valles. Los productores y comerciantes se convierten en conocidos, los intermediarios (comerciantes indígenas) se transforman en mestizos y las amas de casa se convierten en vendedoras de alimentos cuando llegan al mercado. El chocho mestizo producido en el valle regresa a las tierras altas como un regalo, ahora extraído del círculo del comercio y transformado en *wanlla*, un alimento especial con la capacidad de fomentar los lazos afectivos.

Lo que caracteriza a tal red alimentaria es su naturaleza rizomática, la ausencia de una organización centralizada o previamente implantada, conocida con la característica de una “memoria organizadora” (Deleuze y Guattari, 1987). Las relaciones establecidas no son el producto de una administración institucional estatal o comunal; las geografías, los actantes y sus (inter)relaciones son definidas durante los procesos de trabajo y son dependientes de los métodos de transformación generados. Notablemente, ambos el desarrollo del espacio de la red y la creación de dinámicas espaciales novedosas surgen de la capacidad de asociación de los actantes durante el trabajo que se realiza. En otras palabras, una multiplicidad de

actantes garantiza flexibilidad en la operación, recreación y adaptación de la red del lupino paisano.

En una red alimentaria cultura-naturaleza, el desarrollo del conocimiento y tecnología es parte de una práctica cotidiana. Como tal, no está basada en la separación del sujeto y objeto como en la ciencia moderna. En estas redes, como la del lupino paisano, las labores de sembrado, cosecha y procesamiento y el desarrollo del conocimiento y tecnología son parte de la práctica diaria. Al describir el funcionamiento de las redes de alimentos se evidencia que su producción involucra un conocimiento situado. Esta práctica, especialmente en culturas en donde el pensamiento relacional existe, comprende vínculos particulares entre cultura, sociedad y medio ambiente. Como afirma Dean (2003, p. 109), “el conocimiento situado no solo es parcial sino fluido, receptivo y responsable de los contextos cambiantes y contiendas”.

Finalmente, al exponer la validez y complejidad de una red alimentaria existente, hemos demostrado la necesidad de investigar cómo la producción, procesamiento, intercambio y consumo de las redes alimentarias funciona antes de crear un nuevo proyecto de desarrollo de AFN. Esto ya ha sido sugerido por Freidberg y Goldstein en Kenia (2011, p. 25). En este sentido, no es posible caracterizar, aun menos planear, una mejoría en función de las AFN sin una investigación previa en los tipos de redes de alimentos y los vínculos que se establecen en ellas.

Agradecimientos

Deseamos reconocer el apoyo financiero del Fondo interdisciplinario de investigación y educación (Interdisciplinary Research and Education Fund (INREF) Wageningen UR. Estamos agradecidos a Kathleen Fine-Dare and Randi Kaarhus. Nuestros agradecimientos especiales a las personas de Guayama por su generosidad y su tiempo y conocimiento y a Doña Elisa por su cuidado y cariño. También queremos agradecer los constructivos comentarios críticos a este artículo realizados por los lectores pares.

Referencias citadas

- Alberti, Giorgio, and Enrique Mayer. 1974. *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Burgos, Hugo. 1970. *Relaciones Interétnicas en Riobamba*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Crain, Mary. 2009. “Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women’s Narratives of Death and Devil Possession.” *American Ethnologist* 18(1): 67–89.

- De la Cadena, Marisol. 1995. "Women Are More Indian." In *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*, edited by B. Larson and O. Harris, 329–348. Durham, NC: Duke University Press.
- Dean, Erin. 2013. "Contested Ecologies: Gender, Genies, and Agricultural Knowledge in Zanzibar". *Culture, Agriculture, Food and Environment* 35(2): 102–111.
- Deluze, Gilles, and Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y Deuda. Formas y Relaciones de Intercambios en los Andes Ecuatorianos*. Quito: FLACSO- Abya Yala.
- Ferraro, Emilia. 2006. "Culture and Economy. The Case of Milk Market in the Northern Andes of Ecuador". *Ethnology* 45(1): 25–39.
- Freidberg, Susanne, and Lissa Goldstein. 2011. "Alternative Food in the Global South, Reflections on a Direct Marketing Initiative in Kenya". *Journal of Rural Studies* 27: 23–34.
- Goodman, David. 1999. "Agro-Food Studies in the 'Age of Ecology': Nature, Corporality, Bio-Politics". *Sociologia Ruralis* 39(1): 17–38.
- Gose, Peter. 2004. *Aguas Mortíferas y Cerros Profundos*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La Semántica de la Dominación: El Concertaje de Indios*. Quito: Libri Mundi.
- Harris, Olivia. 1995. "The Sources of Meanings of Money. Beyond the Market Paradigm in an Ayllu of Northern Potosí". En *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroads of History and Anthropology*, editado por B. Larson and O. Harris, 297–328. Durham, NC: Duke University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of Environment. Essays in Livelibood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- INIAP. 2001. *Poscosecha y mercado de chocho. (Lupinus mutabilis Sweet)*. Publicación Miscelánea (Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias [INIAP]) 105: 1–54.
- Junovich, Analia. 2003. *El cultivo del chocho según el Tercer Censo Nacional Agropecuario*. Quito: SIICA- Banco Mundial.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor- Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, John. 1992. "Notes on Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity". *Systems Practice* 5(4): 379–393.
- MacKenzie, David, and Judy Watchman. 2006. "Introductory Essay: The Social Shaping of Technology". En *The Social Shaping of Technology. How the Refrigerator Got Its Hum*, editado por Donald MacKenzie, and Judy Wajcman, 3–27. Berkshire: Open University Press.
- Martínez, Luis A. 1903. *La Agricultura Ecuatoriana*. Ambato: Imprenta I. Porras.
- Martínez-Flores, Alexandra. 2015. "Seeds, Food Networks and Politics: Different Ontologies in Relation to Food Sovereignty in Ecuador". PhD Thesis. Wageningen UR, Wageningen.

- McMichael, Philip. 2009. A Food Regimen Genealogy. *The Journal of Peasant Studies* 36(1):139–169.
- Meyer, Eduardo. 2002. *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Boulder, CO: Westview Press.
- Murdoch, Jonathan. 2000. “Networks - A New Paradigm of Rural Development?” *Journal of Rural Studies* 16: 407–419.
- Orlove, Benjamin. 1977. *Alpacas, Sheep and Men: The Wool Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press.
- Orlove, Benjamin. 1986. “Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test Competing Approaches”. *Current Anthropology* 27(2): 85–106.
- Rival, Laura. 2004. “El Crecimiento de las Familias y de los Árboles: La Percepción del Bosque de los Huaorani”. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por Alexandre Surrallés, and Pedro García Hierro, 97–120. Copenhagen: IWGIA.
- Seligman, Linda. 1989. “To Be in Between: The Cholas as Market Women in Peru”. *Comparative Studies in Society and History* 31(4): 694–721.
- Seligman, Linda. 2001. “Introduction: Mediating Identities and Marketing”. En *Women Traders in a Cross-Cultural Perspective. Mediating Identities, Market Wares*, editado por Linda Seligman, 1–24. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sikkiink, Lynn. 2001. “Traditional Medicines in Marketplace: Identity and Ethnicity Among Female Vendors”. En *Women Traders in a Cross-Cultural Perspective. Mediating Identities, Market Wares*, editado por L. Seligman, 209–25. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Weismantel, Mary. 1988. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Prospect Heights, IL: Waveland Press Inc.
- Weismantel, Mary. 1994. *Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas y Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whatmore, Sarah, and Lorraine Thorne. 2003. “Nourishing Networks: Alternative Geographies of Food”. En *Reading Economic Geography*, editado por Trevor J. Barnes, Jamie Peck, Eric Sheppard, and Adam Tickell, 235–247. Oxford: Blackwell Publishing.

Sobre los autores

Laura M. Rival

Profesora de Antropología y Desarrollo en la Universidad de Oxford, donde ha desarrollado un programa único de investigación y enseñanza sobre el cambio y nuestra capacidad de transformación en el planeta Tierra. Este programa examina cuidadosamente las múltiples conexiones entre naturaleza, sociedad y desarrollo como formas entrelazadas de conocimiento, estructuras institucionales y regímenes de poder. Sus intereses de investigación incluyen antropología e interdisciplinariedad; conceptualizaciones amerindias de la naturaleza y la sociedad; ecología histórica y política; políticas de desarrollo, conservación y medio ambiente en América Latina; sustentabilidad en el Antropoceno; pueblos indígenas y teorías del desarrollo humano. Ha escrito varios libros y numerosos artículos sobre estos temas, entre ellos: *Transformaciones buaorani en el Ecuador del siglo XXI*, *Caminatas hacia el futuro del tiempo* (University of Arizona Press, 2016), *Caminando por la historia: los buaorani de la Amazonía ecuatoriana* (Columbia University Press, 2002); *Iniciativa Yasuní-ITT de Ecuador* (Economía Ecológica, 2010); *Gobernando la provisión de servicios ecosistémicos* con Roldan Muradian (Springer 2012). Actualmente está trabajando en un libro sobre agroecología y civilización (ORCID: 0000-0002-1710-811X).

Anne-Gaël Bilhaut

Antropóloga, doctorada de la Universidad París Nanterre, Francia. Profesora invitada en FLACSO-Ecuador, UNAM y Universidad de Bordeaux. Desde hace más de veinte años trabaja en la Amazonía. Ha escrito la primera monografía sobre los zaparas (Ecuador). Luego, sus estudios la llevaron a interesarse en la economía de las comunidades y de las familias, las cadenas de valor, la soberanía alimentaria con perspectiva de género (ORCID: 0000-0002-6256-486X).

Hugo Burgos Guevara

PhD en Antropología (University of Illinois ENAH), máster en Antropología (UNAM), consultor de la UNACH, especialista en patrimonio inmaterial y arqueología histórica. Ha sido docente de la Maestría en Antropología y Cultura (UPS-Quito), de la Escuela de Sociología (UCE) y de Antropología (PUCE). Sus obras más importantes son: *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana* (1970), *Primeras doctrinas en la real audiencia de Quito, 1570-1640: estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII* (1995) y *El Guaman, el puma y el amaru: formación estructural del gobierno indígena en Ecuador* (1995).

Mercedes Prieto

PhD por la Universidad de la Florida en Gainesville, antropóloga con estudios interdisciplinarios en historia. Es profesora emérita del Departamento de Historia, Antropología y Humanidades de FLACSO-Ecuador. Sus intereses de estudio se han centrado en el complejo proceso histórico de las interacciones entre indigenidad, raza y género como formas de control social y acción política así como en las políticas del conocer en las ciencias sociales (ORCID: 0000-0002-8602-6425).

Jeroen Windmeijer

Nacido en Delft (1969), crecí en Pijnacker, sin embargo, desde mis días de estudiante, vivo en Leiden. Estoy casado con Hamide Dogan, ella es traductora de literatura turca, juntos tenemos una hija de 14 años, Dünya. En la Universidad de Leiden, estudié Antropología Social, especializándome en América Latina. Para mi investigación de graduación viví en un pueblo de una comunidad indígena aymara en el altiplano boliviano, a orillas del lago Titicaca, durante seis meses. Obtuve mi doctorado en 2001, con un estudio de los indígenas de Otavalo, un pueblo al norte de Ecuador. Luego comencé a trabajar para Djoser como guía turístico en Venezuela, México, Guatemala, Belice e incluso en Egipto. A partir de entonces comencé a estudiar de nuevo en la Universidad de Leiden, esta vez Religiones del Mundo. Después de estudiar también para ser maestro, trabajé durante doce años como docente de religión en una escuela secundaria en Leiden. Desde el 1 de enero de 2019 soy escritor a tiempo completo, actualmente bajo contrato con la editorial Harper Collins Holland. Tengo una gran fascinación por la figura de Jesús y por el cristianismo (primitivo), sobre el que leo mucho, desde disertaciones hasta trabajos de divulgación científica y desde novelas de suspenso religioso hasta literatura esotérica. Habiendo leído *El código Da Vinci*, comencé a buscar más novelas de suspenso similares, lo que me hizo notar que este tipo de obras de suspenso rara vez o nunca tienen

lugar en los Países Bajos, entonces, decidí escribir una yo mismo. Como la gente dice que siempre debes escribir sobre lo que sabes, decidí dejar que mi historia se desarrolle en Leiden. Allí encontré automáticamente al apóstol Pedro, el santo patrón de la ciudad, pues Leiden es llamada la Key City, por las llaves de san Pedro. Hasta hoy han aparecido ocho títulos: la trilogía de Leiden, la trilogía latinoamericana (ambientada en Bolivia, Perú y la isla de Pascua), *Het Isisgeheim* y *Het Evacomplex* (escritos con Jacob Slavenburg).

Luis Alberto Tuaza Castro

Doctor en Ciencias Sociales, mención en Estudios Políticos, y máster en Ciencias Políticas por FLACSO-Ecuador. Es vicerrector de Investigación, Vinculación y Posgrado y profesor titular principal de la Universidad Nacional de Chimborazo, así como investigador asociado de FLACSO-Ecuador. Trabaja con las comunidades indígenas de Colta y Guamoto (ORCID: 0000-0002-9533-5107).

Silvia G. Álvarez Litben

Profesora titular del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, miembro del Grupo Interdisciplinario de Investigación Histórica, Ambiental y Cultural. Sus líneas de investigación son: conocimiento socioambiental, especialmente relacionado con las tecnologías de origen precolombino sobre el manejo del agua en América del Sur; museos y comunidades, talleres participativos, difusión educativa y de actividades con comunidades nativas (ORCID: 0000-0002-9092-1764).

Pablo Minda Batallas

Doctorado en Estudios Latinoamericanos (UASB-Ecuador) y máster en Antropología y Cultura (UPS-Quito). Es profesor de Antropología Cultural y Sociología de la Cultura en la Universidad Luis Vargas Torres de Esmeraldas, director de Investigación e Innovación de la misma universidad desde 2018. Actualmente trabaja sobre temas de historia ambiental y la relación entre capitalismo, colonialidad y necropolítica en las comunidades afrodescendientes de Esmeraldas. Entre sus publicaciones destacan: *La deforestación en el norte de Esmeraldas* (2013), *La marimba como patrimonio cultural inmaterial* (2014), *Medicina tradicional esmeraldeña como patrimonio cultural inmaterial* (2017) e *Identidad y conflicto: la lucha por la tierra en la zona norte de la provincia de Esmeraldas* (2002) (ORCID: 0000-0003-1833-225X).

Luis Montaluisa Chasiquiza

Es profesor de semiótica y lingüística en la UPS-Quito. Ha sido profesor en la PUCE y en la Universidad de Cuenca. Fue el primer director de Educación, Ciencia y Cultura de la CONAIE (1986-1988), director-fundador de la DINEIB (1988-1991 y 1998-2002), creador de la Taptana Montaluisa para la explicación-comprensión de los sistemas de numeración posicionales (1982). Es PhD en Lingüística Andina con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2018), máster en Tecnologías para el Aprovechamientos de los Recursos Naturales no Tradicionales por la UPS, máster en Seguridad y Desarrollo por el IAEN, doctor en Ciencias de la Educación y licenciado en Lingüística Aplicada a la Enseñanza del Quichua por la PUCE. Es conferencista nacional e internacional y autor de textos sobre lingüística y pedagogía, así como miembro de número de la Sección Educación de la CCE. El texto aquí publicado hace parte de su tesis doctoral para la Pontificia Universidad Católica del Perú, que estuvo dirigida por Rodolfo Cerrón Palomino.

Janis B. Nuckolls

Janis Nuckolls es una lingüista antropológica estadounidense y profesora de lingüística e inglés en la Universidad Brigham Young, en Provo, Utah. Pasó muchos años haciendo investigación de campo enfocada principalmente en el pueblo quichua de la Amazonía ecuatoriana. Nuckolls obtuvo su Bachelor of Arts en la Universidad de Wisconsin y su máster y PhD en la Universidad de Chicago. Después de visitar el Amazonas por primera vez, en la escuela de posgrado, Nuckolls ha regresado para realizar investigaciones de campo durante más de treinta años. Nuckolls ha publicado extensamente sobre la gramática simbólica del sonido, la interpretación y la cognición en el “quichua pastaza”. Su interés incluye estudiar las funciones de los ideófonos, que son palabras que ofrecen una impresión sensorial vívida a través del sonido, el movimiento, la forma o la acción. Nuckolls los describió “como pintar una imagen de palabras; aunque son palabras, funcionan como imágenes que se comunican no solo con sonidos sino también con gestos”. Ha publicado sus trabajos en: *Journal of Linguistic Anthropology*, *Language in Society*, *Semiotica*, *Annual Review of Anthropology*, *Latin American Indian Literatures*, *Journal of Latin American Lore*, *Anthropological Linguistics*, *American Anthropologist* y *Philosophical Psychology* (ORCID: 0000-0002-2003-3876).

Juan Bottasso, sdb

El padre Juan Bottasso llegó desde Italia a Ecuador en el año 1959. Desde 1964 se comprometió en la formación del movimiento indígena amazónico de la nacionalidad shuar. Formó una presencia misionera respetuosa con las culturas y solidaria con las

reivindicaciones indígenas por el territorio, la lengua y la educación intercultural. Creó, en 1975, la editorial Mundo Shuar, que se ha prolongado desde el año 1983 hasta la actualidad a través del Centro Cultural Abya-Yala, la editorial Abya-Yala, el Centro de Documentación y el Museo Amazónico. Su trabajo propició la conformación del corpus más numeroso de obras sobre diversos pueblos indígenas y afroecuatorianos de América Latina, que incluye información y estudios sobre movimientos sociales y comunidades locales. Fue un modelador de la opinión pública, animador de redes de reflexión sobre los desafíos de la interculturalidad y promotor del diálogo crítico y propositivo entre el mundo académico, las iglesias y los pueblos indígenas. Para impulsar la formación profesional de hombres y mujeres insertos en pueblos y comunidades indígenas, fundó, en 1987, la Carrera de Antropología Aplicada y apoyó la creación de la Carrera de Gestión para el Desarrollo Local Sostenible en la UPS-Quito. Entre sus numerosas obras destacan: *Los salesianos y los shuar: entre la hostilidad y el diálogo* (1980), *Bibliografía general de la nación jívaro* (1983) y *Los salesianos y la Amazonía* (1993). Fue vicerrector de la UPS-Quito entre 1995 y 1999, en el año 2003 fue incorporado a la Academia Nacional de Historia del Ecuador, fue presidente de la editorial Abya-Yala, dirigió la Parroquia Universitaria y se desempeñó como docente universitario. En 2011 la UPS le confirió el grado de Doctor Honoris Causa.

Lydia Andrés

Máster en Ciencias Sociales con mención en Antropología (FLACSO-Ecuador) y licenciada en Antropología (PUCE). Es docente y coordinadora editorial de la Universidad de las Américas (Quito), así como coordinadora técnica e investigadora de Opinión Pública Ecuador.

Philippe Descola

Nacido el 19 de junio 1949 en París, es un antropólogo francés. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure y etnología en la École Pratique des Hautes Études, e hizo su tesis bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss. Es especialista en los pueblos indígenas de la Amazonía, sobre todo de los achuar de Ecuador, a los cuales ha consagrado dos libros. Sus trabajos se dedican al estudio de los modos de socialización de la naturaleza. En su última obra, *Par-delà la nature et culture* (Gallimard, 2005), propone una teoría de los “modos de identificación” mediante la cual considera que los humanos, sea cual sea su cultura y su época, han desarrollado cuatro tipos de ontología: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. Para Descola no existen otros modos de concebir los seres que estos cuatro; la cosmovisión de cualquier pueblo se vincula a uno de ellos. Para dar cuenta de los casos dudosos, Descola admite, sin embargo, la posibilidad de que ciertas instituciones sociales

tengan rasgos híbridos. Defiende, por otra parte, la idea de que estos modos de concepción de los seres están virtualmente presentes en cualquier humano, pero que solo uno de ellos es prioritariamente activado/valorizado por una sociedad o una cultura particular. Con este argumento deja abierta la posibilidad de “naturalizar” su propia teoría: se vuelve posible postular que los diversos tipos de ontología que identifica, son modos de aprehensión de la diversidad del medio ambiente “integrados” al cerebro humano. Fue docente de la PUCE (1979-1980), la EHESS (1984-2019) y el Collège de France (2000-2019); ha sido profesor visitante en las universidades de Chicago, Cambridge, Lovaina, British Columbia, México, Sao Paulo y Río de Janeiro; es miembro de la British Academy y de la American Academy of Arts and Sciences. Entre sus obras destacan: *Les Lances du crépuscule: Relations jivaro, haute Amazonie* (1993), *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986), *Les Idées de l'anthropologie* (1988), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991), “La Remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes” (1993) y *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (1996), varias de ellas escritas en colaboración.

Eduardo Kohn

Es profesor asociado de antropología en la Universidad McGill y ganador del Premio Gregory Bateson 2014. Su libro de 2013, *Cómo piensan los bosques*, ha sido descrito por la profesora de antropología de Cambridge Marilyn Strathern como “thought-leaping in the most creative sense [y] supreme artifact of the human skill in symbolic thinking”. El trabajo se basa en cuatro años de trabajo de campo etnográfico con los runa del Alto Amazonas, para desafiar los supuestos más básicos del pensamiento antropológico. Utilizando la teoría semiótica de Charles Sanders Peirce, Kohn propone que todas las formas de vida, no solo los humanos, participan en procesos de significación y, por tanto, deben considerarse capaces de pensar y aprender. El trabajo de Kohn se basa en un creciente cuerpo de literatura, de autores como Bruno Latour, Donna Haraway y Eduardo Viveiros de Castro, que busca llevar las ciencias sociales más allá de los límites de las relaciones estrictamente humanas.

Emilia Ferraro

PhD en Antropología Social por la University of Kent (Canterbury). Como antropóloga ha desarrollado experiencia en una variedad de temas relacionados con la sostenibilidad, tanto a nivel local como internacional. Su camino como investigadora comenzó entre los campesinos indígenas quichuas del norte de Ecuador, donde ha residido por períodos prolongados entre 1991 y 2015. Está particularmente interesada en las relaciones entre los discursos y proyectos de desarrollo internacional y las comunidades indígenas de los Andes y el Amazonía,

así como en las diversas tensiones derivadas de tal relación en aspectos como sistemas de creencias, género, pobreza y desigualdades en general (ORCID: 0000-0002-5532-2491).

Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Catedrático de Antropología Social en la UdL y coordinador del Grup Interdisciplinari d'Estudis de Desenvolupament i Multiculturalitat (GIEDEM, Grup de Recerca Singular reconegut per la Generalitat de Catalunya), así como investigador asociado de FLACSO-Ecuador. Es autor, entre otros trabajos, de *Tierra, Estado y capitalismo* (2000), *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la reforma agraria* (2012) y *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (2001) y coeditor de *Los límites del desarrollo* (1999) y *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina* (2003) (ORCID: 0000-0002-6537-199).

Alexandra Martínez Flores

Profesora investigadora de la Universidad Politécnica Salesiana, máster en Antropología (FLACSO-Ecuador) y PhD en Ciencias Sociales (Wageningen University, Países Bajos). Ha realizado trabajo de campo en Imbabura, Cotopaxi y Loja (Ecuador). Sus temas de investigación abordan la relación de hombres y mujeres con los no humanos. Es miembro de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (ORCID: 0000-0002-0686-5465).

Joost Jongerden

Es profesor adjunto de la Wageningen University, en Holanda, y de la Universidad de Kioto. Un denominador común de su investigación ha sido la cuestión de cómo las personas crean y mantienen una “vida habitable” en condiciones de precariedad. La precariedad se refiere a un estado generalizado de inseguridad y es una preocupación clave en las ciencias sociales. Este interés de investigación se ha expresado en dos líneas de investigación interrelacionadas: una que se centra en las formas en que las personas desarrollan alternativas para las inseguridades inducidas por el mercado y la otra en cómo las personas desarrollan alternativas para las inseguridades inducidas por el Estado. Entre sus publicaciones destaca *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds* (2008) (ORCID: 0000-0002-0076-732X).

Guido Ruivenkamp

Es profesor titular de la Wageningen University, Utrecht, Holanda. Entre sus publicaciones destacan: *Drafting a Law, Dissolving a Proposal: Food Sovereignty and the State in Ecuador*, *Rights or ability: Access to plant genetic resources in India*, *Consumers' trust in government institutions and their perception and concern about safety and healthiness of fast food*, *The emergence of a hybrid mode of knowledge production in the Generation Challenge Programme Rice Research Network (GCP-RRN) in India: Exploring the concept of Commons-Based Peer Production (CBPP)* y *The Journey of an Ancestral Seed: The Case of the Lupino Paisano Food Network in Cotopaxi, Ecuador*.

Sobre las instituciones

Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología (SEEB)

La SEEB tiene diez años de vida institucional y en su proceso ha rescatado la importancia de la construcción transdisciplinaria de los conocimientos, con el fin de tener múltiples miradas sobre las relaciones humano-naturaleza. Responder a la complejidad de estas relaciones en un escenario de grandes presiones sobre los pueblos tradicionales y sus territorios, es uno de sus objetivos. En 2019, la SEEB fue aceptada como parte de las organizaciones/instituciones que forman parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador (FLACSO-Ecuador)

Es una universidad internacional de carácter público comprometida con el desarrollo y el fortalecimiento de la investigación y la enseñanza de posgrado en ciencias sociales, desde una perspectiva autónoma, crítica, pluralista y deliberativa, vinculada con las dinámicas y necesidades de inclusión social, equidad, defensa de los derechos humanos, justicia ecológica y búsqueda de nuevas formas de bienestar democrático de la sociedad, tanto en el Ecuador como en América Latina.

Editorial Abya-Yala

Es una editorial con énfasis en la antropología y los pueblos indígenas, especializada en ciencias sociales. Fundada en 1975 por el misionero salesiano Juan Bottasso, se ha constituido en un referente a nivel latinoamericano. Junto a la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, se ha formado el sello Abya-Yala/UPS, especializando su catálogo en el libro académico, publicando a docentes de esa casa de estudios y abriendo nuevas posibilidades para el libro y para la universidad en general.

La serie *Antropologías hechas en Ecuador* forma parte de la Colección *Antropologías hechas en América Latina*, un proyecto editorial promovido por la Asociación Latinoamericana de Antropología con el objetivo de dibujar un mapa de las antropologías de América Latina que haga posible identificar sus genealogías, propuestas metodológicas, sus reflexiones y construcciones teórico-prácticas, con el objetivo de re-conocerlos y buscar los puntos de soldadura y las preocupaciones que nos integran o diferencian.

La publicación consta de dos partes. La primera es una *Antología* de dos volúmenes que recoge investigaciones basadas en el trabajo de campo y producidas por la academia durante las dos últimas décadas, principalmente, las cuales dan cuenta de una diversidad muy grande de autores y autoras, temáticas y enfoques. La segunda parte, *Aportes actuales*, también en dos volúmenes, está conformada por los artículos resultado de una convocatoria abierta e incluyen estados de la cuestión, lecturas críticas y reflexivas de trayectorias disciplinarias y, también, estudios de caso.

En este primer volumen de la *Antología* constan los siguientes temas: Antropología amazónica, Antropología andina, Antropología de la Costa, Antropología y lingüística, Antropología y educación, Cultura y naturaleza y Antropología, economía y desarrollo.

