

William F. Waters y Michael T. Hamerly
Compiladores

Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión

Tomo II

Ponencias escogidas del III Encuentro
de la Sección de Estudios Ecuatorianos LASA
Quito 2006

FLACSO - Biblioteca



986.6
E 150
V. 2
p. 3

REG. 00020308
CUT. 12442
BIBLIOTECA - FLACSO

BIBLIOTECA - FLACSO - E C
Fecha: 07-III-2008
Compra:
Proveedor:
Ganjo:
Origen: Flaco - Ecuador

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2-) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Quito - Ecuador
Telf. (593) 2 2506247 y 2506251
Fax: (593) 2 2506267 y 2506255
www.abayala.org
editorial@abayala.org

ISBN:
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta:
Quito, Ecuador, 2007
1ª. edición: octubre, 2007

Índice

Presentación	7
Introducción	9
<i>William F. Waters y Michael T. Hamerly</i>	
Procesos: revista ecuatoriana de historia: 15 años y 21 números	15
<i>Michael T. Hamerly</i>	
Las fuentes grabadas de la pintura quiteña colonial	25
<i>Ángel Justo Estebaranz</i>	
Relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia en el siglo XIX: ¿el proyecto de un protectorado francés para el Ecuador?	39
<i>Michèle Olsina</i>	
Más allá del folklore: la yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos	55
<i>Kathleen S. Fine-Dare</i>	
Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador	73
<i>Julie L. Williams</i>	
Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador	87
<i>Luis Augusto Panchi</i>	

Género y educación intercultural bilingüe shuar: un avance de investigación	111
<i>Carmen Martínez Novo</i>	
Salud mental: depresión en el indígena de la sierra rural andina como un problema social y de salud pública	125
<i>Carlos Andrés Gallegos y Gabriela Jara</i>	
Concepciones de la salud en la cultura kichwa de la sierra ecuatoriana	147
<i>Jos Demon</i>	
Sobre los autores	181

Presentación

Con este volumen, la Sección de Estudios Ecuatorianos de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador renueven su compromiso de promover la investigación multidisciplinaria y el intercambio de información, metodologías y marcos teóricos entre investigadores ecuatorianos y extranjeros. La Sección y FLACSO organizan un encuentro bianual con la participación de más de 200 personas, entre estudiantes, profesores universitarios y otros profesionales que provienen de todas partes del país, Europa, Asia y América de Norte para compartir su compromiso en ampliar y difundir el conocimiento sobre diversos aspectos sociales, políticos, culturales y económicos del Ecuador, muchas veces desde perspectivas históricas.

Este segundo volumen presenta nueve de los trabajos que se expusieron en el Tercer Encuentro de la Sección, que tuvo lugar en el mes de julio de 2006. Sobresale la extraordinaria diversidad de temas y enfoques, lo que justamente refleja la amplitud en los estudios ecuatorianos en general y la diversidad de la Sección de Estudios Ecuatorianos en particular.

Esperamos que estas nuevas contribuciones no solamente enriquezcan el conocimiento de los investigadores en las distintas áreas de estudio, sino también sean un llamado a las nuevas generaciones para que pongan sus esfuerzos y talentos en la construcción de un mejor entendimiento de nuestro país.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO - Ecuador

William F. Waters, Ph.D
Presidente
Sección de Estudios Ecuatorianos, LASA

Introducción

William F. Waters y Michael T. Hamerly

La Sección de Estudios Ecuatorianos (Ecuadorian Studies Section) de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (Latin American Studies Association, LASA) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO–Sede Ecuador presentan el segundo libro de ponencias, escogidas de su tercer encuentro, que se llevó a cabo en el nuevo local de FLACSO–Sede Ecuador en Quito entre el 29 de junio y el 1 de julio de 2006.¹

La LASA es una organización que se acerca a medio siglo de existencia y cuya membresía repasa a cinco mil entre catedráticos(as), investigadores y estudiantes de distintos países, de los cuales alrededor de 25 por ciento vive en América Latina. La Sección de Estudios Ecuatorianos se constituyó en el año 2000 con el objetivo de facilitar una discusión amplia e interdisciplinaria entre académicos(as) ecuatorianos(as) y extranjeros(as) a través de varias actividades, entre ellas, la organización de paneles en los congresos internacionales de LASA, el establecimiento y mantenimiento de una página Web (www.yachana.org/ecuatorianistas) y la activación de foros de comunicación electrónica. Hasta la fecha, se han realizado tres encuentros de la Sección, en 2002, 2004 y 2006 con la presencia de más de cien ponentes cada uno; encuentros que generaron y enriquecieron múltiples discusiones y reunieron a asistentes del Ecuador, de varios otros países latinoamericanos, de los Estados Unidos, Canadá y Europa.

1 El primer libro fue *Estudios Ecuatorianos: Un Aporte a la Discusión: Ponencias Escogidas del II Encuentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA, Quito 2004*, Ximena Sosa-Buchholz, William F. Waters, compiladores (Quito: FLACSO-Ecuador: Abya-Yala, 2006).

Nos complace reportar que ha habido un aumento impresionante en el número de académicos y otros investigadores que se dedican a los estudios ecuatorianos en los últimos años. También hubo un aumento correspondiente en el número de participantes en el Tercer Encuentro de Estudios Ecuatorianos. Ochenta y dos discursantes por ejemplo, participaron en diez y siete paneles el primer día del Tercer Encuentro.

Y si esto no fuera suficiente, se organizó y llevó a cabo una tertulia entre Fernando Bustamante, Simón Pachano y Susan Webster por un lado y varios asistentes por otro, sobre el estado de estudios ecuatorianos tanto en el exterior (especialmente en los Estados Unidos) como en el Ecuador.

Este segundo volumen, como el primero, consta de nueve artículos, presentados en el Tercer Encuentro. Representan varias áreas de interés y conocimiento que reflejan tanto el carácter multidisciplinario, uno de los rasgos fundamentales de LASA, así como continuidades y cambios en los estudios en las ciencias sociales y humanidades en y sobre el Ecuador. Estos artículos incluyen ensayos de diversas disciplinas como historia, historia del arte, antropología, sociología y salud pública.

Las primeras tres contribuciones abordan diversos aspectos de la historia y la historia del arte ecuatoriano. En "*Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia: 15 Años y 21 Números*" Michael T. Hamerly, el decano de los historiadores norteamericanos que se especializan en estudios ecuatorianos, presenta una apreciación y evaluación de la revista más profesional y de mayor envergadura de historia y historiografía ecuatorianas en la actualidad, no solamente en términos relativos sino en términos absolutos. *Procesos* ha aportado y sigue aportando más estudios serios, por lo general basados en investigaciones originales y novedosos que cualquier otra revista ecuatoriana de historia. También ha dado a luz una serie de aportes historiográficos, algo nunca intentado anteriormente por los editores de las otras revistas nacionales de historia, aportes historiográficos que resumen e iluminen lo logrado y lo que queda por lograr.

El capítulo de Ángel Justo Estebarez sobre "Las fuentes grabadas de la pintura quiteña colonial" es un análisis de la pintura renacentista y barroca española y de otros países europeos, que tuvo sus fuentes iconográficas en modelos grabados procedentes de talleres de Flandes, Italia y

Alemania. Este fenómeno tuvo su reflejo también en la pintura colonial hispanoamericana, entre ella la quiteña. A Quito llegaron pinturas, grabados y libros con estampas procedentes de Europa, que contribuyeron a la difusión de un repertorio iconográfico acorde con los postulados de Trento, y a la propagación de influencias estilísticas de los grandes centros artísticos europeos. En este trabajo se analiza dicha influencia a través de fuentes grabadas presentadas por primera vez. Al mismo tiempo Justo Estebananz, quien está preparando una tesis doctoral sobre la Escuela Quiteña, demuestra que los modelos renacentistas o manieristas fueron sujetos a recreaciones barrocas locales en cuanto al uso de colores y de iluminación.

En el capítulo sobre “Relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia en el siglo XIX: ¿El proyecto de un protectorado francés para el Ecuador?” Michèle Olsina, una especialista en la historia de las relaciones de Francia con los países latinoamericanos en el siglo XIX, analiza las relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia desde 1859 hasta 1862, que revelan que Gabriel García Moreno exploró la posibilidad de convertir al Ecuador en un protectorado francés pero nunca quiso que su país fuera anexado a Francia o viniera a ser una colonia francesa tal como las que existían en otras partes del mundo. En realidad, quiso que el Ecuador recibiera el apoyo de Francia y que ésta ejerciera un control particularmente en lo que se refiere a las relaciones extranjeras y a la seguridad interna; en cambio le ofrecería una parte de las riquezas de su tierra. Además, Olsina demuestra que el Presidente García Moreno nunca pensó “vender” su patria a Francia; deseaba, sobre todo, que las dos naciones negociaran un pacto de unión que podría favorecer el desarrollo político, económico y cultural del Ecuador.

En las cuatro contribuciones siguientes, se abarca el tema de la identidad étnica en el contexto de cambio social. En su artículo “Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos” Kathleen S. Fine-Dare, antropóloga y exbecaria Fulbright, ofrece un análisis del resurgimiento de la yumbada de Cotocollao desde principios del siglo XXI cuando el Municipio de Quito empezó a fomentar el turismo. Aunque algunos conflictos y tensiones se

han aparecido dentro de un marco neoliberal, Fine-Dare afirma que los cambios no están destruyendo la riqueza estética, simbólica, ni histórica de expresiones culturales como el baile. Aunque hoy en día se baila la yumbada dentro de otro marco laboral, con otros colaboradores y con otra estimación de lo indígena, sin embargo, se demuestra lo que Fine-Dare denomina una “autenticidad nueva” que resiste a las nuevas tendencias socioculturales.

En “Celebrando el pasado del futuro: La negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador,” Julie L. Williams, antropóloga y candidata al doctorado de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, explora la yuxtaposición de dos ideologías; mientras la población indígena ratifica la plurinacionalidad y la diversidad étnica, el Estado sigue afirmando la homogeneización, el mestizaje y el blanqueamiento cultural. En su análisis de la población indígena de la comuna de Lumbisí, Williams demuestra que el festejo de dos celebraciones conmemorativas, el “Día de Difuntos” y del Santo Patrono de Lumbisí, tiene varios propósitos. Primero, estas celebraciones sirven para separar a los lumbiseños indígenas y no indígenas. Segundo, la actuación pública del “Día de Difuntos” y el festival de San Bartolomé, reafirman y fomentan una conexión con los ancestros de Lumbisí a través del uso simbólico del espacio, los símbolos independientes y la oratoria. Durante estas celebraciones, los lumbiseños, proyectan sus conexiones ideológicas con el pasado, presente y el futuro con el fin de evocar y renovar el poder y fuerza de vida que es un continuo según su pensar. Estas prácticas permiten reafirmar y reforzar su identidad andina a pesar de su supuesta asimilación social y el modelo nacional de mestizaje. Williams concluye que los residentes de esta comunidad, tan cerca de Quito, mantienen una vida con características rurales y urbanas, pero que siguen manteniendo su identidad indígena, en parte, a través de la actuación pública de sus rituales tradicionales.

La identidad étnica es también el tema central de la contribución de Luis Augusto Panchi, “Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador.” Específicamente, Panchi, profesor de Ética y Economía en la PUCE, analiza la autocomprensión del mestizo ecuatoriano, su modo de entender la realidad que le rodea y las categorías que conforman su modo de pensar y sentir. Al mismo tiempo, Panchi afirma que el desarrollo del movimien-

to indígena en el Ecuador se ha extendido hacia los movimientos sociales mestizos que, aunque las autoridades y demás líderes no reconocen y no representan sus intereses en la construcción de una identidad nacional. Se concluye que esta autoafirmación de la identidad mestiza permite el desarrollo económico, político y social a nivel regional y global.

El tema de identidad sigue con el artículo sobre “Género y educación intercultural bilingüe shuar: Un avance de investigación” por Carmen Martínez Novo. Antropóloga y Coordinadora del Programa de Antropología de FLACSO-Ecuador, Martínez Novo obtuvo su Ph.D. en el Departamento de Antropología. Basada en información recolectada en el campo, la autora analiza las relaciones de género en la educación intercultural bilingüe shuar en Morona Santiago y en particular, la necesidad de tomar en cuenta la dimensión de género en la educación intercultural bilingüe. Entre sus hallazgos se encuentra que no se puede hablar del sistema intercultural bilingüe en general, porque las experiencias de educación intercultural en distintas regiones y entre pueblos diferentes han experimentado procesos históricos diferentes. Sin embargo, como en otros casos, Martínez Novo encuentra que algunas de las situaciones discriminatorias para niñas indígenas parecen tener un trasfondo cultural como la resistencia de las familias a educar a sus hijas, el matrimonio temprano y las familias grandes, y la estructura patriarcal en la que persiste la violencia hacia la mujer.

Finalmente, los dos últimos artículos analizan diferentes aspectos de la intersección entre la identidad étnica, procesos sociales y políticos, y la salud pública. En “Salud mental: Depresión en el indígena de la Sierra rural andina como un problema social y de salud pública,” Carlos Andrés Gallegos Riofrío y Gabriela Jara Argudo (estudiantes de la Universidad San Francisco de Quito) presentan una novedosa investigación, que demuestra que la salud mental—que a nivel mundial tiene un peso enorme, no lo suficientemente reconocido—está deteriorada en la población indígena rural y que esta situación afecta al desarrollo de sus comunidades. Además, los autores relacionan la depresión en la población indígena con factores estructurales en el país, como el racismo y la violencia familiar. Los resultados de la investigación sugieren que los gastos en los programas y proyectos de desarrollo (tanto por las organizaciones no guber-

namentales como entidades del Estado) no tendrán resultados significativos si no se toma en cuenta la problemática de la salud mental.

Para concluir, Jos Demon (investigador y estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales en FLACSO Sede Quito) en “Concepciones de la salud kichwa en la Sierra ecuatoriana,” propone una clasificación de la salud kichwa desde cuatro complejos de enfermedades, en base de sus etiologías. El primero, caracterizado por la oposición fría y caliente, donde se debate su origen indígena o europeo, y otro de que la población consista de enfermedades introducidas por europeos o norteamericanos. Dos otros complejos son el de las enfermedades relacionadas con la cosmología, es decir, las que se originan por la influencia de poderes o espíritus, y el de las enfermedades causadas por el desequilibrio y la desigualdad en las relaciones humanas, donde se destaca el recurso a la hechicería, o la magia del daño.

La diversidad temática, conceptual y metodológica de las contribuciones a este volumen revela la enorme amplitud y riqueza de los estudios ecuatorianos en general y dentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos, en particular. Con el desarrollo profesional de nuevas generaciones de investigadores en el Ecuador y en el extranjero se puede esperar que la calidad, profundidad y originalidad de los estudios ecuatorianos en las ciencias sociales y humanidades sigan mejorando.

Procesos: revista ecuatoriana de historia: 15 años y 21 números

Michael T. Hamerly
Brown University

Casi desde su inauguración en 1991, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, una publicación semi-anual de la Corporación Editora Nacional, se ha convertido en la revista de historia más profesional e importante en el Ecuador. Además y quizás no por mera coincidencia, *Procesos* ha venido a llenar en gran parte aunque, desde luego, no por completo, el vacío dejado por la discontinuación de las destacadas revistas históricas del Banco Central del Ecuador, especialmente *Cultura* (Quito, 1978–1995, 1997–1999), *Miscelánea histórica ecuatoriana* (Quito, 1988–1989), y la *Revista ecuatoriana de historia económica* (Quito, 1987–1996).

¿En qué se basan estas aseveraciones? En la cantidad y en la calidad de los estudios que han visto la luz en *Procesos*. Y también en los rasgos sobresalientes de *Procesos*. En cuánto a lo cuantitativo, cuarenta y seis o nueve por ciento de los 524 y pico de artículos y libros que aparecieron entre 1.990 y 2.004 sobre la historia del Ecuador durante los períodos de la colonia y/o de la independencia salieron en las páginas de *Procesos* vis-a-vis meramente 13 en los números correspondientes del *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Quito, 1920–). En cuánto a lo cualitativo, de los 16 ensayos que fueron recopilados por Jorge Núñez Sánchez en la *Antología de historia* (Quito: FLACSO, Sede Ecuador: ILDIS, 2000), seis aparecieron originalmente en *Procesos* y uno en *Quitumbe*, los únicos periódicos nacionales representados en dicha compilación de los estudios históricos significativos y representativos que salieron a la luz durante la década anterior de los 1990.

Comenzando con algunas manifestaciones no aparentemente favorables a las otras revistas ecuatorianas de historia y disciplinas relacionadas, debo agregar (y me contenta hacerlo) que la *Memoria* de MARKA o el Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito, 1990–2000) y *Quitumbe: revista de la Asociación de Estudiantes de la Historia* (Quito, 1971–) también son publicaciones seriadas de alto calibre y mucha importancia, especialmente la *Memoria* de MARKA, editado por Cristóbal Landázuri. Por desdicha, la *Memoria* de MARKA parece haber fallecido con el número ocho, correspondiente al año 2000 por falta de fondos adecuados para seguir adelante. Y los editores de *Quitumbe* solamente han podido sacar 13 números en 36 años por razones que no nos conciernen aquí.

Procesos aparece más o menos regularmente. De vez en cuando el director y el editor, Enrique Ayala Mora y Guillermo Bustos, respectivamente—los dos historiadores profesionales con doctorado en el exterior—sacan un número doble para ponerse al día. Hasta la fecha, ha habido cinco números dobles, cuatro de los cuales (los No. 5, 8, 13, y 19), son dedicados a *Memorias* de los Congresos Ecuatorianos de Historia.¹ En sí, 21 entregas en quince años es bastante (el último número que había salido hasta julio de 2006, cuando se presentó este ensayo como ponencia en el III Encuentro de Estudios Ecuatorianos, corresponde al segundo semestre de 2004), sobre todo cuando se toman en cuenta la alta calidad del contenido de cada entrega y el número limitado de historiadores profesionales en el país.²

El número inaugural de *Procesos* publicó tres estudios. Los primeros dos fueron redactados por académicos nacionales y el tercero por un historiador peruano: (1) “Obrajeros y comerciantes en Riobamba (s. XVII)” por Guadalupe Soasti (págs. 5–22); (2) “Censos, capellanías y élites: aspectos sociales del crédito en Quito colonial (primera mitad del s. XVIII),” por Rosemarie Terán Najas (págs. 23–48); y (3) “Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana (s. XVI–XVIII)” por Manuel

1 La otra entrega doble corresponde al No. 20 (II sem. 2003/I sem. 2004).

2 Para guías al contenido de *Procesos*, ver “Índices de contenido: números 1–10” en No. 10 (sem. 1997), págs. 181–199, e “Índices de contenido: números 11–20” en No. 20 (II sem. 2004), págs. 175–194.

Burga (págs. 49–67). La inclusión del ensayo de Burga refleja una de las metas principales de *Procesos*: promover la investigación histórica no solamente sobre el Ecuador sino también sobre la América Latina, especialmente de los países vecinos cuyos pasados y porvenir están ligados no solamente íntimamente sino intrínsecamente con la historia del Ecuador.

El ensayo de Soasti es un estudio casi completamente original y rico en datos sobre la producción de textiles en el antiguo Corregimiento de Riobamba en el siglo XVII y el tráfico de telas con Lima. Establece la identidad e importancia de familias claves como los Cepeda y sus obrajes (en este caso el Obraje de Chambo) y delinea el papel que jugaron en la manufactura de los paños de Quito. El estudio de Terán Najas también está basado en fuentes primarias y es igualmente novedoso. Examina ella la utilización de censos o préstamos por parte de entidades eclesiásticas y el establecimiento de capellanías como vehículos de crédito de parte de la élite de San Francisco de Quito durante la primera mitad del siglo XVIII. Terán Najas también se preocupa por los aspectos sociales del uso de censos y capellanías. El aporte de Burga, basado en los registros de diezmos en el Archivo Arzobispal de Lima, es un estudio revisionista de los ciclos económicos y las crisis en la historia agraria del Perú central, especialmente durante la segunda mitad del período colonial.

La última entrega (hasta mediados de 2006) de *Procesos*, el No. 21 (II. sem 2004) publicó cuatro estudios, todos por extranjeros, dos de los cuales son ecuatorianistas: (1) “La producción de la renta en la esfera de la encomienda (el caso de Iguaque, del Nuevo Reino de Granada)” por Heraclio Bonilla (págs. 5–33); (2) “De la fidelidad a la revolución: el proceso de independencia de la antigua Provincia de Guayaquil, 1809–1820” por Jaime E. Rodríguez O. (págs. 35–88); (3) “Entre el antiguo y el nuevo régimen: el triunfo de los cuerpos intermedios: el caso de la Audiencia de Quito, 1765–1830” por Federica Morelli (págs. 89–113);³ y (4) “Tres momentos del discurso conservador ecuatoriano, 1860–1875” por Ana Buriano C. (págs. 115–145). Heraclio Bonilla es peruano; Jaime Rodríguez, ecuatoriano-norteamericano; Federica Morelli, italiana; y Ana Ma-

3 Originalmente publicado en *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 2 (2003), págs. 163–190.

ría Buriano Castro, mexicana. Esto no debe llamar la atención en vista de que otro de los fines de *Procesos* es “ser un canal de comunicación entre la comunidad académica dedicada al trabajo histórico en todo el Ecuador y en el extranjero ...” (énfasis del autor).⁴

Debido al factor espacio, solamente voy a comentar sobre los aportes de los dos ecuatorianistas Rodríguez y Morelli. “De la fidelidad a la revolución: el proceso de independencia de la antigua Provincia de Guayaquil, 1809–1820” es una contribución bastante importante para la historia política de la ciudad puerto y su antigua provincia desde el 10 de agosto hasta el 9 de octubre. Encomiendo a Rodríguez por su reexaminación crítica de los procesos políticos en Guayaquil entre 1809 y 1820, por su no tan novedosa disquisición sobre la política de familias y facciones, y por aportar algunos datos nuevos sacados de los fondos del Archivo General de Indias. Paradójicamente, Rodríguez, un doctor en historia de la Universidad de Tejas y supuestamente un maestro mayor de su oficio, se cree sumamente original cuando no lo es, limitó sus investigaciones locales a las *actas del cabildo*, y comete errores de un principante, deletreando Baba como “Bava”, por ejemplo. Además Rodríguez no tomó en cuenta libros tan básicos sobre el lugar, período y tema como: (1), *Ideología de la emancipación guayaquileña* por Mariano Fazio Fernández (Guayaquil, 1987); (2) *Territorio o nazione: riforma e dissoluzione dello spazio imperiale in Ecuador, 1765–1830* (Soveria Mannelli, 2001) por la misma Federica Morelli; (3) *Guayaquil, una ciudad colonial del trópico* por Jorge Núñez Sánchez (Guayaquil, 1997); y (4) *Guayaquil, su relevancia histórica* por José Reig Satorres (Guayaquil, 1991).

Por “cuerpos intermediarios”, Morelli quiere decir cabildos/ayuntamientos/consejos municipales, la importancia de los cuales en la América Hispana está bien establecida en la literatura. En cuanto a los papeles que jugaron en el desarrollo y los hechos de los períodos de la colonia tardía, la independencia, y de la Gran Colombia en el futuro Ecuador recomiendo el capítulo cinco de su tesis doctoral *Territorio o nazione*.

Si Morelli hubiera delineado y ejemplificado lo que se sabe sobre la historia de los cabildos/ayuntamientos/consejos municipales de españoles

4 *Procesos*, No. 1 (II sem. 1991), pág. 3.

y de indios durante el período neocolonial (i.e., la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX), incluyendo los resultados de sus propias investigaciones, y lo que queda por averiguar, sería yo el primero en alabar su “Entre el antiguo y el nuevo régimen: el triunfo de los cuerpos intermedios: el caso de la Audiencia de Quito, 1765–1830”. Empero, lo que ha hecho es entreverar lo conocido con lo supuesto, lo que es hipótesis, y lo que es mera conjetura. Y tanto en este ensayo como en sus otros estudios, no demuestra un conocimiento adecuado de la literatura pertinente como, por ejemplo, las obras clásicas de John Preston Moore sobre el cabildo en el Virreinato del Perú⁵ y el *vade mecum* de Julio Tobar Donoso sobre las instituciones de la Audiencia de Quito, *Las instituciones del período hispánico, especialmente en la Presidencia de Quito* (Quito, 1974), entre otras.

Uno de los rasgos sobresalientes y aspectos muy útiles de *Procesos* es la inclusión de toda una serie de estudios historiográficos, comenzando con la “Historiografía de la arquitectura en la época colonial: algunas consideraciones,” de Sonia Fernández Rueda en el no.2 (I sem. 1992), págs. 105–117, y siguiendo con la cuasi novedosa y bien venida “La Producción historiográfica sobre el Ecuador en los últimos 25 años: memoria del Congreso Ecuatoriano de Historia [1993],” a la cual se dedicó el primer número doble, 5 (II sem. 1993/I sem. 1994), casi por entero (págs. 1–115).⁶

5 *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs: A Study in the Origins and Powers of the Town Council in the Viceroyalty of Peru, 1530–1700* (Durham, 1954) y *The Cabildo in Peru under the Bourbons: A Study in the Decline and Resurgence Local Government in the Audiencia of Lima, 1700–1824* (Durham, 1966).

6 Cuasi novedosa porque algunos estudios historiográficos ya habían aparecido en otras revistas ecuatorianas, comenzando con Gonzalo Ortiz Crespo, “La construcción de la historia social en el Ecuador”, *Economía y desarrollo* (Quito), 1:2 (nov. 1979), págs. 9–30, y continuando con Leonardo Espinoza, “Perspectivas de la investigación histórica ecuatoriana: siglos XIX y XX: conclusiones del seminario final del Simposio ‘El Ecuador en 1830: Ideología, Economía, Política’”, *Cultura*, 2: 6 (ene./abr. 1980), págs. 277–285, y por el mismo autor, “La investigación histórica en el Ecuador,” *Revista del ILDIS*, 11 (mayo 1982), págs. 19–26. *Quitumbe* también se destaca por la salida que ha dado a estudios historiográficos: (1) Samuel M. Guerra B., “Apuntes para una crítica a los estudios sobre Eugenio Espejo”, no.4 (1976), págs. 59–83; (2) Ricardo Ruales, “Los estudios sobre Manuela Sáenz”, No.5 (1982), págs. 34–63; y (3) Carlos Landázuri C., “La historiografía ecuatoriana”, No. 6 (1987), págs. 57–69. No habiendo visto los No. 1, 2, y 13 de *Quitumbe*, desconozco si hayan aparecido en dichas entregas estudios historiográficos.

En “Historiografía de la arquitectura en la época colonial” Fernández Rueda hace hincapié en el hecho de que hasta relativamente poco, casi el único y sin lugar a dudas el más prolífico estudiante de la arquitectura del período colonial fue José Gabriel Navarro (1883–1965)⁷ y que por lo general las nuevas generaciones de historiadores poco se han preocupado por la historia del arte y de la arquitectura.⁸ Los cuatro ensayos que componen el número especial de *Procesos* sobre “La Producción historiográfica sobre el Ecuador” demuestran ampliamente que los intereses de los estudiantes nacionales del pasado, a los cuales felizmente se comenzó a agregar un buen número de extranjeros a partir de la segunda mitad de los 1960, de los cuales yo tengo el honor de haber sido el primero, reflejan otros intereses y nuevas inquietudes: (1) “La arqueología contemporánea del Ecuador (1970–1993)” por Ernesto Salazar (págs. 5–27); (2) “La historia económica y social sobre la época colonial ecuatoriana: un balance de la producción historiográfica en los últimos 25 años” por Rosemarie Terán Najas (págs. 29–52); (3) “La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador” por Segundo E. Moreno Yáñez (págs. 53–73); y (4) “La historiografía económica del Ecuador sobre el s. XIX y XX en los últimos 25 años” por Juan J. Paz y Miño Cepeda (págs. 75–115).

Los otros ensayos historiográficos que han aparecido en *Procesos* son: (1) “La investigación historiográfica sobre la hacienda serrana ecuatoriana del S. XIX” por Marco Antonio Peñaloza Bretel, un académico boliviano, en el no. 7 (I sem. 1995), págs. 35–58; (2) “Teoría histórica de

Aunque algunas recensiones críticas han aparecido en el *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, durante sus 86 años, solamente un estudio historiográfico ha salido en sus páginas: George A. Brubaker, “Federico González Suárez, historiador del Ecuador”, 51:112 (jul./dic. 1968), 258–267, empero su autor fue un académico norteamericano y ni siquiera fue un aporte original sino una traducción de “Federico González Suárez, Historian of Ecuador” que apareció originalmente en *Journal of Inter-American Studies*, 5:2 (Apr. 1963), págs. 235–248.

- 7 Navarro fue también un estudiante sobresaliente de la historia de la escultura y pintura. Ver, por ejemplo, su póstumamente publicada, magníficamente ilustrada y textualmente rica aunque por desdicha mal impresa: *La Pintura en el Ecuador en el siglo XVI al XIX*, investigación, recopilación y revisión Julián Bravo y Ximena Carcelén (Quito, 1991; 260 págs.).
- 8 Felizmente la situación ha cambiado desde el análisis de Fernández Rueda. Ver, por ejemplo, *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII–XIX: patronos, corporaciones y comunidades*, Alexandra Kennedy, ed.; textos de Alexandra Kennedy ... [et al.] (Hondarribia, 2002) y Susan V. Webster, *Arquitectura y empresa en el Quito colonial: José Jaime Ortiz, alarife mayor* (Quito, 2002).

González Suárez” por el fallecido Carlos de la Torre Reyes en el no. 15 (I–II sem. 2000), págs. 5–123; (3) “Balance historiográfico sobre la Independencia en Ecuador (130–1980)” por Carlos Landázuri Camacho en el no. 20 (II sem. 2003–I sem. 2004), págs. 3–17 y (4) “La producción historiográfica contemporánea sobre la Independencia ecuatoriana (1980–2001)” por Guillermo Bustos también en el no. 20 (II sem. 2003–I sem. 2004), págs. 19–36.

Peñaloza Bretel es más optimista que yo, en su análisis de la historiografía de la historia agraria y rural. Desde luego estoy de acuerdo que mucho se ha logrado. Al mismo tiempo, me parece una lástima que muchas de las sendas tan prometedoras de investigadores de la talla de Germán Colmenares y Carlos Marchán Romero, entre otros, se abrieron en 1980 y se abandonaron poco después. Colmenares comenzó investigar la historia de las haciendas en la sierra centro-norte durante el siglo XIX, dejándonos como legado un brillante estudio preliminar sobre “La hacienda en la sierra norte del Ecuador: fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800–1870)” publicado póstumamente en el No. 2 de *Procesos* (I sem. 1992), págs. 3–50. Y Marchán Romero solamente logró publicar dos capítulos de su libro inédito “Progreso y tradición: un siglo de desarrollo económico de la sierra centro-norte (1830–1930)” antes de abandonar la carrera de historiador en la difunta *Revista ecuatoriana de historia económica*: “La sierra centro-norte del Ecuador: su delimitación geográfico-conceptual y su economía en el siglo XVII,” No.12 (II sem. 1995), págs. 59–90, y “La transición de la economía artesanal a la industria fabril en la sierra centro-norte del Ecuador (1960–1894),” No.11 (I sem. 1995), págs. 91–143.

Otro aspecto sobresaliente de *Procesos* es la salida que ha dado a algunas, empero no todas, las ponencias presentadas en los primeros cuatro congresos ecuatorianos de Historia (i.e., los de 1993, 1995, 1998, y 2002) en las entregas dobles de 5, 8, 13, y 19. Ya hemos destacado la importancia de “La Producción historiográfica sobre el Ecuador en los últimos 25 años: memoria del [I] Congreso Ecuatoriano de Historia”. El No. 8 (II sem. 1995/I sem. 1996) está dedicado a “El laicismo en la historia del Ecuador” o “Memoria del [II] Congreso Ecuatoriano de Historia; el No. 13 (II sem. 1998/I sem. 1999) a “Historia de la educa-

ción” o “Memoria del [III] Congreso Ecuatoriano de Historia; y el No. 19 (II sem. 2002/I sem. 2003) a “Estado, Nación, Región.” o “Memoria del [IV] Congreso Ecuatoriano de Historia”.

Otras características positivas de *Procesos* son las reseñas de libros, a veces bastante críticas, y de “referencias” o noticias de libros nuevos y recientes sobre el pasado del país en cada número, y de noticias necrológicas de vez en cuando. Dada la falta de servicios de resúmenes e índices en y para el Ecuador, la sección de “Sólo libros” es de bastante importancia y sumamente útil. Hasta la presente, han aparecido obituarios de Pedro Porras G., Donald W. Lathrap, Germán Colmenares, Agustín Cueva, Alfredo Pareja Diezcanseco, Presley Norton, Julio Estrada Ycaza, Piedad Peñaherrera de Costales, Gonzalo Rubio Orbe, Leopoldo Benites Vinuesa, Jorge Pérez Concha, Carlos de la Torre Reyes, Patricio Ycaza, y Félix Denegri Luna. Comenzando con el último número, se incluyen “abstracts” tanto en inglés como en español de los estudios y otros ensayos. Además deberían agregar cuatro palabras sobre las vidas y carreras de los contribuyentes.

Una nota negativa: no obstante su obvia importancia, *Procesos* circula poco fuera del Ecuador. Solamente 17 bibliotecas en los Estados Unidos, por ejemplo, se subscriben o subscribiesen en algún momento a *Procesos*.⁹ Y en cuanto he podido averiguar solamente dos bibliotecas en toda Europa reciben la “revista ecuatoriana de historia” *par excellence*: la Amsterdamse Universiteit y la British Library.

Podría decir mucho más sobre *Procesos*, pero espero haber dicho lo suficiente para justificar la proclamación de que *Procesos* es “el periódico de historia más profesional e importante en todo el país”. ¿Qué otra revista de historia en el Ecuador ha sacado tantos números en 15 años? ¡Quince años de suma dificultad para actividades académicas en el país! ¿Qué otra revista de historia puede jactarse de haber publicado tantos estudios serios, por lo general bien redactados, bien investigados, y bas-

9 University of California, Irvine, University of California, San Diego, Dumbarton Oaks Research Library, Library of Congress, University of Florida, Emory University, University of Illinois, Harvard University, University of Michigan Library, Princeton University, University of New Mexico, Columbia University, Cornell University, New York Public Library Research Library, University of Pittsburgh, University of Texas at Austin, y University of Wisconsin (Madison).

tante originales sobre tantos aspectos del pasado del Ecuador en tan poco tiempo, casi todos contribuidos por historiadores profesionales o en formación? ¿Qué otra revista de historia se destaca por dar salida a artículos no solamente sobre historia nacional sino también sobre la historia de los países vecinos Colombia y el Perú? ¿En qué otra revista de historia aparecen tantos aportes de tantos historiadores extranjeros de tanto renombre como de Manuel Burga, Germán Colmenares, Scarlet O'Phelan Godoy, Manuel Lucena Giraldo, Michiel Baud, y Camila Townsend para mencionar sólo aquellos que figuran en los cuatro primeros números de *Procesos*? Quizás no sería una exageración afirmar que han desfilado por *Procesos* todos los mejores tanto extranjeros como el que escribe como nacionales de los que se dedican a desentrañar uno que otro aspecto del pasado de nuestro querido Ecuador.

Parabienes y felicitaciones a Enrique Ayala Mora, a Guillermo Bustos, y a todos los miembros del Comité Editorial (Sonia Fernández, Carlos Landázuri, Milton Luna, Martha Moscoso, Pablo Ospina, María Elena Porras, Ernesto Salazar, y Rosemarie Terán Najas). Que sigan enfrentándose al gran reto que les ha tocado, hacer historia en un país donde resulta poco rentable y bastante difícil. Menos mal que satisface necesidades imprescindibles, tanto nacionales como personales.

Apéndice

Desde que se presentó la versión original de esta ponencia en el III Encuentro de Estudios Ecuatorianos (Quito, 2006) han salido tres números adicionales de *Procesos*, incluyendo el 24 con las versiones finales de diez de las trece ponencias leídas en el Simposio sobre “Historias de Ciudades” llevado a cabo en el VI Congreso Ecuatoriano de Historia (Ibarra, 2006).

El No. 22 (I-II sem. 2005) ofrece los estudios siguientes: Sonia Fernández Rueda, “El Colegio de caciques San Andrés”; Natalia Catalina León Galarza, “La espiritualidad mundana en Cuenca a inicios del s. XVIII: el caso de Martina Catalina de Barzallo”; Juan Marchena F., “‘Su majestad quiere saber’: información oficial y reformismo borbónico: el

mundo andino bajo la mirada de la ilustración”; Kim Clark, “Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones”; y Nicolás Cuví, “La institucionalización del conservacionismo en el Ecuador (1949–1953): Misael Acosta Solís y el Departamento Forestal”.

El No. 23 (I sem. 2006): Raúl Hernández Asensio, “Representaciones sobre el paisaje y la naturaleza en la frontera occidental de la Audiencia de Quito, 1595–1630”; Rosemarie Terán Najas y Guadalupe Soasti Toscano, “La educación laica y el proyecto velasquista en el Ecuador, 1930–1940”; Rosario Coronel Feijóo, “Descalzos, ‘cocolos’ y niñas de la caridad en Cuenca: fluidez y viejas mentalidades en el régimen escolar, 1930–1945”; Sonia Fernández Rueda, “La escuela activa y la cuestión social en el Ecuador: dos propuestas de reforma educativa, 1930–1940”; Martha Cecilia Herrera, “Ciudadanía social y cultural: perspectiva histórica y retos del aprendizaje ciudadano en el siglo XXI”; Emilio del Valle Escalante, “Latinoamericanismo, Barroco de Indias y colonialidad del poder: reflexiones sobre políticas de exclusión”; y Mario Ruíz Navas, “Eloy Alfaro y la Diócesis de Portoviejo”.

Y el No. 24 (II sem. 2006): Jorge Núñez Sánchez, “Regulaciones de la vida urbana colonial”; Rocío Rueda Novoa, “La ruta a la Mar del Sur y la fundación de Ibarra, siglos XVII–XVIII”; María Eugenia Chávez, “Guayaquil: un puerto colonial en los mares del sur, siglo XVIII”; Rosario Coronel Feijóo, Patrimonialismo, conflicto y poder en la reconstrucción de Riobamba, 1797–1822”; Tatiana Hidrovo Quiñónez, “Manta: una ciudad-puerto en el siglo XIX: economía regional y mercado mundial”; Ana Luz Borrero Vega, “Cambios históricos en el paisaje de Cuenca, siglos XIX–XX”; Michael T. Hamerly, “Recuentos de dos ciudades: Guayaquil en 1899 y Quito en 1906”; Franklin Cepeda Astudillo, “Riobamba y el ferrocarril: nuevas dinámicas de intercambio regional en el primer cuarto del siglo XX”; Hernán Ibarra, “localismo y miradas urbanas: las monografías locales en el Ecuador del siglo XX”; y Eduardo Kingman Garcés, “Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito.”

Las fuentes grabadas de la pintura quiteña colonial

Ángel Justo Estebaranz*

La pintura renacentista y barroca española y de otros países europeos tuvo sus fuentes iconográficas en modelos grabados procedentes de talleres de Flandes, Italia y Alemania. Este fenómeno tuvo su reflejo también en la pintura colonial hispanoamericana, entre ella la quiteña. A Quito llegaron pinturas, grabados y libros con estampas procedentes de Europa, que contribuyeron a la difusión de un repertorio iconográfico acorde con los postulados de Trento, y a la propagación de influencias estilísticas de los grandes centros artísticos europeos.

En España, los grabados europeos serían utilizados tanto por los pintores de segunda fila e integrantes de obradores como por los grandes maestros, quienes no tendrían inconveniente en utilizarlos modificándolos y obteniendo como resultado obras distintas, en muchas ocasiones superiores artísticamente a la estampa que les había servido como modelo. Como ejemplos de la influencia de los grabados europeos en la pintura española del barroco cabría citar los lienzos de *La rendición de Breda*, obra de Velázquez, que se basó en un grabado de Antonio Tempesta, y la *Sagrada Familia del pajarito*, pintura de Murillo que toma como referencia una estampa de Cornelis Cort sobre composición de Federico Barocci (Navarrete Prieto 1998:133 y 224). Si en la primera pintura se aprecia un cambio de formato así como de tema —ya que la estampa ilustra el canto XVIII de la *Jerusalemme Liberata* de Torcuato Tasso—, en la segunda tam-

* Universidad de Sevilla

bién, introduciendo Murillo un personaje nuevo e invirtiendo el motivo principal del niño con el pajarito y el perro.

Tanta importancia tuvieron los grabados para los pintores españoles que éstos no los utilizarían sólo como referentes a la hora de llevar a cabo sus pinturas, sino que también se dedicarían a su venta con destino al Nuevo Mundo, debido a la gran demanda que de ellos había en América (Navarrete Prieto 1998:81). Así, el comercio de estampas se convirtió en un mercado potencialmente fuerte y atractivo para los pintores españoles del siglo XVII, que de esta forma aumentaban los beneficios obtenidos por la venta de pinturas procedentes de su taller y de otros que también compraban.

Es interesante comprobar cómo tanto en España como en Quito, durante el siglo XVII se van a utilizar en gran cantidad grabados flamencos e italianos –aunque éstos en menor medida– realizados en el siglo XVI. La principal novedad respecto a estas composiciones radica en que unos modelos renacentistas o manieristas se van a reinterpretar de un modo barroco, tanto en lo concerniente al dibujo cuanto al colorido y la iluminación. Los ejemplos que hemos facilitado antes, junto con otros inéditos que publicamos como novedad, son clara muestra de ello.

En el siglo XVII también gozarán de gran difusión los grabados sobre composiciones de Rubens, realizados en su mayoría por Schelte de Bolswert, y también por Luc Vorstermann y Paulus Pontius. Muestra de ello son algunos lienzos quiteños cuyos modelos encontramos y dimos a conocer en otra publicación, como sendos cuadros de *Santa Ana y la Virgen*, pertenecientes al convento de San Francisco y la Colección de Filanbanco, y la *Asunción de la Virgen*, pintura atribuida a Goribar en la capilla de Villacís del mismo convento (Justo Estebaranz 2006:306-307). En estos casos, los modelos de los que partieron los pintores fueron rubenianos, difundidos a través de grabados de Schelte de Bolswert, uno de los principales grabadores del taller del gran maestro flamenco.

La gran difusión de grabados europeos estuvo muy relacionada con las conclusiones del Concilio de Trento, que se dejaron sentir tanto en concilios como en sínodos americanos. Así, en el Sínodo Quitense de 1570, en la parte referente a las *Constituciones de indios*, se hace referencia a la importancia de las imágenes como forma de escritura, a las que se debe

tener en gran veneración. En un pasaje del Sínodo se recoge dicha idea en la forma siguiente:

Imágenes es una manera de escriptura que representa y da a entender a quien representa y que las an de tener en mucha beneración a quando rrezaren a las ymagenes que pasen adelante con el entendimiento a Dios, a Santa María y a los santos, como lo a declarado el Sancto Concilio tri-dentino.

(El párrafo aparece recogido en Tord 1999:204).

La utilización de los grabados europeos en Quito no sólo contribuirá a la difusión de determinadas iconografías, las cuales serán acordes a los dictados del Concilio de Trento, sino que también propiciará la influencia del estilo de ciertos maestros europeos, sobre todo en relación al dibujo y a la manera de componer de aquéllos (Justo Estebanz 2006: 305 y 309). Así, será palpable la influencia de Rubens en el siglo XVII y XVIII, y de los grabadores augsburgueses del siglo XVIII en la pintura quiteña de la segunda mitad de dicha centuria, como se verá más adelante.

La aseveración de Gutiérrez referente a la drástica disminución de la llegada de estampas a América en los siglos XVII y XVIII en comparación con el XVI (Gutiérrez 1995:70), debido a que ya no se necesitaban modelos icónicos, se nos revela equivocada, al menos en el caso de Quito, donde siguieron utilizándose en gran cantidad. Tal es así que el rococó llegará a Quito a través de los grabados procedentes de la escuela de Augsburgo realizados a mitad del siglo XVIII.

En este sentido cabe señalar las composiciones de los hermanos Klauber y las de Gottfried Bernhard Goetz como las más utilizadas por los pintores quiteños a partir de la segunda mitad de dicha centuria, si bien seguirán utilizándose estampas manieristas y otras sobre composiciones de Rubens.

La influencia de los Klauber se dejará sentir con gran fuerza tanto en la producción pictórica de los Albán como en la de Bernardo Rodríguez o en la de Manuel Samaniego. Tal como supo ver Vargas (1949:94), de estos grabados proceden la estructura de los grupos y los marcos que rodean la composición. En ocasiones, al motivo principal de la pintura rode-

arán otros más pequeños, con escenas de la vida del santo representado, enmarcados en rocallas que se unen con las del marco de la escena central, y que provienen asimismo de los grabados augsburgueses.

Los grabados podían ser propiedad del artista, quien los utilizaba *motu proprio* según su gusto y conveniencia con la composición que quisiera realizar, o podían ser propiedad del cliente, quien se los facilitaba, de tal modo que sería éste quien impusiese el modelo, al cual se habría de plegar el artista. Dicha práctica estuvo bastante extendida, encontrándose en ocasiones especificado en el contrato qué modelo se debía seguir, y a quién pertenecía éste (Nieto Alcalde y Cámara Muñoz 2000:52-53).

El ejemplo más claro de Quito, lo constituye la serie de lienzos sobre la vida de San Agustín, realizada por Miguel de Santiago y su taller siguiendo en parte los grabados de Schelte de Bolswert que le había facilitado Fray Basilio de Ribera, Provincial de los agustinos en Quito (Arellano 1988:402). Estos grabados serían interpretados con diferente grado de fidelidad (Vargas 2005:113). Entre los más fieles a las estampas de Bolswert cabría citar el lienzo de *La ordenación sacerdotal de San Agustín*, tomándose más libertades compositivas Miguel de Santiago en otros como *La muerte de San Agustín*, en la que la figura del santo cobra un mayor dramatismo, consiguiendo el pintor quiteño una mayor expresividad que el grabador flamenco.

En cuanto a la cantidad de grabados utilizados en Quito, los más numerosos fueron los flamencos, que gozaron de gran difusión en América, destacando entre ellos los basados en composiciones de Rubens y Van Dyck, aunque también se usaron los de los grabadores flamencos del siglo XVI. Recordemos que Rubens vivió en Amberes, ciudad en la que se encontraba el taller de los impresores Plantin-Moretus, los más importantes de su época y quienes editarían el mayor contingente de libros, muchos de ellos ilustrados con grabados (Sebastián López; Mesa Figueroa; Gisbert de Mesa 1996).

En un segundo plano en cuanto a número quedarían los grabados alemanes, italianos y franceses, mientras que las estampas españolas se utilizaron poco. No obstante, algunas de éstas, sobre todo las italianas y francesas, servirían como modelo a series de notable importancia en el panorama quiteño virreinal. Es el caso de las series de los *Profetas* de la

Compañía de Jesús y de los *Reyes de Judá* del convento de Santo Domingo de Quito, ambas atribuidas a Nicolás Javier de Goribar, y basadas respectivamente en grabados de una Biblia editada por Nicolás Pezzana en Venecia en 1710 y en estampas del grabador francés Claude Vignon (Rodríguez Romero 2001:376).

Dichos grabados sirvieron como fuente de inspiración a varios de los cuadros de las series, teniendo que acudir Goribar a otras estampas sueltas para componer las pinturas restantes. Así, el profeta *Sofonías* está compuesto siguiendo un grabado sobre composición del Parmigianino (Navarro 1952:63-64).

Una característica de las pinturas americanas basadas en grabados europeos va a ser la inversión del modelo respecto al grabado original, coincidiendo con el sentido de las pinturas en las que muchas de esas estampas se basaban (Stastny 1965:18). Este fenómeno se pudo deber a la copia de grabados por parte de piratas, que invertían el modelo, devolviéndolo al estado original antes de grabarse. Esta circunstancia llevó a pensar en la contemplación directa por parte de los artistas americanos de la pintura que en no pocas ocasiones servía de modelo a los grabados. Pero como se ha dicho antes, este hecho se debió al uso de estampas piratas, que por otra parte eran mucho más baratas y accesibles que las realizadas por los maestros europeos.

A continuación publicamos varias fuentes grabadas inéditas de otros tantos lienzos quiteños. Dichas estampas son ilustrativas de la gran difusión de grabados europeos en los territorios de la Real Audiencia de Quito. En primer lugar tratamos de pinturas que toman como modelo grabados flamencos y holandeses, después otras basadas en estampas italianas, y finalmente las que acuden a grabados españoles.

Lienzos quiteños basados en grabados flamencos y holandeses

Como dijimos en la introducción, los grabados procedentes de Flandes y los Países Bajos fueron los más utilizados por los artistas plásticos de los dominios españoles de ultramar. Un ejemplo de esta influencia lo encontramos en el lienzo anónimo del siglo XVIII, *El Padre Eterno contemplando*

a la *Sagrada Familia* (Fig. 1), perteneciente a la colección de Filanbanco, que se basa en el grabado de la *Trinidad en la tierra* (Fig. 2), realizado por Schelte de Bolswert (reproducido en Navarrete Prieto 1998: 209).

Respecto al original, el lienzo quiteño, de escasa calidad y marcado cariz popular, ha variado la posición de las figuras, en paralelo al plano del espectador, mientras que en el grabado se giraban levemente hacia su izquierda. La figura de Dios Padre, que parece más bien la de Dios Hijo, está flanqueada por dos angelillos que esparcen flores, y que constituyen una novedad respecto al original. Por otra parte, San José lleva en el cuadro la vara florida. También es novedad la decoración en dorado de las capas y mantos, aplicada con plantilla de modo plano.



Figuras 1 y 2: Anónimo: *Sagrada Familia* (Colección Filanbanco, s. XVIII),
y grabado de Schelte de Bolswert del mismo tema

La influencia del gran grabador holandés Hendrick Goltzius se dejará sentir en obras quiteñas como el lienzo *Jesús muerto en brazos de la Virgen* (Fig. 3), pintura anónima del siglo XVIII perteneciente a la colección de Filanbanco (incluido en Moreno Proaño 1983:78-79). El cuadro se basa en el grabado *Cristo sostenido por un ángel* del maestro holandés (Fig. 4, reproducido en Navarrete Prieto 1998:149). Respecto a la estampa, que en líneas generales sigue fielmente, se ha cambiado la figura del ángel por la de la Virgen, que no obstante mantiene la misma posición de la cabeza y la mano derecha.

Obviamente, el pintor ha prescindido de las alas, dando lugar a una composición de carácter más vertical, pues en el grabado la verticalidad de las dos figuras principales se compensaba con la horizontalidad de las alas desplegadas del ángel. El desconocido pintor quiteño ha optado por mantener a los dos angelillos que flanqueaban al grupo principal, el de la izquierda sosteniendo la mano derecha de Cristo, y el de la derecha recogiendo en un cesto sus clavos y unas tenazas. Estos ángeles miran hacia el espectador en el cuadro, llamando así su atención.

En la pintura quiteña se han cubierto parcialmente los genitales del ángel de la izquierda gracias al mayor volumen del manto de la Virgen respecto al que llevaba el ángel. Tras el angelillo que recoge los clavos se ha colocado la cartela con la inscripción "INRI". La composición quiteña es más oscura que la flamenca, y de un mayor dramatismo, resaltado tanto por el gesto de dolor de la Virgen como por la inclusión de un reguero de sangre que mana de la herida abierta en el costado de Cristo. Por otra parte, en el paisaje de fondo, al cambiar el tema, se ha prescindido de las figuras de las tres Marías.



Figuras 3 y 4: Anónimo: *Jesús muerto en brazos de la Virgen* (Colección Filanbanco, s. XVIII), y grabado de Hendrick Goltzius

Un ejemplo de pintura quiteña basada en grabados italianos

Las pinturas de Rafael tuvieron una gran influencia en la pintura europea, ya fuera a través de la contemplación directa de las mismas, circunstancia que se dio pero en menor caso, o a través de grabados sobre sus composiciones. En América, sus pinturas se conocerán a través de estampas empleándose en numerosas ocasiones como modelos en pinturas realizadas por artistas coloniales. Entre los artistas que se dedicaron a grabar las pinturas de Rafael destacó, tanto por la calidad de sus estampas como por el número de las mismas, su discípulo Marcantonio Raimondi.

De todas formas, no fue éste el único grabador que colaboró con el maestro. El arcángel *San Miguel* pintado por Cortés en 1771 y conservado en Popayán (Fig. 5) sigue con cierta libertad el modelo del lienzo que Rafael pintó para el rey de Francia, del que se realizaron dos grabados, uno de Raimondi y otro de Nicolás Beatrizet (Fig. 6). Este grabado debió ser interpretado también por Guido Reni, cuyo lienzo pintado en 1635 para un altar de la iglesia romana de Santa Maria della Concezione guarda una gran similitud con el que Cortés realizó 136 años después.

Respecto al modelo, Cortés ha mantenido la posición del brazo derecho, piernas a la izquierda, variando tanto el ala derecha como el brazo izquierdo y la posición del rostro –levemente en este caso-. Además, ha tocado al santo con un yelmo y un escudo que sujeta con su brazo izquierdo, optando por sustituir la lanza con que se dispone a matar a un demonio por una espada. Debido a ello, ha prescindido de la espada que llevaba al cinto. El voluminoso drapeado que en el grabado se movía por el aire a ambos lados del santo se ha concentrado en la pintura bajo su brazo derecho. El paisaje de fondo en la estampa italiana ha sido sustituido por un fondo nuboso en cuya zona superior se abre el ojo de Dios, cuyos rayos iluminan las nubes circundantes, dejando las demás a oscuras.



Figuras. 5 y 6: José Cortés: *San Miguel* (Popayán, 1771),
y estampa de Nicolás Beatrizet

Este ejemplo de utilización de grabados renacentistas por pintores rococó es ilustrativo de lo poco escrupulosos que los artistas eran a la hora de elegir modelos para sus composiciones, no importándoles en demasía la época ni el estilo en que estuviera realizada la estampa, pues procedían a transformarla y a imprimirle un aire más acorde con su época, así como con su estilo propio.

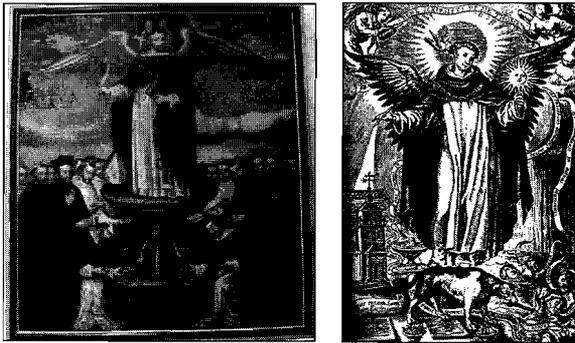
Lienzos quiteños con modelos españoles

Si bien en menor medida que los grabados flamencos y los italianos, también se utilizaron grabados españoles en la pintura quiteña. Hay varios ejemplos de ello, entre los que podríamos citar un lienzo anónimo del siglo XVIII con el tema de *Santo Tomás, fuente de sabiduría*, conservado en el Museo Fray Pedro Bedón del convento de Santo Domingo de Quito (Fig. 7).

El cuadro representa al Doctor Angélico de pie sobre una fuente de la que van a beber frailes de diversas órdenes, que copan la mitad inferior del cuadro. En la parte superior se destaca la figura del santo de frente, a cuyos lados y en segundo plano aparecen entre luminosas nubes San Agustín y él mismo predicando a los ángeles. Para la composición de la

figura del santo, el anónimo pintor quiteño ha recurrido a un grabado español incluido en el libro de Pedro de Godoy *Disputationes Theologicae in Primam Partem Divi Tomae. Idem Tertiam Partem*, publicado en 1666 (el grabado aparece reproducido en García Vega 1984).

La estampa, obra de Marcos de Orozco realizada en Madrid (Fig. 8), reproduce la figura del santo triunfante ante las herejías, personificadas en las cabezas de sus principales instigadores, los cuales quedan a los pies del santo en la zona inferior derecha de la composición. En la pintura americana hay varias novedades, entre ellas el conjunto de eclesiásticos que se reúnen en torno a la fuente. Ésta aparecía ya en el grabado de Marcos de Orozco, en un segundo plano a la izquierda de Santo Tomás. En el lugar que ocupaba la fuente, el desconocido artista quiteño ha colocado la tiara del santo. El pintor ha mantenido las alas de Santo Tomás –aunque desplegándolas de forma ligeramente distinta–, así como la pluma que coge con la mano derecha, la posición de la cabeza del santo –con una mirada similar dirigida al espectador–, y la figura de la paloma del Espíritu Santo. Asimismo, se ha resaltado el rostro de Santo Tomás por medio de un resplandor, si bien atenuado en la pintura con respecto al grabado, en el cual aparecía éste representado casi como un nimbo. En cambio, la mano izquierda, que en el grabado sostenía un sol, ahora sostiene un libro,



Figuras 7 y 8: Anónimo: *Santo Tomás, fuente de sabiduría* (Museo Fray Pedro Bedón, convento de Santo Domingo de Quito, s. XVIII), y grabado de Marcos de Orozco que le sirvió como modelo.

pasando el astro al pecho del santo dominico como colgante de la cadena que ya figuraba en la estampa española. Además, al santo se le ha añadido barba y un birrete, quizás para imprimirle una apariencia más venerable y para reforzar su carácter de doctor, que en el grabado era menos patente.

Podemos citar otros ejemplos de utilización de grabados españoles incluidos en libros publicados en el siglo XVII. Es el caso de la *Coronación de la Virgen* del Museo Fray Pedro Bedón del convento de Santo Domingo, obra atribuida al taller de Samaniego (Fig. 9). Esta obra presenta a San Joaquín y Santa Ana en primer plano, en la zona inferior de la composición. De ellos surgen sendos tallos que se elevan hasta el grupo de la coronación de la Virgen por la Trinidad, representado a menor escala en un luminoso rompimiento de gloria. La pintura, dominada por las tonalidades cálidas que contrastan con un fondo nuboso de tonos fríos, acude como fuente de inspiración parcial al grabado del frontispicio de la *Chronica de los Descalzos de la Santissima Trinidad Redentores de Cautivos. Primera Parte*, de Fray Diego de la Madre de Dios (1652).

Dicho grabado fue realizado por Juan de Noort (Fig. 10, reproducido en García Vega 1984). En el óvalo quiteño se ha utilizado como modelo el tercio superior de la estampa, relativo a las figuras de la Trinidad y la



Figuras 9 y 10: Atribuido al taller de Samaniego: *Coronación de la Virgen* (Museo Fray Pedro Bedón, convento de Santo Domingo de Quito, finales del siglo XVIII), y grabado de Juan de Noort

Virgen, variando la posición de ésta y el atuendo de Dios Padre, y manteniendo las figuras del Hijo y del Espíritu Santo en forma de paloma. También se ha modificado la corona, que en la pintura quiteña pasa a ser de un mayor desarrollo, así como la túnica de la Virgen, decorada en la pintura con motivos florales, mientras que en el grabado era lisa. Los angelotes que en la estampa española rodeaban a la Trinidad pasan ahora a ser querubines, multiplicándose las cabezas de éstos. La mitad inferior del lienzo difiere del grabado de partida, siendo novedad las figuras de San Joaquín y Santa Ana.

Los ejemplos proporcionados en este trabajo son ilustrativos de la importancia que tuvieron los grabados europeos como fuente de inspiración para los artistas, tanto a nivel iconográfico como formal, durante la etapa colonial en Quito. Gracias a las estampas procedentes de Flandes, los Países Bajos, Italia, Alemania, Francia y España, los pintores de la capital de la Real Audiencia recibieron la influencia de la pintura europea del momento, pues las pinturas que llegaron del Viejo Mundo fueron numerosas, pero comparativamente mucho menores a las estampas.

Bibliografía

- Arellano, Fernando (1988). *El arte hispanoamericano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- García Vega, Blanca (1984). *El grabado del Libro Español. Siglos XV-XVI-XVII*. (Aportación a su estudio con los fondos de las bibliotecas de Valladolid), Tomo I. Valladolid: Institución Cultural Simancas.
- Gutiérrez, Ramón (1995). “Los circuitos de la obra de arte. Artistas, mecenas, comitentes, usuarios y comerciantes”. Pp. 51-82 en Gutiérrez, Ramón (Coord.): *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- Justo Estebanz, Ángel (2006). “La influencia de los grabados europeos en la pintura quiteña de los siglos XVII y XVIII”. Pp. 305-310 en *La multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*, Tomo I. Las Palmas de Gran Canaria: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias y Anroart Ediciones.

- Moreno Proaño, Agustín (1983). *Tesoros artísticos*. Guayaquil-Quito: Museo Filanbanco.
- Navarrete Prieto, Benito (1998). *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*. Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico.
- Navarro, José Gabriel (1952). *Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador*. Volumen IV. Quito: La Prensa Católica.
- Nieto Alcalde, Víctor y Alicia Cámara Muñoz (2000). *El arte colonial en Hispanoamérica*. Madrid: Historia 16.
- Rodríguez Romero, Agustina (2001). "Presencia del grabado francés en el Virreinato del Perú. Aportes iconográficos de Claude Vignon". Pp. 371-380 en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano. Territorio, arte, espacio y sociedad*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Sebastián López, Santiago; José de Mesa Figueroa y Teresa Gisbert de Mesa (1996). *Arte Iberoamericano desde la Colonización a la Independencia (1ª parte)*. *Summa Artis*, Vol. XXVIII. Madrid: Espasa Calpe, S.A.
- Stastny, Francisco (1965). "La presencia de Rubens en la Pintura Colonial". *Revista Peruana de Cultura*, 4: 4-33.
- Tord, Luis Enrique (1999). "Arte y Religión en el Virreinato del Perú". Pp. 193-300 en *Perú: Fe y arte en el Virreynato*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.
- Vargas, José María (1949). *El arte quiteño en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Quito: Litografía e imprenta Romero.
- _____ (2005). *Patrimonio artístico ecuatoriano*. Quito: Fundación Fr. José María Vargas y Trama Ediciones.

Las relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia en el siglo XIX: ¿El proyecto de un protectorado francés para el Ecuador”?

Michèle Olsina

En 1859, el Presidente peruano Ramón Castilla creó en la nación ecuatoriana una situación dramática cuando ordenó el bloqueo del puerto de Guayaquil con sus navíos y ayudó financiera y militarmente al general ecuatoriano Guillermo Franco en su lucha contra el Presidente del Gobierno Provisional Gabriel García Moreno. La entrevista que tuvo lugar entre García Moreno y Castilla, según la solicitud de éste, no ofreció los resultados esperados.

Castilla estaba dispuesto a firmar un tratado de paz con un representante del Ecuador, pero en la escena política se notaba la presencia de García Moreno y de Franco a la vez.

El Presidente del Gobierno Provisional se dio cuenta, en seguida, de la perfidia del Presidente peruano que se esforzaba en contratar, a hurtadillas, con los dos Gobiernos presentes en el territorio ecuatoriano.

El 9 de noviembre de 1859, después de los hechos de armas de Riobamba¹, y cuando en la provincia el orden quedó restablecido, García Moreno, de vuelta a Quito, se dispuso a empezar la lucha contra las fuerzas enemigas acantonadas en Guayaquil. Sin embargo, se dio cuenta de la dificultad de la acción en razón de la ayuda eficaz y constante que Franco recibía de Castilla.

1 En Riobamba, se produjo una sublevación de las guarniciones dirigida por el Comandante Ramón Caveró. Éste exigió que Gabriel García Moreno renunciara a su cargo de Presidente Provisional. Sin embargo, el 11 de noviembre, con un grupo de soldados y unos amigos, García Moreno aplastó la rebelión y pacificó la región.

Considerando que no podría ver, un día, el Ecuador unificado y vivir en paz bajo un gobierno único, se puso de acuerdo con el Secretario del Encargado de Negocios de España, Carlos San Quirico y Ayesa, en la necesidad de hacer del Ecuador un protectorado español o francés con el fin de impedir que Ramón Castilla obtuviera las tierras orientales del Ecuador prometidas por Guillermo Franco, en cambio de la ayuda concedida.

San Quirico informó a su cónsul, el venezolano Heuberto García de Quevedo, de tal proposición. Éste discutió con Emile Trinité, Cónsul interino en Guayaquil y Encargado de Negocios de Francia, reemplazando a André Villamin, Cónsul titular. Ambos contestaron a García Moreno que no tenían ninguna autoridad para tomar cualquiera decisión en cuanto a este asunto y que informarían a su gobierno respectivo.

Mientras tanto, García de Quevedo se permitió algunas indiscreciones referente a la propuesta de García Moreno. Entonces, éste consideró tal actitud como una falta total de lealtad y decidió interrumpir con él, toda correspondencia.

Así es cuando Gabriel García Moreno se puso en contacto con Émile Trinité. La primera carta que le escribió, el 7 de diciembre de 1859, dice eso:

Mi opinión y, me atrevó a decir, la opinión de todo hombre de orden es que la ventura de este país depende de su unión con el Imperio francés bajo condiciones análogas a las que existen entre Canada y la Gran Bretaña, con excepción de ciertos arreglos que pueden ser necesarios en fuerza de las circunstancias².

El proyecto de García Moreno no preveía una verdadera anexión del Ecuador a Francia y tampoco hacer del Ecuador una colonia francesa. El convenio que estaba proyectando era el de una unión, una asociación; la asociación que permitiría mantener las instituciones locales.

2 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte II, Ecuador 4.

El acto de unión de 1840 unía las provincias del norte y del sur de Canadá en una única provincia: el Canadá Unido. El Parlamento británico admitió en 1848 la autonomía entera de su colonia en lo que se refiere a los asuntos interiores, prometiéndole, a pesar de todo, una ayuda en caso de agresión por parte de cualquiera potencia extranjera.

Las razones de su proyecto audaz quedan así expuestas :

Los que estamos cansados de luchar con el desenfrenado de la soldadesca y la turbulencia de los demagogos; los que trabajamos en vano por contener la anarquía que nos deshonor y empobrece, y vemos avanzar rápidamente el torrente arrasador de la raza anglo-americana, encontraríamos bajo los auspicios de la Francia, la civilización en la paz y la libertad del orden (...). Teniendo la seguridad de que la enérgica voluntad del Emperador nos prestaría cooperación y apoyo, no vacilaríamos en trabajar asiduamente para obtener en la Convención el triunfo de nuestras ideas; pero si no contamos con aquella seguridad, nada podremos hacer, o al menos muy poco podríamos alcanzar³.

Sin embargo, la Convención tardaba en reunirse. La derrota de Franco no era del todo evidente. La impaciencia febril de García Moreno, exaltada por una situación interna preocupante, le impulsó a proponer a Trinité que precipitase los trámites. El 14 de diciembre le decía en otra carta :

Y una vez que la reunión la tardaría mucho, y que la República corre riesgo de disolverse por la infame traición del general Franco, lo más expedito sería convocar directamente al pueblo para que decidiese si acepta o no la que a Ud., le he indicado. Estoy seguro de que al menos este distrito, es decir la mitad del Ecuador, acogería con entusiasmo mi propuesta; y sólo aguardo para obrar que Ud. me diga : *en avant* ⁴.

Émile Trinité pidió a García Moreno algunas precisiones antes de presentar su petición al Gobierno francés. En una carta del 21 del mismo mes, dio las informaciones siguientes :

En efecto, yo no propongo un protectorado honorario que sería, sin duda, gravoso a la Francia. No se trata unicamente de una garantía para la conservación de un hombre en el poder, garantía que, es necesario

3 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte II, Ecuador 4.

4 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 4

decirlo, han exigido muchas veces los jefes ambiciosos de estas desgraciadas Repúblicas. Se trata al presente, no sólo de los intereses del Gobierno de que soy miembro, sino también del interés de este país que quiere librarse del azote de las revoluciones perpétuas, asociándose a una gran potencia (.....) se trata también del interés de la Francia, pues que ella sería el dueño de estas bellas regiones que no le serían inútiles (...). El Gobierno Provisorio de Quito interrogará al pueblo si quiere unirse al Imperio Francés bajo el nombre que quiera Ud. indicarme de antemano; y estoy seguro de que la aquiescencia del pueblo que tan cansado está de las calamidades de las revueltas y que tanto odia el que por la fuerza se le incline a las miras del Gobierno peruano⁵.

Gabriel García Moreno indicó al representante francés que todos los miembros del Gobierno Provisorio⁶; Pattee, 1962 :113-116) habían acogido favorablemente el convenio. Le aseguró, también, que podría discutir del proyecto con Manuel Gómez de la Torre, en ese mes de diciembre, en Guayaquil, pues éste lo conocía detalladamente.

De hecho, defraudado por no haber conseguido la ayuda de Nueva Granada contra Franco, resuelto a echar a Castilla del Ecuador y a pacificar la República de cualquier manera que fuera, García Moreno había pensado en hacer del Ecuador un protectorado francés pues Francia era el único país que conocía bastante bien y por el cual tenía gran consideración.

El Gobierno autoriario de Napoleón III le inspiraba más confianza que cualquier otro. Sin embargo, no había pensado en la existencia, aunque un poco olvidada entonces, de la Doctrina de Monroe. Tampoco vino a imaginar que los políticos hispanoamericanos, indignados como podrían estarlo, rehusarían la intervención de una potencia europea para arreglar unos problemas propios del continente.

El Encargado de Negocios, Trinité, no reveló a su Gobierno el proyecto propuesto por Gabriel García Moreno. ¿Lo hizo por convicción perso-

5 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 4.

6 Un triumvirato componía el Gobierno Provisorio cuyos miembros eran Gabriel García Moreno, Jerónimo Carrión y Pedro José de Arteta. Poco después la junta se reorganizó y acogió a unos personajes influyentes como Pacífico Chirriboga, Manuel Gómez de la Torre (senador), Roberto de Ascásubi, José Avilés y Rafael Carvajal.

nal o porque quedaba convencido de que su realización resultaría muy difícil en razón de numerosas oposiciones que podría encontrar, no sólo en Ecuador sino también en otros países? Quizás, pensaba que con la ayuda de Ramón Castilla, el Gobierno de Guayaquil sometería el de Quito y entonces el proyecto hubiera concentrado inutilmente la atención de unos hombres políticos franceses. En realidad, nadie supo realmente cuál fue la verdad.

Mientras tanto los acontecimientos se multiplicaban y García Moreno tuvo que usar de las fuerzas ecuatorianas para defender la Patria.

Una vez la nación pacificada, después de la toma de Guayaquil, el 24 de agosto de 1860, las Cortes constituyentes se reunieron y eligieron a García Moreno a la Presidencia. No hay que olvidar que en aquel entonces las cartas del nuevo presidente, enviadas a Trinité, se encontraron sustraídas de los Archivos del Consulado de Francia por el Cónsul Lapierre. Éste, “traicionando sus deberes”, entregó las cartas a Franco quien las dio a Castilla. Estas cartas vinieron a ser publicadas en *El Comercio* de Lima, el 11 de marzo de 1861, al otro día de la elección presidencial de García Moreno y con la meta de derrocar, sin duda alguna, al nuevo jefe del gobierno.

Gabriel García Moreno, refiriéndose al “robo” de las cartas, reveló al Encargado de Negocios ecuatoriano en Francia, Antonio Flores, en una misiva del 6 de junio de 1861, lo que sigue :

Las cartas de Trinité, sustraídas del Archivo de la Legación Francesa por la infame venalidad de Lapierre, Canciller de la misma, manifiestan que Ud. e yo, como todo los hombres sensatos, deseamos el orden, la moralidad y el progreso de estos países. Puesto que el pueblo, fuente de toda soberanía, debía decidir de su suerte en los calamitosos días en que nos puso la perfidia de Castilla y la traición de Franco, la propuesta mía nada tenía de criminal. El único crimen es la infidencia de Lapierre sobre la cual y su participación en los planes de trastorno fraguados por Franco se le escribe a Ud. oficialmente a fin de que lo ponga en conocimiento del Gobierno del Emperador para que él resuelva lo que tenga a bien ⁷.

7 Fabre revela a Thouvenel, Ministro Francés de Asuntos Exteriores el robo de las cartas en una misiva del 27 de junio de 1861. Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, Folio 46.

El escándalo se difundió por toda América e incluso por Europa. El Ministro norteamericano en Quito, Frederic Hassaruek, comunicó al Secretario de Estado, en un mensaje del 21 de agosto de 1861, su preocupación en ver, dentro de poco, el Ecuador anexado a Francia.

El 8 de octubre, el Secretario de Estado, Seward, encomendó a Hassaurek que informase Washington de los detalles de tal proyecto (Pattée, 1962 :126).

Georges Fagan, Ministro británico en Quito, envió a su gobierno unas copias de las cartas dirigidas a Trinité, después de que fueran publicadas en Lima.

Tal acontecimiento provocó, en Perú, un gran desconcierto. El Ministro de Asuntos Exteriores, José Fabio Melgar, acusó a García Moreno de crimen de alta traición para con el Ecuador y América del Sur. Indicó al Ministro de Asuntos Exteriores del Ecuador, Rafael Carvajal, que su país había contribuido a la creación de la Gran Columbia como estado independiente de España; que el Perú había renunciado a sus reivindicaciones referente a la provincia de Guayaquil y anunció que si el Ecuador llegara a ser una « colonia » de una potencia europea, el tratado entre Columbia y Perú vendría a ser considerado como inválido; entonces el Perú defendería sus derechos territoriales de cualquier modo que fuera.

La reacción de Carvajal fue extrema. Negó al gobierno del Perú el derecho de erigirse en acusador y en juez de un gobierno independiente. Además, rehusó dar más explicaciones, si no “el Ecuador llegaría a ser considerado como una provincia peruana”.

No hay duda alguna en pensar que al considerar la situación desesperada en la que se encontraba su país, en el mes de diciembre de 1859, el Presidente del Ecuador se había sentido destabilizado. Así pues, para arrastrarlo al caos, la protección de la potencia francesa le apareció como el único medio de salvación nacional.

Sin embargo, los Archivos Franceses revelaron que su interés en ver el Ecuador llegar a ser un protectorado francés siguió existiendo más allá de la crisis momentánea que había acarreado el intercambio de las cartas con Trinité.

En aquellos tiempos turbados del año 1859, si admitimos la actitud del Presidente de Gobierno Provisional, considerando que la solicitud

dirigida hacia Francia no tuvo otra meta que la de salvar el Ecuador, más extraña nos aparece la acción que entabló hacia el Gobierno francés después de la crisis de 1860.

Tras la unificación del país que realizó con sumas dificultades, Gabriel García Moreno vino a ser elegido Presidente en el mes de enero de 1861.

El 22 de junio del mismo año, considerando que la nación resultaba pacificada y que el peligro de un conflicto con el Perú había desaparecido, el Presidente del Ecuador se dirigió de nuevo a Francia pues no había olvidado su proyecto concebido en 1859. Envió a Amédée Fabre, Cónsul General de Francia en reemplazo de Émile Trinité (muerto el 19 de abril de 1860) una carta. Ésta fue comunicada a Antoine-Édouard Thouvenel, Ministro de Asuntos Exteriores de Napoleón III, por el Agente Diplomático francés, el 19 de octubre de 1861. Decía lo que sigue :

...Soy de la misma opinión que cuando escribía a M. Trinité; soy partidario de que este país magnífico llegue a ser civilizado y rico bajo la bandera de Francia; aspiro a que el pueblo del Ecuador sea tan feliz que se una él mismo a una grande generosa nación. Nada pido y nada quiero aceptar para mi mismo. Será suficiente para mi la honra de renunciar el cargo que desempeño para promover el bienestar de mi patria. Es verdad que ahora después de dictada la nueva Constitución, un camino más largo que antes tiene que ser recorrido; ante todo la Constitución tendrá que ser modificada para que las aspiraciones del pueblo puedan conocerse. Pero tan pronto como sepa que su gobierno se halla listo a recibir nuestra petición, convocaré la legislatura y tengo muchas razones para creer que el patriotismo y la experiencia de consumo me apoyarán. En caso de que la legislatura y el pueblo rehusaren hacerlo así, presentaré mi renuncia y me abstendré de participar en los negocios públicos⁸.

Ya no es el rebelde del año 1859, angustiado por el porvenir abrumado de su país, sino un Presidente instalado en el poder desde 1861 quien, consciente y sereno del todo, pidió la unión del Ecuador a Francia bajo la forma de un protectorado.

8 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862, Folios 57-167.

Poco tiempo después de la recepción de esta carta, Amédée Fabre tuvo una entrevista con Gabriel García Moreno, en presencia de sus ministros. A lo largo de su conversación, el diplomático francés aseguró al Presidente ecuatoriano que el Ministro de Asuntos Exteriores de París no fue enterado de las cartas enviadas a Trinité sino cuando fueron publicadas en Lima. Entonces, García Moreno le declaró que el único medio para salvar su patria de una posible “aniquilación” (temor de una invasión peruana no justificada) era su “anexión” a un Estado europeo poderoso. Prometió a Fabre que si el Gobierno francés estuviera dispuesto a aceptar su propuesta, reuniría una Convención con el fin de favorecer la firma de una concordia con Francia. Le aseguró, también, que los electores ecuatorianos favorecerían tal política, con entusiasmo.

Según Luis Robalino Dávila, Fabre quedó “fascinado” por el proyecto y por el hecho de que su patria podría realizar una magnífica obra de transformación en una nación americana.

En una nota oficial dirigida al Ministro Thouvenel, el 27 de junio de 1861, hizo el comentario siguiente:

Los medios del Ecuador no son tan sólo el Río Guayas y el dominio sobre el Océano Pacífico tanto como sobre la rica meseta de los Andes. También posee ríos navegables que desembocan en el alto Amazonas. Un establecimiento francés en las riberas de este río sería el centro de una vasta y potencialmente rica factoría. Serviría como talismán, de “sésamo ábrete”; así podremos nosotros demostrar al mundo lo que el valle del Amazonas puede dar. Acallando, a pesar de todo, lo que puede ser tentados para nosotros, la prudencia exige que si no conocemos el terreno al cual se nos invita, el impulso de generosidad y noble ambición debe ser reprimido⁹.

Amédée Fabre sometió al Ministerio de la Gobernación y de Asuntos Exteriores del Ecuador una serie de preguntas referentes a la situación social, económica, política y militar del país así como a las relaciones con los otros Estados. Se enteró de ciertos tratados tal como unos acuerdos financieros que hubieran sido firmados con potencias extranjeras. Se

9 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d’Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, Folio 48.

informó acerca de las Islas Galápagos, del carácter, de la conducta y de la lealtad del ejército, de los recursos del país para cuidar mil caballos y una división de diez mil soldados europeos. Poco después, envió una copia de tales preguntas y de sus contestas al Ministro de los Asuntos Exteriores de Francia.

El 15 de julio, después de su entrevista con el Presidente, escribió a Thouvenel para proponerle que algunos soldados franceses acudieran al Ecuador, desde el mes de septiembre y llevaran con ellos unos cañones para proteger la ciudad portuaria de Guayaquil.

En un memorándum escrito por el mismo García Moreno, éste analizaba la situación internacional de esta manera :

Por evidencia la unión del Ecuador a una gran potencia no puede encontrar oposición, especialmente si ella tiene analogías de raza e identidad de religión con él, y si ese poder es bien conocido y apreciado por su pujanza, su genio y civilización. Esa gran potencia no puede ser otra que Francia. Respecto de España existen antipatías y rencores, resultado de una lucha de 15 años; además, la conducta de muchos de sus Agentes ha hecho que llegara a ser la nación más detestada. De Inglaterra nos hallamos separados por todas las cosas: por la raza, por la religión, por el carácter y por la lengua. En los Estados Unidos podemos únicamente gozar de la simpatía de los que conocen. Otras naciones son aquí escasamente conocidas aun de nombre¹⁰.

Este memorándum fue comunicado por Fabre a Thouvenel en una misiva del 15 de julio de 1861¹¹. En éste queda admirando la terquedad voluntaria de García Moreno en cuanto a los otros aspectos de la pregunta : oposición de los Estados Unidos ; protesta ptesta de otros países hispanoamericanos especialmente los de la costa oeste del Pacífico; intrigas del Perú y rechazo del pueblo ecuatoriano exaltado por los dirigentes de la oposición. Revela, también, que Inglaterra sería el obstáculo más importante a la realización de una unión entre el Ecuador y Francia, con-

10 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862, Folios 66-67.

11 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862, Folios 70-80.

siderando que unos acreedores ingleses tenían hipotecados inmensos territorios ecuatorianos¹², garantía correspondiente a una parte del importe de la deuda inglesa.

El Gobierno francés examinó, por fin, la propuesta de Gabriel García Moreno. En una nota oficial, del 13 de septiembre de 1861, dirigida a Fabre, Encargado de Negocios, el Ministro de Asuntos Exteriores le aconsejaba que se mostrara prudente en sus discusiones acerca del proyecto.

Mientras tanto, García Moreno dio unas órdenes a su Ministro en París, Antonio Flores, para que favoreciera las gestiones necesarias a la realización de su empresa. Éste decidido a facilitar la realización del proyecto de su Presidente, propuso otro plan cuyo texto se encuentra en un documento de los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores llamado "Documento confidencial transmitido por el Encargado de Asuntos del Ecuador. Oferta de protectorado, de cesión de las Islas Galápagos. Proyecto de monarquía de los Andes". Este plan bastante fantástico quedaba presentado de la manera siguiente:

- 1° - El Ecuador se pondrá, de una manera espontánea, bajo la protección del Emperador de los Franceses conservando sus leyes, su nacionalidad y su soberanía que el Gobierno de su Majestad, el Emperador, hará respetar por los enemigos de la República.
- 2° - El Protectorado quedará solicitado, por medio de un plebiscito o según lo indicará su Majestad el Emperador.
- 3° - El Gobierno del Ecuador podrá referirse al Gobierno de su Majestad para decidir o arreglar el problema actual de las fronteras con el Perú o según lo juzgará más conveniente.
- 4° - El Gobierno del Ecuador hará ceder a Francia, por una Convención reunida *ad hoc* o por un medio legítimo, el Archipiélago de los Galápagos que servirá a su Majestad de lugar de abordaje para la estación naval en el Océano Pacífico así como las tierras incultas de las regiones cerca del Amazonas que tendrán muchas importancias en el porvenir.
- 5° - El Gobierno del Ecuador solicitará los medios honorables para la formación de una monarquía que se extenderá al Perú y a los otros

12 Estos territorios pertenecen, hoy día, a las provincias de Esmeraldas, de Zamora Chinchipe y de Morona Santiago.

países deseosos de aprovechar los beneficios del orden y de la paz. Aquella monarquía creará una nacionalidad independiente, dirigida por un Príncipe designado por su Majestad el Emperador y se llamará el Reino Unido de los Andes con el fin de excusar la celosía de los diferentes estados¹³.

No obstante, este proyecto del Encargado de Asuntos Ecuatorianos en Francia no interesó a nadie.

El 30 de septiembre, Thouvenel envió un mensaje a Fabre en el que le anunció que la propuesta hecha por el Presidente ecuatoriano se revelaba digna de toda atención pero como el Emperador estaba ausente de París, no se la había sometido y así pues era imposible conocer su punto de vista¹⁴.

Entre tanto, el Ministro de Asuntos Exteriores redactó un informe para Napoleón III en el que presentó la situación del Ecuador y analizó la petición de García Moreno. Declaraba que el comercio entre Francia y Ecuador era insignificante, que el “Dictador” no atendía realmente a las aspiraciones de la nación y además preveía que Castilla ayudaría a los ecuatorianos opuestos al proyecto. Al fin y al cabo, Thouvenel revelaba que un “protectorado” francés no podría establecerse en Ecuador sin la ayuda de tropas expedicionarias de unos dos mil soldados. Sin embargo, tal coyuntura no le convenía del todo y acababa su informe diciendo al Emperador:

Su Majestad podrá determinar si, en tales condiciones, la oferta hecha actualmente necesita un examen más serio¹⁵.

13 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d’Orsay, París, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, Septiembre de 1861, Folios 101-102.

14 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d’Orsay, París, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862, n° 3, Folio 136.

La deuda inglesa fue contraída en tiempo de la Gran Colombia.

15 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d’Orsay, París, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862, Folios 92-101.

Sin embargo, el 2 de diciembre de 1861, el Ministro Thouvenel dijo al Encargado de Negocios, Fabre, que si García Moreno se obstinara y si sus conciudadanos compartieran su punto de vista, tales circunstancias podrían crear una situación tan favorable que el Emperador no podría rechazar el examen del proyecto, con el fin de encontrar una solución que cumpliera con los intereses de Francia, a lo mejor.

Fabre le contestó:

Esta contesta, Señor Ministro, no corresponde exactamente a la pregunta que usted nos ha hecho (.....). Asegúreme que Francia está dispuesta a ayudarme, dice el Presidente del Ecuador y afrontaría yo, con algunos amigos, la venganzade América en un intento de salvar mi patria. Arriesgo la vida y el honor con la ayuda de Francia. Primero, no trampee, le hemos contestado y si no le traicionan a Ud., si tiene Ud. suerte, entonces, quizás veamos si conviene asociarnos con Ud.. Sin embargo, Señor, si al solicitar el acuerdo para tal proyecto, por referéndum, el Presidente no puede anunciar que Francia se muestra realmente dispuesta a favorecerlo, todo queda perdido (.....). La única suerte de un resultado positivo está en estas palabras: estamos persuadidos de que Francia resulta dispuesta a honrar nuestra demanda; la preparación de un plebiscito es, por evidencia, un acto honesto y sincero¹⁶.

El Señor Fabre parecía tan entusiasta por este proyecto como García Moreno lo era, si no más.

A fines del mes de diciembre, escribía a su Ministro que estaba esperando nuevas misivas por parte de su Gobierno, pues consideraba que éste no tenía más que una alternativa : rehusar cualquiera propuesta, temiendo ver al Presidente del Ecuador someter su plan a otros países, o asegurarle que si el proyecto resultara bien aceptado en su país, eso obligaría las naciones extranjeras a respetar las ideas y la voluntad del pueblo ecuatoriano¹⁷.

16 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, Folio 204.

Contesta del 4 de diciembre de 1861.

17 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, 1860-1862.

Poco después, le envió otro mensaje a su ministro para rechazar una de las objeciones hechas a la propuesta de García Moreno que era la siguiente : la inseguridad en la que se encontraba su gobierno. Según Fabre, tal acusación era falsa aunque existiera, en 1861, el peligro de una sublevación de los jefes locales contra el Presidente. Sin embargo, la situación no podía ser fuente de verdaderos temores. Creía en la sinceridad del Presidente; no obstante, admitía que, en razón de la organización de la sociedad, de la ausencia de una prensa diaria en Ecuador y de un verdadero sistema de comunicaciones en el país, García Moreno ignoraba las aspiraciones de su pueblo. A esta breve presentación, añadía algunas reflexiones para convencer al Gobierno francés de que hiciera del Ecuador “el elemento fundador de un Imperio Colonial”.

Además, reveló que no podía valorar exactamente el número de soldados necesarios para facilitar la realización de tal proyecto pero sugirió a Francia que se apoderase, primero, del Archipiélago de las Galápagos. Por fin, descubrimos que estaba persuadido de que una vez realizada la unión del Ecuador a Francia, Venezuela y Nueva Granada aceptarían su anexión a la nación francesa.

Sin embargo, a pesar de la imagen atractora que Fabre ofrecía del Ecuador, el Diplomático Thouvenel le declaró el 28 de febrero de 1862 :

Nuestra dignidad no nos permite, hacer una declaración cuyo resultado será según su propio punto de vista, incierto.

Luego, añadió:

Los proyectos de adquisición de unos territorios en aquellos países lejanos, proyectos cuya realización no acrecentaría nuestra potencia, pueden poder en duda el desinterés de nuestro Gobierno y pueden, a pesar nuestro, llevarnos a una contiendas civiles que deploramos desde ahora. Nos complacería ver a los dirigentes del Perú y de Bolivia -como a los que dirigen el destino del Ecuador- superar las pasiones aborrecibles para examinar atentamente las disensiones sempiternas y si no se puede acabar con ellas esforzarse en establecer las bases de una gran nación lo que, en las costas del Océano Pacífico, sería lo que es Brasil en las costas del Océano Atlántico suramericano. El Gobierno del Imperio desearía realmente par-

ticipar, por su acción, en la promoción de tal obra, convencido de que contribuiría, al mejor nivel, al progreso moral y a una transformación en todos los sectores que aquellos inmensos países necesitan todavía, para alcanzar el nivel general de la civilización moderna. Es una acción de este tipo que las circunstancias han favorecido y que vamos a intentar, ahora, en Méjico. Si esa nación sigue conservando hasta hoy día una vitalidad suficiente para aceptar el auxilio, seríamos felices, esperando que el resultado de nuestra expedición en este país no sea más que local y que la parte sana de la población de América del Sur considerara de una manera muy favorable un ejemplo que seguir. Tales consideraciones no pueden dejar de conmovier a García Moreno. En consecuencia, le pide a Ud. que se le informe de ésas, asegurándole que si la propuesta que hizo al Gobierno del Imperio no obtuvo el resultado esperado a pesar de eso, él y el Ecuador han merecido nuestra sincera consideración¹⁸.

En el mes de marzo de 1862, otras propuestas vinieron a ser ofrecidas a Francia, particularmente la de conceder las Islas Galápagos en cambio de algunos materiales de guerra. El Gobierno francés rechazó cualquier otra propuesta pues estaba preparando de una manera activa “la aventura mejicana”.

Cuando Gabriel García Moreno se enteró de esa última decisión, se quedó muy decepcionado :

Había esperado realizar el último deseo de Bolívar, especialmente en cuanto que las Repúblicas nacidas de España fueran regidas por un poder moral fuerte como el de Francia. Mi sueño más preciado se ha desvanecido (Pareja Diezcanseco, 1862: 280).

No obstante, el fracaso del proyecto no disminuyó la consideración que tenía Gabriel García Moreno por la nación francesa.

Desde el año de 1863, el Gobierno ecuatoriano abandonó cualquier intento para establecer con Francia una relación de dependencia política, económica, u otra, excepto unas relaciones diplomáticas normales.

18 Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte III, Ecuador 5, Folio 272.

Tras el estudio que acabamos de realizar acerca de las relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia, desde 1859 hasta 1862, podemos declarar que el Presidente ecuatoriano, Gabriel García Moreno, se empeñó en hacer del Ecuador un protectorado francés pero nunca quiso que su país fuera anexado a Francia o viniera a ser una colonia francesa tal como las que existían en otras partes del mundo. En realidad, había previsto que el Ecuador recibiría el apoyo de Francia y que ésta ejercería un control particularmente en lo que se refiere a las relaciones extranjeras y a la seguridad interna; en cambio le ofrecería una parte de las riquezas de su tierra.

Además es importante insistir también en el hecho de que el Presidente ecuatoriano nunca pensó «vender» su patria a Francia; deseaba, sobre todo, que las dos naciones negociaran un pacto de unión que podría favorecer el desarrollo político, económico y cultural del Ecuador.

Por fin, hay que confesar que la idea de hacer del Ecuador una factoría luego una colonia francesa enviando allí, primero, unas tropas armadas, nació sólo en la mente de unos representantes del Gobierno de Francia.

Bibliografía

- Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Ministerio del Quai d'Orsay, Paris, Correspondencia política de los cónsules, Parte II y III, Ecuador 4 ; Parte III, Ecuador 5.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo (1862). *Historia del Ecuador*. Quito: Edición Colón.
- Pattée, Richard (1962). *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*. México : Edición Jus.
- Robalino Dávila, Luis (1948). *Orígenes del Ecuador de hoy : García Moreno*. Quito : Talleres Gráficos Nacionales.

Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos

Kathleen S. Fine-Dare*

Introducción

La cultura es también herencia y proyecto.
Paul Hountondiji, 1994 (citado en Sahlins 1999)

La *yumbada*, o el baile de los yumbos -es decir la comparsa de danzantes disfrazados de indígenas selváticos con las características de lanzas, semillas, coronas de plumas, capas de mates que bailan al sonido de tambor y pingullo y silban con sus manos cuando termina la canción, ha cautivado la imaginación literaria, turística, y antropológica por mucho tiempo (e.g., Carvalho-Neto 1964, Cuvi 2002, Espinosa Apolo 2005a, Galera 2001, Salomon 1981, Whitten et al. 2003). Ofrecemos un estudio breve del resurgimiento de la yumbada de Cotocollao que desde el año 2003, con la ayuda del Municipio de Quito en el papel de prioste, ha abierto un nuevo espacio público para el baile en el cual se expresan nuevos y a veces tensos discursos.

Ofrecemos un estudio breve del resurgimiento de la yumbada de Cotocollao que ha tomado lugar desde el año 2003 con la ayuda del Municipio de Quito; éste tiene un papel de prioste y ha abierto un nuevo espacio público para el baile, en el cual los discursos nuevos y a veces tensos toman lugar.

* Catedrática y Directora del Departamento de Antropología, Fort Lewis College, Durango, Colorado, EE.UU.

Abordamos la idea de que el contexto político-económico de la fiesta refleja algunos discursos muy importantes en cuanto a quien tiene la autoridad de decidir cuál es la identidad y quién tiene derecho a posicionarla. Lo que está pasando en Cotocollao, tiene mucho en común con lo que el antropólogo David Guss llama “las transformaciones en el uso del espacio público” que toman lugar ahora en La Paz, Bolivia, donde la aceptación de la fiesta del Jesús del Gran Poder acompaña un indigenismo “resurgente” (Guss 2006: 294).

Sugerimos también que los cambios experimentados por los que organizan y participan de la yumbada afectan el balance entre la explicación y el entendimiento en lo que el filósofo Paul Ricoeur llama “el arco hermenéutico,” pero esto no quiere decir que el baile se ha convertido en folklore. En estos tiempos, la línea entre lo que antes llamaba el folklore—i.e., las prácticas que no tienen conexión obligada a sus orígenes históricos (lo cual a veces quiere decir, en forma oculta, a sus raíces raciales)—y las prácticas culturales denominadas “auténticas” se ha movido desde el ámbito de la práctica en sí hacia las motivaciones, las intenciones, y la praxis.

Aunque hoy día, la yumbada de Cotocollao se desempeña dentro de otro marco laboral, con otras relaciones con la iglesia Católica, con otros colaboradores y contrapartes, con otra valoración de lo indígena, y con otras audiencias e integrantes distintos a las que tenía a fines del siglo XX. Hoy, esta fiesta resurge enredada en el ámbito local de la familia, de las redes sociales, y de la resistencia a todos los que desean manifestar poder para crear su propio sentido de la identidad. Antes de analizar algunos factores que contribuyen a esta situación, examinaremos brevemente algunos aspectos de la comparsa.

La yumbada de Cotocollao

La parroquia de Cotocollao, se encuentra al extremo noroeste de Quito, cubre 1.813 hectáreas y de acuerdo con el censo de 2001 se registraron 87 964 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos). La parroquia posee 20 edificios catalogados como Patrimonio Cultural. Uno de estos era la casa de la Marquesa de Solanda, esposa de Antonio José de Sucre. Esta

casa, “La Delicia,” renovada entre 1992-1996 funciona hoy como sede de la Administración Zona Equinoccial de Quito¹. El barrio también exhibe profundas contradicciones sociales —puede observarse desde personas que duermen en las veredas, familias que no disponen de agua potable en sus viviendas y no pueden mandar a sus hijos a la escuela, hasta aquellas familias que viven en los lujosos condominios del Condado y son socios del Quito Tenis y Golf Club que queda en las cercanías del barrio.

Estas diferencias sociales siempre han caracterizado a Cotocollao, que tuvo fuertes vínculos con Quito mucho antes de su incorporación como sector urbano. Su fácil acceso por carretera, sus pastizales planos, y su tierra productiva la hicieron desde la época colonial muy codiciada para reclamar donaciones de terrenos al rey y para explotar el trabajo indígena por parte de los encomenderos y la Iglesia Católica. Cuando llegó la Reforma Agraria en el año 1963, al menos el 85% de la población indígena de Cotocollao trabajaba bajo varios tipos de servidumbre para las haciendas de la parroquia (Borchart de Moreno 1981: 259).

Pero es la larga historia de Cotocollao como centro de trueque precolumbino, que atrae la atención de las y los estudiosos de la yumbada quienes quieren entender el sentido y los orígenes del baile y, sustentar lo subrayado por los participantes de hoy, cuando dicen que la yumbada más legítima y ancestral pertenece a Cotocollao. Aunque en 2005, un morador del barrio me comentó que los yumbos de la comparsa no tienen “nada que ver” con los yumbos como antigua etnia del noroeste de Pichincha—siendo, según me dijo, “una invención de los quichua” para remedar a los demás grupos—los participantes y líderes actuales se oponen fuertemente a esta “mentira,” asegurando que el baile representa una relación verdadera con sus raíces ancestrales.

Una interpretación interesante que tiene mucha relación con lo que pasa en “el ritual de la matanza” (con el cual termina cada yumbada) es que la palabra yumbo ha sido utilizada por los indígenas andinos como sinónimo de *yachaj* o sabio (Whitten *et al.* 2003: 203). El antropólogo Norman E. Whitten y sus colaboradores también llaman la atención sobre el hecho que la yumbada no es solamente una expresión ritual de la

1 “Cotocollao fue el barrio favorito en la campaña electoral para la alcaldía de Quito,” 2004.

presencia del poder shamánico de la gente que vivía en las selvas ecuatorianas y que trocaba con la gente de la sierra sino, es también un reconocimiento del poder de los indígenas modernos, quienes junto a otros movimientos sociales, han realizado protestas y caminatas con el fin de cambiar las leyes, de instalar justicia social, de construir partidos políticos, de crear su propia universidad, de botar a un presidente de su cargo, integrar al congreso nacional, y participar en un movimiento indígena global (veáse Quito 2006.)

Sea como sea, es notable que la yumbada de Cotocollao del siglo XXI tiene lugar en un contexto distinto con algunos sentidos nuevos y con socios diferentes. Ha reaparecido en los espacios públicos de Cotocollao en un contexto que brinda la posibilidad de apoyar en lugar de destruir la fiesta y también genera contradicciones y conflictos muy fuertes. Aunque no hay espacio para analizar a profundidad todos los agentes involucrados en la denominada “recuperación” de la yumbada, se puede dividir en dos tipos principales, los indirectos (o paralelos) y los directos.

Los agentes indirectos

El movimiento indígena

No cabe duda que el renacimiento de la yumbada de Cotocollao está alimentado por el movimiento global indígena, que quiere rescatar no solamente los restos humanos y los bienes culturales indígenas conservados por los museos (y por un sinnúmero de manos privadas), sino el control sobre la propiedad intelectual. También demanda una voz en cuanto a su representación en los proyectos nacionales para proteger y promover su “patrimonio” por motivos de nacionalismo, de turismo, o de investigación e insiste en participar de una forma igual, en la gestión del patrimonio indígena tangible tanto como intangible (Fine-Dare 2002).

En el Ecuador se observa claramente algunos aspectos de este movimiento global: los proyectos para la educación bilingüe e intercultural; el enfoque en la protección y recuperación de tierras ancestrales y sus contextos ecológicos; y en las investigaciones recientes para proteger los sitios sagrados (Nuñez *et al.* 2003).

“Ecuador: La vida en estado puro”

Otro agente indirecto de la recuperación de la yumbada de Cotacollao es el Estado ecuatoriano, que busca por medio de sus ministerios de Educación y Cultura, y de Turismo atraer turismo al país dentro de una política de descentralización y capitalización neoliberal y del fomento de las identidades culturales tal como lo señala la Constitución Política de 1998. La Ley de Turismo del Ecuador menciona como uno de los principios de la actividad turística lo siguiente: “la participación de los gobiernos provincial y cantonal. . . dentro del marco de la descentralización” (Art. 3b). De acuerdo con la ley, la meta para la descentralización no debe ser llevada a cabo solamente por las municipalidades y los gobiernos locales—como el Distrito Metropolitano de Quito y sus varias agencias zonales—sino dentro de “la iniciativa y participación comunitaria indígena, campesina, montubio, y afroecuatoriano, con su cultura y tradiciones preservando su identidad . . . y participando en la prestación de servicios turísticos...” (Ministerio de Turismo-Ecuador s.f.a.).

Esta política estatal refleja una de las contradicciones más grandes del capitalismo tardío enmarcado por el neoliberalismo del mercado, y la necesidad de crear y promover las diferencias por motivos del consumo. Esta política también coincide, de una forma interesante si bien rara, con los intereses del movimiento indígena organizado como un frente de poder fusionado mientras mantiene a su interior las diferencias comunitarias.

El patrimonio nacional y el turismo

En lo global, el movimiento indígena existe muchas veces en contradicción con los proyectos nacionales (y nacionalistas) por reconocer y proteger su “patrimonio.” La idea de patrimonio en sí es muy interesante, espe-

2 Este lema se encuentra en la portada del libro publicado por el Ministerio de Turismo, *Fiestas Populares* (Ministerio de Turismo (s.f.b.). El lema capta la imaginación por medio de inquietarse por el doble sentido que lleva de una “vida pura” y “un estado puro”.

cialmente cuando esta discusión se desarrolla en el ámbito internacional, o sea cuando se habla de “el patrimonio de la humanidad”, una designación que puede atraer turistas pero también puede servir para despojar a las comunidades locales de sus propiedades tangibles e intangibles en el nombre del otra gran intangible, “la humanidad.” Llorenç Prats, en una de sus obras analiza el caso de la cultura cataluña en España y observa que la idea del patrimonio tiene mucha que ver con los conceptos de la identidad. Como dice Joan Frigolé, “La identidad, del tipo que sea, no es únicamente algo que se siente o piensa, sino algo que se debe manifestar abierta y públicamente” (Frigolé 1980, citado en Prats 1997: 19). Es decir, el patrimonio como la identidad puede ser construido socialmente (Berger y Luckmann 1983) y manipulado a propósito (Hobsbawm y Ranger 1988) para lograr algunas metas específicas, entre ellas el desarrollo del turismo. Según Prats, es necesario entender el contexto histórico en que se crearon las condiciones para el turismo después de la Segunda Guerra Mundial, y su “desarrollo geométrico” en los años 60, “produciendo . . . el fenómeno de masas más importante de la segunda mitad del siglo XX, un fenómeno que se ha desarrollado en un tiempo muy breve y que ha tenido, sin embargo, un alcance mundial” (Prats 1997: 40). El progreso posterior de los medios de telecomunicación—especialmente la televisión—ayudó para transformar la experiencia directa en la experiencia virtual.

El ensayista mexicano Néstor García Canclini describe este fenómeno como “la videopolítica” que “convierte los intercambios de información y las polémicas, que eran los núcleos de la esfera pública moderna, en espectáculos donde las acciones son reemplazadas por actuaciones y simulacros” (García Canclini 1995: 6; también vea Radcliffe y Westwood 1996). Pero esto no quiere decir necesariamente que los movimientos sociales y las organizaciones de base no tienen recursos para resistir igual que aprovecharse de esta situación. Para que el turismo sea exitoso tiene que resistir la tendencia modernista a borrar las diferencias socioculturales.

Los agentes directos de la recuperación de la yumbada de Cotocollao

Los agentes directos que han trabajado para el regreso de la yumbada merecen un espacio del que no dispongo en este artículo. Los principales son:

Los integrantes de la yumbada. La comparsa está compuesta por don Benjamín Simbaña, conocido como “el mamaco,” que ha tocado el tambor y la flauta por décadas; de algunos personas disfrazados como “monos” que protegen los danzantes, y de tres tipos de yumbo danzantes encabezados por don Pedro Morales: el yumbo-mate, el yumbo-llucho, y la yumba. Aunque me contó el cabecilla que no son participantes tradicionales, casi siempre aparecen otros disfrazados conocidos como los “capariches,” “la vaca loca” y a veces un “diablo-uma” y un “vaquero.” Si la yumbada toma lugar para una celebración católica, los disfrazados de “los negros de Esmeraldas” están en la escena para cuidar a “las loas.”

Las mujeres que integran el “equipo” de la comparsa. Aunque unas pocas mujeres, sobre todo jóvenes, están integrándose como danzantes. La mayor parte del trabajo vinculado con el baile es llevado a cabo por las esposas de los danzantes y otras familiares. Ellas cosen, compran, cocinan, cuidan- en suma, están pendientes de todo que pasa afuera y dentro de la escena de la danza.

La Iglesia de Cotocollao. Un nuevo párroco se instaló en la iglesia de Cotocollao en 2005 y, a diferencia de los párrocos ha participado en una forma mucho más directa y a veces polémica. Por ejemplo, en el año 2007 cuando se apropió de la lanza de chonta de uno de los danzantes.

El Centro de Danza de Cotocollao (CENDA) tiene como uno de sus roles centrales la recuperación de los bailes tradicionales del noroccidente de Quito para reforzar la identidad de, especialmente, los moradores jóvenes de la zona. Aunque no tuvo mayor presencia en el año 2007, su colaboración ha sido importante para la yumbada.

El Taller Cultural Kinde. Esta organización busca la renovación de la cultura ancestral de los moradores del barrio San Enrique de Velasco el cual queda al borde del bosque noroeste de Cotocollao. Denominamos al taller como un agente directo de la renovación de la yumbada porque por lo menos cuatro de sus integrantes han bailado como yumbos y han contribuido a los discursos sobre la vinculación de la yumbada con la identidad (tratamos más adelante con respecto al taller).

El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ). El Alcalde de Quito Paco Moncayo, al iniciar uno de los libros auspiciados por el Municipio para investigar la cultura del área Metropolitana de Quito, escribió lo siguiente:

A Quito le interesa impulsar desde la rica diversidad de su origen y práctica, una ciudadanía cultural entendida como el deber de asumir la diferencia y como un elemento básico de la democracia. ... Bajo estas consideraciones enfocamos a la cultura como prioridad en la gestión municipal y parte de la vida e idiosincrasia de la población del Distrito. La cultura produce el enriquecimiento espiritual de la comunidad, creando un ambiente humano favorable para la integración social y el mejoramiento de su calidad de vida (Espinosa Apolo 2005b).

La realización de esta política de la recuperación histórica y cultural de Quito ha tomado algunas formas y merece un estudio mucho más amplio. Hay varias ramas de recuperación: Una para rescatar y reconstruir los edificios y otros monumentos hispano-coloniales (bajo la dirección del FONSAL, el Fondo de Salvamento del Municipio de Quito); otra que busca la recuperación de la historia incaica de la ciudad por medio de la arqueología y etnohistoria (Espinosa Apolo 2002-2003); y otra que quiere rescatar la “memoria colectiva” de las comunidades quiteñas (e.g., Espinosa Apolo 2005a, 2005b). Sería interesante investigar si estas políticas se apoyan una a otra o si generan conflictos a nivel, no solamente de gestión municipal, sino de colaboración local (por ejemplo, sería importante conocer si una insistencia en la hegemonía quichua-incaica sirve para la reinterpretación de las demás historias).

“Un prioste más”

Un ejemplo de como está llevándose a cabo el rescate a la memoria colectiva en una zona de Quito, es el papel jugado en la yumbada de Cotocollao por la Administración Zonal Equinoccial del Municipio de Quito “La Delicia”, especialmente el Área de Educación, Cultura, Deporte y Recreación. “La Delicia” ha colaborado con los yumbos de varias maneras. Por ejemplo, han otorgado fondos para alquiler de las camionetas para “el recogido de los yumbos” que tiene lugar la noche antes de las vísperas; han preparado los afiches y folletos para atraer al público; ha pagado el costoso castillo que se quema la noche de las vísperas de Corpus. Ha prestado equipos electrónicos para hacer anuncios al público, ha proveído información para educar al público, y ha trabajado con FONSAL para renovar el parque de Cotocollao y transformarlo en un espacio adecuado para el baile. Quizá lo más importante que hizo La Delicia fue el “conversatorio” que organizó en 2005 para que los participantes aprendan más del significativo de la yumbada y el taller realizado en 2006, con un musicólogo, para capacitar algunos jóvenes en las actividades del mamacotamborero, que son realmente el corazón de la yumbada. Se espera que alguno de estos jóvenes sea capaz de tomar el lugar del Don Simbaña cuando él, por su edad, ya no pueda participar más.

Como es de esperar, hay algunos problemas con la colaboración de este nuevo prioste. Es un copartícipe que juega un papel muy diferente al jugado por los demás priostes del pasado y del presente. Aunque aseguran los representantes del Municipio que no tienen ninguna intención de apropiarse de la yumbada, algunos danzantes temen que sí, destacando que el Municipio no pidió permiso antes de publicar las fotos de algunos yumbos en su propaganda para el evento en el 2006.

Aunque a veces los yumbos se encuentran en conflictos con el Municipio y también con la Iglesia (lo cual tiene otra historia que empezó en la colonia cuando los indígenas ocultaban las imágenes “paganas” en las andas durante la observación de Corpus) (Carvalho-Neto 1964: 45), tal vez no se puede hablar de “campos de guerra” sino de campos de intereses enredados. El problema que sirve para inquietar la mayoría de las personas con quienes conversé—desde los trabajadores de “La Delicia” hasta

algunos integrantes nuevos a la yumbada—era el temor de que la participación del Municipio con sus intereses impulsados por el Estado para fomentar el turismo cambiaría “lo tradicional” y “lo espiritual” de la yumbada en algo más bien folklórico como está sucediendo en muchos sitios del país que efectúan sus bailes en cualquier tipo de celebración. Dejando a un lado el hecho de que la yumbada aún no ha traído casi nada de turistas extranjeros, miremos algunos factores que permitan entender más del dinamismo que asiste a las ambivalencias involucradas. Los tres que tratamos aquí son las intervenciones ambivalentes del estado, la modernidad - la diferenciación, y los cambios al arco hermenéutico.

“El Estado festivo”

La cuestión no solamente tiene que ver con los textos culturales, sino con los contextos sociales. En su libro que trata de algunas fiestas venezolanas, *The Festive State*, el antropólogo David Guss examina las “intervenciones” del Estado que ahora forman parte de la realidad de cada comunidad de Venezuela. Con la llegada de los turistas, el desarrollo de la producción de petróleo, las telecomunicaciones avanzadas, y los partidos políticos más enfocados en “la cultura,” los que hace poco se llamaban “las tradiciones locales” ahora están involucrados en un flujo de muchos intereses nacionales y globales. Según Guss, aunque algunos resultados de los cambios han sido desastrosos, “en la mayoría de los casos las consecuencias han sido menos severas que lo anticipado. . . y la gente ha encontrado las formas para discutir y conversarlas” (Guss 2000: 2-3, traducción mía). Guss habla de un nuevo desafío para los antropólogos que investigan los “paisajes culturales transformados,” lo cuál es:

. . . descubrir las estrategias nuevas para presentar este choque entre lo local, lo nacional, y lo global, entre las varias formas de diferencia cultural que ahora parecen converger en cada punto (Guss 2000: 3; vea también Guss 2006).

La diferenciación y la modernidad

Una de las características de la modernización es su tendencia a desbaratar la diferenciación humana. El antropólogo David Nugent aborda este fenómeno en su estudio de la modernización de Chachapoyas en el siglo XIX, diciendo que cuando la gente marginalizada estuvo incorporada al estado peruano y en una nueva visión de “la nación,” lo hicieron sin perder sus identidades locales. Según Nugent, este contexto—donde el comercio, la modernidad, y el estado-nación llegaron a los lugares muy lejanos del centro de Perú—producía un sentido de liberación para abrazar en vez de resistir (Nugent 1997: 12-13). Aunque cabe indagar mucho más para diseñar semejanzas entre los casos de Cotacollo y Chachapoyas, los acontecimientos actuales en que los moradores pueden sentirse modernos sin perder sus identidades locales—y aún más buscar nuevas formas para realizar sus diferencias—parece tener algo que ver con la situación peruana. Semejante a la situación en Chachapoyas, los sectores bajos y medios-emergentes desarrollan una ideología contra las elites por medio de remplazar las categorías derogatorias como “cholo” e “indio” con “el pueblo” (vea Fine 1991).

Lo que se destaca en este tipo de discurso es el problema de “la memoria de verdad” dentro de un contexto de muchos cambios donde las geografías de nación e identidad se basan en la construcción y promoción de “lo típico” y lo ajeno. Al examinar los procesos contradictorios del capitalismo global que empeoran la pobreza y manipulan las políticas estatales, vemos como se abre paso el acceso local a los fondos para desarrollar el turismo—lo cual puede dar lugar a una “usurpación simbólica” lo que inquieta al antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2004)—pero al mismo tiempo abre espacio, en otros lugares, para la creación de una identidad indígena que fue robada hace siglos.

El sociólogo Dean MacCannell también ha trabajado el tema de la diferenciación social en su estudio muy importante sobre turismo. MacCannell, señala que el turismo es a la vez económico, cultural, histórico, religioso y profundamente psicológico. Enfatiza que el proceso de difundir las ideas e instituciones modernas por medio del turismo está acompañado por la producción social de historias inventadas de la vida

cotidiana de las personas tradicionales quienes en definitiva son tratados como objetos de museo (MacCannell 1989: 178).

Pero me parece que, los bailes andinos evitan mucho este problema. Pensando solamente en los bailes que toman lugar en Qollyur R'iti en Perú (Randall 1982, Sallnow 1987)—donde se ven las representaciones dentro de representaciones. O sea, son desempeños en lo cual “el otro” está representado de una forma que invoca los tiempos míticos, los espacios reales, las economías diversificadas, y las políticas contradictorias. Como propone MacCannell, cuando una representación resulta del “doblamiento” de las estructuras por medio de remedarles, contradecirlas, etc., abre un espacio para pensar en cuál aspecto de la estructura está la verdad.

Según MacCannell, el postmodernismo nos cuenta que “la producción estética, que en tiempos anteriores quizás produjera una crítica del capitalismo, ha resultado completamente integrada a la producción de los objetos del consumo”. Y nos pregunta si esto no despojará de profundidad a nuestro mundo, si todo se vuelve superficial (MacCannell 1989: ix-x).

Como opina David Guss, no se puede predicar la superficialidad ni la disminución cultural en contextos de cambio tan rápido. Hay que estudiar de manera detenida, caso por caso.

El colapso del arco hermenéutico

Para el caso de las fiestas culturales, puede ser útil pensar en la cultura como un texto compuesto de algunos discursos de actos verbales y ejecuciones. Según la antropóloga Rosaleen Howard-Malverde, el pensador quizás más importante para el desarrollo de esta idea es Paul Ricoeur, que construyó la idea de un “arco hermenéutico” que forma el acto de interpretación. Un aspecto clave es el entendimiento, cuando se intenta cerrar la distancia entre lo familiar y lo ajeno desde afuera. El otro aspecto importante es la explicación, que viene desde el interior del texto, de la posición del productor de la obra (Ricoeur 1991 citado por Howard-Malverde 1997: 8).

Pero debemos aclarar que cuando las tradiciones (digamos, los textos) están re-escritos en contextos que cambian, los participantes intentan producir y a la vez entender el texto en el acto de negociar el contexto. La cultura en este sentido no es un texto que se lee pasivamente para descubrir sus misterios, sino algo que está produciéndose por medio de cada acto, cada discurso, cada desempeño, utilizando el pasado, el presente, y las esperanzas (y las informaciones presentadas por medio de los sueños y otras fuentes) para el futuro.

Si esta idea sobre la identidad vinculada con un concepto del contexto y el texto en auto-formación tiene algo de verdad, se puede ver como los turistas quizás sintienten un choque ambivalente en el proceso. Los turistas no esperan ver algo “en proceso,” sino una expresión de una realidad que perdura y no ha cambiado nunca. Cuando van a lugares como Disneyworld donde saben que todo no es “la vida real,” no esperan nada más que un desempeño folklórico. Pero cuando gastan mucho dinero y viajan para lugares lejanos y posiblemente peligrosos, esperan que no exista una quiebre entre la realidad y la representación. Por esta razón, no es necesario transformar todos los aspectos de la cultura pública en algo inauténtico sólo porque algunos turistas van a asistir. Lo que queremos señalar es que el proceso es más complejo.

Para concluir: Construyendo la identidad en nuevos espacios urbanos

Como señalamos arriba, algunos danzantes de la yumbada de Cotocollao son también integrantes del Taller Cultural Kinde, localizado en el barrio norquiteño San Enrique de Velasco. Este taller, compuesto por muchos miembros de una sola familia, tiene como un reto principal el reforzamiento cultural de algunas prácticas expresivas, sagradas, y tradicionales (Taller Cultural “Kinde” 2007). Renovaron el baile de San Juan y San Pedro, llevado a cabo por primera vez durante muchísimos años entre el 23-25 de Junio de 2006, y en el año 2007 abrió las puertas de su escuela intercultural, “Mensajero del Saber” Yachay Wasi.

Durante una reunión del Taller Kinde en 2006 donde les indiqué fotos que tomé de los sanjuaneros que bailaron en Cotocollao en 1981, un integrante me contó que ellos sienten una responsabilidad como el tercera generación de los huasipungueros de hacer renacer su cultura de una forma en que sus padres no pudieron. Un integrante de 21 años—que también bailó por primera vez en la yumbada de 2006—me contó que está participando en los dos bailes bailes para poder descubrir quién es. Aunque sus padres no estaban al principio de acuerdo con su decisión a bailar, este joven me contó que era “algo bonito” que tenía que hacer para ver que tipo de persona era.

Otro integrante del taller que que también baila como yumbo dijo que ellos querían saber si “¿Somos indios, o somos kitukaras, o somos yumbos, o somos simplemente nativos de aquí?” Esta actitud tiene mucho que ver con lo que la antropóloga Zoila Mendoza encontró en el pueblo de San Jerónimo, Cuzco, donde la comparsa de “las qollas” baila para la fiesta patronal. Según Mendoza, para los moradores del Cuzco este baile es una forma de investigar las ambigüedades de su existencia, especialmente para explorar una identidad “indígena.” Como la figura del yumbo danzante, las qolla representan algunas figuras ambiguas que ocupan un espacio entre lo rural y lo urbano, la sierra y la selva, lo mítico y lo humano, la vida y la muerte, el pobre de bienes pero el rico de autenticidad. Por medio de vestirse de yumbo o de qolla, se presenta una oportunidad, quizás más importante que nunca, para resolver las contradicciones de una sociedad complicada y confusa (Mendoza 1998: 87-88).

Quizás por medio de la yumbada los participantes pueden experimentar como sería hacer un compromiso con “lo indígena” dentro de una sociedad que siempre ha castigado y despreciado a la gente indígena y negra. En esta manera la yumbada de Cotocollao puede servir, al igual que la fiesta del Jesús del Gran Poder en La Paz, como vitrina para ver “las maneras múltiples de ser indígena” (Albro 2006) en las áreas urbanas de los Andes en el siglo XXI. Aunque los movimientos para los derechos humanos y los discursos para la pluriculturalidad y interculturalidad han logrado mucho, todavía es un riesgo acercarse a esta identidad sin “jugarlo” en el sentido quechua de “pugllay,” o un juego para conocer y vivir (con la posibilidad de perder) la vida.

Agradecimientos

Muchas personas me ayudaron durante varias etapas de la investigación. Primeramente quiero agradecer a Don Pedro Morales, el cabecilla de la yumbada de Cotocollao, y a su esposa, Doña María Inés Simbaña. Sin su cooperación y paciencia muy generosa, esta investigación no hubiera sido posible. La ayuda y comprensión de Javier Herrera también me ha enseñado mucho en cuanto a las maneras de pensar en la identidad y la historia del sector de Cotocollao. Ofrezco gracias sinceras a Francisco Chilingua Gualoto, Carlos Cárdenas Salazar, José Cárdenas Salazar, Carlos Cornejo, Manuel Espinosa Apolo, Guido Díaz, Alicia Gómez Semanate, Manuel Gómez Semanate, Pablo Gómez Semanate, Rocío Gómez Semanate, John Isaacson, Luis Enrique Romero, Padre Froilán Serrano Romero, Luis Viracocha, y Norman E. Whitten, Jr.

Un agradecimiento especial al Administrador del Municipio de Quito, Administración Zonal "La Delicia," Santiago Velasco Andrade, y a la Directora del Área de Educación, Cultura, Deporte y Recreación, Susana Dávila Jijón. Agradezco mucho a los integrantes de su área, especialmente a Raúl Fuentes, a Rosa Pastáz, y a Mónica Santana. Marco Antonio Guerrero y Liliana Morilla del Departamento de Diálogo Social de "La Delicia" también me brindaron mucha generosidad que aprecio muchísimo. También agradezco a la oficina de la Comisión Fulbright en Quito bajo la dirección de Susana Cabeza de Vaca; a la Universidad Politécnica Salesiana-Sede Quito, particularmente la Maestría de Antropología y Cultura bajo la dirección de Alexandra Martínez Flores; y a Fort Lewis College por otorgarme fondos para poder cumplir algunos aspectos de la investigación. Finalmente, doy gracias sinceras a Will Waters y a Michael Hamerly de la Sección de Ecuatorianistas de LASA por la invitación a publicar mi ponencia en las Memorias del Encuentro de 2006 así como a Alicia Torres y a Alexandra Martínez por su ayuda gentil con la traducción.

Mis agradecimientos más profundos son para Dr. Byron Dare, quien ha compartido mis experiencias en Ecuador con paciencia, generosidad, y un ojo mejor que el mío para ver y entender el mundo que nos rodea. Todos los errores de castellano y del análisis que constan en esta obra son,

por supuesto, solamente míos. Para la versión de este artículo más amplio que el presentado en el Encuentro de Ecuatorianistas, favor contactarme directamente: fine_k@fortlewis.edu.

Bibliografía

- Albro, Robert (2006). "Bolivia's 'Evo Phenomenon': From Identity to What?" *Journal of Latin American Anthropology* 11;2:408-428 (Nov.)
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Borchart de Moreno, Cristiana (1981). "El periodo colonial." En *Pichincha: Monografía Histórica de la Región Nuclear Ecuatoriano*. Segundo Moreno Yáñez, comp. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Carvalho-Neto, Paulo de (1964). *Diccionario del folklore ecuatoriano*. Tratado del folklore Ecuatoriano: I. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cuvi, Pablo (2002). *Ecuador: ¡Viva la Fiesta!* Quito: Dinediciones, Revista Mundo Diners.
- Diario *Hoy* (2004). "Cotocollao es el barrio favorito en la campaña en Quito". 21 de agosto.
- Espinosa Apolo, Manuel (2005 a). *El pueblo donde nacen las nubes: Historia local de Nanegalito*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección de Educación, Cultura, y Deporte, Administración Equinoccial La Delicia.
- _____ (2005b). *El valle de los pumas: Memoria mítica de Pomasqui*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección de Educación, Cultura, y Deporte, Administración Equinoccial La Delicia.
- Espinosa Apolo, Manuel (compilador) (2002-2003). *La ciudad Inca de Quito*. Colección: Memoria de Quito I. Quito: Editorial Tramasocial.
- Fine- Dare, Kathleen S. (1991). *Cotocollao: Ideología, historia, y acción en un barrio de Quito*. Quito: Abya Yala.

- _____ (2002). *Grave Injustice: The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Frigolé, Joan (1980). "Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya." *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 1: 3-28.
- García Canclini, Néstor (1995). "Una modernización que atrasa." *Journal of Latin American Anthropology* 1;1:2-19.
- Galera, Esteban (2001). Ecuador: Fiesta de la Mama Negra. Una buena lección sobre mestizaje. *Derechos para Tod@s* 6 (octubre-noviembre-diciembre).
<http://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos6-Pueblos.htm>.
- Guerrero Arias, Patricio (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Abya-Yala.
- Guss, David M. (2000). *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- _____ (2006). "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz." *The Journal of Latin American Anthropology* 11;2: 294-328.
- Hobsbawm, Eric J. y Terence Ranger, eds. (1988). *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1997). "Introduction: Between Text and Context in the Evocation of Culture." Pp. 3-18 en *Creating Context in Andean Cultures*. Rosaleen Howard-Malverde, ed. New York: Oxford University Press.
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) (2002). *Censo del año 2001*. República del Ecuador.
- MacCannell, Dean (1989) [1976]. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Mendoza, Zoila S. (1999). "Genuine but marginal: Exploring and reworking social contradictions through ritual dance performance." *Journal of Latin American Anthropology* 3;2: 86-117.
- Ministerio de Turismo, Ecuador (s.f.a). Ley de Turismo.
http://www.vivecuador.com/html2/esp/ley_c1.html.

- (s.f.b). *Fiestas populares*. Quito: Ministerio de Turismo.
- Nugent, David (1997). *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Núñez, Martha, Alicia Loaiza, y Jorge Córdor (con la colaboración de Reinaldo Cervantes) (2003). *Los sitios sagrados en los territorios de las nacionalidades y pueblos del Ecuador: Un avance para su focalización*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social SIISE/Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Prólogo de Jean-Claude Duclos. Barcelona: Editorial Ariel.
- Quito, Julián (2006). "La intifada india continúa." *Tintají* 92. Quito
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood (1996). *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. New York: Routledge.
- Randall, Robert (1982). "Qoyllur Rit'i, an Inca fiesta of the pleiades." *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 11;1-2: 37-81.
- Ricoeur, Paul (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Kathleen Blamey y John B. Thompson, eds. London: Athlone.
- Sahlins, Marshall (1999). "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons from the Twentieth Century." *Annual Reviews in Anthropology* 28;1:i-xxiv.
- Sallnow, Michael (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Salomon, Frank L. (1981). "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito." Pp. 162-208 en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Norman E. Whitten, Jr., ed. Urbana: University of Illinois Press.
- Taller Cultural "Kinde" (2007). "Escuela Intercultural 'Mensajero del Saber' Yachay Wasi." Barrio San Enrique de Velasco. Kinderuna@hotmail.com.
- Whitten, Norman E., Jr., Dorothea Scott Whitten, y Alfonso Chango (2003). "Return of the yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito." Pp. 184-215 en *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations & Social Dynamics*. Norman E. Whitten, Jr., ed. Iowa City: University of Iowa Press.

Celebrando el pasado del futuro: La negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador

Julie L. Williams*
Universidad de Illinois
Urbana-Champaign

Introducción

En el Ecuador, las voces de la gente indígena se unen en el deseo común de un país que respete la multinacionalidad y la diversidad étnica (Corr 1997, Colloredo-Mansfeld 1999, Meisch 2002, Rahier 2003, Stutzman 1981, Weismantel 1988, Wibbelsman 2000 y 2005; Whitten 1981, y 2003; Whitten, Whitten, y Chango 1997). Al contrario, el estado todavía mantiene un argumento de la homogenización del país bajo la ideología del mestizaje por procesos de blanqueamiento cultural (Whitten 1981 y 2003). Ambas ideologías coexisten. Los indígenas de la comuna de Lumbisí en la provincia de Pichincha, representan una metáfora viviente de la unificación de estas ideologías. Hasta hoy en día, Lumbisí es una comuna indígena, que convive con mucha gente extranjera que arriendan ciertos espacios. Por la diversidad histórica que Lumbisí ha tenido y la diversidad contemporánea, es un sitio único para la investigación de yuxtaposición, de continuidad y cambio en sus celebraciones tradicionales.

Mi trabajo de investigación pretende probar que la actuación pública de dos de las celebraciones conmemorativas, el “Día de Difuntos” y del Santo Patrono de Lumbisí, sirve de tres propósitos principales. Primero, estas celebraciones valen para separar a los lumbiseños, simbólicamente

* M.A. Universidad Estatal de Florida. Tallahassee, Florida.

de los que no son indígenas, y que residen dentro de la comunidad. Los foráneos no tienen derechos explícitos a la tierra comunal, y a los extranjeros que no contribuyen a la cohesión de la comunidad por formas de parentesco, ideología, y valores.

Segundo, la actuación pública del “Día de Difuntos” y el festival de San Bartolomé, reafirman y fomentan una conexión con los ancestros de Lumbisí a través del uso simbólico del espacio, símbolos independientes, y oratoria pública. Durante estas celebraciones los lumbiseños, simultáneamente proyectan sus conexiones ideológicas con el pasado, presente y el futuro, uniendo los tres periodos en tiempo y espacio durante la actuación ritual. La actuación pública del ritual, simultáneamente evoca y renueva el poder y “fuerza de vida” que habla Tomoeda (1996), Uzendoski (2003 y 2005), y Whitten (1976 y 1985) que es como circula Lumbisí por el pasado, presente, y futuro.

El poder de actuación, las creencias de larga duración y con estas prácticas emergen constantemente su identidad con una negociación de su identidad indígena contemporánea a pesar de la asimilación social y el modelo nacional de mestizaje.

Antecedentes sobre la comuna de Lumbisí

Lumbisí es una de las varias comunidades indígenas que se hallan en los límites urbanos de Quito. La gente que vive en estas comunidades, a simple vista, se ven como indígenas asimilados a la forma de vivir de la ciudad, en otras palabras asimilados ya a la doctrina nacional de “mestizaje”. Desde esa perspectiva, esta gente es esencialmente invisible como indígenas en el esquema social ecuatoriano, pero adentro de estas comunidades existe una afirmación renovada y revigorizada de indigenismo continua y que sigue perviviendo.

Los lumbiseños mantienen que han ocupado el valle de Cumbayá desde tiempos inmemorables, y que la población nativa originaria fue conformada por cinco familias Inca, que fueron movilizados directamente de Cuzco, antes de la llegada de los españoles en el año 1534. Bajo el régimen español, los indígenas fueron transferidos a la hacienda de Lumbisí

de haciendas en Riobamba, Latacunga, Quito, Otavalo y forzados a trabajar en la faenas del campo y de esta forma se establecieron en Lumbisí (Rebolledo 1992). Según Rebolledo (1992), la mezcla de la población nativa con los Inca, y la movilización de trabajadores que se establecieron allí, creó una afiliación interregional de larga duración y una mezcla de distintos grupos indígenas que vivían juntos en Lumbisí. Aunque la tenencia de la tierra cambió de manos varias veces, los lumbiseños mantuvieron su posición bajo el sistema de hacienda hasta gran parte del siglo XIX. En 1981, los lumbiseños de manera oficial obtuvieron casi 613 hectáreas, acogidos a la Reforma Agraria, proceso que dio paso para ser reconocidos legalmente como una comuna indígena, organizados por una constitución comunal desarrollada por ellos.

Actualmente, la comunidad de Lumbisí refleja una larga historia de conexiones interregionales. La comunidad está compuesta de 4.500 personas que son nativos y la gente que ellos mismos dicen que son “gente de afuera”. El grupo de “gente de afuera” está compuesta por indígenas de otras regiones incluyendo Latacunga, Riobamba, y también afro-ecuatorianos de la provincia de Esmeraldas. Hay gente de la costa, de las provincias de Guayas y Manabí. Pocos lumbiseños realizan las prácticas diarias tradicionales, como por ejemplo una vestimenta distinta, el uso del quichua y el trabajo agrícola, que señalaría su identidad indígena en el contexto étnico ecuatoriano.

A través de generaciones, la división de la tierra ha sido por herencia bilateral de parentesco. La tierra de agrícola, en este momento, ya no es suficiente para sostener la población por una subdivisión constante a través de la herencia. Muchos indígenas de la comunidad trabajan por un sueldo en fábricas, carpintería, construcción, trabajos domésticos y de especialidades en Quito, Cumbayá, Pifo y Tumbaco. Estos trabajos proveen de un medio económico para subsistir y un medio para cumplir obligaciones con los rituales de producción en los festivales dentro de la comunidad. La economía en Lumbisí, tradicionalmente se basaba en el intercambio recíproco de trabajo. Este sistema tradicional no ha sido discontinuado, aun a pesar de los trabajos a sueldo, sino que viene a complementar al sistema tradicional.

Hoy en día, los lumbiseños se visten con ropa inspirada, normal o globalizada y hablan en castellano como su lengua primaria para facilitar las interacciones que tienen diariamente en el contexto urbano del valle y con la ciudad de Quito. A pesar de estos cambios en la forma de vida, los lumbiseños, todavía, vehementemente se auto-identifican como una población indígena.

Las fiestas de San Bartolomé y el Día de Difuntos

Durante la celebración pública de las fiestas de Lumbisí y en el “Día de Difuntos”, los nativos de Lumbisí abrazan su identidad étnica y, por lo tanto conmemoran su ancestro indígena. Las influencias urbanas que han entrado en sus vidas, no son desechadas durante los tiempos de los rituales, sino que son incorporados al desarrollo de los festivales, y sirven para acentuar la oposición complementaria de continuidad en el campo de los rituales y cambio en la actuación del ritual (Hagedorn 2001). El resultado es una exhibición impresionante de identidad indígena que se está reforzando y emergiendo constantemente. Este mismo resultado demuestra una comprensión de tiempo y espacio por la actuación del ritual.

La celebración del Santo Patrono de la Comuna es San Bartolomé; es un festival público conmemorativo que dura cuatro días, y se realiza en las calles alrededor de la plaza principal. Igualmente en otros espacios como en la Casa Social, cancha atlética y con menor fervor en la iglesia. Estos espacios al igual son utilizados durante distintos eventos del festival. Toda la fiesta está amenizada con un equipo electrónico, micrófonos, equipo musical, ruedas moscovitas y juegos de carnaval. Estas atracciones se instalan en varios espacios diseminados por los nueve sectores de la comunidad para la celebración. La fiesta consta de tres eventos principales: la fundación de Lumbisí en 1535; el reconocimiento de la vida comunal y los ancestros o mayores responsables por la continua existencia de la comunidad, y, el final de la estación seca.

El festival del santo patrono de Lumbisí es una amalgama compleja de catolicismo folklórico, símbolos indígenas e influencias urbanas. El festival siempre está compuesto de cuatro eventos principales, los cuales inclu-

yen: la coronación de la señorita reina de Lumbisí y su corte de honor, la víspera, la santa misa y el día de gallomote (sopa de gallo). El evento principal de cada día está compuesto de una multitud de eventos menores que anuncian por el sistema de altavoces, localizado sobre un escenario fuera de la Casa Social. El segundo y tercer día son descritos como los días más importantes del festival. Durante estos dos días, los lumbiseños se ponen disfraces de varios grupos étnicos de Ecuador. La mayoría de los disfraces representan grupos indígenas de la sierra, el oriente, y del centro de los Andes al igual que los afro-ecuatorianos de la provincia de Esmeraldas.

A parte de los disfraces que representan grupos étnicos, hay payasos, diablos huma, monos y el mayordomo que dirige a todos los disfrazados. Cada disfraz cumple con papeles distintos, con reglas específicas de lo que deben hacer durante el festival. Los disfrazados tienen que bailar al son de la música, con pasitos específicos, hablar de una manera estereotipada y tomar trago de acuerdo al disfraz. Todos los eventos del ritual se combinan para dar tributo al Santo Patrono. Los mayores y los que están actuando mientras bailan, toman, comen, y se burlan de los estereotipos de los grupos étnicos del Ecuador.

El “Día de Difuntos” en Lumbisí es un tiempo social para los nativos de la comunidad, cuando se reúnen para acordarse de los antepasados. El sitio principal para esta celebración es el cementerio de Lumbisí. Aunque el “Día de Difuntos” es un día que se celebra en todo el Ecuador, en Lumbisí esta celebración es única y expresada de manera diferente a lo se hace en el contexto nacional. El cementerio es un espacio reservado sólo para los miembros nativos de la comuna. Solamente los miembros nativos de Lumbisí y sus familiares tienen el derecho de estar enterrados en la tierra del cementerio. Los lumbiseños se reúnen en el espacio abierto del cementerio muy temprano en la mañana para una misa corta. Auspiciado por la iglesia católica de la comunidad, es el sacerdote de Cumbayá quien oficia la ceremonia. Después de la misa, los comuneros empiezan a limpiar las tumbas de sus antepasados. Se pintan las tumbas primero con pintura blanca y después pintura negra que utilizan para reponer los nombres de los antepasados. Cuando la tumba ya está bien arreglada y pintada, todas las familias dejan ofrendas encima o alrededor de la tumba. Las ofrendas más populares dejadas en el año 2001, fueron coronas de flores

hechas de papel, flores frescas y limosnas con oraciones impresas en tarjetas decoradas.

Después de terminar el trabajo en las tumbas, la mayoría de las familias se quedan en el cementerio y socializan. La gente camina por las filas de tumbas, tomando asiento en las paredes de cemento de ellas para conversar y saludar a sus compadres, parientes y vecinos. Eventualmente, las familias regresan a sus propias casas para hacer y consumir dos comidas típicas de la celebración, la colada morada y el pan de muertos. El proceso de preparación de estas comidas típicas, especialmente el pan de muertos, requiere un planeamiento con mucha anterioridad. Necesitan bastante tiempo para sembrar y cosechar los ingredientes fundamentales para las recetas. La familia extendida participa en amasar el pan. Las recetas son de las personas mayores de la familia, cuyas recetas y conocimiento de amasar es entregado a las siguientes generaciones. Son ellas mismas que enseñan a sus hijos y nietos como se debe hacer el pan. Una vez acabada esta tarea y la masa del pan está hecha y horneado, el pan se divide y es distribuido no sólo entre los presentes, sino también a los compadres y vecinos. La tradición indica, que en la celebración, tiene que haber el consumo de pan, aunque sea con un mínimo pedazo de pan. La distribución del excedente de pan es importante para la renovación de las relaciones sociales y de parentesco entre la comunidad.

Celebrando el pasado del futuro:

Una interpretación de ritual, símbolos, tiempo y espacio

Según Connerton (1989), las características principales de una celebración conmemorativa son: actos públicos formales que son repetitivos, estilizados y estereotipados; hacer el papel de una versión de la verdad derivado por el propio sitio; acciones reflexivas e idealizadas que existen en el comportamiento no-ritual; y dar valor y significado a los que actúan en estos actos (Connerton 1989: 44-45). Por definición, las celebraciones de San Bartolomé y el “Día de Difuntos”, son ceremonias conmemorativas. Ambas celebraciones tienen reglas de comportamiento y actos formalizados socialmente (Turner 1967 y 1969). Toman de ejemplo para la redis-

tribución del excedente, los bailes de disfraces y cómo se debe distribuir el pan de muertos.

En las dos celebraciones se refleja una ideología idealizada con sus características singulares que sólo se observa en la Comuna de Lumbisí. Por otra parte, la celebración de San Bartolomé, su ideología tiene que ver con el reconocimiento de la multinacionalidad y el respeto del concepto por parte de toda la comuna. En esta celebración se reconoce a todos los grupos nativos del Ecuador y se burlan de cómo el estado ve a estos grupos étnicos. Así pues, la celebración de San Bartolomé, es por un lado un motivo de división entre los nativos y los no nativos y por otro lado, un reconocimiento de la posición de los grupos étnicos, que incluye a los lumbiseños, de frente a la opinión del resto del país (Salomon 1981).

Esto es su definición de lo ideal y su versión de la "verdad", que Ecuador es una nación de una multitud de nacionalidades nativas. Las acciones que realizan durante estas celebraciones son muy importantes para ellos y son respetados los comuneros que participan en las festividades. Son celebraciones que demuestran el sentimiento de resistencia y continuidad en un ambiente de grandes cambios sociales y económicos. Mientras tanto, la clave para la interpretación del valor local de estas celebraciones, es el respeto hacia los antepasados y sus mayores muertos o vivos, la construcción y continuidad por una ideología de tiempo y espacios diferentes.

En comunidades nativas de Los Andes, los antepasados están considerados como seres sociales y activos después de la muerte y que siempre están presentes en sus respectivas comunidades. Los difuntos están simultáneamente conectados con los vivos, al cielo, la tierra y tienen influencia sobre las vidas en la tierra, sentimiento que se maneja también entre los vivientes (Carranza-Romero 2001:10-15). Se tiene el sentimiento que los difuntos y los vivientes están conectados por la energía vital o una fuerza de vida que ambos poseen. La energía vital, es una creencia andina religiosa, que es un abstracto de fuerza de vida y fluye dentro de un modelo cíclico desde un nivel débil hasta un nivel más reforzado por tiempo. Cada persona, animal y espíritu poseen energía vital, y es esta energía, que conecta a la gente con la naturaleza y el cosmos (Tomoeda 1996:207-208). Cuando empiezan los rituales, el nivel de energía vital está en el

punto más bajo del ciclo, por eso, las celebraciones como se mencionó anteriormente, tienen que ocurrir para revitalizar la energía y renovar las relaciones sociales entre los vivientes y los difuntos (Tomoeida 1996:207). Por la actuación de cada uno en los rituales, los niveles de energía pueden recargarse. Cada acción ritual simboliza el recargar la energía vital y la renovación de las relaciones sociales. Cuando termina el ritual, la energía vital constantemente declina o se descarga hasta la repetición de renovación de energía en otro ritual. La reproducción anualmente de los rituales públicos de Lumbisí, indica el valor y la importancia que tienen para la comunidad. Estos festivales han sido celebrados desde la llegada de los españoles y la actuación en el festival de San Bartolomé está inscrita en la Constitución de la comunidad. Estas celebraciones son elementos fundamentales para el mantenimiento y prolongación de Lumbisí como comunidad compuesta de mayores vivientes y difuntos.

En el caso de Lumbisí, el término mayores puede ser utilizado para referirse a los mayores vivientes o difuntos, ambos tienen mucho valor dentro de la comunidad por su conocimiento de la cultura, su resistencia y su regalo continuo de perpetuación. Los mayores antepasados son la razón por la cual la comunidad actual existe. También son la clave para el futuro de la comunidad. Es por ellos y las relaciones de parentesco que tienen con las generaciones actuales de la comunidad, que la presente generación tiene sus derechos de utilizar la tierra de Lumbisí. En otras palabras, los difuntos son o aseguran el futuro de la comunidad, porque el futuro de la comunidad es dependiente por la herencia de generaciones del pasado.

El proceso de reconocer a los difuntos en ambas celebraciones de San Bartolomé y en el “Día de Difuntos”, en la participación de los rituales, las generaciones actuales están acordándose y renovando la relación como poseedores de la tierra de la comunidad. Los difuntos no sólo han dado la tierra para la perpetuación de Lumbisí, pero también les han dado la sabiduría de la tradición a futuras generaciones de mayores vivientes. Los mayores actuales de Lumbisí están comunicándoles y enseñando a las generaciones más jóvenes de lumbiseños, las reglas de la práctica de los rituales, como se puede ver por ejemplo en el proceso de hacer el pan de muertos, en la enseñanza a los niños y en los pasitos de los bailes princi-

pales en la celebración de San Bartolomé. Los mayores vivientes y difuntos son valorizados por su sabiduría de las tradiciones y para continuar el ciclo de educación cultural dentro de la comunidad.

Para entender el concepto de la interpretación del tiempo y espacio en Lumbisí, he tenido que aplicar el significado que se le da a la lengua quichua o runashimi. El quichua fue la lengua nativa, fue hablado en Lumbisí antes de la llegada de los españoles, y hasta hoy en día hay gente que sigue hablando y entendiendo quichua en la comuna. La práctica del quichua, está presente, especialmente durante las épocas de las festividades en la comunidad. En quichua, el concepto del pasado-*ñawpaq ñawpaq*- el tiempo está configurado para señalar espacialmente el frente de una persona, y el concepto del futuro es hacia atrás de una persona (*qespi*).

Estos conceptos son sumamente importantes cuando se toma en cuenta el significado de espacio durante la actuación en público de los rituales en Lumbisí y las relaciones que tienen con sus antepasados. Según Sullivan (1988) y Corr (1997), “el significado del espacio está resaltado por los actos que toman forma en el lugar. Así, el espacio está conjuntamente relacionado a las acciones históricas y la memoria de ellos”. El festival de San Bartolomé se realiza en la plaza principal de Lumbisí, pero todas las actividades preparatorias y organizativas se llevan a cabo en la Casa Social. En este mismo espacio, el gobierno de Lumbisí, tiene sus asambleas generales durante todo el año. Cuando llega la época de las festividades, el narrador de las fiestas se pone frente a la Casa Social en un escenario construido especialmente para la fiesta de San Bartolomé. Todos los actos de las fiestas tienen origen en la plaza, aunque hay veces que se mueven hacia otro lugar, como a las canchas atléticas. Lo más interesante de la configuración del espacio del edificio de la Casa Social, es que está construido sobre las tumbas del cementerio viejo de Lumbisí.

Otro encuentro que los lumbiseños tienen con los antepasados durante las fiestas de San Bartolomé y el “Día de difuntos”, ocurre en el cementerio actual. Antes de las dos celebraciones, hay una minga o trabajo comunal para limpiar este espacio. He podido inferir, que los lumbiseños nativos están utilizando ambos espacios para tener una proximidad y solidaridad con los difuntos enterrados en estos lugares, por el acto de incluirles antes y durante las celebraciones. El acto de limpiar el cemen-

terio y la simbología de realizar las celebraciones en la plaza, indica que los difuntos siempre están presentes, y se ubican al frente de los miembros actuales de la comunidad. Esto también se aplica a la celebración del “Día de Difuntos”, porque el sitio principal donde realizan todos los actos del ritual es el cementerio actual. Se puede interpretar, que los sitios principales, más los actos que se realizan ahí, constituyen una unificación del pasado, presente y futuro en términos del occidental al momento del ritual. En este mismo momento, el futuro de la comunidad está perpetuándose por los miembros actuales por medio del pasado que está enterrado, pero vivo bajo la tierra delante de ellos mismos.

Estos conceptos alternativos de tiempo, espacio e historia, constituyen parte de la actuación de todo el ritual, que sirve para separar a los indígenas de los otros no indígenas, se da valor al reconocimiento y libertad para el auto-reflejo y auto-expresión de cada uno. Este proceso de poner distancia entre ellos, simbólicamente hablando, invierte la ideología nacional de exclusión del mestizaje. Al mismo tiempo centra a los lumbiseños dentro de la matriz nacional y se apoderan de su identidad indígena, además de la identidad de otros grupos indígenas ecuatorianos, por la simbología de su actuación en las fiestas.

A nivel local, los residentes de Lumbisí que no son indígenas, no pueden participar en la actuación de ninguno de estas dos celebraciones. No se disfrazan, no bailan y no dan tributo de ninguna clase durante la celebración de San Bartolomé y durante el “Día de Difuntos”, ni entran al cementerio porque no tienen derecho para enterrar a sus difuntos allí. La gran mayoría de gente no nativa a nivel regional y nacional, no saben de la existencia de la comunidad de Lumbisí. Pero, dentro del ámbito de los nativos, los lumbiseños, están reconocidos como sacerdotes, organizadores, participantes, oradores de su historia y beneficiarios de estas festividades. Durante las festividades, las luchas que encuentran en la vida diaria están olvidadas, puestas aparte y no son mencionadas. Para el día del Santo Patrono y en el “Día de Difuntos”, Lumbisí no sólo es el centro geográfico de la celebración, también es el centro de la exhibición pública de riqueza, parentesco, el hablar en quichua, de reciprocidad, tomando chicha y trago, bailando el San Juanito, cocinando, y el compartir todas las comidas—todo está cumplido con la compañía de sus mayores y difun-

tos. En este nivel, el día de San Bartolomé en Lumbisí representa una exhibición de orgullo de todo lo que es la esencia de ser lumbiseño y de ser parte de la gran diversidad étnica del Ecuador.

Conclusión

En conclusión, he hablado del papel de la actuación ritual y la negociación de la identidad indígena en Lumbisí. Como una metáfora que corresponde a la matriz nacional social y étnica. Lumbisí era históricamente y continúa siendo un sitio de una negociación constante de su identidad indígena, entre el reconocimiento de sus ancestros y los cambios que han afectado su forma de vida tradicional. Viven una vida que está compuesta de lo urbano y lo rural, pero sin duda se auto-identifican como indígenas. He presentado como fundamento de esta investigación, que la actuación pública de rituales en Lumbisí, refuerza su identidad. Un espacio para que ellos mismos reconozcan a otros grupos étnicos que existen en el Ecuador. Es decir que los lumbiseños reconocen su posición dentro del paisaje social del país y comparten de la multinacionalidad que quieren los demás grupos étnicos. He utilizado los dos ejemplos de ceremonias conmemorativas, el festival de San Bartolomé y el “Día de Difuntos”, para demostrar cómo los habitantes nativos de Lumbisí, utilizan los rituales para excluir a otros que no son indígenas y al mismo tiempo cómo incorporan a otros grupos en su representación simbólica del país, como lo he mencionado con la actuación en la fiesta de San Bartolomé. Además, he utilizado estos dos ejemplos para demostrar cómo los rituales prometen una conexión renovada y cohesión social con los mayores de Lumbisí. Por el uso simbólico del espacio, símbolos y oratorio público, los lumbiseños han mantenido su pasado delante de ellos y su futuro hacia atrás, asegurándoles simbólicamente la existencia de su comunidad y su identidad indígena.

Agradecimientos

Antes que nada, me gustaría agradecer a la población de Lumbisí por haber ofrecido su continuo apoyo y paciencia durante esta investigación que he realizado durante los veranos de 2001-2006. Agradezco a William Waters y la sección de ecuatorianistas de la asociación de estudios de América Latina por todo el trabajo realizado para seleccionar e unir los capítulos de este volumen. Igualmente a la Fundación Tinker y los departamentos de Antropología y Estudios de América Latina y El Caribe de la Universidad de Illinois por los fondos otorgados para realizar este estudio. Agradezco a mi tutor principal, Andrew Orta, y al director de investigación de mi tesis doctoral, Norman E. Whitten, de la Universidad de Illinois Urbana-Champaign, por haber contribuido con sus comentarios constructivos para la mejora de este estudio y por su gran contribución a mi carrera académica. Este capítulo no pudo ser realizado sin la colaboración de mis colegas ecuatorianas. En especial, agradezco a Paulina Terán González y María del Carmen Molestina por su edición de este capítulo, apoyo constante y por ser mentores increíbles durante los últimos 10 años de mis estudios en el Ecuador. A mis padres, Al y Sue Williams, les agradezco por su ayuda invaluable y por todo lo que han sacrificado para mi educación. He recibido asistencia de muchas personas, pero es de mi total responsabilidad por cualquier omisión o falla de interpretación y comunicación en este capítulo.

Bibliografía

- Carranza Romero, Francisco (2001). *El mundo de los muertos: en concepción quechua*. Quito, Ecuador: Abya Yala, Minima.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi (1999). *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Corr, Rachel (1997). "Symbols, Places, and Cultural Knowledge of the Salasacans". Unpublished. Predissertation Paper. Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Hagedorn, Katherine (2001). *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Meisch, Lynn A. (2002). *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Rahier, Jean Muteba (2003). "Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness: Some Narratives of Female Sexuality in Quito." Pp. 296-324, en Whitten, Norman (ed.), *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations & Social Dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Rebolledo, Loreto G. (1992). *Comunidad y resistencia: el caso de Lumbisí en la Colonia*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Salomon, Frank (1981). "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito." Pp. 162-208 en Whitten, Norman (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stutzman, Ronald (1981). "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion." Pp. 45-94. en Whitten, Norman (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sullivan, Lawrence E. (1988). *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: Macmillan.
- Tomoeda, Hiroyasu (1996). "The Concept of Vital Energy Among Andean Pastoralists." Pp. 187-211 en Roy Ellen y Katsuyoshi Fukui (eds.) *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*. Washington D.C.: Berg.
- Turner, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: New York: University of Cornell Press.
- _____ (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Uzendoski, Michael A. (2003). "Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of Masculine Will." Pp. 129-153 en Whitten, Norman (ed.) *Millennial Ecuador: Critical*

Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics. Iowa City: University of Iowa Press.

_____ (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Whitten, Norman E. (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

_____ (1981). "Introduction." Pp. 1-41 en Whitten, Norman (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

_____ (1985). *Sicagua Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

_____ (1988). "Historical and Mythical Evocations of Chthonic Power in South America. Pp. 282-307 en Hill, Jonathan (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

_____ (2003). *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa: University of Iowa Press.

Whitten, Norman E., Dorothea Scott Whitten, and Alfonso Chango (1997). "Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito." *American Ethnologist* 24; 2: 355-391.

Wibbelsman, Michelle (2000). "Ecuadorian Indigenous Festivals: Sites of Cultural Innovation, Social Change, and Identity Politics". Predissertation Paper, Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign.

_____ (2005). "Otavaleños at the Crossroads: Physical and Metaphysical Coordinates of an Indigenous World." *Journal of Latin American Anthropology* 10; 1: 151-185.

Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador

Luis Augusto Panchi Vasco

Introducción

Me propongo aclarar la autocomprensión del mestizo ecuatoriano, su modo de entender la realidad que le rodea y de entrar en sus categorías que conforman su modo de pensar y sentir. No se busca aquí detallar estos elementos sino establecer rasgos distintivos para comprender de mejor modo el marco contextual de percepción de la realidad en la cual se realizan las producciones económico-sociales.

Bipolaridad cultural en el Ecuador

El influjo indígena es un influjo básicamente soterrado en las producciones mestizas de la mayor parte de la población. Ese ocultamiento de los influjos indígenas obedece al descrédito que sufrió todo lo indígena con la conquista, descrédito de su etnia, de sus conocimientos, culturas, usos y costumbres. Lo indígena tuvo que disfrazarse u ocultarse entre lo blanco, en la cultura y sus producciones, debajo de elementos como festividades santorales aparece lo indio. Espinosa Apolo (2000) apunta con acierto que la influencia soterrada de lo indígena en el mestizo se muestra también en el mismo lenguaje; un español con fuerte uso del gerundio, la hipérbole, hipérbaton y palabras quechuas. Pero no sólo el lenguaje sino también las categorías de pensamiento indígena están ocultas en el modo

de pensar mestizo. Un pensamiento con una gran referencia a la tierra como centro originario, acogedor y de retorno obligado; categorías como relacionalidad, correspondencia comunitaria, bipolaridad, marcadas por el sincretismo conciliador son típicamente indio-andinas.

Autoestima del mestizo

El mestizo se desarrolló escondiendo sus rasgos indios y avergonzándose de su herencia india (Icaza 1983). Obligado a esconder una parte de sí mismo para poder acceder al prestigio de lo europeo, a las estructuras del poder político y económico, el mestizo desarrolló una “esquizofrenia” por la cual rechazaba su propio yo y asumía roles de superioridad frente a todo lo que significara indio. De aquí el arribismo típico del que se critica muchas veces al mestizo. Esta división interna como rechazo de sí mismo redundó en una baja autoestima que se encuentra al fondo de muchas de sus posiciones de superioridad frente a lo indígena.

El mestizo se vio históricamente rechazado por una sociedad controlada por blancos —o por lo menos que a sí mismos se creían y creen blancos— con estructuras creadas por blancos, esto es por europeos, y a las cuales no tenía un acceso franco por no ser blanco, y aunque esta situación se originó en los tiempos de la colonia, permaneció presente en los tiempos de la república y continúa soterradamente presente en nuestros días. Pero el mestizo tampoco podía tomar la actitud del indio, a saber de aislamiento y resistencia frente a tales estructuras, porque tampoco era indio ni era visto así por los mismos indios; de modo que, dividido entre dos identidades definidas que no le correspondían por completo, el mestizo tuvo que ingeniárselas para ser admitido entre los blancos, y el modo ideal para ello era secundando sus proyectos, conductas y valoraciones, lo que desde la misma clase alta de los blancos fue criticado como arribismo.

La baja autoestima del mestizo se explica por la necesidad de contar con modelos paternos que le den seguridad y orienten sus acciones, de modo que sean asumidas como “racionales” por los demás. Arquetípicamente hablando el mestizo conoce bien a su madre india pero no conoce a su padre blanco, en el origen del mestizaje se halla una india violada

por un blanco. Tal vez la razón del éxito de los populismos políticos y de las figuras autoritativas de gobierno entre el pueblo, haya que buscarlo en estas estructuras mentales.

En cuanto llevo escrito utilizo indiferentemente el pretérito y el presente porque si bien he desarrollado el origen de la conducta del mestizo hay que señalar que tales caracteres permanecen vigentes -con grados de acentuación de acuerdo a regiones y personas- hasta la fecha. Hoy como ayer se identifica el estatus social y el prestigio con lo foráneo, lo extranjero, lo europeo o norteamericano o sea con lo blanco. Los modelos de consumo de las élites económicas se guían por tales patrones, la educación atiende a la cultura europea y norteamericana más que a la nacional, se exige desde hace mucho el conocimiento de idiomas extranjeros en el sistema oficial educativo y en el ámbito de trabajo formal; recién se empieza a ofrecer cursos oficiales de idiomas autóctonos en algunas universidades; los modelos de desarrollo económico, social y cultural se orientan por la racionalidad europea occidental sin que reciban el influjo de las corrientes de pensamiento nacionales y autóctonas (Tami 1993: 206ss.).

En definitiva hoy como ayer lo que es auténticamente ecuatoriano, cuanto está en sus raíces como identificación básica permanece negado, avergonzado y oculto. La gran fuerza del movimiento indígena, a partir del primer levantamiento indígena de 1990, está haciendo posible la revalorización de la cultura indígena en los últimos años así como la incorporación de la agenda indígena a la política. Pero una revalorización de lo indígena en el mestizo y una revalorización del mestizo y sus producciones dentro de la sociedad ecuatoriana es, por decir lo menos, incipiente.

Interpretación constructiva mestiza de la realidad

La influencia autóctona dentro de las estructuras cognoscitivas marca básicamente el modo de entender e interpretar la realidad por parte del ecuatoriano mestizo, éste estructura la realidad a partir de categorías de pensamiento indígena, mayormente andinas. Estermann (1998) distingue cuatro categorías del pensamiento indígena: relación, correspondencia, complementación y reciprocidad; son un modo interpretativo de

comprensión de la realidad como lo son cualquier otro sistema de pensamiento, llámese europeo, asiático, occidental, griego o como se quiera llamarlo. No tienen el valor de contenidos “estéticos” o de “ideas exóticas” como asume la post-modernidad las diferentes expresiones culturales no europeo- centristas sino son modos de ver el mundo, tan propios, particulares y válidos como el del mundo occidental.

Este modo de pensar o de interpretar (Panchi 2004: 165-195) no es un recuerdo del pasado sino un modo de pensar que se da actualmente y que permanece vivo y en continua evolución en las regiones y habitantes andinos, no sólo en aquellos que se declaran como indígenas “puros” sino que se encuentra también con determinadas variaciones, soterrada, en la mentalidad de los mestizos. Por otra parte hay que tener en cuenta, que “lo andino es más amplio y posterior a lo incaico,” tanto por la extensión geográfica del área andina como porque a través del empleo del quechua los misioneros católicos extendieron los patrones culturales andinos, siendo el idioma el primero de éstos (Estermann 1998: 38).

Un aspecto básico de la influencia indígena en la lógica del mestizo es la bipolaridad del pensamiento. La realidad se concibe como el equilibrio de los opuestos, la realidad surge a partir de la interacción de los opuestos, no como una lucha dialéctica sino como una coexistencia complementaria y recíproca. No se trata de que uno de los opuestos anule al otro, sino de que interactúen para el mantenimiento y desarrollo de una realidad. La dialéctica hegeliana y marxista origina una nueva realidad como fruto de la lucha y anulación de los contrarios, en la mentalidad bipolar mestiza los contrarios permanecen, no se anulan, se complementan y generan una nueva realidad histórica sin que desaparezcan sino que lo que varía es el contexto de su presencia más no su presencia misma.

Las categorías opuestas -como el bien y el mal, por ejemplo- estructuran la realidad en continua convivencia. La complementación es necesaria y permite la subsistencia de cada uno de los opuestos. Ninguno de los elementos puede ser lo que es sin la presencia del otro, para ser perfecto el hombre necesita de la mujer y viceversa, el poder amplio del Presidente de la República necesita del control del Parlamento, así mismo el presidente necesita de un vicepresidente, etc. La relación de complementariedad de los opuestos tiende a un sincretismo, típico de la mentalidad indí-

gena, en el que la asunción de características contrarias no implica la negación del sustrato o sujeto de esas características: se puede saber que un político es un corrupto pero se vota por él porque se identifica con el pueblo o porque es simpático, se identifica a otro político como rico alejado de los pobres o “dueño del país” pero se lo elige como “representante del pueblo” porque impone respeto y orden; el trabajo es el lugar para esforzarse pero también para hacer amigos y pasarla bien, etc.

Así el principio del tercero excluido o de no contradicción queda totalmente relativizado por una lógica sincrética, capaz de no cuestionar la identidad por la coexistencia simultánea de los opuestos en un mismo sujeto o sustrato. No se trata de una lógica deductiva sino de una lógica sintética y asociativa.

Tal bipolaridad estructural no es dialéctica en el sentido que busque la anulación de los opuestos y así constituir una nueva realidad, sino más bien que, conservando la oposición, da lugar a nuevas dinámicas internas que configuran distintos modos de oposición. Esto es así porque en primer lugar, un elemento no puede tener existencia propia sin el otro, son complementarios entre sí, en segundo lugar ambos polos establecen una tensión de relación mutua (interrelación) que da lugar a una nueva realidad constituida por la existencia y acción de ambos polos, o en proceso de constitución. La dinámica interna se realiza como proceso histórico de transformación objetiva y de transformación de conciencia en los individuos.

Pienso que los elementos de esta bipolaridad estructural dentro de ciertos límites y caracterizaciones históricas propias puede aplicarse a los diferentes países de Latinoamérica, al menos de la región andina. En este sentido es un modelo (entre otros posibles) de comprensión de la realidad latinoamericana, con la ventaja de que surge del modo mismo antropológico propio de entender la realidad, porque como hemos ya visto, este modo de estructurar e interpretar la realidad tiene su origen en los habitantes autóctonos de América.

La reciprocidad es también otra característica presente en los mestizos como colaboración mutua para el logro de beneficios. El compadrazgo manifiesta la reciprocidad de los compadres, que por un compromiso sagrado se ofrecen mutuamente en colaboración ya para el bautizo del hijo, la confirmación o matrimonio. La reciprocidad de respeto y colabo-

ración entre compadres es un deber santificado por la ceremonia religiosa en que los padrinos se convierten en compadres. La reciprocidad es la entrega generosa anticipada a un posible recibir, la entrega en la esperanza de que habrá una respuesta al don. La reciprocidad lejos de ser entrega interesada o acto calculador es entrega en la esperanza de la vuelta del don, pero no como obligación del que recibe sino como don trascendente que llega por vía de la naturaleza, el destino u otras personas. La entrega recíproca es gratuita en cuanto no se espera necesariamente una respuesta futura de beneficio por parte del receptor del don, el beneficio puede llegar como respuesta trascendente, como armonía o favor recibidos de los demás, de Dios, del medio social, ambiental, económico, etc.

Scannone (1993: 226) ha señalado la gratuidad como un rasgo distintivo del latinoamericano, rasgo que genera una lógica que se distingue a nivel práctico y especulativo. En la práctica porque interpela la libertad y exige responsabilidad frente al pobre, y en lo especulativo como creadora de sentido de la realidad del pobre. Esta gratuidad se muestra en la capacidad celebrativa, en la hospitalidad, en el compartir dentro de la fiesta. La gratuidad de la celebración está muy ligada a las categorías andinas de la relacionalidad y la reciprocidad. En la relación hay una presencia simbólica por la cual el símbolo tiene “tanto peso”, tanta realidad como la misma cosa representada, el símbolo reemplaza a su representación y se da en la celebración. Más que concebir y entender una realidad, el indígena andino debe celebrarla y a través de su símbolo entrar en contacto, en comunión con la realidad celebrada, sobre todo a nivel religioso, el contacto con la realidad celebrada transforma y abre a nuevas dimensiones de la existencia.

Esta importancia de la celebración ha sido recogida también por el mestizo, como lugar de encuentro, de socialización, de mutuo conocimiento que rebasa el conocimiento formal del cumplimiento de funciones y sobre el cual se pueden establecer relaciones de reciprocidad. La reciprocidad se muestra como garantía de un retorno de lo que se ofrece en un primer momento de modo gratuito, la reciprocidad se establece sobre el mutuo conocimiento -sin una función específica que cumplir- de las personas y surge como obligación moral de los encontrados en el acto celebrativo. En este sentido, la lógica de la gratuidad va más allá de la fun-

cionalidad del cumplimiento de roles dentro de la sociedad y del cumplimiento de funciones institucionales dentro de las organizaciones, sean del tipo que fueren: estatales, privadas, empresariales, políticas, etc.

Un análisis del tipo estructural funcional de la sociedad —como el de Luhman (1984, 1997) dentro de la economía— no basta para el análisis y comprensión de la sociedad ecuatoriana y con fundamento en el estudio de Scannone, creo que tampoco para el análisis y comprensión de la sociedad latinoamericana. La sociedad mestiza está impregnada de la gratuidad como celebración, como tendencia a ir más allá de las relaciones formales funcionalistas, las relaciones de gratuidad se tienden en los ámbitos informales de la fiesta, la recreación, el encuentro para “pasar el tiempo”. Aquí se da un conocimiento profundo de las personas que permite confiar, fiar a alguien y fiarse de alguien. Estas relaciones construidas en lo informal son más fuertes que las de la formalidad y se espera mucho más de ellas que de las formales.

En la gratuidad y reciprocidad se puede hallar las raíces de lo que se conoce popularmente como “palanqueo” o “compadrazgo”, esto es la preferencia por los parientes, los conocidos, los amigos o los compadres que puede desembocar en el nepotismo. Esta relación que se da como una obligación de preferencia, de favoritismo y de ayuda en la sociedad mestiza, generalmente no se ve como una inmoralidad sino como una obligación de cara a los próximos. La asimilación del “compadrazgo” y el “palanqueo” dentro de la vida económica y política institucional es difícil, lo mismo que entender y calificar su relación con la corrupción, de tal manera que, las posiciones al respecto hasta aquí parecen estar polarizadas entre quienes rechazan categóricamente —por lo menos teóricamente— esta conducta y quienes la practican cotidianamente. Creo que un adecuado tratamiento del tema debería comprender el origen antropológico de esta forma de actuar, o sea como rasgo distintivo y estructural del pensamiento mestizo, y buscar formas de su limitación e incorporación dentro de la institucionalidad.

La gratuidad cuyo lugar por excelencia es la fiesta, la celebración, aparece pues como un valor mestizo e indígena latinoamericano. Contrariamente a quienes subrayan la necesidad de reducir el número de celebraciones para aumentar el número efectivo de días laborables me

parece que hay que reconocer su necesidad como espacio de integración familiar, social y nacional; aparte de que en Ecuador por lo menos, no tenemos más días festivos que en Europa o Estados Unidos. La fiesta es una celebración de la vida con múltiples influjos en la estructuración del capital social, entendido básicamente como una red productiva de relaciones sociales formales e informales (CEPAL 2002: cap. 4).

Aunque en el presente apartado me concentro en el mestizo como representativo de la nacionalidad ecuatoriana, por ser la mayoría de su población, no desconozco la violencia histórica ejercida contra el negro ecuatoriano, tanto por desprecio e ignorancia de su cultura como por su exclusión de las oportunidades políticas, económicas y sociales. El negro vino a América para reemplazar al indio como esclavo. Ya en tiempos de la colonia se reconoció al indio como siervo de España, por tanto como portador de derechos y pagador de impuestos, en tanto que el negro esclavo recién alcanzó su manumisión después de varios gobiernos de la república. Ocurre que en el Ecuador, y en general en América, la oposición europeo-indio se dio de un modo violento, no sólo con la violencia de las armas y del sometimiento, sino con la violencia histórica del avasallamiento, de la reducción del otro indio a esclavo y siervo, para quienes estaban dedicados los trabajos más duros y denigrantes, además quien fue mantenido en un estado de ignorancia, aislamiento —reforzado por su resistencia pasiva— y miseria, situación que trascendió los tiempos de la colonia y la república hasta prácticamente nuestros días en que esta situación va cambiando paulatinamente.

En estas circunstancias el mestizo no quiso nunca identificarse con el indio, ni asumir su herencia india, una razón de supervivencia y de violencia social contra el indio le obligó a tomar parte con los “blancos”, sin embargo tampoco fue admitido plenamente en sus círculos. Muchos de los “blancos” eran también mestizos pertenecientes a las élites económicas y políticas, educados en las tradiciones eurocentristas. A América, y particularmente al Ecuador llegaron mujeres españolas ya entrada la colonia y en un número mínimo. La discriminación del indio en los campos fue trasladada como discriminación del mestizo en la ciudad, más fuerte cuanto su apariencia física más cerca estaba del indio, situación que más o menos velada dura hasta nuestros días.

Esta “esquizofrenia” mestiza, de rechazar lo indio para ser aceptado entre los “blancos” entre los cuales al fin tampoco es aceptado, que puede repetirse a varios niveles (los “blancos” tampoco son aceptados tal cual entre los “más blancos”: europeos, norteamericanos, círculos de poder transnacional, empresas multinacionales, etc.; ya sea por su cultura, ya por su educación, ya por su lógica al fin “contagiada” por elementos mestizos), refuerza la baja autoestima y genera un estado de inestabilidad no sólo interna sino también externa que se muestra en la búsqueda de modelos foráneos, la poca valoración de las producciones nacionales (arte, música, deporte, ciencia, profesionales, etc.), la polarización de opiniones o simpatías como antipatías frente a personajes públicos.

Un personaje paradigmático por la polarización de las simpatías y antipatías sería el ex presidente guayaquileño de origen libanés Bucaram, quien resultaba simpático para el pueblo de la costa y fuera depuesto por un movimiento popular en Quito para quienes resultaba antipático.

La inestabilidad en la política es notoria en los últimos años, sobre todo en los años de la democracia a partir del año 1978, y habría que vincularla con la necesidad de la figura paterna del mestizo como medio fallido de acceso al prestigio y ventajas de los blancos, recurrencia continua al modelo de familia patriarcal traído por los españoles y reforzada en América Latina con un machismo que subraya la autoridad absoluta del padre, no en vano se recurren a predicados —que en realidad son sustantivos— como “papá”, “patrón”, “señor” para señalar superioridad en cualquier área. Los populismos han sacado gran ventaja de esta “necesidad paterna” más o menos conciente del mestizo ecuatoriano.

El acceso privilegiado a la realidad para el mestizo como para el indígena no es la racionalidad sino una serie de capacidades no racionales como la emoción, la intuición, los sentimientos o hasta los contenidos parapsicológicos o religiosos. La racionalidad cumple la función de dar sentido al cúmulo de emociones que brotan del contacto con la realidad, en este sentido la racionalidad interpreta la realidad, le da un sentido y orientación. De ahí la importancia de la comunicación afectiva, del encuentro dialógico, de la relación interpersonal y del compartir recíproco más que de la relación institucional.

En lo ético la necesidad es la regla del deber. La vida cotidiana presenta las situaciones que requieren de una acción para modelarla y orientarla, la ética como comprensión de la acción humana radica en la asimilación de la realidad que la vida nos pone por delante y en responder adecuadamente a esa realidad, esto es responder de acuerdo a la necesidad histórica. La ética es correspondencia con la vida en las situaciones concretas y frente a los demás, para quienes se está obligado por relaciones primarias de reciprocidad como familia, parientes, amigos. No se duda en favorecer a éstos aunque no se advierta en perjudicar a otros. Las relaciones recíprocas personales priman por sobre las institucionales.

Tarea de una ética pública es institucionalizar el alcance de las relaciones recíprocas personales en las áreas públicas y privadas en miras al bien común y a la creación de condiciones que posibiliten el trabajo conjunto para el beneficio recíproco. La atención a la necesidad vital orienta el quehacer del mestizo más que ninguna regla de conducta previa racionalmente asimilada. La evidencia del mundo de la vida se impone a toda normativa de carácter cognoscitivo, la praxis cotidiana a toda suposición teórica. Por tanto, no puede esperarse que se observen las normativas éticas teóricamente impartidas en el ámbito educativo, hace falta un real proceso educativo que atienda a la asimilación práctica de conductas éticas dentro de la misma escuela y que trasciendan hacia la educación ciudadana.

La atención a la ley, de igual modo, no puede reducirse al conocimiento de textos normativos -lo cual tampoco existe en el Ecuador-, años atrás se contemplaba oficialmente la educación cívica como una serie de datos teóricos sobre la patria y su sistema de gobierno; difícilmente encontraremos un alumno de secundaria que conozca el texto de la Constitución de la República y que dé cuenta de las leyes básicas que regulan la coexistencia ciudadana- o a la mera imposición de penas en la falta de atención a la ley, aquí se requiere también un proceso educativo que atienda a la praxis y al respeto de la ley por parte de todos los ciudadanos, empezando por las clases dirigentes al frente del poder político y económico.

Esquema bipolar del modelo socioeconómico ecuatoriano

La *bipolaridad estructural básica*, como componente interpretativo de la realidad ecuatoriana, se puede aplicar a las siguientes características reales de la sociedad ecuatoriana:

- Unidad (político-geográfica) y diversidad (geográfico-climática, étnica, cultural).
- Polarización urbana Quito – Guayaquil.
- Polarización geográfica: Sierra – Costa.
- Polarización económica: riqueza (de recursos y su conciencia subjetiva) – pobreza (estructural objetiva).
- Polarización política: alternabilidad dirigencia serrana – dirigencia costeña.
- Polarización social: élites (clase dirigente) – pueblo.
- Polarización cultural: elementos hispánicos – elementos indígenas; asimilación transnacional transcultural - afirmación nacional.
- Polarización globalizante: soberanía interna – dependencia externa.

Desde la lógica bipolar trataremos de entender la estructura de esta realidad, sus orígenes y consecuencias, así como las líneas de su evolución. Cuanto de negativo aparece en tal estructuración debe ser superado a partir de las mismas categorías de pensamiento porque es el modo inevitable y vitalmente creativo como, socialmente, concebimos la realidad; por supuesto que como seres humanos dotados de libertad podemos cambiar nuestra forma de pensar pero esto es un proceso a largo plazo que comienza por la tematización consciente de dichas categorías y la búsqueda de caminos dialógicos para renovarla y transformarla positivamente.

Eje Quito-Guayaquil

Históricamente, el país se ha desarrollado siguiendo el eje establecido entre Quito y Guayaquil, las dos ciudades más pobladas, como polos de desarrollo económico y político. Durante los inicios de la república y

hasta la reforma agraria de los años 70 aproximadamente, la tensión económica bipolar estuvo marcada por la acción de las haciendas y sus modelos productivos agrarios serviles, apoyados sobre el trabajo de los indios, y por otro lado por la acción comercial exportadora de las plantaciones tropicales de la costa. Mientras que en la sierra los hacendados detentaron el poder político en Quito, los dueños de las plantaciones costeñas desarrollaron un sistema bancario que a través del poder económico en forma de préstamos al estado influyó crecientemente sobre éste como para permitir un mayor espacio de control político y colocar a sus representantes en el poder. Precisamente a inicios de los años 1920, la política y la economía del país, así como los nombramientos de las altas autoridades se determinaban desde la gerencia del Banco Comercial y Agrícola (Acosta 1995: 66) uno de los principales acreedores del estado.

El eje Quito–Guayaquil se afirma con la construcción de la vía férrea entre estas dos ciudades y la entrada del ferrocarril en Quito el año de 1908. Con el ferrocarril se asegura la provisión interna desde la Sierra a la Costa y el traslado de los bienes importados desde la Costa a la Sierra, así como el consumo de productos tropicales y agroindustriales –sobre todo el azúcar– en la Sierra. De este modo se refuerza la relación bipolar de correspondencia y complementación en la realidad ecuatoriana como un elemento básico de su estructuración y transformación.

A partir de 1970 y con la exportación petrolera, Quito concentra junto con la actividad política, la administración del estado y de los ingresos y egresos petroleros, en tanto que Guayaquil concentra el flujo de importaciones y exportaciones, con excepción del petróleo que parte desde Balao en Esmeraldas.

Quito y Guayaquil concentran el 27,84% de la población total del Ecuador y el 45,55% de la población total urbana. Para 1996, Guayas tiene el 31,46% de la producción nacional, en tanto que Pichincha el 23,52%, ninguna otra provincia del país alcanza los dos dígitos, juntas representan el 54,98%. En 1996 Guayas consumió el 33,65% y Pichincha el 23,69% del total del consumo del país, juntas 57,34%, ninguna otra provincia alcanza los dos dígitos (Banco Central del Ecuador 2002).

En cuanto a la ubicación de las compañías de capital (anónimas, de economía mixta, de responsabilidad limitada, y sucursales de compañías anó-

nimas extranjeras) sujetas al control de la Superintendencia de Compañías, en el 2001 se cifran 28.641 empresas registradas en la Superintendencia de Compañías, de las cuales 15.285 están en Guayas (53,37%) y 9.768 (34,1%) en Pichincha, esto es 87,47% de las empresas se concentran en las dos provincias (Superintendencia de Compañías 2002). Lo cual nos da cuenta de la concentración bipolar de la economía ecuatoriana.

En cuanto a recaudación tributaria, en 1988 en Guayas se habría recaudado 1,69 billones de sucres y se gastó en ella 0,96 billones; en Pichincha 3,11 billones gastándose 1,02 billones (Guzmán 2000: 55). Si atendemos a que Guayas tiene un mayor movimiento económico determinado por el mayor número histórico de empresas y de habitantes que Pichincha, se debería esperar que haya en Guayas una mayor recaudación tributaria que en Pichincha, pero no es ese el caso, entonces se deduce que en Guayas hay una gran evasión tributaria.

Pero la relación Quito–Guayaquil es no sólo una relación de competencia sino también de complementación. Mientras que Guayaquil se ha convertido en un polo de desarrollo económico, Quito es un polo de desarrollo político. La modernidad se concentra básicamente en estas dos ciudades y la actividad política se origina así mismo en los grupos dirigentes presentes en estas ciudades.

Bipolaridad económica

El aspecto más básico de la bipolaridad de oposición en el Ecuador se puede resumir como una oposición riqueza versus pobreza. Ecuador es un país rico en recursos, sus ciclos de crecimiento económico están ligados a su riqueza agrícola y petrolera: exportación de cacao (1860-1920), banana (1948-1965; desde los años 60 es el primer exportador mundial) y petróleo (1972-1982) (PNUD 2001: 6). El país tuvo uno de los índices de crecimiento económico más altos de América Latina, en el 2001: 5,6%. En cuanto a sus recursos humanos, el país cuenta con el índice más alto de profesionales por habitantes en América Latina (CEPAL 2002, cap 2: 8) , comparable con el de Alemania o Australia, no así en relación con el nivel de ingresos percibidos, mucho menores en nuestro país.

La propiedad de la riqueza se polariza entre una gran masa popular que “sobrevive” y un pequeño grupo que disfruta de la riqueza. Para 1992, seis mil personas naturales controlarían el 90% del capital de las compañías mercantiles sujetas a la vigilancia de la Superintendencia de Compañías. En el mismo año, el número de accionistas y socios de las compañías de capital oscilaba entre 200 y 250 mil personas, esto es entre el 1,8% y el 2,2% de la población nacional. Todo el sistema bancario estaba controlado por no más de 200 personas y 5 bancos controlaban “más del 46% del total de los activos, poseían el 47% del patrimonio y absorbían alrededor del 46% de la cartera de crédito” (Guzmán 1994: 25ss.). La tendencia estructural exclusionista de la acción empresarial formal, reducida a minúsculos grupos que concentran la riqueza, se ha agravado en los últimos años. En el 2002, la Superintendencia de Compañías registra 28.667 compañías con 148.847 accionistas, de los cuales 9.003 extranjeros. Los cinco mayores bancos privados concentran el 74% de los depósitos en la totalidad de los bancos y de ellos el Banco del Pichincha concentra el 31% (Vázquez; Saltos 2003: 249).

Otra polarización de la economía ecuatoriana se refiere a la relación frente interno versus frente externo. Las políticas económicas aperturistas exigidas por los organismos financieros internacionales a partir de los años 80 han insistido en la potenciación de las exportaciones y en la mayor o total apertura a las importaciones, de modo que la atención de la dinámica económica se centra en el frente externo y se deja en un segundo plano el frente interno, lo que implicó en 2004 una balanza desfavorable de 206 millones de dólares (Beckerman; Solimano 2002).

Durante la crisis bancaria de 1999, la retención de los fondos en los bancos intervenidos contrajo la demanda provocándose una recesión más grave que la de después de la caída de los precios del cacao en los años 20 porque ahora, bajo la dolarización, no se puede contar con la política monetaria autónoma con la que entonces se podía contar. Dicha crisis demostró la vinculación de los capitales financieros con los capitales comerciales, en cuanto muchos bancos otorgaron créditos a empresas vinculadas con los mismos bancos en holdings empresariales y que en definitiva pertenecían a los mismos dueños. La crisis tuvo un costo de 3.000 millones de dólares pagados por el Estado para socorrer a las instituciones

financieras cerradas sin que se cancele la totalidad de los fondos recibidos por dichas instituciones bancarias. Los clientes que pudieron recibir sus dineros tuvieron que conformarse con porcentajes que variaron entre el 50 y 100% dependiendo de la magnitud de los montos depositados, porcentajes que fueron pagados en certificados y bonos del estado, hasta el momento el problema de las deudas de los bancos quebrados con el Estado no se ha resuelto.

Esta descripción nos presenta una realidad bipolar de oposición entre ricos y pobres, frente externo y frente interno de la economía, pero refleja también otras oposiciones que se viven como tensión al interior de la sociedad ecuatoriana: la oposición pueblo (mestizo e indio) versus dirigencia (élites, blancos), la oposición sierra vinculada al frente interno contra costa vinculada al frente externo, la oposición cultural: lo autóctono de origen indio y formación mestiza contra lo nor-europeo, la racionalidad de la gratuidad contra la racionalidad de la eficiencia, lo nacional contra una transcultura representada por olas globalizadoras en diferentes áreas como la música, las costumbres, los modelos de consumo, etc.

Bipolaridad política

La alternabilidad histórica en el poder de la dirigencia serrana vinculada a la tenencia de la tierra y la producción agrícola y la dirigencia -oligarquía- costeña vinculada al comercio internacional es una constante clara en el desarrollo republicano del Ecuador, sobre todo a partir de la revolución liberal de Alfaro en 1895, quien es el representante paradigmático del proyecto liberal-aperturista de las élites dirigentes costeñas y quien accede al poder luego de una campaña militar contra las fuerzas conservadoras de Quito. Este acontecimiento es un elemento fundante del llamado regionalismo ecuatoriano.

En el ejercicio político democrático vigente desde 1979 han alternado en el poder 4 presidentes de origen costeño (Roldós, Febres Cordero, Bucaram, Noboa) y 5 presidentes de origen serrano (Hurtado, Borja, Durán Ballén, Alarcón, Mahuad). Sin contar con los gobiernos efímeros de Arteaga (un día) después de la destitución de Bucaram por el Congreso

Nacional y la junta Vargas – Solórzano – Gutiérrez (tres horas) durante la protesta indígena de enero del 2000. Al gobierno del oriental Lucio Gutiérrez, educado militarmente en Quito, le sucedió tras su caída en abril del 2005 el guayaquileño Alfredo Palacio. La política ecuatoriana ha sido una lucha constante por el poder entre las élites dirigentes guayaquileñas y quiteñas como nos muestra el anterior recuento de presidentes en el último período democrático.

No parece factible una apertura al mundo sin una referencia clara de sí mismo y sin una adecuada atención al frente interno del país como instancia de seguridad en diferentes frentes (económico, social, cultural, etc.). Para decirlo en una palabra, no parece factible una apertura segura y eficaz al mundo sin una identidad. No parece seguro abandonarse a la apertura globalizadora sin una conciencia de pertenencia a un país, cosa que no siempre ha estado clara en las propuestas de las dirigencias políticas y económicas.

Como tendencia, la bipolaridad política está ligada a la bipolaridad geográfica sierra-costa y obedece, según mi criterio de interpretación de bipolaridad subjetiva estructural, a la identificación de los habitantes de cada región (sierra, costa) con las categorías discursivas empleadas por los políticos, categorías de oposición-complementación regional, económica y de poder, junto a una fuerte intuición de necesidad de liderazgo patriarcal –populismo-. La izquierda marcaría en la sierra el momento racional de justicia y equidad social de la democracia, el populismo de derecha marcaría en la costa el momento intuitivo de autoridad paternal e independencia liberal.

En la política parece manifestarse de modo más claro la bipolaridad mental en que se desenvuelve la mayoría de la población de nuestro país. Esa bipolaridad no significa una lucha dialéctica sino una coexistencia con relaciones de oposición y complementación. En nuestro medio no se ha dado una lucha política que haya marcado el dominio de un sector sobre el otro, como en otros países, sino una alternabilidad en el ejercicio del poder. La bipolaridad de oposición de las élites de la sierra y la costa no pretende la anulación de su opositor sino la convivencia, como en la mentalidad andina indígena se trata no de una superación dialéctica sino de una integración sincrética.

En la dimensión política se encuentra muy viva la imagen de oposición entre el patrón y el siervo, el padre y el hijo, que los obliga a una mutua complementación. No creo, sin embargo, que este modo de oposición concreta sea una estructura natural del pensamiento andino, sino un momento de su evolución transformativa, de modo que se pueda avanzar hacia otros modos de oposición más fructíferos y menos explotadores.

Bipolaridad social

En la década de los años 70 floreció y se extendió una clase media a partir de los réditos de la producción petrolera, clase media ligada sobre todo a la administración pública, la misma que ha sufrido los golpes más duros de las políticas de ajuste de los años 80 y 90. Entre 2004 y 2005, la pobreza urbana -se considera pobre a un hogar según el BID y el Banco Mundial cuando tiene un ingreso menor a 2 dólares diarios- habría variado con tendencia a la baja entre 55% y 40% de la población (ILDIS, FLACSO 2005).

La relación de ingresos entre el 5% más pobre y el 5% más rico se estima que pasó de 1 a 109 en 1988, a de 1 a 210 veces (Vázquez; Saltos 2005: 292).

Según el PNUD (2001: 13) el 20% de la población de mayores ingresos percibe el 54% del ingreso nacional mientras que el 20% más pobre percibe el 4,1%, esta distribución es una de las más inequitativas del mundo. Esta asimetría distributiva es por los demás una de las falencias del actual sistema económico de capitalismo aperturista o globalizado, que pone en evidencia su crisis y anuncia la necesidad de su transformación a partir de la conciencia social del número creciente de sus excluidos. La diferencia de ingresos entre el 20% de la población mundial que viven en los países más ricos y el 20% que vive en los países más pobres era de 30 a 1 en 1960 y subió a 74 a 1 en 1997 (Moncada 2001:61).

En el 2002 el 10% más rico de la población de los Estados Unidos tiene tantos ingresos como el 43% más pobre de la población mundial, esto es “los ingresos de los 25 millones de estadounidenses más ricos equi-

valen a los ingresos de casi 2.000 millones de personas” (PNUD 2002: 19).

La concentración de la riqueza y del poder político impide una reproducción eficiente del capital concentrado en pocas manos, así como la expansión de la demanda lo cual redundará a su vez en un estancamiento y/o contracción de la producción y del crecimiento económico. La concentración del poder político impide una auténtica acción reguladora del estado de cara a la economía y a los actos de corrupción, así como una auténtica representación y participación política que vaya más allá del clientelismo político a la hora de elecciones. Resignación, apatía y falta de formación política son las consecuencias de la falta de representación y participación en la democracia ecuatoriana.

La mayor pobreza se concentra en los sectores rurales (PNUD 2001: 229ss.). Entre los más pobres se ubican los indígenas y los negros. Según muestran los índices de pobreza humana elaborados por el PNUD (2001: 230) para 1999 las provincias de Bolívar (28,3%), Chimborazo (27,6%), Cotopaxi (24,3%) y la región amazónica (26,5%) son las que concentran más pobres dentro del país, justamente ahí donde está la mayor población indígena, así como Esmeraldas (24,3%) mayoritariamente de población negra.

El INEC (2006) calcula una restricción del 33,2% en el consumo de los artículos básicos para una familia. Los salarios reales en el Ecuador se han contraído desde la década de los años 80 sin que hasta hoy hayan recuperado su nivel de entonces. Esta situación de incapacidad económica de satisfacción de necesidades explica en mucho el incremento de la delincuencia en las grandes ciudades así como la inestabilidad política de los gobiernos acosados históricamente por paros y protestas de los sectores de la salud, educación y servidores públicos.

Un proyecto de recuperación económica y social del Ecuador, desde el punto de vista de la ética y la economía, no puede reducirse a consideraciones puramente técnicas que desatiendan la realidad del mundo de la vida cotidiana; al fin y al cabo el Ecuador viene experimentando con “soluciones técnicas” que han insistido en la reducción del aparato del estado, en la privatización de empresas estatales, en la promoción de las exportaciones, en la reducción del déficit fiscal y del gasto público a tra-

vés de eliminación de subsidios al gas y a la electricidad, restricciones salariales del sector público, elevación de precios de combustibles y pago puntual de la deuda externa, etc., desde inicios de los años 80 sin que la pobreza haya reducido sino por el contrario aumentado, lo mismo que las relaciones de inequidad en los ingresos.

La economía neoclásica ha insistido en las medidas tecnicistas, en una concepción mecánica de la economía y no como realidad humana capaz de adaptarse a las condiciones de los seres humanos. Desde la perspectiva humana, la economía implica la toma de decisiones, aquí se pone en juego la libertad y creatividad de los individuos que dentro del conjunto social pueden a sí mismo determinarse y determinar sus actividades lejos de dejarse determinar por pseudo-leyes naturales que regirían el mundo de la economía.

Bipolaridad transcultural

Mientras que las élites político-económicas se identifican con modelos culturales norteamericanos y europeos, insistiendo en la modernización, la apertura a la transcultura internacional y la necesidad de una rápida adopción de los modelos económicos y culturales de los países del norte, las mayorías populares viven modelos culturales tradicionales, desarrollan nuevas expresiones comunicativas, simbólicas y productivas (informales) basadas en una comprensión autóctona de la vida y la cultura identificada como nacional.

Pero esta bipolaridad cultural arranca desde los tiempos de la conquista española cuando se identificó el poder, el prestigio, la ciencia, lo bueno con la cultura europea traída por los españoles y se criticó la cultura indígena autóctona como lo malo, ignorante, acientífico, feo, pobre e indeseable. Esta situación histórica ha influido estructuralmente la conciencia de todos los ecuatorianos, particularmente de los mestizos que viven una división esquemática interna de desprecio, minusvaloración de sus orígenes y admiración y emulación de los modelos cotizados, esto es de la cultura norteamericana y europea (Traverso 1998). La asimilación de identidad del mestizo, por otro lado, no es favorecida ni por el sistema educa-

tivo ni por los modelos o imaginarios socialmente impuestos.

En la mentalidad indígena andina, el bien sólo tiene sentido por contraposición con el mal y viceversa; a cualquier elemento de la naturaleza o de lo existente (real o subjetivo) le corresponde un contrapuesto, al sol, la luna; al hombre, la mujer; a lo de arriba, lo de abajo, etc. Esta relación dual básica se traslada a todas las realidades de la vida, a períodos de desgracia siguen períodos de bienestar, la existencia de los ricos se equilibra con la de los pobres, el sufrimiento de los pobres se equilibra con la alegría que brota de la vida sencilla (idea reforzada por el catolicismo), la vida carenciada de la tierra será premiada con la beatitud de otra vida, el trabajo esforzado del pobre se contrapone y complementa con el usufructo del político rico y corrupto, etc.

Pero aquí no caben luchas que logren que la “tortilla se vire”, luchas que promuevan el triunfo de los pobres sobre los ricos, lo que en la mentalidad de corte andino cabe es la convivencia, la acogida de los opuestos, no su extinción sino su complementación. Esto no significa tampoco el mantenimiento eterno de las cosas tal y como están, también el pensamiento puede evolucionar, transformarse hacia nuevas formas de interpretación y expresión de la realidad -el Pachakutik de la mentalidad andina, como un tiempo de renovación y cambio, paralelo al kairós cristiano-. La conciencia política y social creciente del movimiento indígena es testimonio de esta posibilidad. La vida como un flujo dinámico, como un horizonte que nos da confianza en la perenne actividad interpretativa que es el conocimiento que también accede al pensamiento y lo transforma. Nuevas formas de convivencia, de interacción, de complementación son posibles.

A mi parecer el esquema mental andino explica muchas de nuestras realidades y también mucho del inmovilismo o hasta aparente apatía de la población ecuatoriana en la transformación de las condiciones políticas, sociales y económicas del país. El despertar indígena surge como un proceso de autoreflexión y autoconciencia indígena, que sobre la base de la unidad comunitaria ingresa decididamente en las esferas de la vida pública en busca de lo que históricamente les fue negado: alimentación suficiente, educación, participación política, oportunidades económicas, dignidad, atención a su voz, en una palabra garantías para la vida.

Paulatinamente pareciera que este despertar se extiende también hacia los movimientos sociales mestizos que, como quedó dicho, también han resignado su suerte a la conducción de dirigencias que no se han identificado con este pueblo ni han representado sus intereses. El momento de autoafirmación ha comenzado con el movimiento indígena pero debe continuar como conciencia de sí que avanza a la asimilación del ser mestizo y de aquí al ser nacional. Sólo una decidida conciencia de sí, una autoafirmación de la identidad puede ubicarnos frente a los demás como otros, y es condición básica de posibilidad de toda relación: económica, política, social, regional, global.

Si bien es cierto la mentalidad bipolar permanece no sólo en los individuos sino también en la sociedad, como hasta aquí he caracterizado, eso no significa que los elementos que componen la oposición permanezcan estáticos. Esta oposición se muestra históricamente como dinámica, como un “desarrollo espiral” no de destrucción de la tensión anterior para el nacimiento de una nueva realidad sino como movilización hacia nuevos estados dentro de una espiral histórica que pasa por el mismo punto ya vivido pero en un nuevo nivel, dinámica histórica afirmada en la libertad de los individuos capaces de transformarla.

La oposición rico-pobre, élite-excluido, encuentra su dinámica de superación en la lucha política, nivel en el cual está claro que los grupos económicos actualmente dominantes o son idénticos con los grupos políticos tradicionalmente gobernantes o están directamente por éstos representados. De la estructura mental originaria indígena aquí descrita se han aprovechado históricamente tanto conquistadores como sus sucesores convertidos en gobernantes, hacendados y empresarios, que con la venia del poder religioso, han usufructuado de la ventaja inicial de poseer el control político, la tierra o el capital. Lógicamente que esta explicación interpretativa no es única ni exclusiva pero sí pretende describir la situación general estructural de inequidad distributiva entre pobres y ricos en el Ecuador a partir de una comprensión de las estructuras del modo de pensar de sus habitantes.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (1995). *Breve historia económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Banco Central del Ecuador (2002). *Cuentas provinciales del Ecuador*. En: http://www.bce.fin.ec/documentos/PublicacionesNotas/Catalogo/CuentasNacionales/Provinciales/ctasprov93_96.xls (13/12/02).
- Beckerman, Paul y Andrés Solimano (2002). *Crisis and Dollarization in Ecuador. Stability, Growth, and Social Equity*. Washington, D.C.: The World Bank.
- CEPAL (2002). *Panorama social de América Latina 2001-200*. Documento informativo. Naciones Unidas CEPAL en: <http://www.eclac.cl> (02/12/02).
- Espinosa Apolo, Manuel (2000). *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. 3ª. ed.. Quito: Tramasocial.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Guzmán, Marco Antonio (1994): *Bicentralismo y pobreza en el Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Icaza, Jorge (1983). *El chulla Romero y Flores*. Quito: Libresa.
- ILDIS; FLACSO (2005). *Análisis de coyuntura económica. Una lectura de los principales componentes de la economía ecuatoriana durante el año 2005*. Quito: ILDIS, Friedrich Ebert Stiftung, FLACSO Ecuador. En: <http://www.ildis.org.ec/analisis.htm> (30/06/2006).
- INEC 2006 *Canasta analítica familiar básica (no oficial) mayo 2006*. En: http://www.inec.gov.ec/interna.asp?inc=enc_tabla&idTabla=645 (30/06/2006).
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____ (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Moncada Sánchez, José (2001). *Economía y globalización, de menos a más*. Quito: Abya Yala.
- Panchi Vasco, Luis Augusto (2004). *De ética económica a economía ética. Fundamentos a partir de una racionalidad ético-interpretativa con una*

- aplicación al caso ecuatoriano*. Quito: FLACSO- Abya Yala- Icala.
- PNUD (2001). *Las tecnologías de información y comunicación para el desarrollo humano. Informe sobre Desarrollo Humano Ecuador 2001*. Quito: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- _____ (2002). *Informe sobre desarrollo humano 2002. Profundizar la democracia en un mundo fragmentado*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Madrid, Barcelona, México: Ediciones Mundi-Prensa.
- Scannone, J. C. (1993). "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad." Pp. 213-239 en Scannone, Juan Carlos y Marcelo Perine (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires: Ed. Bonum.
- Superintendencia de Compañías (2002). *Anuario estadístico 2001*. En http://www.supercias.gov.ec/societario/anuarios/Anuario_Estadistico_2001.htm (19/12/02).
- Tami, Felipe (1993). "Ethische Implikationen der Ökonomiediskussion in Lateinamerika: Die Notwendigkeit eines Dialogs." Pp. 203-243 en Hünermann, Peter y Juan Carlos Scannone (Hg.) *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Teil 1: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Traverso, Martha (1998). *La identidad nacional en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Vázquez S., Lola y Napoleón Saltos G. (2003, 2005). *Ecuador: su realidad*. Edición actualizada 2003-2004, 11ª., y Edición actualizada 2005-2006, 13ª. Quito: Fundación José Peralta.

Género y educación intercultural bilingüe shuar: un avance de investigación

Carmen Martínez Novo*

En esta ponencia, basada en información que estamos recolectando para una investigación más amplia sobre “Discriminación y ciudadanía en el sistema educativo ecuatoriano,” me enfocaré en algunos aspectos de las relaciones de género y de la discriminación de género en la educación intercultural bilingüe shuar en la provincia de Morona Santiago tal como se han comenzado a delinear en nuestra investigación.

En algunos estudios y ponencias sobre el Ecuador u otros países de América Latina, la educación intercultural bilingüe se elogia como un proyecto político progresista por naturaleza sin indagar mucho sobre las prácticas escolares más allá del discurso de las organizaciones. Estos autores a veces son los mismos intelectuales mestizos e indígenas que son actores clave en el proceso o sus simpatizantes académicos y políticos. En otras ocasiones, las organizaciones indígenas y sus líderes enfatizan lo positivo del proyecto mientras que justifican sus falencias por la extremada “juventud” de esta experiencia.

Sin embargo, algunos sistemas regionales de educación bilingüe como el shuar tienen más de treinta años, y ya han pasado casi veinte años desde la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Otras investigaciones son sumamente pesimistas y señalan que poco o nada se ha alcanzado con este proyecto sin tener plenamente en cuenta la situación histórica de exclusión de la que parte esta experiencia y las difi-

* FLACSO-Ecuador

cultades de todo tipo que tuvieron que confrontar sus actores (por ejemplo, de la Torre y Soto 1998; Quintero 1998).

Menos son los estudios que evalúan los aspectos positivos y las limitaciones de la educación bilingüe basándose en investigaciones de campo sobre las prácticas escolares o en la amplia experiencia sobre este tema de los autores (ejemplos de este tipo de análisis serían Yánez Cossío, *s/f*; Martínez y Burbano 1994; Canessa 2004; Uzendoski 2005; Arnold y Yapita 2006). En los estudios que he revisado hasta ahora, no he encontrado un énfasis en la dimensión de género en la educación intercultural bilingüe desde una perspectiva crítica.

Estos aparentes vacíos en la bibliografía quizás se deban a la dificultad de los investigadores de evaluar la trayectoria del movimiento indígena críticamente, ya que las críticas pueden ser fácilmente interpretadas como rechazo basado en el prejuicio. También pueden deberse a la tendencia a interpretar al mundo indígena como puro o inocente, una tendencia que quizás se origine en representaciones coloniales del “noble salvaje,” y que ha sido ampliamente reproducida desde la antropología.

Además, el tema de las desigualdades de género en el mundo indígena ha sido silenciado tanto por las organizaciones que enfatizan la complementariedad armónica entre hombres y mujeres y temen el divisionismo (Muratorio 2000; Prieto et al., 2005), como por los investigadores que recelan estigmatizar a este grupo. De hecho, la discusión sobre la opresión de género en los grupos no occidentales es un problema espinoso, ya que desde el siglo XIX los estados coloniales argumentaron estar protegiendo a las mujeres colonizadas como estrategia para justificar la colonización (Stoler 1997).

El trabajo de campo que estamos realizando en Morona Santiago sobre la educación intercultural bilingüe shuar nos ha mostrado la necesidad de tomar en cuenta la dimensión de género. La educación formal de tipo occidental comienza para los niños shuar en la década de 1940, con las escuelas e internados misionales creadas por los salesianos, orden a la que el estado ecuatoriano otorgó jurisdicción sobre el Vicariato de Méndez y Gualaquiza desde fines del siglo XIX (Rubenstein 2005). Este contrato entre estado ecuatoriano y los salesianos se ha renovado hasta el presente. Como han señalado algunos investigadores (Muratorio 1992;

2000; Rival 2000; Rubenstein 2005), los misioneros trabajaron para transformar las relaciones de género de los pueblos amazónicos y adecuarlas a los patrones occidentales, particularmente en lo que se refiere a la institución de la poligamia, los matrimonios arreglados con menores, la moral sexual, la percepción del cuerpo, y otros aspectos de la sexualidad y las relaciones entre hombres y mujeres. Por ejemplo, el intelectual shuar José Vicente Jintiach, en un libro publicado en 1976 sobre la integración de los jóvenes shuar a los internados salesianos, menciona la represión sexual y la falta de libertad personal como los aspectos más difíciles del proceso de inserción en la educación formal occidental.

En 1964 se crea la Federación de Centros Shuar, bajo iniciativa y tutelaje de los salesianos en gran parte para proteger a los shuar y su territorio del proceso de colonización desde la sierra que se aceleró con la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964 (Rubenstein, 2002). Asociada a este proceso organizativo surge la experiencia del Sistema de Educación Radiofónico Bicultural Shuar (SERBISH) en 1972, una de las experiencias pioneras en el país y en América Latina de educación intercultural.

Para que la población dispersa en la selva pudiera tener acceso a la alfabetización y educación primaria, un tele-maestro transmitía las lecciones por radio y un tele-auxiliar las reforzaba en las comunidades. Este sistema fue la semilla de lo que hoy es la educación intercultural bilingüe en Morona Santiago, educación que ya no se imparte por radio debido al aumento de recursos para crear escuelas presenciales y a que el sistema radiofónico adquirido por los salesianos quedó obsoleto con los años. El SERBISH era fisco-misional reflejando el convenio entre los salesianos y el estado, y era controlado primero por los salesianos y en segundo lugar por la organización indígena.

Como ocurrió con otras experiencias pioneras, hubo cierta tensión a partir de 1988 en que se crea la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, sobre quién y cómo se controlarían los sistemas de educación intercultural que existían previamente. Recientemente, el sistema experimentó un conflicto en que la organización indígena buscó independizarse de los salesianos secularizando la educación, y los salesianos no aceptaron esta decisión basándose en su contrato histórico con el estado

ecuatoriano y en su derecho a la propiedad de las instalaciones. Los padres de familia shuar que entrevistamos, sin embargo, prefieren el control salesiano de la educación intercultural bilingüe shuar por considerar que hay mayor supervisión y disciplina, ya que la organización indígena enfrenta graves crisis de liderazgo y capacidad administrativa. Los salesianos también controlan en Morona Santiago buena parte de la educación hispana que también es fisco-misional.

Volviendo al tema de género en la educación shuar, los salesianos promovieron históricamente que las niñas estudiaran. Originalmente lo hacían en internados separados a los de los varones para promover la moral sexual católica. En ocasiones la integración de las niñas a la educación occidental era forzada. Por ejemplo, una mujer adulta señaló que siendo niña fue raptada por una monja salesiana para estudiar en el internado y nunca más pudo ver a sus padres (entrevista, Febrero 2005). A veces sus propios padres traían a los niños a las escuelas misionales para que tuvieran mayores oportunidades de prosperar en la sociedad dominante, o para que sirvieran de vínculo entre los mayores y el contexto nacional (Rubenstein 2005). En los internados los padres o monjas salesianos sugerían a las jóvenes con quién casarse en su búsqueda de fomentar la familia monógama cristiana entre personas de edad adecuada para estándares occidentales (Muratorio 1992; Rubenstein 2005). Más recientemente, las escuelas fisco-misionales se han transformado en mixtas y niños y niñas comparten las aulas. De acuerdo a una monja salesiana entrevistada en Sucúa (Febrero 2005) esto les prepara mejor para el mundo ya que en éste no existe segregación entre hombres y mujeres.

Sin embargo, la situación de acceso a la educación no está cerca de ser igualitaria todavía para hombres y mujeres. Según un estudio realizado en 2005 por el Dr. José Pozo por encargo de las organizaciones indígenas (FICSH y FIPSE) en la provincia de Morona Santiago, el 62% de los analfabetos shuar son mujeres. Entre las mujeres que acaban la educación primaria, pocas pasan a estudiar secundaria. De los shuar que acaban la secundaria el 73% son hombres, y entre los que tienen estudios universitarios completos el 96% son hombres.

El Dr. Pozo recoge algunas razones para que se de esta situación en una asamblea de las organizaciones indígenas. Se dice que las mujeres

avanzan hasta la primaria porque se casan muy jóvenes. Aunque hay becas para estudios universitarios tanto para hombres como para mujeres, las mujeres no acceden a esta oportunidad por no tener certificado de estudios secundarios. También la migración de las mujeres como empleadas domésticas a la sierra, o para trabajar en las zonas petroleras puede tener un impacto en esta situación.

El estudio del Dr. Pozo y de las organizaciones indígenas sugiere que se realicen campañas de alfabetización con sensibilidad de género, que se den becas para estudiar secundaria específicamente a mujeres, y que se lleven a cabo campañas de educación en planificación familiar como forma de remediar esta situación. Manuel Mashinkash (entrevista, febrero 2006), rector de la unidad educativa Yamaram Tsawaa, añade que existen aspectos discriminatorios que provienen de la familia: “o sea, los padres de familia en algunos casos tienen el concepto de que la mujer sirve para la huerta y para cuidar a los niños y para quehaceres domésticos, hay todavía ese concepto. Por lo tanto hay unos padres aquí que no deciden mandar a las hijas a estudiar. Más bien los varones son los privilegiados en los estudios.”

Otra forma de discriminación que encontramos en el sistema de educación intercultural y que no tiene que ver con la cultura tradicional sino con la posterior promoción de una moral cristiana por parte de la iglesia Católica, es la expulsión del sistema escolar de las niñas que quedan embarazadas (pero no así de los varones que las embarazan). El artículo 74 del reglamento interno del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar revisado en octubre del 2000 y que todavía vigente cuando se realizó esta investigación, establecía que además de lo contemplado en la Ley de Educación se considerarán las siguientes razones para la expulsión de un estudiante: “resultar embarazada durante su vida estudiantil...ser cómplice, autor, o encubridor de un delito comprobado... inmoralidad... y falta de respeto a la autoridad educativa” (Reglamento Interno del SERBISH p. 61). La razón que se argumenta para equiparar a una joven embarazada con un delincuente es que ambos son un mal ejemplo para la comunidad educativa y por lo tanto deben ser expulsados. La criminalización de las niñas que resultan embarazadas no sólo por el sistema educativo sino por los padres de familia se puede percibir también

en la siguiente cita del rector Manuel Mashinkias (entrevista febrero 2006):

En el caso de los embarazos, yo autoricé a una niña a que continúe los estudios. Yo lo autoricé pero después los padres de familia se habían reunido y le habían decidido expulsar. Yo mandé una notificación y dije que no, que tiene que continuar. Digo, si hay una resolución de los padres de la chica que van a mantener al niño que va a nacer estoy de acuerdo, puedo decir que se separe a la chica de sus estudios, pero si ella es la que va a asumir la responsabilidad, el cuidado del bebe y todo, ¿Por qué le vamos a quitar el derecho de que se prepare? De ahí me dijeron que yo era antipedagógico, que era un escándalo contra la moral y la ética... Alguien en la comunidad me decía: Entonces señor rector a nuestros colegios va a venir a estudiar hasta el más criminal. Yo dije, acepto que hasta el mismo demonio venga a estudiar mientras cumpla las normas.

En esta cita se percibe el nivel de influencia de la moral cristiana salesiana en la sociedad shuar después de más de cien años de misionalización. Es interesante anotar que el derecho a la educación se percibe más como un derecho económico derivado de la necesidad de mantener una familia que como un derecho humano. Afortunadamente, la expulsión de la escuela de las niñas embarazadas, que parece no limitarse al caso de la educación fisco-misional, fue recientemente prohibido por el ministerio de educación del gobierno de Rafael Correa. Sin embargo, habría que investigar si los planteles obedecen esta disposición en la práctica.

Otro problema importante que detectamos en nuestro trabajo de campo fue el acoso sexual y el abuso sexual prácticamente impune de profesores hacia las alumnas, un problema que afectaba tanto a las niñas shuar insertas en la educación intercultural bilingüe como a las que estudiaban en escuelas urbanas hispanas de la provincia y que parece ser un problema generalizado del sistema educativo ecuatoriano (*El Comercio*, 21 de Febrero 2006:19). En Morona Santiago, el debate sobre lo inapropiado del acoso y abuso sexual de profesores a alumnas parece haberse intensificado con motivo de campañas sobre los derechos de los niños y adolescentes llevadas a cabo por parte de UNICEF.

Por ejemplo, una adolescente shuar que sufrió acoso por parte de un profesor en una escuela hispana dijo saber que podía denunciar el hecho por haber sido presidenta del consejo estudiantil y haber recibido un entrenamiento sobre los derechos de los niños (entrevista, Febrero 2006). De forma similar, una autoridad educativa del sistema intercultural bilingüe (entrevista, febrero 2006) señaló:

En el código de la niñez y adolescencia están claritos estos conceptos, lo que pasa es que hay que actualizar en el sistema y entenderlo bien, o sea porque también en el código de la niñez y adolescencia hay temas muy duros para los maestros en cuanto al acoso sexual con las alumnas.

Conversando sobre acoso sexual en el sistema intercultural bilingüe de la provincia nos fuimos dando cuenta que lo que se nombraba como acoso eran en realidad dos casos de violación que pudimos documentar un poco mejor gracias a una entrevista (febrero 2006) con el abogado de la DIPEIB-MS que gestionaba las denuncias de las familias de las niñas contra los maestros. Un caso se dio en la comunidad de Chinimpi en el cantón Palora situado al norte del Valle de Upano en el límite con Pastaza. El otro caso en la comunidad de Caputna en el cantón Santiago también en el valle de Upano al sur de Macas. De acuerdo al abogado, el maestro ofensor en Santiago era reincidente. Uno de los casos consistió en la violación de una niña de 10 años dentro del aula y en horas de clase. De acuerdo al abogado de la DIPEIB-MS, el maestro envió al resto de los niños a otro lugar. El abogado aseguró que ninguno de los dos casos ha sido sancionado por varias razones.

De acuerdo a la ley de educación, el abuso sexual del maestro lo debe investigar la Comisión de Defensa Profesional, pero según el abogado, este organismo no existe para la educación intercultural bilingüe. En el caso de Palora no se logró demostrar la responsabilidad del maestro aunque éste fue acusado por la niña. Como la niña se negó a ir a la escuela, únicamente se cambió de establecimiento al profesor. Además, los padres de familia no tuvieron recursos para seguir con el caso. El caso de Santiago fue declarado nulo por no haberse llevado el proceso legal adecuadamente. En ambos casos se trató la violación como falta administra-

tiva, aunque según el abogado por su iniciativa y la de la DIPEIB-MS los casos se habían puesto en conocimiento de la fiscalía.

Aunque las denuncias de las niñas eran documentos públicos, no conseguimos acceso a la información ya que tanto el abogado como la DIPEIB se resistieron a mostrarnos la documentación. De acuerdo al abogado, los numerosos casos de acoso o violación, incluidos algunos que resultan en el embarazo de la niña, quedan impunes por falta de medios económicos de los padres para seguir el caso, y porque a veces llegan a acuerdos con el ofensor. Por ejemplo, en un caso, un violador pagó dos reses y un caballo a la familia de la niña a cambio de que se le perdonara la ofensa. Según el abogado entrevistado, también es común que el maestro se case con la niña o que pida en matrimonio a niñas de hasta 12 años.

Pudimos documentar otro caso de acoso sexual de una joven shuar en la escuela hispana fisco-misional de Macas (entrevista, febrero 2006). La joven ganó el honor de ser presidenta del consejo estudiantil y abanderada por sus méritos académicos y de liderazgo. Nos contó que el hecho de que una “shuarita” sea abanderada y presidenta fue criticado, sobre todo por los profesores, que instaron a los alumnos a no votar por ella. La sicóloga de la escuela también le dijo a la joven indígena que no se presente a este concurso ya que iba a perder y esto le afectaría psicológicamente. La joven no desistió y ganó con el apoyo, según dijo, de su madre shuar que le había enseñado el orgullo y los valores de su identidad indígena. Después de este episodio que le hizo sentir incómoda, un profesor le humilló tocándole frente a sus compañeros en horas de clase mientras ella exponía la lección.

Dicho profesor también le acosó por teléfono e insinuó que saliera con él. La joven denunció el caso frente a las autoridades del colegio que cubrieron al profesor y le dijeron que debía hacer uso del valor cristiano del perdón, valor que parece ser válido para los profesores pero no igualmente para impedir la expulsión de las niñas embarazadas acusadas de inmoralidad. La joven narró que este episodio puso en crisis tanto sus propios logros académicos como su percepción de los valores cristianos que la educación fiscomisional le había enseñado. La joven fue obligada a permanecer en la clase del profesor ofensor, el cual no fue sancionado, y su promedio de notas se vio afectado. Al parecer, otras niñas que no se atrevieron a denunciar también habían sido acosadas por el mismo profesor.

Parece que este problema no es particular de la educación bilingüe o hispana de Morona Santiago. Según Rocío Rosero, en general, en el país cuando existe abuso sexual por parte de los maestros a las alumnas “el procedimiento no funciona, buscan leguleyadas para no sancionar... las denuncias se esconden y los funcionarios no ayudan a transparentarlas.” “Una investigación realizada en el 2000 por el CONAMU reveló que hay resistencia y desconocimiento intencionado por parte de profesores y autoridades que quieren tratar el tema como un problema de sanción administrativa y no como un delito penal.” (*El Comercio* 21 de Febrero del 2006:19).

Imágenes de mujeres y relaciones de género en los textos de educación intercultural bilingüe shuar

De acuerdo a nuestra observación de las prácticas escolares en el sistema shuar, los profesores usan muy poco o nada los textos escolares, y aun menos los bilingües. Los profesores están acostumbrados a usar el pizarrón, lo cual es más fácil para ellos que preparar clases con textos, y los libros permanecen en general embodegados. Además, la mayoría de las clases se dan en castellano pues muchos maestros y niños, al menos en la zona del Valle del Upano, no manejan bien el idioma shuar. Así mismo los padres de familia resisten que se enseñe el idioma nativo en la escuela. En todo caso es interesante estudiar las imágenes de género en estos textos ya que nos indican hasta que punto este tema se ha pensado en la educación intercultural shuar.

La mayoría de las imágenes revisadas presentan a la mujer cuidando a los niños, dedicándose a la agricultura, y sirviendo a los hombres. Sin embargo, también aparecen algunas imágenes que dan más poder a la mujer como la de una mujer shamán, una mujer que va de caza sola con sus perros, o una mujer maestra. Al hombre se lo presenta generalmente como cazador, pescador, en situaciones de recreación, o en la guerra. Estas imágenes que tratan de reflejar las relaciones de género tradicionales entre los shuar, armonizan bien con una mentalidad patriarcal occidental. Debido a que las imágenes de los textos fueron tomadas de dibujos del

archivo salesiano, cabe preguntarse hasta que punto reflejan relaciones de género patriarcales tradicionales en la cultura shuar, o la lectura de éstas desde el punto de vista del misionero salesiano. En todo caso, como han documentado Philippe Descola (2005) y Blanca Muratorio (2001) la violencia de género en la Amazonía no fue consecuencia de la dominación misional sino que la precedió.

Conclusión

El caso que aquí discutimos muestra que hace falta mayor investigación empírica y mayor reflexión sobre género y educación intercultural bilingüe tanto por parte de las organizaciones indígenas como de los académicos. Es importante por el bien de las niñas y mujeres de las nacionalidades y pueblos indígenas romper el tabú bastante generalizado que impide hablar de opresión, discriminación, y violencia de género en el mundo indígena, así como el que impide criticar las limitaciones de la educación intercultural bilingüe. Por supuesto, ya existen voces de académicas y activistas indígenas y no indígenas que han denunciado aspectos de esta situación, pero queda todavía mucho por hacer (Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, 2005). Por supuesto, esto no quiere decir que la discriminación de género se circunscriba al mundo indígena, sino que sostenemos que es un problema que caracteriza a todos los grupos étnicos y clases sociales y que se debe luchar para erradicarlo en cualquier contexto en que se de.

Sin embargo, no se puede hablar del sistema intercultural bilingüe en general. Se parte de experiencias de educación intercultural bilingüe con procesos históricos diferentes en las distintas regiones, incluso cuando son llevadas a cabo por actores similares. Por ejemplo, en Cotopaxi en un sistema fundado también por los salesianos encontré una situación diferente. Los salesianos fomentaron la educación de la mujer incluso en contra de los deseos de la comunidad, y existen más niñas y maestras que varones y maestros en secundaria y universidad. En el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi también se dio facilidad a las madres con hijos pequeños para que sigan estudiando mientras cuidan sus hijos (Martínez

Novo 2004). Aunque la educación sexual y reproductiva no se tocó directamente por ser un programa asociado a la iglesia, el acceso a la educación permitió a las mujeres buscar este conocimiento por su cuenta (Martínez Novo 2007).

Algunas de las situaciones discriminatorias para las niñas indígenas parecen tener un trasfondo cultural propio, como la resistencia de las familias a educar a las niñas, la tendencia a que se casen y tengan hijos muy jóvenes, y la estructura patriarcal de una sociedad de cazadores y guerreros amazónicos en la que la violencia hacia la mujer no ha estado ausente desde tiempos anteriores a la misión y al contacto con la sociedad occidental (Descola 2005 [1993]; Muratorio 2001). Sin embargo, esto no significa que no haya que transformar esta situación. Otras situaciones discriminatorias se deben al proceso histórico de colonización a través de las misiones, en este caso salesianas. En concreto a través de las misiones se impuso una visión particular de la familia nuclear monógama dominada por el varón y la moral sexual del catolicismo, que se combinaron con un trasfondo cultural de poligamia y otras formas tradicionales de subordinación de la mujer. Finalmente, es paradójico que la iglesia católica pueda imponer su moral, aún cuando ésta afecta a los derechos humanos de las niñas, con el financiamiento y el beneplácito de un estado laico en una región que ya no es de frontera y selva, sino bastante urbana, moderna, y fuertemente afectada por la migración internacional.

Bibliografía

- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education and Land in the Andes*. Pittsburg: Pittsburg University Press.
- Canessa, Andrew (2004). "Reproducing Racism: Schooling and Race in Highland Bolivia." *Race, Ethnicity and Education* 7,2: 185-204.
- de la Torre L. y Soto I. (1998). "Aportes para un análisis crítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador." Pp. 35-54 en Landázuri, Cristóbal (ed.), *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*. Quito: PUCE.

- Descola, Philippe 2005 [1993]. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jintiach, José Vicente (1976). *La integración del estudiante Shuar en su grupo social*. Quito: Mundo Shuar.
- Martínez C. R. y Burbano J. B. (1994). *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*. Quito: Abya Yala.
- Martínez Novo, Carmen (2004). “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi.” *Ecuador Debate*, 63: 235-268.
- _____ (2007). “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina? Una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador.” Pp. 182-202 en Bretón, Víctor et al. *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: Catarata.
- Muratorio, Blanca (1992). “Ensayo introductorio: en la mirada del otro.” Pp. 13-29 en Grosse, Enrique *Retrato de la Amazonía*. Quito: Libri Mundi.
- _____ (2000). “Identidades de mujeres indígenas y políticas de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana.” Pp. 235-266 en Guerrero, Andrés (ed.) *Etnicidades*. Quito: FLACSO.
- _____ (2001). “History and cultural memory of violence against indigenous women in the Ecuadorian Upper Amazon.” Manuscrito inédito.
- Pozo, José, FISCH, FIPSE y NAE (2005). “Diagnóstico de Salud.” Manuscrito inédito.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto.” Pp. 155-194 en Prieto, Mercedes (ed.) *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades*. Quito: FLACSO.
- Quintero M. (1998). “La educación intercultural bilingüe en el Ecuador. Una mirada al proceso.” Pp. 103-114 en Landázuri, Cristóbal (ed.) *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*. Quito: PUCE.
- Rival, Laura (2000). “La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana.” Pp. 315-336 en Guerrero, Andrés (ed.) *Etnicidades*. Quito: FLACSO.

- Rubenstein, Steve (2002). *Alejandro Tsakimp: A Shuar Healer in the Margins of History*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- _____ (2005). "La conversión de los Shuar." En *Iconos 22*: 27-48. Quito: FLACSO
- SERBISH (2000). "Reglamento interno del SERBISH y la Unidad Educativa Experimental Fiscomisional Intercultural Bilingüe Shuar-Achuar Yamaram Tsawaa." Sucúa: SERBISH.
- Stoler, Ann (1997). "Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race, and Morality in Colonial Asia." Pp. 13-36 en Lancaster, Roger y Micaela di Leonardo. *The Gender-Sexuality Reader*. New York: Routledge.
- Uzendoski, Michael (2005). "Writing, Politics, and Culture among Amazonian Quichua Speakers of Ecuador." Paper prepared for the American Anthropological Association Meetings.
- Yáñez Cossio, Consuelo (s/f). *La educación indígena en el Ecuador*. Quito: ICAM/UPS.

Salud mental: Depresión en el indígena de la sierra rural andina como un problema social y de salud pública

Carlos Andrés Gallegos Riofrío*

Gabriela Jara Argudo**

Introducción

Existe una desvinculación entre salud y salud mental, y este suceso, especialmente presente en la perspectiva de occidente, es más agudo en los países en vías de desarrollo, sobre todo en sus zonas rurales. Esta relación dis-asociada de la salud, se expande a los servicios sanitarios y sociales, lo que causa, no sólo que no existan planes claros, presupuestos, planificación de políticas y desarrollo de servicios frente a las psicopatologías, sino que contribuye a que la población en general no perciba las cuestiones relacionadas a la salud mental como un problema social.

En principio, la propuesta fue tratar de explicar por qué las personas del sector rural no recurren al psicólogo o a servicios de asistencia sanitaria para asuntos relacionados con la salud mental, y por qué no se han implementado propuestas y proyectos en torno al tema. Así, la pregunta se concentraba en barreras que, activamente y pasivamente, generan una brecha entre individuos y asistencia en salud mental, y el análisis de estas barreras comprendía dos factores: económicos y psicosociales.

Las barreras psicosociales incluyen conocimientos, actitudes y prácticas (CAP) y resistencias; considerando el estigma social que recae en la idea de que recibir ayuda psicológica se asocia con locura, de tal manera, la enfermedad psicológica puede ser vista como algo terrible, vergonzoso,

*/** Universidad San Francisco de Quito.

de brujos, etc. Además, como la mayoría de enfermedades de carácter mental no son evidentes, no se las trata y entiende como algo real; enfermedad mental no entendida como enfermedad por no ser simplemente visible.

En esta línea, argumentalmente se toma en cuenta algunos estudios sociológicos como los de Durkheim (1897), sobre el suicidio, que destacan que hay elementos sociales en el acto individual; por ello, consideramos que salud mental no es un problema exclusivo del individuo, sino que es un problema psicosocial, y es por ello que usamos esta dimensión. Este tema también se relaciona con lo que en sociología se conoce como el *suicidio anómico*, entendido como la descomposición del orden colectivo, siendo este un fenómeno social.

Por otro lado, la segunda dimensión comprende el factor económico, en donde se considera el acceso a servicios, específicamente existencia y disponibilidad (real y percibida), también consideramos distancia, logística, canales de información y costos. Además en el caso de que exista, nos preguntamos si es el adecuado. Esto básicamente puede ser entendido como: ¿Existe asistencia de algún tipo en salud mental en el sector rural? ¿La gente del sector rural sabe que existe este tipo de asistencia y para qué sirve?

En el proceso de la investigación, la propuesta toma matices y se convierte en: ¿Qué es lo que sucede en el pueblo indígena con respecto al tema de salud mental y qué factores configuran su psiquis? Este tema, especialmente profundo, exige la participación de un grupo muy capacitado y multidisciplinario. Además, siendo complejamente amplio, es importante focalizar el trabajo alrededor de la depresión en medio de los fenómenos globales actuales y la ancestral cosmovisión andina.

Las preguntas resultantes son:

- ¿La depresión en el indígena de la sierra andina es diferente o se manifiesta de distinta manera?
- La gente del sector rural experimenta barreras psico-sociales y económicas; ¿Cuáles, en qué forma y en qué medida?

Los objetivos de la investigación buscan dar importancia a un sector socialmente marginado, con miras hacia el enriquecimiento humano y a entender el tema a fin de canalizar esfuerzos, políticas y otras acciones de forma coherente a la realidad, fortaleciendo las identidades, al desarrollo y la valoración de los diferentes grupos humanos.

Justificación

Investigar el tema de salud mental del indígena rural de la sierra andina se sustenta en dos fenómenos: la transición demográfica y el traslape. El DALY o AVISA (Años de Vida Saludables Perdidos) entra como herramienta de investigación. Dentro del análisis, observamos que la salud mental tiene consecuencias directas sobre la productividad de la persona, por ejemplo, la provincia de Chimborazo con un 18.5% del total de la población indígena rural (INEC, VI Censo de Población), la mayor concentración de la sierra andina, es la más pobre del país. A pesar de ser la provincia con mayor inversión en proyectos de desarrollo por parte de organismos no gubernamentales y una de las que más recibe inversión pública como el bono de desarrollo humano, su realidad no ha cambiado. Consideramos que un factor más profundo como la salud mental se encuentra inmerso en el estancamiento de la productividad y mejoramiento de la calidad de vida. La depresión es una de las enfermedades más discapacitantes en el ser humano y puede ser la principal barrera para el crecimiento económico y al éxito de políticas públicas, como de educación, encaminadas al desarrollo.

El Ecuador vive una transición demográfica que se ha marcado desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Según estimaciones de la población, la mortalidad general ha disminuido de 14.6 en 1965 a un 5.8 en el año de 2005, al mismo tiempo la natalidad ha disminuido de un 44.1 en 1965 (5 144.208 habitantes) a un 23.2 en el año 2005 (13 798.126 habitantes) (Lozada 1999: 109). También, la esperanza de vida en las provincias de Chimborazo, Cotopaxi y Pichincha ha incrementado en un 39.75 %, a 69.82 años promedio desde 1965 hasta 1995 (Lozada 1999: 111). Como resultado, el crecimiento de la población es visible y

por consiguiente, existe un mayor número de personas con la posibilidad de sufrir en algún momento de su vida alguna enfermedad mental como la depresión.

También, en el Ecuador se evidencia un traslape en donde las enfermedades tradicionales como las infecciosas y parasitarias se han combinado con las enfermedades modernas como la hipertensión y diabetes, por lo que no resultaría osado el suponer también la presencia de la depresión como resultado de este traslape.

A nivel mundial, 450 millones de personas sufren de algún trastorno mental y 121 millones de éstas sufren depresión. Además, para el año 2020 se estima que la morbilidad incrementará en 15% debido a trastornos mentales (OMS 2002). Según el DALY (Disability Adjusted Life Year) o AVISA (Años de vida saludables perdidos) en Ecuador, las enfermedades neuropsiquiátricas son consideradas como enfermedades emergentes siendo una de las diez principales enfermedades de pérdida de AVISA con un peso de 6.3% (Lozada 1999: 50).

La depresión, una de las principales enfermedades neuropsiquiátricas, tiene un AVISA de 12.555 (Lozada 1999: 52). Sin embargo, debemos considerar que durante 8 años desde el último cálculo del DALY o AVISA en 1999 (Lozada 1999: 48) en el Ecuador, el sector rural de la sierra andina ha sufrido las consecuencias directas y colaterales de flujos económicos caracterizados por la crisis y la inestabilidad, lo que ha provocado, por citar algunos efectos, desempleo, migración y emigración, desintegración de la familia e incremento en el consumo de alcohol, para el caso de numerosas comunidades. A la ola de permutaciones, se suma el avance tecnológico, los cambios ambientales, el fortalecimiento en el escenario político del sector indígena, la introducción de nuevas tendencias ideológicas, religiosas y políticas, entre otras. Por lo tanto, es muy probable que el peso total de la depresión en términos de AVISA para el sector rural de la sierra haya sufrido incrementos considerables.

El suicidio, una de las posibles consecuencias de la presencia de la depresión en el sentido clínico, tiene una tendencia creciente en el Ecuador (Lozada 1999: 58). Las provincias de Chimborazo, Bolívar, Cotopaxi y Pichincha donde se encuentra el 44.9% de la población indígena total (INEC, VI Censo de Población), tienen las tasas más altas de

suicidio de todo el país, con un promedio de 6.4% por cada 100.000 habitantes (Lozada 1999: 78). Así, estas cifras demuestran en parte el impacto de las transiciones que la población indígena vive. Mas a esto se debe sumar una deficiente y al punto ignorada atención en lo que respecta a salud mental.

En Ecuador, la provincia de Chimborazo tiene la expectativa de vida más baja en comparación con el resto de provincias (Lozada 1999: 111) lo que demuestra la poca inversión en salud pública. Esta realidad explica también la poca atención, a todo nivel, que reciben los problemas de salud mental, tales como la depresión. Saliendo de este ejemplo puntual, el estudio mostró que desde las direcciones provinciales de salud indígena de Quito y Chimborazo, pasando por médicos especialistas que trabajan en el sector rural hasta los promotores en salud de las comunidades estudiadas, subestiman los efectos que produce la desatención de la salud mental e ignoran sustancialmente los temas relacionados a la depresión y sus efectos en términos de salud, estilo de vida, desarrollo de los grupos humanos y productividad.

En los países en desarrollo, muchos de los esfuerzos internacionales y locales se deben canalizar hacia el sector rural, por ser un sector altamente marginal, desprovisto de varias garantías humanas, como lo son salud y educación. Este estudio es parte de los esfuerzos locales para dar paso a políticas y proyectos en temas de salud mental. Se debe enfatizar que toda acción sobre el sector rural indígena debe tomar en cuenta su cosmovisión, pues de no ser así, toda intromisión médica podría ser considerada como una violación a su cultura sanitaria, causar rechazo y terminar en métodos y terapias tan inapropiadas como ineficaces.

Esta investigación que es principalmente de carácter científico, pretende contribuir como una herramienta para el entendimiento y la consecuente aplicación de políticas de salud pública, enfocadas particularmente a dar una mejor atención, control y tratamiento a todo lo referente a la salud mental del indígena rural de la sierra andina con el fin de mejorar su calidad de vida y brindar resultados fehacientes y concretos que puedan ser enfocados hacia el desarrollo.

Cuerpo teórico

Cosmovisión andina desde la óptica de Amauta Yachac

En esta parte pretendemos poner de manifiesto la existencia de elementos culturales del pasado que persisten actualmente e influyen en el comportamiento del grupo indígena, como es el valor tierra, conceptos, estructuras lingüísticas y canales cognitivos que son parte de su psicología. Para el caso ecuatoriano, los indígenas se manifiestan y se autodefinen como tales, esto se muestra en un amplio espectro de factores como la política. La base de estos factores es la construcción de su cosmovisión que constituye un pilar de sus manifestaciones y de su autodefinición. Desde el enfoque psicosocial, es un hecho tangible y perceptible que las reconstrucciones en base a abstracciones del pasado influyen sobre el comportamiento, la forma en la que se define su identidad y se reconstruye su cultura. De esta manera, el hecho fundamental no es si es real o no, sino que es parte de su psicología y tiene impacto en su vida y a nivel macro en el resto de la sociedad.

La cosmovisión ancestral o su tradicional y reconstruida filosofía para entenderse y relacionarse con el mundo que les rodea, según Jaime Pilatuña, Amauta Yachac de la Universidad Indígena Amauta Wasi, tiene mucha relación con la *Pacha Mama* o Tierra, no limitada al ámbito solamente físico sino que se extiende a una concepción más amplia como la “Madre Naturaleza, Madre Tierra, Madre Cosmos, todo lo que esta a mi alrededor”. Esta estrecha relación con la *Pacha Mama* se expresaba en las fiestas o rituales.

En la fiesta se manifiesta el Randy – Randy (tu me das, yo te doy), es un tributo al fruto de la tierra, es un principio que luego se ve reflejado en la forma en la que se desarrolla el trabajo agrícola. En la fiesta se expresa el simbolismo profundo, siendo el lenguaje de lo sagrado el rito y el mito, en un encuentro que difiere de lo profano, lo cotidiano, es en ella en donde se conjuga la armonía del cosmos, la unión de la naturaleza con el cuerpo y el alma del grupo. Al mismo tiempo, la fiesta genera cohesión, es un espacio en donde se estrecha la relación social y en donde se fortalece la visión de colectividad dentro de la comunidad.

Por otro lado, quien hace la fiesta gana estatus, reconocimiento y es su forma de “curarse en sano”; esto se explica desde el punto de vista que la comunidad trabaja para elevar el autoestima del “prioste” o el gestor de la fiesta, y a su vez es una forma de escudo frente a la enfermedad. También se entiende a la fiesta como *hambi* que significa equilibrar y esta situación es coherente con los conceptos contemporáneos de homeostasis, ya que la salud es equilibrio. Así, la fiesta es en esencia la fuente que canaliza el equilibrio de la comunidad y por tanto el principio de la salud del colectivo.

La *Allpa Pacha* o tierra cultivable es de vital importancia en la interrelación de individuo – comunidad, mientras que, la *Pacha Mama* o Tierra (con mayúscula) es la relación de la psicología colectiva con el mundo que le rodea. Esta es la Tierra entendida como un organismo viviente y espiritual que es matriz de la existencia humana. Esta conjugación de tierra y Tierra integra al individuo a la comunidad, lo hace parte de un organismo funcional que difiere del individuo urbano que es un organismo funcional para sí mismo. Por ejemplo, la minga es una forma de participación de los agentes individuales dentro de la comunidad por medio de la actividad con la tierra.

Las distintas etapas de la vida son llamados *alli*; el *alli* de la niñez, juventud, ancianidad, de los estados petrificados. Alcanzar cada *alli* representa subir un escalón espiritual. El *alli pacha* es estar en plenitud completa con la Tierra, mente, espíritu, cuerpo y a nivel comunitario. En este contexto, el hacer la fiesta es acrecentar el espíritu, es subir un peldaño más al *alli pacha*. Cuando se llega al *alli pacha* ya no hay el “susto” o la enfermedad.

“La suerte de nuestros ancestros dependía de lo que los demás pensarán de ellos. Sus posibilidades de supervivencia aumentaban al estar protegidos por el grupo... como herederos suyos seguimos necesitando pertenecer, por ello sufrimos al tener una baja autoestima cuando enfrentamos situaciones como la exclusión racial.”

(Mark Leary. *et al.* 1995)

En la *Pacha Mama* no sólo interactúan los vivos, sino también los muertos... “Para nosotros los muertos no están muertos, los muertos están vivos, y ellos son los que nos crían a nosotros”. De tal manera que los muertos o ancestros trabajan el doble y preparan la existencia del mundo de los vivos, las plantas y animales. Los muertos crían al mundo de los vivos, la comunidad cría al individuo. Consideramos que a la palabra “criar” es de vital importancia. “Criar” es formar. En la *Pacha Mama*, el criar genera una interrelación existencial generándose una dependencia entre individuo – comunidad, mundo de los vivos – mundo de muertos.

Como el mundo de los vivos y el de los muertos interactúan, la muerte del ser humano se entiende como parte del proceso del continuo devenir, por ello, ellos dicen que no aprenden, sino que recuerdan, y por ello la aserción verbal típica de la sierra de “hazme de mostrar”, es decir, déjame hacer para recordar como lo hacía en mi otra vida.

El *rurai*, que es hacer, tiene relación con factores fisiológicos como la segregación de endorfinas, puesto que el trabajo en el medio rural es intensivo, el trabajo te mantiene ocupado el cuerpo y el *yuyai* (pensamiento), mientras estás haciendo, no cabe la tristeza. Además, en el campo la sensación de soledad es más complicada, no es fácil sentirse solo porque están y se consideran parte del entorno social de las montañas y los animales, y la reunión social es una constante de la forma de organización humana.

Dentro de cada comunidad, el papel del *yachac* o sanador cumple una misión importante como puente con lo Divino para curar. El *yachac* solamente puede llegar a serlo si llega a la plenitud o al *alli pacha*. Dicho esto, la pregunta que queda es si hoy por hoy el *yachac* desempeña la función del psicólogo, o más bien, abría que preguntar si la desaparición del *yachac* o de su importancia o prestigio, y lo que éste constituye dentro de la fiesta y el ritual han generado la necesidad del psicólogo. Y esto a su vez nos llevaría a preguntarnos si los temas de salud mental se ven acrecentados o influenciados por esta carencia.

La depresión

En la actualidad, las estadísticas coinciden en afirmar que alrededor de 121 millones de personas sufren de depresión y que la carga que representa dicha enfermedad va en aumento según la Organización Mundial de la Salud (2006).

Desde la ciencia contemporánea, es una de las principales causas de discapacidad, ubicándose entre las diez principales a nivel mundial; estimaciones de la OMS la situaron para 1993 como la cuarta, y se la proyecta como la segunda para el 2020. En el 2001 se estimó que contribuye con el 12% del peso mundial de enfermedades y al 31% de los DALY. Es un desorden mental caracterizado por tristeza, pérdida del interés en actividades y un decremento de la energía, de causas variables. Se diferencia de los estados de ánimo normales por su impacto en la vida cotidiana, el conjunto de los síntomas y la duración del trastorno. Este desorden está estrechamente relacionado con el alcoholismo y el suicidio. Los factores psicosociales, tales como condiciones de vida precarias y marginales, pueden influir en la persistencia de los episodios depresivos, así como los factores genéticos. Este trastorno tiene una incidencia directa sobre la cognición, las emociones y el comportamiento, e interfiere con la habilidad de los niños para aprender y con la habilidad de los adultos para funcionar en sus familias, trabajo y en la sociedad que les rodea.

Síntoma, síndrome y cuadro clínico

Si decimos que es un estado de ánimo bajo, el resultado sería sencillamente el dar con un síntoma presente en algunos momentos de la vida de una persona normal. En un sentido más amplio podemos entenderla como un síndrome o conjunto de síntomas covariantes: baja autoestima, desesperanza, apatía, desinterés por la cosas o por los demás, dolores corporales, etc. Desde esta perspectiva, estos síntomas pueden tener una relación estrecha con muchos de los síntomas que hemos visto en las comunidades estudiadas, sin embargo, insistimos en que existen matices especiales, que hacen que el síndrome sea particularmente diferente. Ahora bien, lo

siguiente que deberíamos tomar en cuenta es su posibilidad como cuadro clínico o categoría diagnóstica, para esto habría que ser más restrictivos, pues no basta con que la persona cumpla con los síntomas, sino que también debe cumplir con otras condiciones; para el caso sería el crear un sistema de clasificación que bien podría tomar elementos del DSM-IV conjugados con los factores particulares, así bien, deberíamos considerar, por ejemplo, los problemas de adaptación, ausencia de otros trastornos psiconeuroológicos y otros factores orgánicos. Dentro de la distinción clínica, se debe tener además una dimensión que nos permita entender y cuantificar el grado de los síntomas y su duración.

A nivel de emociones existe una dificultad para construir conceptos, en este caso, se pretende construir una idea de depresión más ajustada a la realidad de la sierra andina del Ecuador, un conjunto de criterios que si bien tienen relaciones con los cuadros clínicos típicos, en realidad resulta en un cuadro independiente. Sin embargo, pese a cualquier esfuerzo, hay que dejar en claro que el concepto puro no puede darse, ya que la depresión está intrínsecamente relacionada con otros síntomas y síndromes adyacentes.

¿Depresión andina: síntomas diferentes, un síndrome diferente, un cuadro clínico diferente?

Para el caso vemos que según lo encontrado en la investigación, no podemos pretender encasillar a la depresión en un prototipo clásico e ideal, por lo tanto, también hay la dificultad de evaluarla con los métodos convencionales que en su momento surgieron a partir de estos prototipos, para muestra de ello, las aplicaciones del Test de Beck realizadas en las comunidades de Cochaloma y Esperanza (Chimborazo) a un grupo de 300 adultos y que dio como resultado apenas dos casos de depresión, de los cuales el primero era un caso de depresión secundaria debido a un evento particular (duelo) y el segundo caso era más bien un conjunto de causas atípicas que aparentemente incluían trastorno de personalidad antisocial y trastorno esquizotipo.

Estos resultados fueron contundentemente contradictorios con la información que surgió a través de entrevistas a profundidad, ya que interconectada con factores que asociamos y dedujimos como particulares, se evidenciaban claros síntomas de depresión; un trastorno que pasó inadvertido frente a los métodos convencionales; estas entrevistas desarrolladas y sistematizadas mediante la inclusión de factores como la situación de la comunidad y la relación del individuo con la Tierra, dio una proyección estimada de un 30% de personas con una depresión de media a severa sólo tomando en cuenta la comunidad de Cochaloma. De ahí que llegamos a la conclusión de que la forma en la que estábamos estudiando este fenómeno era fundamentalmente etnocéntrica de la patología, lo cual limitaba nuestra capacidad para comprender, enfocar y generalizar los trastornos y su tratamiento en las comunidades de la sierra rural andina del Ecuador.

La única forma de verificar confiablemente que la depresión del individuo indígena de la sierra rural andina es diferente a la depresión como se la entiende bajo los criterios clínicos convencionales, sería aplicar un instrumento científico, sea una escala o un cuestionario, que incorpore los matices particulares que se asumen en este tipo de depresión, y someterlo a todo lo que se requiera para validarlo y hacerlo confiable.

He ahí que mientras no se disponga de tal instrumento, a lo único que podemos limitarnos es a presentar la información por la cual, nosotros como investigadores consideramos que la depresión del indígena de la sierra andina, no se limita a síntomas diferentes, sino que es diferente, por tanto no se puede medir por los mecanismos científicos usados en otros contextos, requiere un instrumento de medición específico, y hay que seguir profundizando el tema e incluso el concepto en ese sentido. Además, parte del argumento para ello es que la cultura determina aspectos fundamentales del comportamiento; son estos matices culturales evidenciados en la conducta lo que nos lleva a la hipótesis sobre un cuadro clínico típico de la región de sierra andina y diferente del cuadro estandarizado que se maneja convencionalmente para clasificar y tipificar la depresión, su origen, la forma en la que se manifiesta, el conjunto de los síntomas y sus dimensiones, e incluso nos lleva a buscar alternativas en cuanto a los tratamientos y a las políticas sanitarias que deberían empre-

der los gobiernos locales. Por ejemplo, para el caso que nos ocupa sería un error desconocer la presencia e influencia del shaman o *yachac* y de las prácticas medicinales basadas en plantas y rituales.

Traditional healers are amongst the most influential people in rural areas and have been much ignored by 'western medicine'. We spent time in each area with "Sangomas", discussing how medicines are made and tested and what placebos were and how we could work together. Two support groups have been started by traditional healers.

(Making Mental Health Accessible in Rural South Africa 2004)

Someramente diríamos que las causas de la depresión que clásicamente se pueden identificar, dependientes de contextos, son la pérdida de un familiar, migración, problemas económicos (en especial endeudamiento), consumo de alcohol, problemas de tierras, de herencias y conflictos familiares, sin embargo, la investigación muestra factores colaterales que podrían tener un gran impacto, tal es el caso de la violencia familiar, la necesidad de apego especialmente presente en los niños, la baja autoestima, el vivir bajo un sistema racista, el miedo, el silencio, el castigo comunal, la desvinculación con la Tierra, la desarticulación de factores culturales como la fiesta y otros rituales, el olvido y el desprestigio de técnicas médicas tradicionales, una poderosa desigualdad de género y otros.

Los síntomas de un trastorno pueden ser muy distintos dependiendo de la cultura, por ejemplo, los nigerianos que sufren de depresión manifiestan pesadez o calor en la cabeza, sensaciones horribles en la misma región o en las piernas, sensaciones abrasadoras en el cuerpo y sienten el vientre abotagado de agua (Ebigno 1986), si comparamos los criterios establecidos en el DSM-IV podemos notar extensas diferencias, y lo mismo sucede si tomamos en cuenta los estudios realizados en China, en donde los individuos no manifiestan anhedonia o pérdida de placer, el desamparo o desesperanza, la culpa o los pensamientos suicidas presentes en los criterios estándares para la depresión (Kleinman 1986).

La idea de salud y enfermedad para el caso indígena, se fundamenta en su vida práctica en base al monismo, en este sentido cotidianamente

no separan a la mente del cuerpo, sin embargo, producto de mestizajes e influencias culturales foráneas, en el discurso manejan un sentido dualista, en donde parecería que tratan al cuerpo y a la mente por separado, de esta forma surgen ideas más difusas y sin delimitaciones conceptuales claras, obviamente más difusas y menos claras de lo que se dice y entiende cotidianamente en las urbes occidentales, lo que hace que lo práctico y el discurso sea una mezcla confusa que a nivel institucional, comunal o particular simplemente no se trata, y por ende es difícil crear el espacio para que se priorice.

La investigación mostró que en los grupos estudiados y en sus respectivos entornos sociales e institucionales, tales como sus médicos tratantes, direcciones de salud y promotores, hay un desconocimiento completo de la depresión como enfermedad. La información extraída muestra que tienen percepción sobre los síntomas pero no existe el concepto de depresión como posibilidad diagnóstica, aquí cabe volver a hacer énfasis en el factor lingüístico, porque en el kichwa no existe una palabra para depresión, además se puede notar que se les hace difícil manejar el parámetro lingüístico hacia el sentimiento. El mismo factor se reproduce para el caso del psicólogo y el psiquiatra, saben que existen, pero no para qué sirven, de ahí el hecho que mientras no estén convencidos del beneficio que prestan, y la salud mental se incluye en esto, no lo van a buscar, aceptar o entender, es un tema por el momento que aparece como irrelevante a pesar de sus implicaciones.

La Tierra es un pilar fundamental para comprender el trastorno y para enfocar su tratamiento. Existe una relación profunda entre el individuo y la Pacha Mama, para fortalecer esta posibilidad se efectuó un cuestionario dirigido a establecer esta relación llamado *Inventario Noo-Psicosomático de Gaia* (Crombach Alpha 0.74, para la consistencia interna), así bien, la salud y la enfermedad del ser humano está vinculada a la salud y a la enfermedad que se percibe de la Tierra. La Tierra juega un papel fundamental, es el mecanismo integrador del ritual, el *ayllu* como espacio sagrado, y de la comunidad como tal. En la depresión del individuo de la sierra andina se puede considerar como un síntoma la ausencia de la Pacha, que también se puede interpretar como la ausencia del sí mismo, el vacío.

*Pacha Mama, se vive de ella, produce las plantas medicinales,
trabajamos en la Pacha Mama*

Actualmente, la conexión con la Pacha ha sufrido notables cambios, como se expresa en los movimientos migratorios del campo hacia la ciudad, lo que genera un resquebrajamiento de la sensación de seguridad existencial en el órgano que en la ciudad se convierte en individuo, y el ente que antes formaba parte de un organismo que suplía su sensación de carencia y de necesidades es enfrentado a una amenazante realidad. En esta óptica, la ciudad es entendida como contraria a lo que es la Tierra, siendo esta última concebida como protectora; Randy – Randy, “si se trabaja la Tierra ella alimenta”, y por otro lado “si tengo frío, meto los pies en la tierra y ella me calienta, si tengo calor, meto mis pies en la tierra y ella me enfría” (Waira Core).

Para el indígena de la sierra rural la ciudad no tiene estos elementos, lo que hace que las posibilidades de subsidencia sean percibidas de otra manera, además de que se hace latente que frente a la idea de frío o calor el individuo se enfrenta al concreto, y esto aunque parezca metafórico es más bien un hecho psicológico. De esta manera, cuando se pierde el vínculo con la Tierra se genera un vacío y una pérdida de la sensación de seguridad existencial, lo que hace que el individuo se enfrente a la necesidad de buscar un propósito o sentido y a la incertidumbre que genera el ver al futuro como incierto. Estos factores son argumento para justificar la depresión del indígena del campo cuando migra a la ciudad, sin embargo, no explica del todo la depresión del indígena en su contexto original.

En el campo, encontramos la percepción de que la tierra no produce lo que producía antes. La erupción del Tungurahua se entiende como el enojo de la Tierra, y es en estos casos, en los que poblaciones enteras se ven desplazadas, lo que significa que se los desprende de su *ayllu* y de los animales de su responsabilidad, esto genera lo que llamamos depresión anómica, producida por la ruptura del orden colectivo y la desarticulación del organismo social, que al perder su espacio ritual de *randy-randy* es arrojado a los brazos de la incertidumbre. La evacuación es una experiencia terriblemente dolorosa para una comunidad. Cuando está mal la comunidad se dice que está enferma. En la comunidad tú eres parte de la comunidad y eres responsable de lo que pasa en la comunidad.

*Se ha enojado porque la estamos contaminando.
Sufre también, llora por estar enferma*

Así, en la enfermedad se encuentra la asociación de los síntomas depresivos junto a la percepción de una falta de producción.

*En la tristeza ya no hay producción, y el hombre entristece
por no tener la producción*

Por otra parte, el organismo comunal es una especie de arma de doble filo, por un lado, es altamente resistente a la depresión y cumple la función de escudo protector, pero por otro, puede ser la fuente de la depresión individual y ser el motivador del suicidio. Antes “cuando una persona o un integrante de esa comunidad cumple este *alli pacha*, la comunidad le cría a esta persona, en esa manera, cuando la persona se siente perdido, la comunidad le ayuda a esa persona a fortalecerse espiritualmente con otros guías que están a la mano, puede ser una mama, un anciano, una anciana, un curandero, un sacerdote curandero un *yachac*.”

De ahí que se evidencie también una resistencia a contar estas cosas, por recelo, “para que no se sepa”, y es porque la comunidad en estos temas es represivamente hermética, no se cuenta nada, no se dice nada, además de que los juicios de valor que se puedan dar en la comunidad lastiman gravemente la integridad y el autoestima de las personas; existe a manera de normativa social un castigo implícito en la vergüenza de que se entere la comunidad que estás enfermo, deprimido, ya que si estás enfermo no produces, y por tanto no aportas al organismo comunal. Por ello, manejamos la hipótesis de que aún en la depresión grave, que sería en otros contextos motivo de incapacidad total, la gente del sector rural experimenta una grave disminución de su capacidad productiva y una serie de problemas relacionados al funcionamiento de sus vidas personales, no se incapacita del todo, se levanta a trabajar, o dicho de otro modo, si no te levantas, la comunidad te levanta. Esto genera también, que sea más difícil de percibir la depresión y sus dimensiones.

En la misma línea de los criterios, el famoso mal viento, por ejemplo, más que un síntoma es un diagnóstico que aparentemente parte de un conjunto de síntomas que particularmente coinciden con algunos de los síntomas que se encuentran en la depresión:

Viene diferente, vienen escalofríos, viene dolor de cabeza, viene dolor del cuerpo, viene al cuerpo cansancio, ya no se puede comer, ya no es lo que era ya se va decayendo, entonces el medicamento claro que calma pero a veces ya no calma.

(Tomado de la entrevista a Matilde y Manuel Chushing, Mama y Taita yachaks respectivamente, de la comunidad de San Miguel de Calderón).

Alli Pacha, cuando estás en plenitud no recibes el susto (o diagnóstico de mal viento)

...no hay esa enfermedad que entra tanto espiritual, biológico, mental a mí, a mi ser, a mi cuerpo, estoy Alli Pacha, estoy en paz o estoy en plenitud... enfermedad es la ausencia del Pacha...

(Tomado de entrevista a Jaime Pilatuña, Amauta Yachak de la Universidad Indígena Amauta Wasy).

De esta cita entendida a nivel personal o micro, podemos extendernos a lo que es el *Huirashca* que es el susto a nivel macro o comunal, y esta situación bien podría ser parte de lo que estamos tratando de configurar como depresión anómica, cabe anotar que es interesante que exista el susto a nivel personal y el *Huirashca* para el nivel comunal, el mal viento colectivo, como afirma la comunidad experimentar en situaciones de evaluación, y esto fortalece la tesis del organismo comunal.

Los cambios a todo nivel y la pérdida de tradiciones son causas posibles para que se produzca el trastorno de la depresión, conjuntamente a eso, creemos que el tema de la autoestima también es clave para evaluar y entender la depresión indígena de la sierra andina rural, y el hecho de que

se esté desintegrando el factor fiesta, junto a sus efectos terapéuticos, influye en el autoestima, con lo que se está perdiendo un aspecto psico-social que formaba parte de su forma de hacer medicina preventiva, con lo cual en contrabalance se darían más posibilidades para que se generen trastornos depresivos. Cuando no puedes pasar la fiesta, caes en depresión, puesto que la fiesta es la malla anímica.

El suicidio y las ideas sobre este acto es un síntoma convencional, sin embargo en este caso, no sólo que están presentes en los individuos deprimidos, sino que está cruzado con la complicación cognitiva de entender el tiempo, por ejemplo, en una de las entrevistas a profundidad se le pregunta a un individuo ¿cuándo fue la última vez que pensó en suicidarse?, y responde, que no últimamente. Se le pregunta ¿cuándo fue la última vez que lo pensó, fue hace un mes, una semana...? Y responde que aquel día en la mañana.

Cuando el indígena rural andino se deprime, pierde la sensación de sentirse conectado con la Tierra, y por lo tanto, busca actividades que lo justifiquen dentro de la comunidad, pero que al mismo tiempo le permitan evitar el contacto con la tierra, por ello resulta curioso que los individuos que a través de las entrevistas pudieron ser diagnosticados bajo el trastorno depresivo, no participaban de la minga, y estaban inmersos en otras actividades, generalmente de corte político. Estos mismos individuos manifestaban la percepción de sentir que había más personas deprimidas a parte de ellos, pero que sin embargo, no es fácil ver a simple vista por las condiciones en las que funciona la comunidad, entre esas el hermetismo, el castigo, el miedo y la capacidad del organismo comunal para poner a todos los órganos de ella a trabajar, independientemente de sus capacidades productivas.

El pensamiento le ha quitado el ánimo de trabajar la Pacha Mama y, eso lo enferma más. (Tomado de una entrevista a profundidad)

Finalmente, cabe decir que el indígena deprimido, más allá de ser un pensador negativo, es el producto de un contexto generador de un desamparo aprendido que es también anómico; un sistema que se autocondena al

fracaso, en donde cualquier intento por cambiar una circunstancia, entendida como la acción de pasar de una situación a otra mejor es inexistente y en la mayoría de los casos es infructuosa ya que se comparte con el fenómeno de profecía autocumplida, orquestada a efecto de este desamparo, es decir, si estás programado para el fracaso terminas por generar fracasos, si crees que tus circunstancias no pueden ser cambiadas no van a cambiar. Los indígenas deprimidos no sólo no ven que su futuro puede ser mejor, sino que al estar en una condición de desamparo en la práctica no logran ser actores de su desarrollo. Esto muestra porque los intentos por mejorar las condiciones de provincias en condiciones marginales como Chimborazo, a pesar de todo el apoyo y la ayuda, sean contundentemente infructuosos.

La investigación

Técnicas

La investigación exige la combinación de métodos cualitativos y cuantitativos. En principio porque queremos explicar el fenómeno, y secundariamente mostrar evidencia de que existe y que es parte de una realidad que se mezcla con fuerzas globales y que requiere un entendimiento profundo y una intervención adecuada: “Grounded Theory” (Strauss), en donde los datos permiten que emerja la teoría.

Las técnicas cualitativas consisten básicamente en entrevistas a profundidad a expertos y a informantes claves y grupos focales (Debus) desarrollados en el seno de las comunidades rurales. Todo grabado, transcrito y codificado según las técnicas de Strauss.

La investigación tiende a desarrollar herramientas que sean eficaces y confiables como técnicas cuantitativas que aplicarán instrumentos que comprenden tests psicológicos adaptados que permitan diagnosticar depresión en sus diferentes grados y en sus diferentes tipos. Los instrumentos de medición considerarán aspectos neuropsicológicos, factores cognitivos y ambientales.

Aplicación

Ámbito territorial y datos sobre la población:

En esta fase se ha trabajado con el pueblo Kitu-Kara que concentra las parroquias de Píntag, Calderón, Nono y Pifo, lo que corresponde a Quito, Distrito Metropolitano, y las zonas norte y nororiente de la Provincia de Pichincha. Conjuga características mixtas urbano-rurales. Se autodefinen como un grupo fragmentado a lo largo de los últimos 500 años pero que conserva su memoria histórica y origen común.

El pueblo Kitu Kara tiene una población de 21.000 personas. Los servicios básicos se les acusa de mala calidad y de baja cobertura en lo que refiere agua, telefonía, educación, salud y vivienda. Específicamente, los datos extraídos de esta investigación han provenido de la comunidad de San Miguel de Calderón.

También, consideramos la aplicación de esta investigación a las comunidades de Cochaloma y la Esperanza en la provincia de Chimborazo. Los servicios básicos son recientemente atendidos en lo que respecta a la distribución de agua y letrinas. En conjunto, las dos comunidades suman no más de 5.000 habitantes.

Conclusiones preliminares

La Pacha Mama, el papel de la Tierra es fundamental, es el elemento que brinda seguridad, pues profundamente conduce la energía psíquica de la madre (arquetipo mayor), es lo protectivo. Pero globalmente, también se trata de vivir la tierra, sentir la tierra, tocar la tierra. La madre tierra reduce la incertidumbre y la sensación de carencia, pues se entiende desde la cosmovisión indígena que cuando estás en contacto con la Allpa Mama o Tierra, todas las necesidades están cubiertas.

No obstante, esta cosmovisión andina ancestral mitificada no se encuentra puramente en la forma de ver la vida del indígena rural contemporáneo de la sierra andina que ahora padece cambios a los que todavía no logra adaptarse y choques culturales de todo tipo. La interrelación

con el mundo occidental y sus consecuencias, por ejemplo la migración, ha borrado mucha de su filosofía ancestral. Muchos ritos relacionados con el calendario agro astronómico han desaparecido, de esta manera, se ha eliminado un puente de contacto con la tierra, de equilibrio espiritual, mental, comunal. Entonces, llegar al *Alli Pacha*, plenitud, puede resultar cada vez más difícil y con ello la depresión más presente.

El organismo comunidad es más resistente a la depresión que el individuo en medio de la sociedad urbana. Hay que hacer una clara distinción entre sociedad como el conjunto de individuos con distinciones comunes y comunidad como un ente en sí mismo, compuesto por individuos que no sólo comparten distinciones comunes como el lugar, el idioma, el sistema político y económico, sino que comparten el pasado, el presente y configuran un futuro. Las relaciones cercanas promueven la salud, e incluso tienden al campo de la felicidad.

Consideramos que la depresión se presenta de distinta manera en el indígena rural de la sierra andina porque a pesar de tener algunos de los síntomas típicos de una depresión clínica, por otra parte presenta características particulares como por ejemplo, el individuo no descuida por completo sus actividades diarias en el campo, a pesar de que el trabajo se presente de una forma deficiente. La comunidad levanta al individuo aunque esté deprimido. El desamparo es una condición que se produce a partir de elementos culturales y se presenta de forma colectiva. El papel de la autoestima también entra en la concepción sintomatológica, sin embargo, presenta elementos que ponen de manifiesto la pérdida del ritual desde un punto de vista terapéutico. Entre otros puntos que al detalle se afirman en el cuerpo teórico de este trabajo.

Producto de estas intromisiones culturales, cuestiones tradicionales y rituales se perdieron, por ejemplo, los evangélicos no pueden bailar y la danza era importante para los pueblos antiguos, en el sector de Cochaloma y en Esperanza, la gente no baila. A simple vista, el efecto de cortar con el ritual, posiblemente no te muestra gente deprimida, pero sí es notorio el ver gente triste, por ejemplo, los ancianos indígenas manifiestan en su rostro mucho de su vida.

La salud mental deteriorada está afectando al desarrollo de las comunidades indígenas rurales de la sierra andina. Inversión en proyectos por

parte de Organizaciones no gubernamentales, políticas públicas como el bono de desarrollo humano, educación e incluso inversión en salud pública no darán resultados si no se toma en cuenta la problemática de la salud mental. Además, no descartamos que la depresión pueda estar relacionada con otros factores como el racismo, violencia familiar.

Si queremos desarrollo es fundamental que se trabaje en torno a la salud mental, ya que como se dijo, si los actores están en condiciones de desamparo, deprimidos, como pueden ser productivos, emprendedores y transformadores de sus condiciones, y según cualquier concepto contemporáneo de desarrollo, éste debe partir de esfuerzos locales, es decir de los actores sobre los que recaen los resultados del desarrollo.

Agradecimientos

Nuestros más sinceros sentimientos de gratitud para quienes integran el espacio de crecimiento del pensamiento y las capacidades humanas que es la LASA. Esta gratitud se hace más especial para con William Waters, por su constante apoyo a lo largo de la investigación y por tener la actitud y las ganas de formar jóvenes en el campo de la investigación.

Agradecemos también a todos los que conforman el CODEMPE, Doctora Lourdes Tibán, Isabel Farinango, Ana Lucía Tasiguano, Waira Core y Gloria Carvajal.

Extendemos este agradecimiento a Cecilia Vaca Jones y Susana Oleas, de la Fundación Ayuda Directa. Al Sr. Manuel Simbaña, presidente de la comuna, y al resto de miembros de la Comunidad de San Miguel de Calderón. A las personas que conforman el Consejo Provincial de Salud Intercultural, en especial para la Licenciada Matilde Farinango. A Jaime Pilatuña, Yachac Tacura y Decano de la Universidad Indígena Amauta Wasy. A Susana Araujo, Directora de la ONG Reto Rural (FOES). A Teresa Borja, Coordinadora del Área de Psicología de la USFQ y a Manuela Picq, Directora del Instituto Santiago de Quito.

Bibliografía

- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODEMPE) (2001). "Plan Estratégico de Desarrollo Sustentable con Identidad del Pueblo Quito-Cara". Informe Final.
- Debus, M. Manual Para la Excelencia en la Investigación Mediante Grupos Focales. Preparado para: Academia para el Desarrollo Educativo, Healthcom. Washington, DC.
- Durkheim, E. (1897). *Suicide*. J.A Spaulding y G. Simpson (trad.). Glencoe, IL: Free Press, 1951.
- Ebigno, P. (1986). "Development of a culture-specific screening scale of somatic complaints of Nigerian females using the Enugu Somatization Scale". *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 10, 167-186.
- INEC (2001). VI Censo de Población y V de Vivienda. Población que se declaró indígena.
- Kleinman, A. (1986). *Social origins of distress and disease: Depresión neurastenia, and pain in modern China*. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Leary, M.R.; Tambor, E.S.; Terdal, S.K. and Dows, P.L. (1995). "Self-esteem as an interpersonal monitor: The sociometer hypothesis". *Journal of personality and Social Psychology*.
- Lozada, P. (1999). *El peso de la enfermedad en el Ecuador*. Quito: Centro de Estudios de Población y de Desarrollo Social (CEPAR).
- OMS (2002). 55 Asamblea Mundial de la Salud, "Salud Mental: Respuesta al llamamiento a favor de la salud". Punto 13.13 del orden del día provisional. 11 de abril.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1996). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Sage Publications. Thousand Oaks.
- World Bank (2004). "Making Mental Health Accessible in Rural South Africa". Northern Cape and the North West Province". Final Report. <http://siteresources.worldbank.org/DEVMARKETPLACE/Resources/205097-1090596582429/2144sum.pdf>

Concepciones de la salud en la cultura kichwa de la sierra ecuatoriana

Jos Demon

Presentación*

La producción de estudios sobre la medicina indígena resulta algo irregular en el Ecuador. Desde los años ochenta aparecen indagaciones sobre la medicina 'tradicional', con hiatos y sobresaltos, y sin mayores contribuciones que sistematicen los diversos y dispersos aportes. Existen interesantes artículos en antologías y monografías de importancia que se encuentran agotadas y olvidadas; al investigador no le es fácil reunirlos para armar una imagen amplia del campo de la medicina tradicional. Esto mismo ocurre en el campo particular de la medicina 'tradicional'¹ de los kichwa de la sierra. En este marco, realizaré una revisión de la literatura sobre las concepciones de la medicina kichwa, sin pretender ser exhaustiva. Me dedicaré, más bien, a señalar algunos campos de investigación y los problemas que les atañen².

* Este ensayo se originó en un taller de tesis para el doctorado en Ciencias Sociales de la FLACSO, sede Quito en diciembre de 2005 y es parte de la preparación de una tesis que trata de los cambios en la medicina tradicional de los kichwa en la sierra ecuatoriana. Utilizaré la transcripción internacional en vez de utilizar la transcripción tradicional desde el castellano: *kichwa* reemplaza a *quichua*.

- 1 Los términos medicina 'tradicional' o medicina 'ancestral' –este último utilizado por el movimiento indígena ecuatoriano ligado a la CONAIE– de los kichwas resultan ser insatisfactorios. Hay que anotar que esta medicina no constituye un recuerdo del pasado, sino que existe hoy y que resulta ser muy dinámica, adoptándose a los nuevos contextos de la modernidad. La única ventaja que conlleva el término tradicional y la razón por la que lo utilizo, es que denota una continuidad con una tradición cultural de antaño.
- 2 Una bibliografía se encuentra en Costas, *et al* (1998). En este ensayo no pude incluir el interesante estudio de Schweitzer de Palacios.

Comienzo describiendo las dificultades para comprender la historia de la medicina tradicional en el Ecuador y en América Latina en general. Luego propongo una diferenciación entre cuatro campos del sistema de la medicina kichwa, estos son: el campo de la salud dominada por el complejo 'frío-caliente'; las enfermedades relacionadas con la cosmología; la hechicería del daño, y el espacio de la incursión de la medicina occidental. En este ensayo no me es posible entrar en una detallada descripción de los especialistas de la medicina tradicional: los yerbateros (o *yuyeras*), fregadores, sobadores, parteras, rezanderos, y sobre todo de los *yachachamanes*. Otra omisión que el lector encontrará es que no se esclarece la relación entre los conceptos del cuerpo, los centros anímicos del hombre y la etiología de las enfermedades (Compare: López Austin 1980). Por último, no profundizaré en los cambios que se están produciendo en la medicina kichwa por imposición de la modernidad, salvo en un pequeño comentario en las conclusiones.

Historia

En América Latina, la medicina tradicional ha constituido un campo de estudio desde el comienzo del siglo XX. La investigación de la medicina tradicional se originó como parte de un creciente interés por la cultura indígena, su historia y su arqueología, de ese tiempo. Este interés por los pueblos americanos del pasado se extendió a la vida de sus 'herederos', los pueblos indígenas de la actualidad, bajo el cobijo de una nueva disciplina: la etnografía o antropología cultural. El interés por las culturas indígenas se amplió durante las etapas del 'indigenismo', sobre todo en México y Perú donde nacieron escuelas nacionales de historia y de antropología, que se enfocaron en el estudio de las poblaciones indígenas. Fue en los años cincuenta y sesenta que se publicaron las primeras monografías sobre la medicina tradicional en México, inspiradas e incentivadas por la antropología norteamericana y en particular por Robert Redfield, que trataban a esta medicina en el contexto de la cosmología y la ética (Medina Hernández 2001).

México, o mejor dicho Meso-América, se adelantó en los estudios sobre la particular 'visión del mundo' de las poblaciones indígenas a América del Sur, donde se iniciaron desde los años setenta, aunque existieron importantes precursores, como el antropólogo francés, Alfred Métraux. Luego de esta época se registra una verdadera avalancha de estudios sobre la medicina indígena aunque, siempre relacionan la religión, la cosmovisión y la ética de las comunidades o pueblos. En la Amazonía, los estudios se concentran en el significado del chamanismo como elemento central de la religión y de la cultura de los pueblos. En la sierra andina, existió mayor interés por el conjunto de concepciones de la medicina de las comunidades indígenas, repitiéndose, sin embargo, el cúmulo de estudios sobre el chamanismo.

Últimamente el interés por las concepciones indígenas de la salud se ha incrementado por el desciframiento de los jeroglíficos de la cultura maya, que nos presentan una íntima relación entre el gobierno de los reyes históricos y el chamanismo. Con este descubrimiento se comprobó que la constelación dual, política y religiosa, del estado Azteca y su exceso en sacrificios no era nada excepcional en la región cultural de Meso-América (Coe 1992; Schele y Miller 1986). Similar interés para la salud se despertó con la investigación arqueológica sobre las culturas precolombinas de los Andes, en particular de la costa peruana, entre otros, por los jeroglíficos de los Mocha. Lo que llama la atención en estas investigaciones es la comparación entre datos de la arqueología y la historia, por una parte, y los de la antropología por otra (Sharon 1980; Glass-Coffin *et al.* 2004).

En el campo de la medicina tradicional en América Latina se ha privilegiado a las culturas indígenas con una evidente negligencia del estudio de las influencias europeas, en particular, de la península ibérica. Es aquella negligencia que acusa Carmen Muñoz-Bernand en su investigación sobre el pueblo de Pindilig en la provincia de Cañar. En su trabajo se convenció de la necesidad de estudiar la influencia española en las mentalidades indígenas, a fin de poder reconstruir las etapas de la aculturación de pueblos como Pindilig (Muñoz-Bernand 1986). El problema es real; conocemos poco sobre el impacto de la medicina tradicional europea en América Latina. Apenas al umbral del medioevo, portugueses y españoles llevaron sus propias concepciones populares de la salud al nuevo conti-

nente. Estas concepciones de la salud estaban impregnadas de creencias sobre la felicidad y el bienestar, sobre Dios y los santos y de la magia-brujería, y demuestran que, en múltiples aspectos, se asemejaban a las concepciones de la salud de los indígenas.

Varios estudiosos de la medicina tradicional destacan que los ibéricos llevaron la doctrina de los humores, como tantas otras innovaciones, y que ella se difundió entre la población mestiza e indígena. El sistema de los cuatro humores, adscrito al sabio griego Hipócrates perfeccionado por Galeno de Pérgamo y perfeccionado por los árabes, entró en la filosofía medieval y se consolidó como un sistema médico en la península Ibérica, alrededor del año 1500. La teoría del médico árabe Avicena, basada en Hipócrates y Galeno, formaba la columna vertebral del programa de medicina en las universidades en España del siglo XVI, particularmente en Salamanca. La teoría se cimienta sobre la convicción de que existen cuatro 'humores' en el cuerpo: sangre, flema, bilis amarilla o vómito y bilis negra, supuestamente relacionados con los cuatro elementos: fuego (caliente) aire (frío) tierra (seco) y agua (húmedo). Es en este sentido, que pares de estas 'cualidades elementales' se conectaban con cada humor: caliente y húmedo con la sangre, frío y húmedo con la flema, caliente y seco con la bilis amarilla y frío y seco con la bilis negra o atrabilis. Las enfermedades se explicaban por un exceso o por un déficit de los cuatro fluidos y por una falta de equilibrio entre ellos.

Si seguimos la teoría del antropólogo norteamericano, George M. Foster (1994; 1960: 24), esta doctrina de los humores se había difundido por toda América Latina. Faltan dos de sus elementos, las dos bilis, que parece ser la concepción de Foster, o la flema y la bilis negra según Muñoz-Bernand (1986:34-36), que correspondían al seco y al húmedo. Pero el sistema de los humores hubiese sobrevivido en las poblaciones mestizas e indígenas como el binomio frío-caliente, un sistema de clasificación y del uso de alimentos y remedios, en el que se busca el equilibrio para poder mantener la salud (Compare Sowell 2001:11-22).

Es evidente que se originó una convivencia –¿podemos hablar de sincretismo?– entre la cultura europea y la indígena.³ Estos diferentes grados

3 En este ensayo no indagaré la influencia de la medicina afro americana en la cultura ecuatoriana.

de asimilación los encontramos en el ámbito de la cultura material, en el intercambio de flora y fauna, en las prácticas en agricultura y artesanía, pero también en el ámbito más 'volátil' de la religión, de las costumbres populares y de las concepciones de la salud. Si nos dedicamos a la influencia española en la religión y las costumbres populares, se destaca el calendario ritual cristiano, la difusión de los santos, sus fiestas y romerías y el florecimiento de las hermandades y cofradías al estilo español (Foster 1960: 50-122; Compare: Tax 1952 *et al.*: 31-42; 119-141; 143-162). Estos elementos, sin embargo, novedosos para el mundo indígena, se cimentaron sobre los fundamentos de las culturas nativas.

Los santuarios de la Virgen del Quinche, en las cercanías de Quito, de Baños, en el centro del país, y las Lajas cerca la frontera de Colombia, se construyeron sobre importantes sitios de culto indígena y los santos asumieron características nativas que a menudo coinciden con, o se asemejan a, significados otorgados por la cultura europea. Fiestas como las de San Juan, el carnaval y el día de los muertos, corresponden tanto al calendario ritual europeo como al calendario indígena. Los santos, sus fiestas y las devociones se hicieron ambivalentes, o mejor dicho, polivalentes: no tienen los mismos significados para personas con el trasfondo de la cultura europea que para los que vienen de la tradición indígena. Y gran parte de la población comprende, convive y comparte las dos herencias (Wörrle 2002: 140-203; 180-197; 2004). Entre el catolicismo de la elite, el catolicismo del pueblo europeo y las creencias y costumbres indígenas se estableció un delicado balance de convivencia, después de haber pasado por algunos violentos enfrentamientos (Compare: Duviols 1971).

Un ejemplo

En forma similar a la dimensión religiosa, podemos concebir una superposición y cierta integración de las concepciones de la medicina indígena, por un lado, y las de los ibéricos, por otro. Revisaremos más detenidamente, la doctrina de los humores de Hipócrates, desde el estudio del pueblo de Pindilig de Carmen Muñoz-Bernand, que es muy revelador al respecto. En éste se describe cómo el 'entendido' de la salud en el pueblo,

Don Manuel, define las enfermedades conocidas como ‘desmandos’ –según Muñoz-Bernand provocadas por un exceso de frío o de calor, o por un desequilibrio emocional, como si fueran causadas por un removimiento de la sangre o de ‘las bilis’, produciendo un desequilibrio interno. Estas enfermedades pueden, además, ser clasificadas como ‘cálidas’ o ‘frescas’. Para don Vicente Abad, el curandero blanco del vecino pueblo de Zhoray y otros campesinos ‘blancos’, la sangre y la bilis se identifican con el humor, lo que puede corresponder a la concepción hipocrática. Pero esta interpretación contrasta con la explicación de don Manuel y los ‘naturales’ identificados como indígenas. Según ellos, la sangre y la bilis dependen del humor pero no se identifican con éste; el humor es el resuello, “es como un aire que se respira”, y a ese soplo o bocanada se le considera contagioso, cuando se trata de un agonizante, por ejemplo. Existe gente, relata don Manuel, que tiene un ‘humor malo’ y que no puede tocar las plantas, pues, “con el mal resuello se secan”.

Muñoz-Bernand señala que el término de ‘humor’ y la práctica del examen de los orines, muy importante también para el entendido indígena don Manuel, debiesen originarse de las tradiciones neo-hipocráticas que se propagaron por la sierra durante la época colonial. Pero resalta que don Manuel da un significado al humor que no corresponde con estas tradiciones. La concepción del humor como resuello que puede contagiar en un contexto de pecado, de enfermedad o muerte, tiene en verdad buenos antecedentes en la tradición indígena⁴.

Muñoz-Bernand atribuye la clasificación caliente y frío, que identifica como los dos humores de la sangre y de la bilis, al complejo hipocrático - en correspondencia con la teoría de G. M. Foster- y sugiere que se han perdido los otros dos: la pituita o flema y la bilis negra o atrabilis (Muñoz-Bernand 1986: 33-34, 36-37). Según Bernhard Wörrle (2002: 245-246) y varios autores de la antropología alemana como Hahold, Kroeger y Vokral, y otra corriente antropológica que se inspira en el trabajo del investigador

4 Compare: Mckee (1988) 227. Alfredo López Austin (1980, t.1, 257-262) menciona al complejo mesoamericano del hígado, ‘hijillo’ o *ihiyotl* en nahuatl, relacionado a una emanación de olor penetrante de cuerpos muertos y vivientes que puede dañar a otras personas. Según él, esta concepción está actualmente relacionada con la enfermedad conocida como el ‘mal del ojo’ en las comunidades mesoamericanas. Compare el apartado sobre resuellos, olores y aires más adelante.

mexicano Alfredo López Austin, esta clasificación se entiende mejor como herencia indígena. Estos autores, sin embargo, no siempre aclaran en que medida aceptan una influencia de elementos del sistema occidental de los humores sobre este trasfondo de la clasificación indígena⁵.

En este ensayo, no necesitamos decidir o fallar sobre estos debates. Lo que importa es ilustrar la dificultad que se nos presenta para comprender una realidad donde confluyen dos herencias culturales: una indígena y otra europea. Si nos cuesta tanto esfuerzo poder determinar el impacto del sistema hipocrático -que se enseñó como base de la medicina en las universidades españolas y cuya importancia se ha comprobado por fuentes históricas-, más complejo aún nos resulta calificar el impacto de las creencias y las concepciones de la medicina, ya sean indígenas o europeas, que nunca se documentaron por pertenecer al patrimonio oral⁶. Mencionamos, para ilustrar, que Alfredo López Austin (1980: 253) -y esta vez concuerda con Foster- distingue entre un 'susto' o 'espanto' americano y otro español, los que, según su opinión, producen malestares diferentes. Y que, según Wörrle (2002: 243-246), el 'mal de ojo' es de origen mediterráneo y que casi no se lo encuentra en medios indígenas de la región de Otavalo⁷.

Con Carmen Muñoz-Bernand, yo defendería la importancia de estudiar la influencia europea en las mentalidades indígenas -y mestizas- porque se evidencia una gran negligencia en su estudio por parte de los historiadores y antropólogos, con el fin de poder reconstruir las etapas de la aculturación del mundo andino. Pero tampoco podemos negar que el estudio de la herencia indígena nos ha enseñado y nos sigue enseñando mucho sobre este mismo proceso de aculturación. La arqueología y la historia han aportado en forma impresionante al conocimiento sobre la

- 5 Para los argumentos de Alfredo López Austin consulte 1975: 14-31, y 1980, T. 1, cap. 8, 285-319, T. 2, cap.6, *Bibliografía mínima sobre polaridad frío- calor*, 251-257. Lauris McKee 1988: 211,215-217. sugiere que las nociones hispánicas del sistema hipocrático de caliente y frío interactúan con un sustrato indígena.
- 6 Esta aseveración debe considerarse de forma retórica. Por buena suerte tenemos gran cantidad de fuentes para documentar las creencias y prácticas religiosas y medicinales, tanto en Europa como en América Latina, aunque casi siempre desde el ojo vigilante de la iglesia católica. Para los Andes compara, el estudio de Duviols 1971.
- 7 Compara, sin embargo, nota 14.

medicina tradicional, indígena y mestiza, al transparentar el cuerpo de los antecedentes indígenas.

Representaciones; frío y caliente

La presentación de las dificultades para comprender la génesis de la medicina tradicional nos ha introducido en la complejidad de sus representaciones⁸. No existe unanimidad entre los diferentes autores sobre cómo clasificar estos imaginarios de los kichwa de la sierra ecuatoriana, imaginarios que se deben comparar, por lo demás, con las de otras poblaciones indígenas de los Andes. Muñoz-Bernand (179-204) distingue, en Pindilig, provincia de Cañar, entre enfermedades que se originan por ‘desmandos’ donde sitúa, entre otros, al complejo ‘frío-caliente’, enfermedades provocados por las prácticas de la magia del daño, las enfermedades antiguas o ‘del campo’ que están relacionadas con la antigua cosmología, y ‘las enfermedades de Dios’ que se vinculan con el contacto y la influencia de los ‘blancos’. La autora (189-195) crítica a la interpretación de la distinción entre ‘enfermedades del campo’ y las ‘de Dios’ por parte del médico-investigador Eduardo Estrella (1978) como si se tratara de enfermedades que se pueden explicar por causas ‘naturales’ y ‘sobrenaturales’ según el sentido que damos a estos términos en el occidente. Wörrle (2002: 204-222), por su parte, no está conforme con la distinción misma, por no corresponder a los conceptos de sus informantes en los alrededores de Ilumán y Otavalo.

Muñoz-Bernand ordena las enfermedades relacionadas con el ‘mal aire’ dentro de la categoría del ‘mal del campo’ pero allí no incluye a las enfermedades conocidas como ‘espanto’ que coloca dentro de un rubro que llama ‘los desmandos’. Wörrle incluye ambos tipos de enfermedades

8 Aquí confrontamos otro dilema de cómo acuñar términos y conceptos. Utilizo los términos *representación* y *concepción* para enfatizar que estos elementos pueden ser partes de sistemas más amplios, con las características de una *ideología*. Ideologías entiendo, en el sentido neutral y amplio, como sistemas de pensamiento que se manejan, la mayoría de veces, inconscientemente y que se enlazan con el sentido común. Tal uso del término, ideología, se asemeja al inglés *worldview* y al alemán *Lebenswelt* (en mala traducción ‘mundo de la vida’), y el término cosmovisión en que se enfatizan la forma en que se concibe y vive el mundo.

en una categoría que él considera como provocados por los 'espíritus' -que yo en adelante definiría como 'de la cosmología'- y la separa de sus dos otros rubros, las enfermedades causadas por la magia del daño y las que se explican por el complejo frío-caliente. Matiza, por lo demás, a la rúbrica de 'las enfermedades de Dios', las, supuestamente, introducidas por los blancos, en el sentido de que esta clasificación no se refiera a enfermedades introducidas por los blancos sino a enfermedades que no pueden ser curados por los especialistas de la cultura kichwa, ni por los más diestros, los chamanes o *yachac*; una opinión que se acerca a la conjetura final de Muñoz-Bernand (194) que las enfermedades 'del campo' puedan corresponder a las causadas por infracción de las reglas culturales propias cuando las enfermedades de Dios carezcan de explicación por parte de la cultura propia. Los *yachac* de Ilumán distinguen entre enfermedades que ellos puedan curar y las 'de Dios' que les escapan y que tal vez, pero no necesariamente, pueden ser tratados por el médico de la tradición científico-occidental (Wörrle 2002: 204-247, en particular 205, 242, 243).

Que el discernimiento entre una etiología tradicional y otra moderna, occidental, no se limita al conocimiento de los *yachac*, sino que ella se difundió por las comunidades rurales, se confirma en varios estudios. Lauris McKee (1988), por ejemplo, demuestra cómo se reconocen cinco diferentes tipos de diarreas en las comunidades de la sierra, de las cuales solamente a uno se le considera como una enfermedad que puede ser solucionada por el médico de la tradición occidental. Dos tipos se relacionan con el complejo frío-caliente y los dos restantes, con causas que McKee define como 'sobrenaturales', entre ellos el mal del ojo (o 'ojeado'), el mal aire y la pérdida del alma (el espanto o susto).

Pero tenemos que precisar que aún cuando se clasifica una enfermedad como 'del médico' o como introducida por 'los blancos', esto no significa que el diagnóstico de los informantes del campo coincida con el de la medicina occidental. La 'infección', la diarrea que puede ser curada por el médico, tiene connotaciones propias y particulares que difieren de la terminología médica científica (McKee 1988: 211, 212). Algo muy parecido ocurre en Pindilig con la teoría de los microbios, descrita por Muñoz-Bernand, que se presenta como elemento de la explicación de las enfermedades de Dios introducidas por los blancos (Muñoz-Bernand

1986: 56-68). Wörrle (2002: 242), por su parte, anota que en Ilumán, Imbabura, algunas de las enfermedades que supuestamente procedían de 'los blancos' como gripe, tifus, viruela y sarampión se explican desde el complejo frío-caliente.

En esta pluralidad de opiniones y clasificaciones sugeriría el siguiente hilo conductor para poder comprender a las diversas concepciones de la medicina tradicional. Propongo -y aquí sigo, con otros términos, a la ordenación de Wörrle- que se pueden diferenciar cuatro complejos de representaciones en la medicina de los kichwa de la sierra: el complejo frío-caliente, las enfermedades relacionadas con el hábitat y la cosmología, y la magia del daño. Por razones de método no analizaré al cuarto complejo, que correspondería a las 'enfermedades de Dios', que se consideran como introducidas por 'los blancos' (según la interpretación de Muñoz-Bernand), o que se consideran 'incurables' por parte de los terapeutas de la población kichwa (según Wörrle), aunque a veces idóneas para el tratamiento por parte del médico occidental. Por lo expuesto quedará claro, sin embargo, que se les debe considerar como un elemento clave del panorama de la salud, tanto en las comunidades kichwa de la sierra, como en otros enclaves de kichwa en la costa y en las ciudades.

El primer complejo, que ya acabamos de mencionar, es el complejo frío-caliente. Cualquiera sea su origen, indígena, español o ambos, uno se sorprende de su difusión en toda Mesoamérica y América del Sur⁹. Encontramos el complejo frío-calor en casi todas las publicaciones sobre las concepciones de la medicina kichwa de la sierra. Influye en la clasificación, selección y aplicación de plantas y medicinas, como al nivel más básico de la preparación de la comida. Mujer y hombre -aunque sería importante distinguir entre los dos y entre las características individuales de las personas- deben mantener un equilibrio entre elementos clasificados como calientes y fríos. Comidas calientes como el cuy, tienen que ser acompañadas por elementos como papas y bebidas que se consideran

9 A. Hahold (1988) señala la presencia del complejo en todas las regiones de presencia indígena, salvo en las regiones de la Amazonía, algo que puede sorprender si se le confiere un trasfondo de la herencia indígena. Kroeger (1996: 494) menciona que se lo encuentra desde México hasta la Tierra del Fuego, pero no lo comprueba, 494. Wörrle (2002: 239) , especifica que no existe en Brasil Central (¿cuál Brasil es?) y Tierra del Fuego.

como frescas¹⁰. La exposición al frío o al calor; la exposición al sol por ejemplo, causa enfermedades frías o calientes que se combaten con bebidas o remedios calientes o fríos, opuestos al carácter de la enfermedad.

Los criterios para clasificar comida, animales, plantas medicinales y aún personas como cálidas, frías, o templadas, no tienen sólo relación con su temperatura 'real' o 'térmica' en Celsius o Fahrenheit. Para determinar su calidad influyen nociones como de dónde vienen, su sabor, su color y su modo de preparación pero, sobre todo, los efectos que producen al comerse o ser aplicados al organismo¹¹. Según Wörrle, se pueden distinguir partes del cuerpo, como pulmones, nariz, ojos, músculos, huesos y articulaciones –para los otavaleños identificados con la periferia del cuerpo- que se enferman por el frío y otras partes –al interior del cuerpo- como riñones, vesícula y corazón que son susceptibles al exceso de calor. El estómago y los intestinos son, según esta interpretación, órganos del intermedio que puedan ser afectados tanto por enfermedades frías como calientes (Wörrle 2002: 240, 241).

Enfermedades relacionadas con la cosmología

Existen varias enfermedades que se relacionan con la naturaleza o que son adscritas a fuerzas de la naturaleza, que escapan al sistema de equilibrios del complejo frío y caliente. Tampoco entran en el juego envidias y rencores humanos que caracterizan a la hechicería o la magia del daño.

10 Es evidente que la comida se presenta como un campo importante en el estudio de la salud. No me detendré en este campo por falta de mayor conocimiento. Llama la atención que el estudio, por lo demás interesante, de Mary J. Weismantel (1988) sobre comida, género y pobreza en Zumbagua (Zumbahua), Cotopaxi, no contenga referencias al complejo frío-caliente –siendo la excepción de tantas publicaciones- ni a la enfermedad ni a la medicina tradicional en general. Es sorprendente si se le compara, por ejemplo, con la monografía de Edita Vokral.

11 Hahold (1988) y Wörrle (2002: 239). McKee (1988: 211), habla de 'propiedades térmicas', donde sigue a G.M. Foster que defendió 'al papel del verdadero calor térmico sensorio en la etnomedicina latinoamericana'. Foster (1994, c. 2, *Humoral Theory in Tzintzuntzan*, 17-38), distingue entre el valor metafórico de ciertas comidas o plantas clasificadas como frías o calientes, y el verdadero calor del cuerpo, de la comida cocinada y de las hierbas. Los dos principios, uno metafórico y el otro 'térmico', interactuarán en la etiología de las enfermedades, operando de igual forma en las terapias para la recuperación de la salud.

Wörrle no asigna una calificación unitaria a este grupo y Muñoz-Bernand les define con el término de ‘enfermedades del campo’ o ‘enfermedades antiguas’, como opuestas a las enfermedades modernas ‘de Dios’, introducidas por los blancos. Yo les llamaré enfermedades relacionadas con la cosmología, por la sencilla razón que todas se inscriben en imaginarios que se proyectan alrededor del hábitat. Los cerros, los lagos, los pozos, los riachuelos, las cuevas, las rocas, las ciénagas, el rayo y el arco iris, los animales y las aves, hasta el viento y los olores, son interpretados según esquemas de una cosmología que no se entienden desde la racionalidad científica occidental, aunque los pueblos en Europa también una vez, convivieron con similares ‘emanaciones’ de la naturaleza.

En estas representaciones aparecen fenómenos conocidos como los ‘aires’, que están contaminados con inmundicias o con la putrefacción de la enfermedad o de la muerte, que causan, en determinados horarios sobre todo, el malestar conocido como ‘mal aire’ u otras enfermedades. Es interesante relacionar la emanación o resuello, el ‘humor’ del que hablamos antes, con relación a Don Manuel, el entendido indígena de Pindilig, al concepto de ‘mal aire’, tomando en cuenta que las investigaciones distinguen entre diferentes tipos de este último (McKee 1988: 223; Muñoz-Bernand 1986: 138,139, 57,58, 158-163; Wörrle 2002: 204-211). En el mundo indígena la emanación y el olor parecen conectarse a todo tipo de enfermedad, a veces como portadoras de muerte, o con el daño causado por el hechizo. La concepción de enfermedad como mal olor o mal resuello consiste en que se puede ‘(a)pegar’ o apoderar de una persona. Por tal razón, el curandero siempre se protege con alcohol y tabaco durante la curación (Muñoz-Bernand 1986: 82; Wörrle 2002: 34, 35; McKee 1988: 227; Muratorio 1987: 238), y los que están con el muerto o en funerales se protegen así mismos, con alcohol o mediante un ritual de purificación¹².

12. Muñoz-Bernand (1986: 69-70), se refiere al ritual de purificación llamada *huayru*, o cinco: “para que se vayan las enfermedades y los malos resuellos del moribundo”. Botero 1992:113-115, habla del aya, ‘el alma’ o ‘un espíritu especial que se lleva a los muertos, y que se puede llevar a otras personas durante la muerte o el funeral. Por tal razón uno no puede dormirse en tales momentos; la comunidad entera tiene que estar alerta durante toda la noche. El informante de los Napo- Kichwa de la región de la selva, Don Alonso explica que “cuando se lo entierra, sale el alma, tanto del hombre como de la mujer... Antes pensaban que las almas (*aya*) venían para posesionarse de cualquiera de los que estaban allí” (en el funeral): Muratorio 1987: 246.

Así mismo, no deberían estar presentes personas 'débiles', como niños y ancianos, al momento de la curación. El cuy, huevo o sapo con que se 'sucioná' la enfermedad o daño durante la 'limpieza', debe ser arrojado al río o se debe tomar precauciones para que no se 'pegue' a otra persona (Wörrle 2002: 124, 125; Muñoz-Bernand 1986: 56-65, 69).

En el universo del hábitat kichwa podemos toparnos con los espíritus de ciertos lugares, cuevas, rocas y pozos, 'fuertes', capaces de apoderarse del 'alma', sobre todo de personas débiles, niños, ancianos y enfermos –ocasionando enfermedades conocidas como 'espanto' o 'susto'- espíritus que necesitan ser aplacados para que se pueda recuperar el alma¹³. En este universo, los *cuychic* o *cuichic*, los arcos iris, blanco y colorado, hacen enfermar al hombre y embarazan a las mujeres, o pueden dañar al niño durante el embarazo,| provocando que nazcan deformes, o como un ovillo de fealdades, de sapos, insectos u hormigas. Los kichwa, también temen a las 'tierras pesadas' donde viven *urcutayta* y su mujer *urcumama*, los dueños de los cerros –al mismo tiempo dueños de los animales y de las plantas salvajes-, que se enamoran de los jóvenes y les obligan a que trabajen y convivan con ellos.

Las personas escogidas por los dueños del cerro, se transforman en curanderos y actúan como mediadores entre los espíritus del cerro y su comunidad. A veces es el rayo el que le facilita al hombre o a la mujer comenzar con el aprendizaje de la curación y de la adivinación, para transformarse en chamanes-*yachac* (Botero 1992:91; Muñoz-Bernand 1986: 33,34; Compare Bastien 1978: 55; Platt 1997; Rösing 1990). En ciertas cuevas, donde uno puede acceder al *ucu-pacha*, el mundo de abajo, territorio de tesoros y de los diablos *supay* o *aya*, aguarda la *mamahuaca*, devoradora de niños, que exigía que se les sean sacrificados, aunque esta práctica ha disminuido desde la conquista española. En los cerros, lagos y cuevas rondan también los *chuzalongos*, duendes o enanos de gran fuerza, con un descomunal pene, que seducen y matan a las mujeres, y que han sobrevivido en el folclor nacional como *sombrerones* (Muñoz-Bernand 1986: 137-171; Wörrle 2002: 140-247; Botero 1992: 83-147; Aguiló 1992: 221-304).

13 No podemos identificar el 'alma' con la concepción cristiana u occidental de la palabra. Se la comprende como a una de las partes constitutivas del ser humano.

Es sorprendente encontrar tanta consistencia en estas concepciones del hábitat kichwa en regiones tan diversas como Cañar, Chimborazo e Imbabura. Aunque informantes e investigadores dudan y difieren en elementos, como en el que los dueños de los cerros se identifican con la *mamahuaca* o con los *chuzalongos* o con los diablos *supay* (Muñoz-Bernand 1986: 167; Wörrle 2002: 165,168-180; Botero 1992: 92, 93), se evidencia, sin embargo, un alto nivel de correspondencia entre los diferentes protagonistas que ocupan el espacio imaginario del hábitat kichwa de las tres regiones. Estas representaciones son equiparables, además, con las de otras poblaciones indígenas de los Andes y de Mesoamérica, si se las examina desde la luz de la ciencia de las religiones. La consistencia de esta cosmología kichwa con la de un estudio ya de edad de William Madsen, sobre Tecospa, en el distrito Milpa Alta, en México DF, es impresionante: encontramos otra vez a los duendes o ‘espíritus del agua’, -responsables por el agua, el granizo, la helada, el rayo y el trueno- y al rayo que escoge al curandero, le obliga a curar con piedras y a tomar una esposa espiritual con características de duende¹⁴.

Pero toda esta correspondencia entre las representaciones alrededor del cosmos no puede impedir que estas aparezcan como el complejo más afectado de la medicina tradicional, por los cambios culturales. Como el hábitat mismo que les inspiró, los cerros y lagos, las *huacas* y los duendes, el arco iris y el rayo, tanto en México como en los Andes, se ven cada vez más diminutos, cercados por el mundo global que les sobrevino. Sus posibilidades de sobrevivir disminuyen con la desaparición de la cultura campesina que les originó o, mejor, que les pudo conservar por un considerable espacio del tiempo. Volveremos a estos cambios del mundo global y

14 Los pueblos nahuas y las culturas indígenas del centro de México en general, se encontraban en la cercanía de un cerro. El nombre para ‘pueblo’ en náhuatl era *altepetl*, que se traduce como ‘montaña de agua’. La concepción general era que la montaña contenía agua en su interior y que esta agua salía como lluvia o granizo por la actuación de la ‘culebra del agua’ (compare: el *amaru*: Wörrle 2002: 213-217) y de los duendes, aunque en el Tecospa estudiado por Madsen, en los años cincuenta del siglo XX, en colaboración con los santos. Además de curar enfermedades específicas relacionadas al clima los chamanes, y otros especialistas, seleccionados por el rayo o por el cerro se dedican a intermediar entre los mencionados seres no-humanos, dueños del clima y, por ende, de la cosecha, y la comunidad humana. Compare, Albores y Broda (1997); Medina Hernández (2001: 113-120); Nutini y Roberts (1993: 40-43). Para los Andes, Bastien (1978: 51-64); van Kessel y Cutipa (1998); Rösing (1990: 17-44).

sus implicaciones para la medicina tradicional. Antes quiero dedicar un espacio al complejo de representaciones que no hemos abordado todavía, el de la hechicería o de la magia del daño.

La magia del daño

Carmen Muñoz-Bernand emprendió en 1973 y 1977 su estudio antropológico entre los habitantes, los ‘renacientes’ de Pindilig¹⁵. Estos se auto-identificaban como ‘renacientes’, porque ya no se consideraban ‘nativos’ o indígenas, aunque ‘los blancos’ o mestizos tampoco les aceptaban como parte de los suyos. El término traducía el debilitamiento de la cultura indígena y la inseguridad de los campesinos en dejar el mundo cerrado de su región para enfrentarse con otros contextos que se les imponían. Los capítulos sobre la hechicería comienzan con el enunciado de los habitantes que ‘los brujos cunden hoy en día’. La coherencia de la noción uniforme de los ‘hechiceros’ sólo existía en función del catolicismo que combatió a las idolatrías, dice la autora; tal vez podemos añadir, como ocurre hoy entre los evangélicos (Andrade 2004). A quienes se acusó de ser brujas en Pindilig, no lo fueron; eran tan sólo personas marginadas, excluidas de la convivencia de la comunidad¹⁶.

- 15 Las mejores exposiciones sobre la hechicería o la magia del daño en la sierra del Ecuador encontré en los estudios de Muñoz-Bernand y Wörrle. En este párrafo me concentraré en estos dos libros pero tomaré a la lúcida exposición de Muñoz-Bernand como punto de partida. Muñoz Bernand 1989: 73-132; cáp. 3 y 4.
- 16 En la sierra ecuatoriana no se comprueba la clásica distinción entre brujería y hechicería (*witchcraft and sorcery*) como la conocemos del imaginario occidental y del estudio clásico de E.E. Evans Pritchard sobre los Azande en Sudan, según la cual el brujo o la bruja está casi condenado a infligir un mal cuando el hechicero (o mago) dispone de cierta libertad de deliberar sobre sí, cómo y a quién inflige un mal por medio de la magia. En el contexto de los Andes, el que contrata al especialista de la magia, que podemos identificar como chamán, está normalmente motivada por la envidia, y aunque suele identificarse como brujo o bruja con algunos autores (como Muñoz-Bernand), en lo general no se merece ser calificado así, por carecer de poderes mágicos. El chamán, el ‘entidido’ o *yachac* tampoco se le puede comparar al brujo o a la bruja ni al mago o hechicero como la conocemos desde el imaginario occidental o del estudio sobre los Azande de Evans-Pritchard. Compare: Muñoz Bernand (119-123). En este ensayo utilizo, por consiguiente, de forma indiscriminada todos los terminos: brujería, hechicería y ‘magia del daño’, una traducción del termino alemán *Schadenszauber*. Nutini y Roberts (39-54) distinguen entre cuatro seres ‘antropomorfos sobrenaturales’ (*anthropomorphic supernaturalis*) en Tlaxcala,

Los dos ‘entendidos’, el curandero ‘blanco’ del pueblo de Soria, don Vicente, y don Manuel, el curandero ‘nativo’ de Pindilig, no creían en el daño hasta que lo experimentaron. En base de esta experiencia iniciaron sus carreras como curanderos; se puede considerar a esta experiencia como una especie de vocación del curandero o chamán; aunque tal vez mejor, como una activación o reactivación de la vocación (compare Wörrle 2002: 231). A ambos curanderos les dio un dolor en la pierna; sintieron que algo les entró en la rodilla, que parecía ser originario de un hechizo hecho con la pisada, siendo después casi consumidos por un animal que les entró en el cuerpo. La huella o pisada de una víctima, se recoge para embrujar; se le pone en un balde de agua que, a su momento, se riega en el cementerio.

Lo más común en Pindilig era pensar que el daño provenía de los bocados y de la bebida. Del bocado o del trago ‘maleado’, o de la manipulación de la huella nacen animales que crecen en el cuerpo del hechizado. Estos bichos se identifican como culebras, lagartos, sapos e insectos voladores ‘llenos de cerdas’. El hechizo se reconoce por sus difusos síntomas. Aparte de hinchazones producidos por los bichos, que se pueden palpar o ver cuando se mueven dentro del cuerpo, se concibe al proceso desde la imagen del cuerpo que se seca como una planta. No hay doctor occidental que pueda curarlo. A veces la enfermedad es parcial y se pierde el control o la vitalidad de un órgano y el enfermo se vuelve *sucho*, lisiado.

Para curar estas enfermedades se necesita recurrir a un ‘entendido’ o curandero, a menudo de afuera de la región –en Pindilig existía una conexión con curanderos indígenas de Santo Domingo de los Colorados– que tenga suficiente poder para parar la enfermedad o dar la ‘vuelta al mal’. Esto implica una verdadera pelea del curandero para sacar al animal del cuerpo y puede implicar que él o la bruja que echó el hechizo se mueran como consecuencia del intento de curación¹⁷.

México: el especialista/ chamán, a quien mencionamos arriba, encargada de la comunicación con los espíritus que ordenan el tiempo, el nahual transformador, el hechicero o mago y el brujo o la bruja chupasangre. Esta clasificación en Tlaxcala nos invita a precisar la identificación de los seres ‘antropomorfos sobrenaturales’ en los Andes.

17 Según el informe de Muñoz –Bernand (1989: 81, 84, 93, 94), el animal o bicho personifica al brujo o la bruja, que echó el hechizo, y este o esta se muere con el bicho o los bichos, cuando el

El brujeo, por ejemplo el embrujamiento de la pisada, no tan sólo afecta a la salud, en el sentido occidental; también suele afectar a las sementeras, al ganado, a la buena suerte en los negocios, etc. La indagación en los alrededores de Ilumán, en la provincia de Imbabura, llevó a Bernhard Wörrle a distinguir entre tres técnicas de hechicería. El primero implicaba entregar el 'alma' de una persona a los 'malos santos' -como San Bernardo de Otavalo y San Gonzalo de Ambato- o al *Rumi Cruz*, en la comunidad de La Calera, que colinda con Cotacachi, lo que se consigue mediante un ritual con la foto de la víctima, o con un papel donde está su nombre, sus pelos, su ropa o con su pisada. Otra técnica consiste en echar a la pisada, o a algo que pertenece a la víctima, al agua o a la calle. De la misma forma se puede fabricar una muñeca con atributos que pertenecen a la víctima para quemarla, ponerle excremento o atravesarle con un sable. Por fin, se puede atacar más directamente a la víctima dejando un saco de excrementos o una mezcla de pelos de gatos y sal en los alrededores de su casa. Falta, en esta enumeración, la técnica de los bocados o bebidas 'maleados y maleadas' que se suelen servir a las víctimas (Wörrle 2002: 235-238. Compare Muñoz-Bernand, 117-119).

Emprenderemos un esfuerzo de análisis e interpretación desde un enfoque más bien racionalista para poder acercarnos a estas prácticas mágicas y las sorprendentes opiniones y convicciones al respecto por parte de los informantes. Muñoz-Bernand nos recuerda de la reciprocidad del don, un mecanismo o institución que fue analizado por Marcel Mauss y Bronoslaw Malinowski, donde el recibir crea una obligación de dar. El término para regalo o don en kichwa es justamente *camari*: del verbo *cama*: que significa la capacidad de realizar influencia o la de obrar sobre una persona. Podemos concebir a la comida como un don. No tiene nada de gratuita en la concepción kichwa, por inscribirse en la regla de la reciprocidad andina, de la ética del dar para que uno reciba. El brujeo consiste, justamente, en una distorsión de esta regla: Castiga al que lo recibe. Los bocaditos 'trabajados' y las bebidas 'maleadas' representan una inversión del compartir, de la dádiva de la comida y bebida, tan importante

curandero les mata. No es muy claro sí es siempre así, y tampoco si esta revancha recayera sobre la persona envidiosa que inició el embrujamiento o sobre el curandero/ chaman que la apoyó en el hechizo.

para la reciprocidad andina (Alberti y Mayer 1974; Muñoz-Bernand 1989: 117-121; Wörrle 2002: 237). Y aquella inversión de la reciprocidad está vinculada con la envidia. La autora descubre que sólo hay brujas -que nos perdonen las mujeres- en Pindilig y que casi siempre son parientes de las 'víctimas' por alianza matrimonial, suegras o cuñadas.

La envidia estalla en circunstancias precisas. Por ejemplo, cuando una mujer da a luz, sobre todo si se trata del primer niño, este nacimiento consagra a la nueva familia nuclear y marca la separación de la pareja, hombre y mujer, de sus respectivas familias. O en momentos en que un hombre logra destacarse, por ejemplo cuando sale de la comunidad para trabajar y vuelve con el salario para su familia, o cuando ocurre que las tierras de uno rinden mientras las de los otros se 'queman'. Y para que surja la envidia es necesario que la persona envidiada sea del mismo rango o estatus que la persona envidiosa; los 'blancos' normalmente no entran al juego de la envidia y de la hechicería en Pindilig.

Muñoz-Bernand (1989:123-135) invierte los roles aparentes, proponiendo que ninguna víctima es totalmente inocente en el juego del brujo. Las víctimas se pueden considerar como personas egoístas y ambiciosas que han contravenido las reglas elementales de la reciprocidad de su familia y de su comunidad. Y la bruja actúa, en cierto modo, como justiciera para restablecer el equilibrio social, de la familia y de la comunidad, amenazado por el individualismo de la víctima. Para que se restablezca es necesario que la incipiente víctima otorgue una compensación material a la persona que acaba de echarle el brujo. Si no hay acuerdo, si la víctima no quiere reconocer que ha infringido el código ético de la reciprocidad, la única forma de defenderse es procurar que la bruja desaparezca. La bruja debe desaparecer, con la 'vuelta del daño', compensando con su muerte por la muerte o la miseria de su víctima. Nadie puede jactarse abiertamente de esta venganza, por temor a las represalias. Es por estos mecanismos de la reciprocidad, arguye Muñoz-Bernand, que el campesino tiene tanto miedo a la envidia, tanto que evita dar motivo a cualquier elogio. La familia campesina tiende a esconder su riqueza y sus logros para escaparse de la envidia y sus consecuencias, entre ellas el embrujo (Compare: Wörrle 2002: 230).

Bernhard Wörrle (2002: 223-238) coincide con Muñoz-Bernand –aunque no lo reconoce– en que la envidia sólo se explicaría desde el contexto de la reciprocidad. Relata, por ejemplo, como el albañil que logró que sus hijos estudien, provoca la envidia de la vecina y encuentra un muñeco de trapos viejos, con su nombre y sable en el pecho, en los linderos de su terreno. La vecina, los vecinos, se quedaron atrás y, desde su punto de vista, se puede interpretar a la muñeca como lo que representó una curación, en el doble sentido de curar y de ‘dar la vuelta’ al daño¹⁸. El albañil, por su parte, aduce que tiene que defenderse, que sólo quiere salvar su vida y la de su familia, porque se trata de su salud y que debe actuar para la suerte, para que le vuelva la suerte. Wörrle enfatiza esta íntima conexión entre suerte y mala suerte.

El investigador alemán refiere al estudio de Jeanne Favret Saada sobre los campesinos del oeste de Francia; según ella (1977: 254) no existe tierra nueva y faltan ‘espacios de la vida’ que estén desocupados en la sociedad campesina de la Bocage de la Mayenne. La tierra es un bien limitado en tamaño y en producción, y el campesino no tiene nuevas fronteras para conquistar. El rescate de este dilema ecológico de los campesinos explicaría para Wörrle (229), la invención de la reciprocidad y del daño como represalia de su ruptura. El autor alemán evoca la teoría de ‘la imagen del bien limitado’ (*the image of limited good*) de otro autor, con el que ya nos encontramos, George M. Foster, como idea de base de las sociedades campesinas. Wörrle cita a Foster (1965), al explicar la primera consecuencia de este imaginario: “Si ‘bien’ existiera en cantidades limitadas y que es imposible extenderle, y si el sistema está cerrado, hay que concluir que un individuo o familia no puede mejorar su posición sino a costo de otros”. Foster atribuye

18 Es significativo que en los alrededores de Ilumán, estudiado por Wörrle, como en Pindilig el término ‘curar’ no se emplea únicamente para el procedimiento de sanar, sino al mismo tiempo, para la hazaña de embrujar o de ‘darle vuelta al daño’ (Compare: Muñoz-Bernand: 93, 94, 125, 132), lo que concuerda con la ambivalencia del verbo *jampina* (curar) en el idioma kichwa. Anotamos aquí que este uso ambivalente del palabra curar tiene sus equivalentes en las concepciones sobre el manejo del poder (sobrenatural) por parte de los chamanes en la Amazonía: “Para curar al paciente, dicen los Siona, habrá que devolver el *dao* (poder, medicina, daño) por donde había venido.” (Langdon, Introduction 1992: 52). “Entonces, en curar a uno siempre está embrujando a otro” (Illius 1992: 76). “Estar enfermo, causar enfermedad y curar son aspectos diferentes de la relación que ata el hombre al mundo (sobrenatural) de los *pülasú*” (Perrin 1992: 119-120).

buye el imaginario 'del bien limitado' a la falta de tierra en las sociedades campesinas. Wörrle, por su parte, replica que la reciprocidad no se limita a los hombres: los kichwas mantienen, según él, otra relación de reciprocidad con los espíritus con quienes tampoco pueden faltar en sus atenciones. El autor alemán contrapone una explicación cosmológica y ética a la explicación económica de Foster (Wörrle 2002: 229, 233; cf. 221, 222).

Estas explicaciones de Muñoz-Bernand y Wörrle relacionan la hechicería con la lógica de la igualdad de las sociedades campesinas. Recuerdan a y renuevan las teorías sobre mecanismos institucionales y culturales de defensa de las sociedades campesinas, propuestos por antropólogos como Foster, Eric Wolf (2001 a, 1966, 2001 b) y James Scott (1985)¹⁹. Muñoz-Bernand opinó que la razón por la que 'los brujos cundían hoy en día' podía encontrarse en la gran cantidad de cambios a la que se enfrentaba un pueblo apartado, como Pindilig, en los años setenta. La sociedad campesina ya no lograba defender sus ideales de reciprocidad ni el imaginario de un bien limitado, lo que debía, según esta autora, haber originado el exceso del uso del recurso de la brujería. Detallamos, por lo demás, que Wörrle (2002: 230, 233) reconoce al enlace de la hechicería con la ideología de la reciprocidad pero cuestiona la interpretación de la hechicería como si se limitara a un 'freno social' a la acumulación de riquezas y de la desigualdad impuesto por parte de las sociedades campesinas, como se enfatizaba en las teorías de Foster, Wolf y Scott. Según el autor la hechicería podría, en determinados momentos, ser utilizada para acumular riquezas y deshacerse de enemigos que se oponen a las desigualdades. No

19 Compare: Muñoz-Bernand (132): "...la vieja idea de Boguet según la cual el daño no se pierde nunca, puede dejarnos pensativos". Según la hipótesis de esta investigadora francesa (127-131) la hechicería por envidia en Pindilig hubiese sido restringido al círculo de las alianzas matrimoniales, detalle en que la autora se distancia de la teoría de Foster que se refiere a los mecanismos de la comunidad campesina en general. Precisamos por último que la cita del estudio de Favret Saada (1977, 254) por parte de Bernhatd Wörrle (2002: 229) está fuera del contexto del tenot de este estudio que indaga en las concepciones de la hechicería por parte de los campesinos de la Mayenne del Oeste de Francia. Favret Saada no se refiere a ideas relacionadas a la teoría de Foster y sus conclusiones (Cap. XII, 250-281) contradicen más bien las teorías sobre las sociedades campesinas como elaboradas por Foster, Wolf y Scott, y con ellas la hipótesis de correspondencias con la magia del daño en los Andes. Las conclusiones de Favret Saada, sin embargo, no logran explicar, y reducen, la riqueza de la descripción de su trabajo de campo, descripción que sí parece justificar una comparación con la magia en otras sociedades campesinas.

creo que los ejemplos de hechicería mencionados por Wörrle justifiquen esta inversión de los valores de la reciprocidad, o mejor dicho, no creo que escapen al mecanismo de la reciprocidad que anima a la magia del daño. Pero de los dos autores, tanto Muñoz-Bernand como Wörrle, podemos derivar que exista una buena prueba de la validez de la explicación de la hechicería por medio del 'bien limitado': debemos averiguar y comprobar si sigue existiendo en otros contextos caracterizados por la ruptura con la sociedad tradicional campesina y, si así fuera, cómo se expresa en estos contextos alternativos.

A modo de conclusión

Historia

La idea que la cultura andina se había conservado sin mayores cambios desde tiempos precolombinos, es engañosa y obscurece importantes transformaciones como la pérdida de las lenguas y de las identidades étnicas, el impacto de las mitas

y de la encomienda, el fenómeno de los forasteros, la formación de la institución de la hacienda y la arbitraria incorporación de grandes cantidades de la población indígena como mestizos a fines de la colonia y durante la independencia. Niega, por lo demás cuán difícil es distinguir entre los ingredientes de la cultura de los indígenas y de los mestizos en países como los andinos.

Al otro extremo de esta desviación 'esencialista', existe cierta tendencia de simplificar a complejos ideológicos como los sistemas tradicionales de la medicina, por interpretaciones 'reduccionistas'. Existe, por ejemplo, una controversia sobre la capacidad que ciertos esquemas ideológicos tienen para repetirse a través del tiempo. Un buen ejemplo de estas ideologías que se mantienen o conservan en la historia nos ofrecen las religiones. Si tomamos como ejemplo la particular corriente cristiana del pentecostalismo, vemos hoy en día una ejecución de un repertorio de prácticas de oración, curación, el hablar en lenguas y el profetismo como se le describió 1900 años atrás en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Algo similar ocurre con el chamanismo. Actualmente encontramos en los Andes, ciertos esquemas y repertorios del *yachac* parecidos a relatos del siglo XIX sobre los chamanes de la Siberia o de la Mongolia. Si un estudio de la religión como Mircea Eliade nos demuestra esta sorprendente correspondencia de concepciones y repertorios a través del tiempo, no cabe la simple descalificación del autor como ‘a-histórico’ como pretende Alice Kehoe, por ejemplo. Hay que comprender esta particular capacidad de los complejos ideológicos de conservarse o mantenerse a través del tiempo. Habrá que considerar que se pueden distinguir diferentes tiempos en los acontecimientos históricos y que las construcciones ideológicas representan a un fenómeno particular del cual habrá que detallar sus mecanismos de transmisión.

Lo que designamos arriba como ‘repetición’ no implica, tampoco, que no ocurrieran cambios en los complejos ideológicos. Ya destacamos que los sistemas de salud y de la religión indígena y española se infiltraron mutuamente. Los curanderos hoy en día están incorporando influencias tanto del cristianismo como del esoterismo y de la medicina alternativa del occidente (Wörrle 2002: 85-99; 295-336; Miles 2003). La noción de tradición, desarrollada por autores como Hans Georg Gadamer (1971) y Paul Ricoeur (1983, 1984, 1985, 2003), puede proporcionarnos mejores bases para entender a estos ámbitos del sentido común y de la ideología. A veces, sin embargo, podemos encontrarnos con un verdadero ocaso de las ideologías como ocurrió con la extinción de la medicina tradicional y de la religión popular en los países de la Europa occidental en la segunda mitad del último siglo.

Por la misma razón, la tenacidad de los complejos ideológicos, no convence la teoría de G.M. Foster (1994: 176-177) que el complejo frío-caliente en América Latina, los Caribes y las Filipinas, es originada en la doctrina de los humores elaborado por Hipócrates, Galen y Avicena. Puede ocurrir ‘que la ciencia de una época se vuelve la superstición de la siguiente’ y que concepciones y prácticas de la elite científica o de los médicos se popularizan y ‘se filtran hacia abajo’ (Foster 1994: 147-164, 153). Pero es más probable, en nuestro caso, que en amplias regiones como el Lejano Oriente, el Medio Oriente y las dos Américas, ya existían tradiciones alrededor el complejo frío-caliente y que las medicinas más

‘doctas’ -de la China, de la India, la islámica y la occidental en base de los griegos- se hubiesen desarrolladas desde un trasfondo del sentido común de estas poblaciones²⁰.

En el caso latinoamericano, la doctrina ibérica de los humores se pudo haber difundido sobre este trasfondo de una medicina indígena alrededor ‘el frío y el caliente’. Lo que coincidiría con la opinión de una gran cantidad de autores citados por Foster, específicamente en lo que el autor resume como la tesis del sincretismo (1994: 147, 148, 184-186), la opinión de Lauris Mckee (1988) y la realidad en Pindilig y alrededores descrita por Muñoz-Bernand. Un eje de la investigación debería ser la aseveración de Foster (1994: 162-164) que los conceptos humorales en América Latina estén más prevalcientes entre la población mestiza y criolla que entre los que hablan lenguas indígenas.

Aclarar la interacción de las dos herencias, hispánica e indígena, de la salud en América Latina y sus etapas de aculturación sigue siendo un desafío importante. Y no tan solo de la doctrina de los humores. El campo de la disputa es mucho más amplio por incluir a las tradiciones populares, una indígena que ya existía y otra que incursionó con los ibéricos. ¿Qué podemos opinar sobre esta mezcla de tradiciones indígenas y europeas? ¿El diablo *supay*, con apariencia de hacendado blanco, de dónde surge? ¿La imagen de los bichos que van comiendo al embrujado y la del secar como una planta, serán de origen indígena? ¿Y cómo se explica la coincidencia entre las representaciones de las sociedades campesinas andinas y las europeas en relación con la hechicería como contraparte de la reciprocidad? Los sistemas tradicionales de la salud son muy prometedores como campo de estudio del sentido común y de la ideología, tanto en América Latina como en otras partes del mundo.

20 Concordaría con la opinión de Louis E. Grivetti que la ‘alopatía’, la curación por contrarios, correspondiese a un fenómeno universal que se evidencie en China, India, la antigua Persia y Grecia -donde culminó en la teoría de los humores-, y en el nuevo mundo antes de la llegada de los ibéricos. Aquello puede originar otra lectura de Foster (1994: 1-17; compare: 36-39). Foster, por su parte, reconoce que el complejo hipocrático nunca se impuso como tradición popular en la misma España (Ibíd., 58, 59; compare: Foster 1960: 20). Parece importante comprobar si aquello fuese diferente en otras partes del mediterráneo, del mundo islámico y de la Europa occidental.

Antropología

Sin pretensión de poder separarla de la historia podemos especificar algunos desafíos más idóneos de la antropología en el campo de la medicina tradicional indígena.

El primero que habrá que destacar es que las representaciones de la salud no pueden estudiarse como un sistema aislado; ellas se encuentran interconectadas con otras representaciones del 'mundo de la vida' de la comunidad, su ética, el sistema de la reciprocidad y la religión (popular). Y hoy, como ayer, la salud tradicional se demuestra muy abierta a las influencias de otras culturas, del mundo global, como a los aportes de la medicina occidental y alternativa, y se integra dentro de sus esquemas.

Aunque podemos intentar clarificar los orígenes de las representaciones de la salud tradicional, es menester observar que la división entre un sistema de salud presuntamente indígena y otra mestiza, tiene una alta carga de ideología, como la supuesta separación misma entre las 'razas' en los países andinos. Antes de una división, la realidad ecuatoriana nos obliga en hablar de un continuo, caracterizado por la fluidez entre los componentes de la medicina tradicional de los indígenas y los de los mestizos.

La clasificación de las enfermedades de la medicina tradicional sigue siendo problemática. Existe cierta confusión entre las categorías *emic* y *etic*, entre categorías que se manejan 'al interior' de la población estudiada y las elaboradas 'desde afuera' por el investigador (Harris 2001: 568-604, Kaplan and Manners 1972: 181-188). Así podemos preguntarnos a cual de los dos corresponde la división corriente entre 'enfermedades de Dios' y las 'del campo'. Parece que esta clasificación no se originó con el investigador Eduardo Estrella, porque surge en muchos discursos de informantes de diferentes regiones del Ecuador y del América Latina (Compare Wörrle, 2002: 205; Muñoz-Bernand: 189,190). La división de carácter *etic* propuesta aquí entre cuatro categorías de la salud kichwa, el complejo frío-caliente, la cosmología, la hechicería del daño y la aplicación de conceptos occidentales, necesita de una mayor comprobación mediante una comparación con otros estudios realizados en los países andinos y mayor trabajo del campo. Un problema de esta división es que no incluye a la diversidad de especialistas de la salud tradicional y la diver-

sidad de sus terapias (Compare: Ruiz Saona 2006). Otra consiste de que las enfermedades que se suponen que hayan llegadas con los blancos han sido integradas en conceptos propios de la población y en otras etiologías como la del frío-caliente.

Una tercera dificultad con que se encuentra esta clasificación es que las enfermedades causadas por intervención humana, es decir por motivos de envidia, que clasifiqué como manipulación mágica, no se dejan, así de fácil, separar de las enfermedades ocasionadas por seres no-humanos, que catalogué como relacionadas con la cosmología. Los seres no-humanos, por comenzar, pueden ser invocados por los humanos, particularmente por los chamanes, que quieren dañar a los humanos o que intentan sanar a los que están lastimados por un embrujo. Sugerimos, por otra parte, que la hechicería del daño atañe a la ética (del 'bien limitado') de la comunidad y que 'las enfermedades de la cosmología' están relacionadas con el comportamiento ético hacia los seres no humanos. Esta distinción puede resultar útil para distinguir entre dos etiologías, dos tipos diferentes de causalidad, de las enfermedades, pero la ética de la comunidad no se puede aislar de la ética hacia los seres no-humanos que habitan la dimensión cosmológica, como bien lo anotó B. Wörrle. Para algunas enfermedades es casi imposible difícil distinguir si proceden de la ética comunitaria o la relacionada a la cosmología, por ejemplo 'la enfermedad causadas por los ancestros' descrito por Joseph Bastien (1978: 129-135).

La sistemática comparación con otras regiones con población indígena, sobre todo con los países andinos, con la Amazonía y con Mesoamérica, puede aclarar varios problemas que atañen a la medicina tradicional ecuatoriana. La ausencia de aquella literatura en Ecuador es uno de los problemas que complican su estudio y suele resultar en autores y publicaciones que pretenden inventar algo nuevo. Además de estas dificultades nos encontramos con una serie de publicaciones que tienden a confundir conceptos andinos con conceptos de la antroposofía, de la teosofía y de la corriente de la Nueva Era (un ejemplo: Tatzo y Rodríguez). Esta incursión del pensamiento alternativo occidental, y de la práctica médica alternativa del occidente y del Asia, en la práctica de la salud tradicional ha tomado tales dimensiones que se merecería un estudio en particular.

La comparación de la medicina tradicional de América Latina con las de otros continentes, como la de la China, de la India, del Mediterráneo, y el mundo del Islam, parece prometedora en el caso de la vigencia del complejo 'frío-caliente', que Grivetti califica como el complejo de la 'alopatía'. Otro objeto de estudios es la supuesta correspondencia entre la hechicería, las concepciones de la reciprocidad y la teoría de un 'bien limitado' de la sociedad campesina andina con otras sociedades campesinas, como la de la Bocage del sur de Francia estudiada por J. Favret Saada.

Las observaciones anteriores –la interconexión de la medicina tradicional con otros aspectos culturales, la construcción de una división ideológica y política entre indígenas y mestizos y la diversidad en interpretaciones *emic* y *etic*– introducen serios problemas metodológicos en la delimitación del tema de la salud tradicional; pero estas son nada novedosas en el ejercicio de una disciplina como la antropología que pretende ser 'holística'. La hipótesis sobre la relación entre la magia del daño y la reciprocidad, por ejemplo, podemos entender y justificar como una teoría *etic*, como una teoría racional por parte del investigador para entender a una ideología compleja como lo es la magia del daño. Es una hipótesis interesante que debería profundizarse mediante mayor investigación en el ambiente andino y la comparación con la brujería, hechicería en otros contextos culturales. Pero como estudiosos de la realidad social debemos, al mismo tiempo, preguntarnos que entendemos por una palabra como explicación. Una explicación *etic*, una explicación racional por parte del investigador desde su contexto occidental, enriquece pero no agota el significado, no agota las posibles interpretaciones del fenómeno, del fenómeno de la magia del daño. En general se necesitará una 'diversidad de interpretaciones', aunque sean contradictorias, para profundizar el conocimiento del complejo fenómeno de la medicina tradicional (Compare: Ricoeur, P. 2003).

Cambios

Si hablamos de los cambios que se dan en la historia, es importante destacar que nos encontramos hoy en un contexto de la modernidad donde

el 50% de los ingresos de los campesinos y el 70% de los campesinos indígenas en Ecuador provienen del trabajo en las grandes plantaciones de frutas, caña de azúcar, flores, del duro y mal pagado trabajo en la construcción y en el pequeño comercio en las ciudades, o de las remesas que se envían desde el exterior. Es decir, de la migración (Martínez Valle 2000). Habrá que preguntar qué cambios se registran en el sistema de la medicina tradicional por este traslado del hábitat y por el nuevo modo de vivir de la población campesina e indígena.

El impacto de estas transformaciones sobre la salud difiere según las coyunturas de la historia y los enfoques de los estudiosos. Cuando Carmen Muñoz-Bernand ya señalaba la desarticulación de las bases de la cultura indígena y campesina en el pueblo de Pindilig alrededor de 1975, Wörrle nos dibuja una intrépida dinámica cultural indígena en las cercanías de Illumán y Otavalo del 2000, donde las concepciones tradicionales de la salud se revitalizan por el contacto con el mundo global. Del desprecio y de la vergüenza de pertenecer a una raza sin futuro nos desplazamos a un contexto donde se vende al chamanismo como paquete turístico. Nos hace falta investigar como estas transformaciones influyen en el sistema de salud de las abandonadas comunidades indígenas del campo y como este sistema se traslada a aquellos otros contextos de la costa de la ciudad y de la migración.

Uno se pregunta, además, como la medicina tradicional se articula con la medicina científica y la fuerte incursión del discurso de la medicina alternativa occidental y sus vertientes ideológicas aliadas a la antroposofía y a la Nueva Era. El reconocimiento de la medicina tradicional de los pueblos indígenas, otorgado por artículo 84 de la Constitución de 1998, y la vigilancia por parte del estado de la misma anunciada en artículo 44, suscita otros interrogantes. ¿Cómo se desarrollaron las asociaciones de especialistas de la medicina tradicional como parteras y *yachac* que fueron reconocidas por el estado recientemente? ¿Quién puede y debe autorizar las prácticas medicinales de la partera o del *yachac*: el estado, la comunidad o los mismos especialistas? ¿Y cómo es que esta medicina tradicional se podría integrar en el sistema de la salud regular? Estas preguntas son de gran interés en el ámbito de las estrategias del movimiento indígena y de las políticas de los ministerios de la salud y bienestar. En estas considera-

ciones habrá que incluir una reflexión sobre nuevas experiencias y prácticas como son los proyectos de salud integral a nivel de los gobiernos locales, de las ONG y de los nuevos centros alternativos de salud como el Jambi Huasi y en Otavalo y el Hospital Andino en Riobamba (compare, Wörrle 2002: 348-352).

Bibliografía

- Aguiló, Federico (1992). *El hombre del Chimborazo*. Quito: Abya Yala.
- Alberti, Giorgio; Enrique Mayer (comp.) (1974). *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coord.) (1997). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica—Zinacantan, Estado de México*. El Colegio Mexiquense: Instituto de Investigaciones Históricas; UNAM.
- Andrade, Susana (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: IFEA, Abya Yala, FLACSO.
- Bastien, Joseph W. (1978). *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Waveland Press: Illinois.
- Botero, Luis Fernando (1992). *El sistema de creencias de los indígenas de Chimborazo*, en: Botero, L. F., *Indios, tierra y cultura*, Abya Yala: Quito, Colección Antropología Aplicada, No. 5, 83-147.
- Coe, Michael D. (1992). *Breaking the Maya Code*. London: Penguin.
- Costas, Rolando; E. Estrella; F. Cabieses (ed.) (1998). *Bibliografía andina de medicina tradicional (Bolivia, Ecuador, Perú)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Institut Français d'Études Andines; Lima, =Travaux /IFEA 13.
- Eliade, Mircea (1994 2ª) (1ª francesa 1951). *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. Bogotá: FCE.
- Estrella, Eduardo (1978). reimpresión (1977 1ª). *Medicina aborígen. La práctica médica de la sierra ecuatoriana*. Quito: Editorial Época.

- Evans Pritchard, Edward E.(1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press; Oxford.
- Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Ed. Gallimard =*Bibliothèque des Sciences Humaines*.
- Foster, G.M. (1960). *Culture and conquest. America's Spanish heritage*, Quadrangle Books; Chicago: Viking Fund Publications in Anthropology, No. 27.
- _____ (1965). *Peasant Society and the Image of Limited Good*, en: *American Anthropologist*, 67, (2), 293-315.
- _____ (1994). *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World*. UCLA; Berkeley. = theory and practice in medical anthropology and international health.
- Gadamer, Hans- Georg. (1971) (1960 1ª alemana). *Verdad y método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica*. Salamanca: Sígueme.
- Glass-Coffin, Bonny, Douglas Sharon y Santiago Uceda (2004). "Curanderas de la sombra de la huaca de la luna". *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, tome 33, nº 1, 81-96.
- Grivetti, Louis E. (1992). "Aztec Patterns and Spanish Legacy. (Nutrition Past- Nutrition Today: Prescientific Origins of Nutrition and Dietics, part 4)" *Nutrition Today*, 27 n. 3, May-June, , 18 p: *Infrotrac Academic Plus. Thomson Gale*.
- Hahold, A. (1988). "El sistema cálido-frío en la región surandina del Perú: una clasificación popular de enfermedades, hierbas medicinales, y alimentos", en: Kroeger, y Wilson Ruiz Cano, (ed.); *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latino América*, Centro de Medicina Andina; Cuzco, 37-54.
- Harris, Marvin (2001) (1968 1ª). *The Rise of Anthropological Theory. A history of theories of cultures*. Updated Edition, Altamira Press; Walnut Creek, Lanham.
- Illius, Bruno (1992). "Nihue among the Shipibo-Conibo", en: Langdon, J.; Gerhard Baer (Ed.) (1992) *Portals of power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 63-77.
- Kaplan, D.; R.A.Manners (1972). *Culture Theory*, Englewood Cliffs. = Foundation of Modern Anthropology Series.

- Kehoe, Alice B. (1996). "Eliade and Hultzkranz: the European primitivism tradition", en: *The American Indian Quarterly*, 20. nr. 3-4, Summer-Fall, 16 p., *Infrotrac Academic Plus. Thomson Gale*.
- Kessel, Juan van; Guillermo, Cutipa Añamuro (1998). *El Marani de Chipikuni*, IECTA/ CIDSA; Iquique.
- Koss-Chioino; Joan D.; Th. Leatherman; Christine Greenway (Ed.) (2003). *Medical pluralism in the Andes*, Routledge; London. =Theory and practice in medical anthropology and international health, 9.
- Kroeger (1996). "La medicina tradicional de los Andes y el alto Amazonas del Ecuador", en: Moreno Yáñez, S., y Sophia Thyssen, comp., 3ª edición, *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya Yala; =Colección Pueblos del Ecuador 12.
- Langdon, Jean Matteson (1992). Introduction. Shamanism and Anthropology, en: Langdon, J.; Gerhard Baer (Ed.) (1992) *Portals of power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1-24.
- Langdon, J.; Gerhard Baer (Ed.) (1992). *Portals of power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Austin, Alfredo (1975). *Textos de medicina náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- _____ (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. México: UNAM; 2 tomos.
- Mckee, Lauris (1988). "Tratamiento etnomédico de las enfermedades diarreicas de los niños en la Sierra del Ecuador", en: Mckee, L. y Sylvia Arguello (ed.), *Nuevas investigaciones antropológicas ecuatorianas*. Quito: Abya Yala, 209-234.
- _____ (2003). "Ethnomedicine and Inculturation in the Andes of Ecuador", Pp. 107-128 en: Koss-Chioino; Leatherman; Greenway. (Ed.) *Medical pluralism in the Andes*, Routledge; London. = *Theory and practice in medical anthropology and international health*, 9, 131-147.
- Madsen, William (1960). *The Virgens Children. Life in an Aztec Village Today*. New York: Greenwood Press Publishers.
- Miles, Ann (2003). "Healers as entrepreneurs: constructing an image of legitimized potency in urban Ecuador", en: Koss-Chioino;

- Leatherman; Greenway. (Ed.) *Medical pluralism in the Andes*, Routledge; London. =Theory and practice in medical anthropology and international health, 9, 107-129.
- Martínez Valle, Luciano (2000). "Estudio introductorio. La investigación rural a finales de siglo" en: Martínez Valle, L., Comp., *Estudios rurales. Antología*. Quito: Flacso, 9-67.
- Medina Hernández, A. (2001). "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en: Broda, Johanna, Félix Baéz-Jorge, coord., *Cosmosvisión, ritual e identidad de los pueblos Indígenas en México*. Consejo Nacional para las Culturas y Artes. México: FCE, 67-164.
- Métraux, Alfred (1967). *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Édition posthume établie par Simone Dreyfus, Gallimard; Paris.
- Muñoz-Bernand, Carmen (1986). *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*. Quito: Abya Yala.
- Muratorio, Blanca (1987). *Rucucaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Nutini, Hugo G. y John M. Roberts (1993). *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, The University of Arizona Press: Tucson.
- Perrin, Michel (1992). *The body of the Guajiro shaman*, en: Langdon; Baer, (Ed.) *Portals of power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 103-126.
- Platt, Tristan (1997). *The Sound of Light. Emergent Communication through Quechua Shamanic Dialogue*, en: Howard-Malverde, Rosaleen (Ed.) *Creating Context in Andean Cultures*. Oxford UP: Oxford, =Oxford Studies in Anthropological Linguistics, 196-246.
- Ricoeur, Paul (1983, 1984, 1985). *Temps et récit*. Tres tomos, Éditions du Seuil : Paris. (Traducción española en Ed. Cristiandad: Madrid y Ed. Trotta: Madrid).
- _____ (2003) (1969 1ª francesa). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Ruiz Saona, Edgardo (2006). *Etnomedicina. Un nuevo camino para un vivir integral*. Quito: OPS/OMS, UNESCO.

- Rösing, Ina (1990). *Der Blitz: Drohung und Berufung: Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. München: Ed. Trickster Wissenschaft.
- Scott, James C. (1985). *Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale UP; New Haven.
- “Shamanic power in Siona religion”, en: Langdon, J.; Gerhard Baer (Ed.) (1992) *Portals of power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 41-62.
- Sharon, Douglas (1980) (1ª ingles, 1987). *El chaman de los cuatro vientos*. Madrid.
- Schele, Linda ; Peter Miller (1986). *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya Art*. New York: Kimbell Art Museum; Forth Worth, George Braziller.
- Sowell, David (2001). *The tale of healer Miguel Perdomo Neira. Medicine, ideologies, and power in the nineteenth-century Andes*, Scholarly Resources; Wilmington Delaware.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar (1994). *Cambiashun. Las prácticas médicas tradicionales y sus expertos en San Miguel del común, una comunidad indígena en los alrededores de Quito*. Holos Verlag; Bonn. = Mundus Reihe Ethnologie, Band 81.
- Tatzo, Alberto; Rodríguez, Germán (1998). *Visión cósmica de los Andes*. Quito: Proyecto EBI- GTZ, Abya Yala.
- Tax, Sol, and members of the Viking Fund (1952). *Heritage of conquest. Seminar on Middle American Ethnology*, The Free Press Publications; Glencoe, Illinois.
- Vokral, Edita V. (1991). *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el altiplano del Perú*. Quito: COTESU- Abya Yala.
- Weismantel, Mary J. (1988). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Illinois: Waveland Press, Prospect Heights.
- Wolf, Eric (1966). *Peasants*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- _____ (2001 a) (1957 1ª). “Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java.” en: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. UCLA; Berkeley and Los Angeles, 147-159.
- _____ (2001 b) (1986 1ª). “The vicissitudes of the closed corporate community”, Pp.160-165 en: Wolf, Eric, *Pathways of power*.

Building an Anthropology of the Modern World. UCLA; Berkeley and Los Angeles, 160-165.

Wörrle, Bernard (2002). *Heiler, Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

_____ (2004). "La virgen, las enfermedades y los espíritus: Pluralismo médico y romerías indígenas a El Quinche, Ecuador" en: *Journal of Latin American Lore*, 22:2, 239-260.

Sobre los autores

Jos Demon obtuvo el título de Baccalaureato Teología en la Universidad Católica de Nimega, Países Bajos con estudios adicionales de griego y latín. Realizó estudios adicionales en ética, sociología y economía y una especialización profesional en andragogía: educación de adultos. Tiene otras especializaciones en ciencias de religión, antropología, teología en América Latina. Obtuvo el título de Doctoral Teología y realizó el PhD en Ciencias de las Religiones y Antropología con el tema de *La Religión de las Comunidades de Lengua Náhuatl en México*. Ha dado asesoramiento en religión, filosofía y ética para profesores en la provincia de West Friesland, Holanda. Ha sido también profesor de Religión, Filosofía y Ética en el Colegio Werenfridus y en el Colegio Oost West Friesland en la provincia West Friesland. Está cursando el Doctorado en Ciencias Sociales en FLACSO con estudios en las concepciones tradicionales de la salud en la cultura kichwa.

Ángel Justo Estebaranz (Universidad de Sevilla) es Licenciado con Grado y D.E.A. en Historia del Arte. Recibió el Premio Extraordinario Fin de Carrera 2004. Ha investigado la serie de lienzos sobre la vida de San Agustín del convento agustino de Quito y su tesis doctoral en curso es sobre la pintura quiteña virreinal. Contratado en prácticas del M.E.C., en el Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla. Es miembro del equipo de Inventario de

Bienes Culturales de Sevilla. Su práctica profesional incluye la docencia, conferencias y la publicación de artículos sobre arte quiteño y español. Además, recibió el Título Superior de Órgano del Conservatorio Superior de Música de Sevilla; Premio de Honor en 2005.

Kathleen Fine-Dare es Directora del Departamento de Antropología y Catedrática de Antropología y Estudios de Género y de Mujeres de la Universidad de Fort Lewis College (Durango, Colorado, EE.UU.) Ella recibió una beca de la Comisión Fulbright en 2005 para dar cursos en la Maestría de Antropología y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana (Sede Quito), y en 2006 ella fue invitada para dar una intervención en el II Congreso de Antropología Ecuatoriana. Además es la autora de *Grave Injustice: The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA* (Nebraska, 2002) y la co-editora (con Steven Rubenstein) de *Border Crossings: Transnational Americanist Anthropology* (Nebraska, en prensa).

Carlos Andrés Gallegos está actualmente en su último año de estudios en la Universidad San Francisco de Quito. Ha abordado varios campos de estudios, especialmente la psicología social y sus vertientes, la psicología económica y el marketing social, junto a las artes contemporáneas, la educación, los deportes y los estudios latinoamericanos, con énfasis en la antropología, filosofía, literatura, arqueología, política y el desarrollo. Ha trabajado en investigaciones junto a académicos de las universidades de Valencia, Harvard y San Francisco de Quito. Sus tres investigaciones principales son en psicología económica aplicada al medio ambiente, la formación de estados tempranos en América Latina y salud mental indígena.

Michael T. Hamerly recibió el doctorado en historia con especialización en estudios latinoamericanos de la Universidad de Florida en 1970. Catedrático jubilado de la Universidad de Guam (la Isla de los Ladrones de Magallanes), actualmente está ayudando a la John Carter Brown Library en Providence, Rhode Island a procesar su rica colección de impresos y manuscritos españoles, portugueses, hispanoamericanos, brasileros y filipinos del período colonial. Es autor de catorce libros, inclu-

yendo el clásico *Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1763–1842* (Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1973, 1987), y 73 artículos hasta la fecha en varias revistas profesionales, incluyendo el *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, *Cuadernos de historia y arqueología*, *Ecuadorian Studies / Estudios Ecuatorianos*, *Iconos*, *Procesos*, y *Revista del Archivo Histórico del Guayas*. Próximamente publicará dos libros nuevos, *Bibliografía de Bibliografías Ecuatorianas* (Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador) y *Recuentos de dos ciudades: Guayaquil en 1899 y Quito en 1906* (Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas).

Gabriela Jara estudió economía y relaciones internacionales en la Universidad San Francisco de Quito (USFQ). Tiene gran interés en el tema de los derechos humanos y trabajó en el Centro de Libertades Andinas de la USFQ sobre problemas enfocados a las mujeres indígenas (violencia familiar y participación política) y desde entonces se ha enfocado en la investigación y en la búsqueda de soluciones a los problemas que obstaculizan el desarrollo del Ecuador.

Carmen Martínez Novo es Coordinadora del Programa de Antropología de FLACSO-Ecuador. Obtuvo su Ph.D. en el Departamento de Antropología de la New School For Social Research en Nueva York. Es autora de *Who Defines Indigenous?* (2006, Rutgers University Press). Ha publicado artículos en las revistas *Journal of Latin American Anthropology*, *Identities*, *Bulletin of Latin American Research*, *Ecuador Debate*, *Iconos* y otras y capítulos en varios libros en español e inglés. Su investigación se centra en la construcción de identidades indígenas y en la relación entre pueblos indígenas y actores no indígenas en México y Ecuador.

Michèle Olsina reside en París, Francia; es Doctora en Letras y Ciencias Humanas (Doctorado de Estado), su tesis era *Fulgencio Batista y la política nacional cubana desde 1933 hasta 1958*. Es también Doctora en Español; su tesis fue sobre *La era garciana en la historia del Ecuador*. Fue Profesora de Español Comercial en varias escuelas superiores de comercio en París y también Directora de los Programas en la Escuela Superior

Franco-Española en Montpellier. Luego fue Profesora Asociada en la Universidad de Cergy-Pontoise hasta el año 2003. Actualmente, trabaja en la Compañía Francesa de Aviación Air France.

Luis Augusto Panchi es Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador, Buenos Aires) y Doctor en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE). Realizó estudios posdoctorales en Ética Económica y Empresarial en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemania. Es actualmente Profesor de Ética y Economía en la PUCE. Fue ganador del primer puesto del premio nacional de Investigación en Ciencias Sociales “Agustín Cueva” (2004) otorgado por la FLACSO – Ecuador, con la investigación: *De ética económica a economía ética. Fundamentos a partir de una racionalidad ético-interpretativa con una aplicación al caso ecuatoriano*. Es fundador de la Corporación Ética, Economía y Empresa y miembro de la Red Europea de Ética de los Negocios (EBEN) y de la Red Alemana de Ética Económica y Empresarial (DNWE).

William F. Waters es profesor de Salud Pública y Sociología en la Universidad San Francisco de Quito y Presidente de la Sección de Estudios Ecuatorianos de la LASA.

Julie L. Williams obtuvo su maestría de la Universidad Estatal de Florida en Tallahassee donde estudió las celebraciones conmemorativas de la Comuna de San Bartolomé de Lumbisí, Ecuador. Sus intereses desde el punto de la antropología radican en identidad, globalización, simbología y sociolingüística. Es candidata al Doctorado de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, está completando su investigación para la tesis en la Comuna de Lumbisí sobre la “Interpretación de la identidad indígena ecuatoriana en espacios urbanos” a través de la actuación en los rituales.