

ANTROPOLOGÍA

2010 | N°9

Cuadernos de Investigación

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



MIGRACION Y MOVILIDAD





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Manuel Corrales Pascual s.j.

Directora General Académica
Dra. Patricia Carrera Burneo

Decano de la Facultad de Ciencias Humanas
Dr. Juan Hidalgo Aguilera

LABORATORIO DE
INTERCULTURALIDAD
FLACSO

ANTROPOLOGÍA

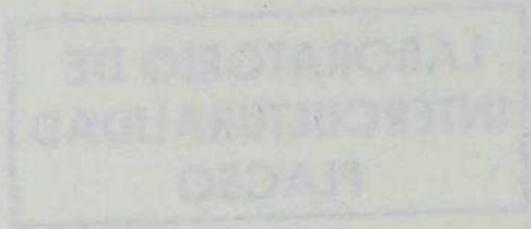
Cuadernos de Investigación

9



REVISTA DE LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

2010



Director de la Revista:
Cristóbal Landázuri N.

Comité Editorial:
Lisset Coba (PUCE), Juan Fernando Regalado,
Josefina Vásquez (USFQ), María Piedad Vera
(FLACSO), Cristóbal Landázuri N. (PUCE).

Comité Asesor Académico:
Jorge Moreno (PUCE), Tamara Bray (Universi-
dad Wayne, USA.), Fernando García (FLACSO),
Fernando Guerrero (PUCE), Alexandra Martínez
(UPS), Marcelo Naranjo (PUCE).

Coordinación Editorial:
Paola García Noboa

Corrección de textos:
María José Rivadeneira

Fotografía:
Cristóbal Landázuri; Luis Medina; Paula Torres
(portada); María Fernanda Ugalde; J. Zabala.

Diagramación: Paola García Noboa.

Traducción: Joshua Starcks.

Impresión: NOCIÓN

©Escuela de Antropología, 2010.

Toda correspondencia dirigirse a:
Antropología Cuadernos de Investigación, Es-
cuela de Antropología, Av. 12 de Octubre, 1076,
Quito, Ecuador.
Telf. 2991700, Ext. 12 34, Fax. 2991613.
Correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec.
Los artículos son responsabilidad de los autores,
permitida la reproducción si se cita la fuente.

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO

Presentación

TEMA: MIGRACIÓN Y MOVILIDAD

Perspectivas de padres y madres ecuatorianos sobre el contrato pedagógico entre la institución escolar y la familia en un contexto migratorio

María Fernanda Moscoso

Repensando la noción de 'comunidad' en contextos de alta migración: el caso de Pepinales

Jacques Ramírez

PROPUESTAS

Prospección arqueológica de una laguna de altura (Busa), cantón San Fernando

Alden Yépez

La complejidad social en las estribaciones andinas orientales durante el periodo pre-incaico tardío

Catherine Lara I.

La Reina del Camino.
Devoción a la Virgen del Quinche en Pacto y Nanegal, provincia de Pichincha

Gabriela López Moreno

Etnografía en mundos virtuales

Patricio Trujillo Montalvo

DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

los indios civilizados

Anónimo

RESEÑA

María Fernanda Ugalde, 2009. Iconografía de la Cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional. Reichert Verlag Wiesbaden.

Andrés Gutiérrez Usillos

PRESENTACIÓN

El presente número de Antropología Cuadernos de Investigación toma el fenómeno de la migración como tema de análisis. La movilidad, como un recurso o como una estrategia de sobrevivencia, ha sido practicada por las sociedades andinas desde la época precolombina. A lo largo del tiempo ha adquirido facetas acordes con los diversos contextos históricos, la migración tiene una diversidad de implicaciones; algunas de ellas afectan en la conformación y adaptación de las sociedades de destino como en las sociedades de origen de los grupos humanos.

El caso de los hijos de migrantes ecuatorianos y su inserción en el sistema pedagógico español es el tema que aborda María Fernanda Moscoso. Para su comprensión parte de tres elementos: una caracterización del proyecto migratorio de la familia; una discusión de las ideas sobre educación en un contexto transnacional y un análisis de los discursos relacionados con el apoyo escolar, el rol que cumplen padres y madres, la elección de la institución educativa y las propias expectativas familiares. A través de estas entradas la autora busca entender la relación entre padres de familia y escuela.

El segundo artículo de Jacques Ramírez estudia la comunidad de Pepinales en el sur de la provincia de Chimborazo (Ecuador), un lugar con una alta migración durante las últimas décadas. Para ello utiliza el concepto de comunidad para entender las nuevas realidades, discute el alcance de este concepto desde sus orígenes en los estudios antropológicos hasta su uso actual bajo nuevas formulaciones como "comunidades fantasmas" o "comunidades transnacionales", y propone mirar este concepto en los procesos migratorios como espacios dinámicos desligados del concepto de territorio.

En la sección de *propuestas* se presentan cuatro trabajos. Dos de ellos sobre la arqueología del sur de Ecuador. El primero es una revisión general sobre los diversos estudios arqueológicos de las estribaciones andinas orientales, en los Andes septentrionales, que evidencian la presencia de sociedades políticamente complejas, hipótesis que difiere de las primeras propuestas realizadas en la región, según su autora Catherine Lara.

El segundo trabajo, de Alden Yépez, se basa en la prospección arqueológica y exploración subacuática en la laguna de Busa, cantón San Fernando, Azuay (Ecuador). La laguna está ubicada a 2.800 msnm en las cabeceras del valle del río Jubones. Las investigaciones

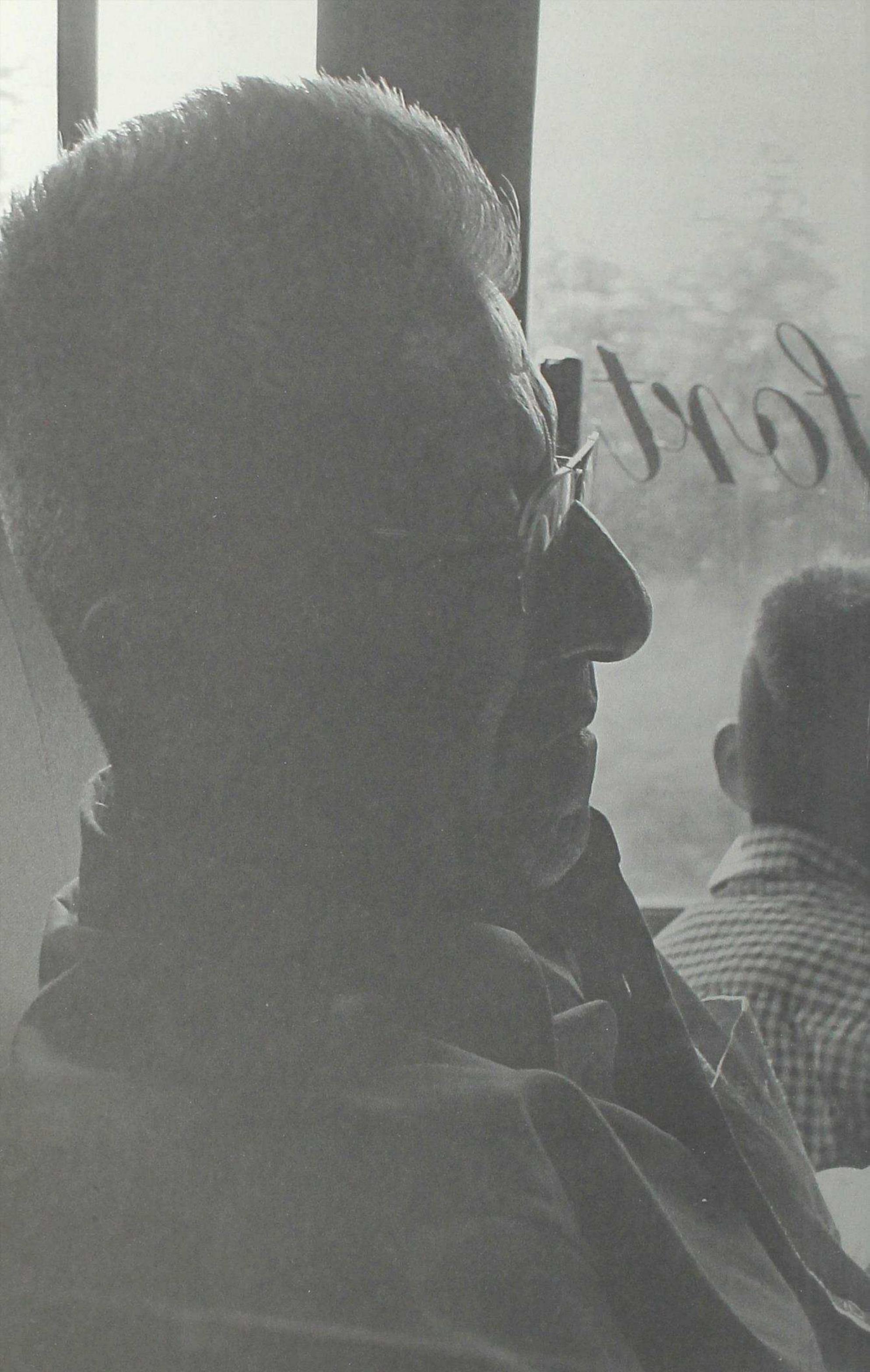
arqueológicas revelaron dos períodos de ocupación: el primero prehispánico, posiblemente del período Formativo. El material cultural encontrado en el interior de la laguna evidencia cambios climáticos provocados por el fenómeno de El Niño, los mismos que determinaron el crecimiento y decrecimiento del nivel de agua de la laguna. El segundo período indica una ocupación colonial probablemente temprana. El trabajo de Yépez recoge la tradición oral de los moradores de Busa en donde se refleja estos cambios climáticos.

El tercer trabajo incursiona en el estudio de uno de los cultos más difundidos en la Sierra ecuatoriana, el de la virgen del Quinche. Gabriela López sostiene que la “jurisdicción” de esta devoción se extendió en el territorio ecuatoriano durante la época colonial y republicana, consolidándose sobre todo en las provincias de Pichincha e Imbabura; pero fue a mediados del siglo XX, cuando la devoción a la Virgen del Quinche se extendió hacia zonas tan particulares como el noroccidente de la provincia de Pichincha, específicamente, hacia los poblados de Pacto y Nanegal. A través de esta difusión religiosa, promovida por los colonos que llegaron a la zona desde inicios del siglo XX, lograron la continuidad cultural de sus lugares de origen a través de la persistencia de la devoción a la Virgen y las prácticas ligadas a su imagen mariana.

El último de los trabajos de esta sección se refiere a los mundos virtuales, la construcción de comunidades en red y de las culturas en línea, dentro de un contexto de globalización. Su autor, Patricio Trujillo, enfoca la problemática desde la globalización y las formas políticas de la economía neoliberal, las mismas que en las últimas décadas han construido con una nueva visión del mundo que están vinculadas con un nuevo orden ético, de poder y de gobierno. El autor busca responder a las nuevas preguntas que las tecnologías de la informática y la comunicación están generando en la práctica antropológica discutiendo conceptos como “cultura” e “identidad virtual”.

En la sección de *testimonios* y documentos se incluye un relato anónimo de comienzos del siglo XX de la zona del Tena y Archidona, escrito probablemente por un colono hacendado de la zona, en el cual se percibe la visión totalmente etnocéntrica de su autor respecto de los pueblos indígenas kichwas del alto Napo, sin embargo su buena capacidad de observación y conocimiento le permite construir un texto con interesante información etnográfica que puede ser útil para entender la historia de estos pueblos.

Cristóbal Landázuri Narváez





TEMA:
MIGRACIÓN Y MOVILIDAD

Perspectivas de padres y madres ecuatorianos sobre el contrato pedagógico entre la institución escolar y la familia en un contexto migratorio

María Fernanda Moscoso¹

RESUMEN

LAS SUBJETIVIDADES (ESCOLARES) DE NIÑOS/AS Y JÓVENES SE RELACIONAN CON SU PAPEL COMO ESTUDIANTES Y, POR TANTO, ESTÁN ATRAVESADAS POR VEREDICTOS QUE SE MIDEN POR MEDIO DEL ÉXITO ESCOLAR. EL ÉXITO ESCOLAR DEBE SER COMPRENDIDO SEGÚN LAS DIFERENTES RELACIONES QUE SE TEJEN ENTRE LOS VEREDICTOS FAMILIARES Y LOS ESCOLARES, LOS CUALES DEPENDEN EN GRAN MEDIDA DE LAS DIFERENTES REPRESENTACIONES QUE SE HACEN LOS DISTINTOS ACTORES SOBRE EL CONTRATO PEDAGÓGICO. LA PRESENTE PROPUESTA SE INSCRIBE EN ESTE TERRENO CON EL OBJETO DE EXPLORAR LAS PERCEPCIONES ELABORADAS POR UN GRUPO DE PADRES Y MADRES ECUATORIANOS SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE SUS HIJOS/AS EN EL SISTEMA DE ENSEÑANZA ESPAÑOL. EL TRABAJO CONSIDERA TRES ASPECTOS: UNA BREVE CARACTERIZACIÓN DEL TRAYECTO MIGRATORIO FAMILIAR, UNA PRESENTACIÓN DE LAS IDEAS ACERCA DE LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS EN UN CONTEXTO TRANSNACIONAL Y UN ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS SOBRE ALGUNOS FACTORES DECISIVOS EN LAS TRAYECTORIAS ESCOLARES DE LOS NIÑOS/AS Y JÓVENES COMO EL APOYO ESCOLAR, LA PARTICIPACIÓN DE PAPÁS Y MAMÁS EN LA INSTITUCIÓN, LOS CRITERIOS PARA LA ELECCIÓN DE LA ESCUELA Y LAS EXPECTATIVAS FAMILIARES. SE SOSTIENE LA IDEA DE QUE LA ACTITUD DE LOS PROGENITORES HACIA LA ESCUELA, EN LUGAR DE SER CHOCANTE O INCOMPATIBLE, LE CONFIERE LEGITIMIDAD PUES REAFIRMA LAS BASES EN LAS CUALES SE ASIENTA.

PALABRAS CLAVE: FAMILIA - ESCUELA - MIGRACIÓN - CONTRATO PEDAGÓGICO - CULTURA LEGÍTIMA.

ABSTRACT

THE (SCHOOL) SUBJECTIVITIES OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE ARE RELATED TO THEIR ROLE AS STUDENTS AND, THEREFORE, THEY ARE CROSSED BY VERDICTS THAT ARE MEASURED BY THE SCHOOL SUCCESS. THE SCHOOL SUCCESS SHOULD BE UNDERSTOOD AS THE VARIOUS RELATIONSHIPS CONSTRUCTED AMONG THE FAMILIAR AND ACADEMICAL VEREDICTS, WHICH DEPEND LARGELY ON THE REPRESENTATIONS MADE BY DIFFERENT ACTORS AROUND THE PEDAGOGICAL CONTRACT. THE AIM OF THIS PROPOSAL IS TO EXPLORE THE PERCEPTIONS DEVELOPED BY A GROUP OF ECUADORIANS PARENTS AROUND THE PARTICIPATION OF THEIR CHILDREN IN THE SPANISH EDUCATIONAL SYSTEM. THE WORK CONSIDERS THREE ASPECTS: A BRIEF CHARACTERIZATION OF THE FAMILY MIGRANT JOURNEY, A PRESENTATION OF THE IDEAS ABOUT THE EDUCATION OF CHILDREN IN A TRANSNATIONAL CONTEXT AND AN ANALYSIS OF THE DISCOURSES ON SOME KEY FACTORS IN THE ACADEMIC TRAJECTORIES OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE AS THE SCHOOL SUPPORT, THE PARTICIPATION OF THE PARENTS IN THE INSTITUTION, THE CRITERIA FOR THE ELECTION OF THE SCHOOL AND THE FAMILY EXPECTATIONS. I SUPPORT THE IDEA THAT THE ATTITUDE OF THE PARENTS TOWARD SCHOOL, INSTEAD OF BEING SHOCKING OR INCOMPATIBLE, CONFERS LEGITIMACY BECAUSE REAFFIRMS THE BASES IN WHICH IT STANDS.

KEYWORDS: FAMILY - SCHOOL - MIGRATION - PEDAGOGICAL CONTRACT - LEGITIMATE CULTURE.

1 Doctoranda Antropología Social. Freie Universität Berlin. Lateinamerika-Institut. Rüdeshheimer Str. 54-56.D-14197 Berlin. mfmosc01@yahoo.es

Introducción

A menudo, la vida escolar de los niños y jóvenes se desarrolla en medio de las relaciones que tienen lugar entre los veredictos de la institución escolar y los de sus familias. Sin embargo, ni la escuela ni la familia son instituciones uniformes y homogéneas por dos motivos: (1) A ellas se suscriben diferentes miembros con disímiles trayectorias y perspectivas por lo que deberían ser abordadas como espacios de puntos de vista en los cuales los discursos se construyen en relación con otros por medio de conexiones estructurales en torno a problemáticas comunes; (2) La escuela y la familia se hallan ubicadas en el cruce de esferas locales, nacionales y globales que inciden de modo más o menos directo en su funcionamiento.

En el espacio escolar y el espacio familiar circulan perspectivas y percepciones de las que destacan aquellas que son elaboradas por el mundo adulto, en concreto, por profesores y progenitores. No sólo que de las relaciones cotidianas de los chicos y chicas, aquellas que desarrollan con maestros y profesoras y la familia (y los pares) son fundamentales, sino que además, estas tienen un papel central en la transmisión y formación de los capitales sociales, escolares y culturales y, por tanto, en la configuración de sus subjetividades.

Las subjetividades (escolares) de chicos y chicas se relacionan con su papel como estudiantes y, por tanto, están atravesadas por veredictos que se miden por medio del éxito escolar. El éxito escolar debe ser comprendido, por lo tanto, según las diferentes relaciones que se tejen entre los veredictos familiares y los escolares. Estas relaciones, como señala Bourdieu (1999), dependen en gran medida de la representación muy variable según las categorías sociales que las familias se hacen del “contrato pedagógico” y que difieren a la vez en el grado de confianza que se deposita en la escuela y los maestros y el de la comprensión de sus exigencias explícitas y sobre todo implícitas.

El presente artículo se inscribe en esta temática con el objeto de explorar las percepciones elaboradas por un grupo de padres y madres a propósito de la participación de sus hijos/as en el sistema escolar en un contexto migratorio. En efecto, si la migración modifica y transforma la organización familiar, estos arreglos impactan de modo directo en los trayectos escolares de niños/as y jóvenes. Entre la escuela y la familia se teje un entramado de relaciones de tal modo que al cambiar la segunda, estas relaciones también lo hacen. El objetivo del presente artículo es, por tanto, indagar en los discursos de padres y madres inmigrantes ecuatorianos sobre el “contrato pedagógico” en el contexto migratorio español.

El análisis considera tres aspectos: una breve caracterización del trayecto migratorio familiar (ecuatoriano), una presentación de las representaciones de los progenitores sobre de la educación de sus hijos/as en un contexto migratorio y un análisis de los discursos sobre algunos factores decisivos en las trayectorias escolares de los niños/as y jóvenes como el apoyo escolar, la participación de papás y mamás en la institución, los criterios para la elección de la escuela y las expectativas familiares. ¿Qué quiere decir esto? Varias cosas, como que habría que preguntarse por la interpretación que papás y mamás hacen de sus roles como tales, por el lugar de los hijos en la familia y el papel de su educación y por supuesto, sobre las instituciones educativas en las que sus hijos participan: ¿cómo se entiende la educación de los hijos?, ¿qué criterios se han tomado en cuenta en el momento de elegir un centro educativo u otro?, ¿cómo es el instituto?, ¿cómo son los profesores?, ¿qué significa participar?, etc.

Las corrientes teóricas que analizan la relación entre las familias/comunidades y la escuela parten de un hecho: la diferencia. Parece de común acuerdo la idea de que existe una incompatibilidad la cual, según el esquema desarrollado por Jociles (2006) se explica de distintos modos según el modelo: en el desajuste de contenidos (modelos del multiculturalismo),

de estilos de comunicación/interacción (modelo sociolingüístico), de formas de relacionarse con el saber entre la escuela y el medio sociocultural de los alumnos (modelo de la cultura legítima), en las estrategias sociales y económicas desplegadas con respecto a la escuela por cada minoría o colectivo en función de la estructura de oportunidades existentes en la sociedad (modelo ecológico). Este trabajo se inscribe en el modelo de la cultura legítima, perspectiva desarrollada por Bernard Lahire (2000) y Franzé (2003) en España según la cual la escuela exige a los grupos minoritarios o de clases bajas competencias que no tienen y/o entran en contradicción con las de la institución. En este caso, la atención se centra en las competencias de padres y madres de familia las cuales adquieren unas formas u otras en función de los requerimientos del nuevo contexto escolar y sus experiencias y conocimientos propios.

Lo anterior quiere decir que, al igual que sus hijos -que ya han asistido a la escuela en el país de origen, que han mantenido determinado tipo de relaciones con los profesores, que han hecho tareas y que en su día fueron sujetos de expectativas escolares determinadas-, papás y mamás han desarrollado una serie de conocimientos, saberes y herramientas que pueden o no ser compatibles con los requerimientos de las instituciones en España. Además, los progenitores, no sólo han acumulado de modo previo experiencias sobre el papel de sus hijos e hijas como estudiantes, su rol en el proceso educativo y su relación con la institución educativa, sino que, además, ellos mismos han atravesado por un proceso educativo, es decir que, han desarrollado experiencias previas que se ajustan a su propio trayecto escolar y que hoy en día inciden de modo directo en la elaboración de representaciones, ideas y prácticas. Los padres y madres, al igual que sus hijos, no llegan vacíos de conocimientos y experiencias escolares. Algo obvio a primera vista, pero que a veces parece necesario recordar.

Así, los discursos valoran la educación de los hijos, asientan la autoridad del profesor, la separación entre las familias y la escuela, la prevalencia de la cultura escolar sobre la falta de la misma, etc. Lo cual, lejos de reafirmar la percepción común de que existe una suerte de "choque cultural" entre los padres y madres migrantes y la escuela, más bien, indica todo lo contrario. Por lo señalado, se sostiene la idea de que la actitud de los progenitores hacia la escuela, en lugar de ser chocante o incompatible, le confiere legitimidad pues reafirma las bases en las cuales se asienta.

El límite de este trabajo radica en dos cuestiones. Por un lado, al trabajar con material discursivo, habría que recolectar observaciones sobre las prácticas, tanto en el espacio familiar/comunitario como en el escolar. Por otro, si bien se podría hablar de discursos que se adecuan a los requerimientos de las instituciones educativas, este hecho sigue sin explicar la alta tasa de deserción y fracaso escolar de las minorías. De todos modos, nos tomamos el riesgo de afirmar que en este análisis se ha de entender que las relaciones entre la familia/comunidad y la escuela tienen varias formas que se entremezclan entre sí: la ausencia de valores y conductas compatibles con la escuela, la incompatibilidad entre uno y otro y la presencia de valores y conductas legitimadoras.

Esta investigación forman parte de un proyecto más amplio desarrollado durante los años 2005-2008 titulado *Adolescentes inmigrantes en la ESO* financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español (Referencia: SEJ2005-08371/SOCI). En la segunda fase del proyecto se ha realizado un estudio etnográfico multidimensional del un centro de educación secundaria situado en el sur de la ciudad de Madrid durante dos cursos académicos (2007-08 y 2008-09). En lo concerniente a los resultados presentados en este artículo, se ha hecho un estudio cualitativo puesto que el levantamiento de la información se llevó a cabo a través de entrevistas a profundidad dirigidas a padres y madres de familia de origen ecuatoriano cuyos hijos asisten al instituto. Los criterios al elegir a los informantes han respondido a las propias necesidades de la investigación, es decir, que sean padres y madres cuyos hijos asisten al instituto objeto del estudio multidimensional y, en este caso, que sean originarios de Ecuador puesto que se trata de uno de colectivos latinoamericanos más representativos en España, el más numeroso en la institución y el grupo de interés de la tesis doctoral que me hallo desarrollando. Un tercer criterio

ha sido el que los hijos de las informantes no hayan nacido en España, es decir, que formen parte de la generación de hijos de migrantes que han nacido y vivido sus primeros años en el país de origen y que luego han viajado, siendo aún niños o adolescentes, al país de acogida.

El material con el que se ha trabajado es discursivo. Se ha llevado a cabo una interpretación que contempla dos cuestiones que se interrelacionan entre sí. Por una parte, se ha considerado que el análisis de los discursos sobre las prácticas y las experiencias escolares de padres y madres migrantes en torno a la escolarización de sus hijos ha de ser transnacional. En otras palabras, entendemos que los discursos se construyen atravesados por un proceso de movilidad social, es decir, constituyen un flujo de representaciones en las cuales se pone en juego ideas, principios, creencias y valores en el que el aquí y el allí, el ahora y el pasado se entremezclan en un contexto transnacional. Esto quiere decir que los conocimientos sobre el medio no pueden ser separados entre aquellos que pertenecen al lugar de origen y el contexto actual, sino que se interrelacionan unos con otros, generando un flujo de representaciones. El modo de entender el presente no puede ser comprendido sin una atención en las formas en las que el pasado actúa sobre el mismo y viceversa. Así, cuando papás y mamás elaboran discursos en torno al contrato pedagógico llevan a cabo un acto de memoria. La indagación del pasado, desde esta perspectiva, no puede ser separada de las circunstancias del presente, dado que recordar implica elaborar puntos de vista sobre determinados asuntos: al recordar, los seres humanos no elaboraríamos únicamente un acto de comprensión del tiempo (pasado, presente, futuro), sino también de la realidad, de nuestro posicionamiento y del lugar de los otros en la misma. Por lo dicho, los discursos de papas y mamás han sido analizados desde una perspectiva biográfica, es decir como memoria discursiva (Pazos, 2002; Moscoso, 2009a).

Los trayectos migratorios familiares. Breves caracterizaciones.

Una de las primeras cuestiones que habría que abordar al hablar sobre las percepciones de padres y madres con respecto a la educación de sus hijos e hijas en un contexto migratorio, tiene que ver con la propia idea de familia. En efecto, cabe destacar que aquello que se suele abordar como el trayecto migratorio familiar no es necesariamente un camino homogéneo. Se trata más bien de un proceso que se puede dividir, con fines analíticos, en dos niveles: por un lado están los trayectos individuales que se cruzan entre sí en momentos y espacios determinados y en un segundo nivel se halla la trayectoria grupal, es decir, la participación de cada uno de los miembros en función de su pertenencia a un grupo más amplio: la familia. Y a su vez, a la relación entre el grupo y otras estructuras de la sociedad.

Con respecto al primer nivel, se debería anotar que no se puede llevar a cabo un análisis de los discursos y experiencias de los miembros de las familias sin atender a la heterogeneidad que los caracteriza: el país, la región, la adscripción étnica, la clase social. Luego, en un segundo nivel tendría que atenderse a las diferencias entre sus miembros en función de criterios como el género, la edad, lugar de nacimiento, perfil educativo.

Estos elementos confluyen, se cruzan e inciden en el modo por el cual cada miembro de la familia ocupa una posición en el grupo, en las redes más amplias y en diversos espacios, como el escolar. Allí, en la familia y en la escuela, las relaciones entre los miembros son, en sí mismas, relaciones de poder, están sujetas a diferencias y desigualdades y no son neutras. El modo por el cual esas desigualdades y diferencias adquieren formas y se concretan, es una de las claves en el acercamiento que se lleva a cabo.

La migración de ecuatorianos hacia España es heterogénea –multiclasista, multiétnica, de varias generaciones-, sin embargo, en lo concerniente a las familias, existen ciertas cuestiones y características comunes que se anotan a continuación.

En general, la mayoría de los padres y madres entrevistados han llegado a España a partir del año 1999² y formaban parte, en Ecuador, de familias ampliadas o extensas –organización muy frecuente en las zonas rurales y entre ciertos sectores en el área andina-. La familia ampliada o extensa es aquella donde participan dos o más generaciones, sus integrantes mantienen lazos de consanguinidad (padres/madres, hijos/as, nietos/as, primos) y afinidades (nueras, yernos, cuñado, etc.). También pueden formar parte de la familia individuos que mantienen lazos de parentesco simbólico (ahijados/as, por ejemplo). En su interior cada miembro asume determinadas responsabilidades y derechos, dependiendo de su posición dentro de la estructura familiar. En Ecuador, este tipo de familia representa el 46% de los agrupamientos familiares (CEPLAES-BM, 2005). No obstante su importancia previa -como anotan Camacho y Hernández (2007)- la familia ampliada o extensa, al igual que otras formas de organización familiar, han cobrado mayor relevancia a propósito del fenómeno migratorio. De hecho, en términos cuantitativos, la estructura ampliada es más común en las familias (52%) migrantes que en el promedio nacional.

Ahora bien, los planteamientos de varios autores (Herrera, 2005; Meñaca, 2005, Lagomarsino, 2005, Herrera y Martínez, 2002, Pribilsky, 2001, Camacho y Hernández, 2007) sugieren dos cosas: (1) la migración no es un factor de descomposición familiar³; (2) aunque sí representa un cambio en la estructura familiar. Camacho y Hernández (2007) describen al menos tres modalidades de organización familiar –en cuyo interior se presentan variaciones o submodalidades- que cobran fuerza a partir de la migración de sus miembros:

1. Las monoparentales (con jefatura femenina o masculina). Se subdividen entre aquellas que sostienen un proyecto de vida en común y aquellas que viven un proceso de ruptura conyugal.
2. Las familias constituidas solamente por hermanos y hermanas, en donde la responsabilidad recae sobre los mayores quienes se hacen cargo de los más pequeños.
3. La familia ampliada o extensa que asume el rol de “familia tutora” de la prole que ha quedado. Normalmente son familias cuya jefatura está a cargo de la abuela y/o el abuelo. Estas familias, a su vez, también pasan por un proceso de reestructuración al acoger a nuevos miembros.

2 La crisis económica, que se desata con mayor fuerza en Ecuador a partir de 1999, acelera el proceso migratorio, diversifica el perfil de las personas que migran y se extiende al resto del país, sobre todo en las zonas urbanas, aumentando en una magnitud sin precedentes. Los destinos también se diversifican, apareciendo España como un nuevo polo importante. Hasta 1997, el 63% de los emigrantes se dirigió a Estados Unidos, pero el censo de 2001 demuestra un giro importante en el lugar de destino. De las personas que salieron entre 1996 y 2001, el 49% lo hizo a España, el 27% a Estados Unidos y el 10% a Italia. La migración a España pasa de menos de 11.000 personas en 1997 a 157.579 en 2002 (Dirección Nacional de Migración). De acuerdo con el censo de 2001, 6.378.000 ecuatorianos habrían migrado en el período 1996-2001 (Herrera, 2005:151).

3 Dos cosas se pueden señalar al respecto. En primer lugar, que no fue sino con el rápido crecimiento de emigración femenina que los discursos políticos, de la iglesia, mediáticos y sociales se erigieron alrededor del supuesto resquebrajamiento familiar y el abandono-culpabilizador de las madres/esposas. Sin embargo, como señala Reyes (2002), en Ecuador existe un aumento progresivo de nuevas formas de familia como las monoparentales -forma que cuestiona la legitimidad del tradicional modelo del estado asistencialista, cuyo pilar fundamental se basa en la estabilidad de la familia nuclear bi-parental asimétrica con una estructura conyugal - heterosexual - nuclear, figura que implica la cohabitación de padre, madre e hijos compartiendo una casa y que ve en esta composición familiar el “tipo-ideal”- y otras configuraciones nuevas y/o diferentes (familias disgregadas por separaciones o divorcios, uniones homosexuales, madres y padres adolescentes, etc.). Estas nuevas formas de familia ponen en entredicho tanto la creencia de que la migración de las mujeres es la causante de los cambios familiares, así como la misma idea de familia imperante en los imaginarios.

La composición familiar no es de ningún modo constante, las formas descritas pueden cruzarse unas con otras, antecederse, mezclarse en el tiempo, desaparecer o transformarse. Existen disímiles modos de reagrupación en concordancia con diferentes etapas de desplazamiento. De hecho, al hacer una descripción más concreta de los trayectos familiares de los hombres y mujeres entrevistados, se pueden apreciar varias cosas. En primer lugar, estamos frente a familias reagrupadas cuyos miembros han estado separados geográficamente durante un período y se han reencontrado⁴. Desde la perspectiva de los niños y jóvenes que forman parte del trayecto migratorio familiar, las familias han tenido que atravesar un proceso que puede ser descrito del siguiente modo (Moscoso, 2009): la partida (viaje de papá y/o mamá), la incertidumbre (el tiempo de espera y elaboración o acomodación a nuevos vínculos sociales y familiares), la doble partida (el viaje de los hijos, la ruptura con los espacios de socialización cotidianos), el reencuentro y el asombro (se refiere al período de descubrimiento y conocimiento de los nuevos espacios familiares, urbanos, domésticos, etc.) y la incorporación (el ingreso a la institución educativa). Estos momentos han supuesto una serie de transformaciones en las dinámicas familiares pues nos hemos encontrado con los siguientes casos: hijos que viajan con uno o con ambos padres, que son reagrupados o que permanecen en el país de origen.

Al tratarse de familias reagrupadas, los hijos e hijas alrededor de los cuales giran los discursos y las prácticas son fruto del reencuentro⁵, han sido “traídos” y por lo tanto, han estado los primeros años de su vida en Ecuador. Hablamos de chicos y chicas que han nacido en Ecuador, han pasado parte de su infancia allí y luego han viajado a España. Esto quiere decir, por lo señalado hasta el momento, que la mayoría de ellos han vivido inmersos en varias formas familiares y que muy probablemente, han sido escolarizados en su país de origen en una o varias instituciones educativas.

Otro elemento a considerar en el análisis es la feminización de la migración ecuatoriana (y latinoamericana). Las mujeres han representado la primera piedra del proyecto migratorio familiar o son cabezas de hogar que comúnmente establecen lazos transnacionales de reproducción social con sus familias y comunidades de origen (Herrera, 2005). A partir de 1999, la migración hacia Europa –y España– se caracterizó por ser básicamente femenina. Las mujeres migraron⁶ como trabajadoras independientes o encabezando los proyectos migratorios de sus familias. Sin embargo, han sido alcanzadas progresivamente por los hombres.

En cuanto al perfil socioeconómico de las familias que migraron, de modo muy general se puede afirmar que de la información cuantitativa existente se desprende que el mayor porcentaje de los migrantes (39%) proviene de hogares vulnerables⁷, mientras que la población pobre e indigente constituye menos de la tercera parte. Si se analizan los datos por sexo (Camacho y Hernández, 2007), se puede afirmar que el origen de la migración masculina es más pobre que la femenina, lo que concuerda con la mayor migración de hombres del sector rural; mientras

4 En algunos casos, la reagrupación aún es inconclusa, hay parejas e hijos que aún permanecen en Ecuador. Asimismo, la reagrupación no sólo ha significado traer a los hijos, hay casos en los que la familia en España, reagrupa al padre o madre del padre o la madre o a tíos o sobrinos. Y por supuesto, existen nuevos emparejamientos y rupturas.

5 La cantidad de niños, niñas y adolescentes cuyos progenitores migraron asciende de 17.000 a 150.000 entre 1999 y 2000. El 36% de mujeres y el 40% de hombres que migraron dejaron a sus hijos/as menores de 18 años en el Ecuador, ya sea al cuidado de otra familia, al cuidado de hermanos mayores, etc... Más mujeres jefas de hogar (solteras, divorciadas o separadas) dejaron hijos/as menores de 18 años, que los hombres en iguales condiciones, lo que ha demandado la participación de otras mujeres de la familia. En promedio, cada ecuatoriano dejó 2 hijos/as menores al ausentarse del país. Para el año 2005, el total de niños, niñas y adolescentes con padre, madre o ambos progenitores migrantes asciende a 218.704.

6 Estas mujeres se caracterizan por formar parte de cadenas de dimensiones transnacionales que, como explica Orozco (2008), se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros sobre la base de ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social, y el lugar de procedencia. Las cadenas globales de cuidados son, por tanto, un *ámbito estratégico desde el que comprender los nexos migración-desarrollo a partir de una perspectiva de género*.

7 Indigente: con consumo menor a la canasta de alimentos. Pobre: con consumo menor a la canasta básica de alimentos y servicios. Vulnerable: con consumo menor a 2 canastas básicas al mes. Y solvente: con consumo superior a 2 canastas básicas. (Camacho y Hernández, 2007).

que en los estratos vulnerable y solvente, la emigración femenina es mayor. Se puede afirmar, por tanto, que la mayor emigración se produjo entre mujeres y hombres de los hogares medios bajos de los centros urbanos, estrato que fue especialmente afectado por la crisis, y que no fue objeto de ninguna política para paliar el deterioro de sus ingresos y de sus condiciones de vida. A la vez, son estos sectores los que pueden disponer de los recursos indispensables para realizar su éxodo.

Otro dato interesante es que los migrantes ecuatorianos de la última década presentan una escolaridad relativamente alta para la media nacional. Al desagregar por sexo, se observa que las mujeres tienen un nivel educativo mayor que la de los hombres: mientras el 54,7% de mujeres han cursado la educación media o secundaria, solo el 46% de hombres se ubican en ese grupo; el 16% de mujeres migrantes y el 15,1% de hombres han realizado estudios universitarios. En el grupo de quienes han realizado estudios superiores no universitarios y en el reducido grupo de quienes han accedido a estudios de post-grado, es mayor la presencia masculina (ENEMDU, 2000). Como señala Camacho y Hernández (2007), es interesante observar que en lo tocante al nivel educativo, existe la tendencia de que a mayor nivel educativo de los padres, se dejen menos hijos menores de edad, procurando llevarlos consigo el momento de la partida o buscando posteriormente la reunificación familiar, sobre todo cuando es la madre quien ha migrado. Esta escueta caracterización de las familias de las que los niños/as y jóvenes forman parte tiene como objeto contextualizar los discursos de los padres y madres de familia - cada uno de los casos se describe en el Anexo I. No se ha de olvidar, sin embargo, que los efectos en la transformación de la organización familiar a propósito de la migración y su relación con el espacio escolar tiene particularidades por razones de género, edad, etnicidad, raza y clase social y que existe una infinidad de variables y factores a nivel local, nacional, regional y global que inciden directamente en los mismos. El alcance del presente acápite no logra abordar el fenómeno en toda su complejidad, sino que pretende arrojar algo de luz en una parte del mismo. A continuación se desarrolla un análisis de los discursos de papás y mamás a propósito de la educación de sus hijos/as.

“Que no sean como nosotros”: El sacrificio y los mandatos parentales

En general, los discursos de papás y mamás sobre la educación de sus hijos, lejos de lo que se suele repetir con frecuencia -sobre todo por parte de los profesores y profesoras- denotan una alta valoración de la misma. En general, papás y mamás entienden que la educación formal de sus hijos es un valor añadido a su formación y que ir a la escuela sí es importante.

Por una parte, se relaciona el acceso a la escuela al ascenso social:

“Yo para mi hijo, lo mejor. Yo, que se dedique, como le hacemos ver. Que tenga un mejor futuro que el nuestro” (Carmen)⁸.

“La ilusión que tenemos nosotros como padres es que lleguen a ser algo, por algo me refiero a hacer una carrera, o sea, a estudiar, siempre les pedimos a ellos que estudien. Mientras nosotros les podamos dar los estudios, les daremos. También está en la cabeza de ellos si quieren estudiar, bueno, de momento sí están ilusionados y eso (...) nosotros como padres queremos que tengan una carrera, no se de qué, ellos mismos sabrán valorar y nosotros aspiramos y tenemos la ilusión de que sean alguien en la vida. No se qué, pero alguna cosa, que no sean como nosotros. Hemos acabado la primaria en Ecuador y como la mayor parte, hemos salido a trabajar. Con una carrera, alguna cosa, yo creo que les facilita la vida, yo creo que les facilita la carrera y tenemos que ayudarles. Tenemos la obligación de ayudarles en lo que podamos y estaremos ahí para eso. Nuestra aspiración es que

8 Con el objeto de precautelarse el anonimato de los informantes, en este trabajo se utilizarán nombres ficticios.

sean alguien en la vida para que puedan trabajar aquí, allá, en otros países. Es como cualquier cosa que pediría el padre, que el hijo llegue a ser algo, que triunfe. Por eso los padres tienen que estar juntos, apoyarles en todo lo que haga falta y a ver qué pasa. Algo en la vida, una cosa buena” (Manuel).

Las esperanzas depositadas en la formación escolar de los hijos e hijas no es una novedad. Es común que padres y madres esperen que sus hijos tengan una vida mejor que ellos en varios aspectos: aquellos padres dueños de un capital a heredar esperan que sus vástagos reproduzcan su posición y aquellos que no tienen capital económico ni escolar a heredar, confían en la escuela como el espacio de adquisición de esos capitales, como en este caso. Esto es evidente en América Latina y en Ecuador en donde los logros en materia de acceso a la educación han sido importantes. Si bien el acceso al sistema educativo no ha bastado para sanar las abismales brechas y desigualdades educativas en la región pues las cifras de deserción y abandono del sistema han suscitado discusiones y preguntas en las que en este trabajo no se profundizará, se ha de subrayar que la tendencia general de las familias está dirigida a buscar la educación formal de sus hijos –cuestión que se refleja en las cifras. En Ecuador (en el Anexo 2 se explica de modo resumido la organización del sistema educativo en Ecuador):

“La mayoría de padres y madres creen en la escuela y hacen esfuerzos por matricularlos. Así un 90 por ciento de los niños ecuatorianos acceden al segundo año de educación básica. Pero, a medida que avanza el tiempo ese número se desgrana. La deserción es muy alta. Así uno de cada tres niños no llega a completar los seis años de educación primaria. Uno de cada cinco niños abandonan la escuela en quinto de básica (cuarto grado) y tres de cada diez niños y niñas de séptimo de básica deserta de la escuela. El problema se agrava con los adolescentes: el 46,9% están fuera del sistema educativo y sólo un 22% de los jóvenes culminan sus estudios secundarios. La exclusión es más aguda con los niños y niñas con necesidades educativas especiales donde apenas un 6.1% tiene algún tipo de asistencia. Lo mismo sucede con los niños y niñas menores de 5 años, que hasta agosto del 2002 sólo un 13%⁵ eran atendidos por programas estatales dispersos” (Luna, 2006: 3).

Si bien –como se ha señalado- no se pueden establecer generalizaciones sobre la clase social de las familias, sí se puede señalar que la migración ha provocado un proceso de desclasamiento: los padres y madres entrevistados no solo que ocupan ciertos puestos en el mercado laboral español, sino que estos: (1) no se corresponden con la posición social de los padres en el país de origen, ni con su titulación, estudios, experiencias y conocimientos previos; (2) son ocupaciones fuertemente precarizadas (construcción, servicio doméstico y cuidados, agricultura, hostelería...) y poco valoradas por hallarse en los estratos inferiores de la estructura ocupacional⁹. Las mujeres y hombres ecuatorianos que han migrado a España forman parte de lo que se denomina la nueva clase trabajadora o el proletariado étnico.

De esta manera, el acceso al sistema escolar de los hijos adquiere nuevos significados. Por una parte, papás y mamás esperan que la educación de sus hijos les permita salir de la situación en la que se encuentran o de modo más concreto, del sector de empleo en el que se hallan sumergidos:

“Entonces yo digo: “mientras estemos yo y tu papá juntos y estemos vivos y podamos darles hasta donde podamos, pues tienen que aprovechar. Si ustedes no aprovechan, tarde o temprano andarán como nosotros buscando trabajo y todo lo demás. Pero ustedes porque no han querido aprovechar” (Cecilia).

⁹ Sin embargo, como señala Actis (2005) los datos de la EPA y otras investigaciones indican que el nivel de calificación académica de buena parte de estos hombres y mujeres es superior al del conjunto de la fuerza de trabajo autóctona..

Se trata, según la perspectiva de esta mujer, de “aprovechar” la ocasión, responder a las oportunidades que la migración ha abierto a la familia y que consiste, según su discurso, en dos asuntos: por una parte, se asocia la oportunidad de estudiar al esfuerzo y el trabajo que ellos y ellas han hecho:

“Enrique no ha pasado las circunstancias por las que uno ha pasado porque uno siempre ha pensado “si yo he pasado, él no tiene por qué pasar”. He debido salir a trabajar desde muy pequeño, me he superado, he pasado del colegio, he pasado la universidad, todo y uno lo primero que piensa es en los hijos, que no pasen lo que uno ha pasado. Si pueden tener llegar a ser alguien por medio del esfuerzo de los padres es en lo único que uno piensa” (Jaime).

Los sentimientos con respecto a la propia migración suelen ser ambivalentes y en este trabajo no se entrará en mayores detalles al respecto. Por ahora interesa señalar que, por un lado, se habla de los beneficios que el cambio puede traer (mayores ingresos, separación de parejas maltratantes o relaciones domésticas violentas, etc.) y por otro lado, la migración es asumida como un camino difícil y sacrificado:

“A nosotros sí nos hizo fuerte el dejar a toda la familia, es un golpe psicológico fatal, pero como se dice vulgarmente, si se ha venido para acá es para algo, hay que dejarse de lamentaciones y todo eso, claro que se sufre, pero ya que se está aquí, hay que luchar” (Manuel).

Aquel sacrificio, el dejar el *allí* atrás, en tiempo y espacio, adquiere nuevos significados a través de la presencia de los hijos en el país de destino: el sacrificio familiar se proyecta en la participación de los niños, niñas y adolescentes en la institución educativa:

“Y eso siempre les digo a mis hijos, que hemos tenido que venir acá por darles eso y todo lo demás. Ojalá lo que una les dice ellos entiendan. Todavía son... piensan que la vida es chiste” (Jaime).

“Nosotros no estamos aquí por hacer dinero, sino que mi hija dice que quiere seguir la carrera de médico, tú sabes que allá es tan difícil, en nuestro país” (Carmen).

La participación de los hijos en el sistema educativo español se convierte, de este modo, en la justificación del proyecto migratorio familiar y en la puerta para participar en un espacio que se asume menos excluyente y más horizontal que aquellos de los que los padres y madres suelen formar parte. En un contexto migratorio, la escuela simboliza la puerta de entrada a la esfera nacional. Por lo dicho, la educación formal (Moscoso, 2008) de los hijos/as de migrantes representaría un logro para toda la familia pues supone la adquisición de saberes que no se pueden aprender en el hogar, pero tampoco en el país de origen. En este sentido, cuando se indaga algo más en los discursos de los padres y madres alrededor del sacrificio familiar en aras de la educación de sus hijos en España, se encuentran varias ideas.

En primer lugar, se asume que la migración representa una mejoría económica familiar que se traduce en la posibilidad de que los hijos/as asistan a la escuela:

“Como yo les digo a mis hijos “el bien es para ustedes, no para mí. A mí no me han podido dar esos mis padres porque hemos sido muchos hermanos y mis padres eran pobres y no podían tener todo lo que tienen ahora” (Cecilia).

De hecho, la inversión en la educación de los hijos a través de su acceso a una institución que se considera que representa un camino hacia el ascenso familiar, suele tener lugar tanto en España como en Ecuador:

“Entonces le dije que en qué colegio querían estar. Porque yo les quería poner en un colegio privado porque tenía posibilidades para ponerles, pero mi hijo no quería” (Lucía).

Según cuentan algunos padres y madres, al estar sus hijos en Ecuador antes de la reagrupación, ya se invertía en una educación considerada de mejor calidad que la que recibían antes del viaje de sus padres pues señalan haber tenido la posibilidad de enviar a sus hijos a un colegio pagado, es decir, privado. Incluso resulta interesante hallar casos como el de esta familia que ha ido y regresado varias veces. La capacidad de invertir en los estudios de los críos tanto en España como en Ecuador y el hecho de tener varias experiencias para comparar, conduce a valorar las ventajas y desventajas en uno y otro lugar – como la seguridad y los servicios que un colegio pagado puede ofrecer:

“Sí y este año estamos retomando la rutina de estudio de ellos, como estaban en Ecuador estuvieron controlados de otra manera porque allá van a un colegio pagado, religioso y el bus iba a dejarles y a recogerles todos los días que era mejor todavía porque así no tenían excusa de quedarse por ahí con los amigos o venir caminando” (Jaime).

En un caso u otro y sea cual sea la estrategia familiar en relación a la educación de los hijos, el hecho es que en los discursos, la migración de los padres se convierte en un sacrificio cuya recompensa debería ser encontrada en el éxito académico de los hijos. Ahora bien, existe la idea de que la responsabilidad del éxito escolar descansa en las niñas/as y jóvenes como alumnos y alumnas y en el esfuerzo que hagan:

“Le digo “lo que te guste, lo importante es que tú tienes que dedicarte, dedicarte y estudiar para que saques una buena carrera y tengas un buen trabajo, que estés tranquilito, no como nosotros que ya ves cómo nos toca, cómo nos ha tocado, todo por tí, eso tienes que valorar”. Dice “sí mamá”(Carmen).

“Le digo “tienes que estudiar, poner de parte” (Lucía).

La dedicación y el estudio se suponen claves para un resultado feliz en los estudios lo cual, desde la percepción de los padres y madres, actuaría como una palanca que les permitiría saltar hacia otra posición social distinta a la de ellos. Sin embargo, según los datos existentes (García Fernández y Moreno Herrero, 2002; Franzé et.al; 2007), existe una abrupta caída del número de estudiantes hijos de inmigrantes, no solo en los niveles post-obligatorios, sino además entre el primer y segundo ciclo de la ESO, lo cual pone en duda que su trayectoria sea el resultado únicamente del esfuerzo que ellos y ellas pongan en sus estudios. Sin embargo, en el discurso de papás y mamás, el éxito académico de sus hijos está depositado casi de modo único en sus manos y en el esfuerzo que ponen o dejan de poner en los estudios. Así, el sacrificio familiar se convierte en un mandato: el éxito escolar. Lo contrario, es decir, la deserción o la repetición de años, representa un incumplimiento, no solo con el mandato parental, sino incluso familiar. En efecto, no sólo es papá y mamá quien aconseja, también lo suele hacer la familia ampliada, ellos forman parte del veredicto:

“Cuando llamo a Ecuador, mi familia, todos le aconsejan que tiene que aprovechar, que por él nos estamos nosotros sacrificando, para darle una buena educación. Entonces yo le digo que “vos no te vas a quedar sólo de bachiller, tienes que sacar una carrera, luego ya entras a la universidad”, “sí mamá, yo voy a ser ingeniero como mi tío” porque tiene un tío que es ingeniero” (Laura).

Por otra parte, se percibe que el sistema educativo en España es mejor que el ecuatoriano porque es “más avanzado”:

“Entonces ahora como están ahí, yo creo que, como dicen mis hijos, es diferente el colegio aquí, es mucho más avanzado, dan materias más avanzadas, o sea, más adelantadas en ciencia y eso” (Laura).

El hecho de ser “más avanzado” también se traduce en la idea de que hay más medios (ordenadores, internet, bibliotecas, etc.) o espacios como el descrito a continuación:

“Anda por ahí, aquí hay un centro de estudios, ahora está allí en el ordenador. Es gratis, si tú quieres te inscribes y ya. Por eso te digo que hay ventajas, o sea, aquí hay más medios. Si esos medios hubiesen en nuestro país porque deben haber de sobra, con los presupuestos del gobierno, pero no lo hacen” (Jaime).

También circula la percepción de que los títulos obtenidos en España tienen más valor que los ecuatorianos los cuales no solamente que suelen ser devaluados en el mercado, sino que además, son difíciles de convalidar o reconocer. Papás y mamás valoran los títulos españoles sobre los ecuatorianos pues dicen que “valen más” tanto aquí como allá. Además, se cree que un grado obtenido en España supondría un salto social en cuanto a la posibilidad de ubicarse en otro lugar que no sea el que ellos ocupan:

“Aquí tienen que seguir un...¿cómo se dice?.....convalidar...tienen que hacer eso, estudiar uno o dos años y sacar el título. Pero de allá no sirve nada aquí. De allá la gente dice “yo soy esto, asado y cocinado”...pero aquí...están fregando el suelo, están limpiando. De allá no son nada porque mientras no traigan, tienen que hacer eso y todo lo demás. Oigo decir que aquí el colegio es mejor que allá, más avanzado” (Laura).

Resulta por lo menos curioso que las percepciones de los padres no consideren la exclusión a la que sus hijos podrían verse sometidos por su origen. De hecho, al preguntar sobre este punto, casi la mayoría piensa que sus hijos e hijas reciben el mismo trato que sus compañeros nacionales:

“Creo que a todos les tratan igual digo yo porque a todos les tratan igual...no, a todos igual” (Cecilia).

“En los colegios no hay, por ejemplo, no hay mucha diferencia en el sentido de trato. Están todos por igual” (Paúl).

De hecho, padres y madres se refieren a la incorporación de sus hijos a la escuela en términos de una “adaptación”. Existe la percepción de que la experiencia escolar de los chicos y chicas ha sido exitosa en la medida en la que los padres y madres sienten que sus hijos han sabido ajustarse al nuevo espacio, sus ritmos y particularidades:

“Ellos aquí se adaptaron. No, de entrar entraron bien” (Jaime).

“Se adaptó muy rápidamente y yo me fui a traerle y a dejarle solamente una semana, quince días. Luego ya venía sola, comía en casa y se volvía a ir porque eran dos jornadas, entraban a las 9, salían a las 12 y 30, luego entraban a las 2 y salían a las 4” (Cecilia)

“Y cuando vinieron, me asombré, se adaptaron rapidísimo, o sea, ni la comida les ha hecho bien, como si ellos hubieran ido de vacaciones y estuvieran volviendo para acá” (Paúl).

Sin embargo, al indagar algo más en su percepción sobre el sistema de enseñanza español, surgen las preocupaciones alrededor del papel de los profesores:

“Bueno, a mí me parece que aquí no les obligan mucho. En Ecuador están pendientes de los niños, yo siempre les he dicho a los profesores “¿qué pasa que los niños no llevan los deberes?” y los profesores siempre dicen “no, los niños están bien”. En cambio en Ecuador les exigen, les mandan, es diferente la enseñanza. Mira, aquí lo que les mandan a los niños, yo veo, son redacciones y ellos se ponen..., en cambio, allá no. Allá les mandan deberes, ellos tienen que estar pendientes y todo. Esa es la diferencia. Yo tengo una amiga que dice que su niña tienen muchas dificultades en las redacciones, ese es el problema” (Carmen).

“En Ecuador le mandaban muchos deberes y aquí no. Igual a veces lo hacen en el cole, a veces lo traen a casa. Dicen “mami no te preocupes, ya los hice en el cole”. En Ecuador no, llegaban, comían y se quedaban hasta las 8, 9 haciendo deberes” (Lucía).

La preocupación principal de papás y mamás tiene que ver con la noción de obligación la cual se relaciona al cúmulo de tareas que llevan a casa. Se mide la eficacia o el aprendizaje de acuerdo a la cantidad de deberes que llevan a casa, lo contrario es interpretado como una señal de poca exigencia y despreocupación. En Ecuador el sistema público de enseñanza suele caracterizarse por ser memorístico y poco pedagógico¹⁰, pero es el sistema que padres y madres reconocen y en el que han sido formados.

“Por ejemplo, las tablas aquí nada, hasta el 10 te dicen. Y los estudios en el cole, ellos no tienen que venir, allá te mandan a memorizar, que te aprendas las tablas, que te aprendas. Así mismo la cuestión de los exámenes, ellos vienen entrenados para que le den un repaso y vayan porque mi hija dice “ya tengo examen mamá” y yo le digo “ponte a estudiar” y ella dice “no, si ya sabemos” y los profesores están pendientes de ellos en esa cuestión de exámenes. Están revisando los temarios, esa parte es diferente” (Carmen).

Los padres se muestran extrañados e incluso cuestionan la idea de que a chicos y chicas se les permita desarrollar sus estudios según su propia iniciativa, “*a la voluntad de ellos*”:

“Bueno, no lo sé, sería regular, no se cómo, pero cómo le digo. No sé cómo decir, es que allá les obligan a que estudien, aquí en cambio les dejan a la voluntad de ellos. Si quieren hacer lo hacen y si no, no. Allá los profesores les obligaban: “tienes que hacer esto o lo otro, sino te castigo”, pero lo hacían. Aquí, yo he visto que mi hijo no lo hace. Le dicen que haga los problemas, el coge el libro, se queda allí sentado y no lo hace” (Lucía).

Como señala Lucía, la falta de presión por parte de profesores se traduce en un mayor trabajo para ella. Considera que el desinterés del profesor es un incumplimiento de su rol:

“Hay falta de interés, les deberían obligar a que hagan, que estudien. Falta de obligación de los profesores porque yo atrás de él estoy todos los días, con los deberes, que la letra, que la lectura... ahí sí me saca de las casillas” (Lucía).

Esto es interesante en la medida en la que denota la idea de que la mayor responsabilidad del cumplimiento y el seguimiento en el aprendizaje de los chicos y chicas es un asunto que descansa mayormente en la institución y en los profesores.

¹⁰ Más allá de los críticos, un logro importante de mediados de los noventa en Ecuador fue el impulso de la Reforma Curricular Consensuada. Sin embargo, por diversas razones, tal iniciativa, con el pasar de los años quedó en el papel, por lo que, en gran parte del sistema público, persistieron y persisten los viejos esquemas pedagógicos, programas académicos, textos y material didáctico poco pertinentes y desactualizados. Pervive el memorismo, los esquemas jerárquicos en las relaciones maestro-alumno y el maltrato (Luna, 2006)..

Por lo señalado, se puede señalar que la representación que se tiene de los profesores se relaciona al esquema jerárquico maestro-alumno. Como comenta Cecilia, los profesores de sus hijos en Ecuador eran “buenos”, otros “malos” porque les pegaban, pero en general, se refiere a una figura de autoridad casi paternal a la que se debe temer y respetar:

“Pues donde yo estaba eran buenos, enseñaban muchas cosas a todo el mundo. De allí de mis hijos pues ellos igual me contaban que eran buenos profesores, que hacían su trabajo de educarles. Siempre me han comentado mis hijos que “la señorita tal, que el licenciado tal”, que eran buenos, pero claro, hay algunos que eran malos, que les pegaban cuando no les hacían caso. De todo nos comentaban, pero yo creo que los profesores sí son buenos, cualificados y hacen su trabajo. No puedo decir que sean malos” (Cecilia).

Lo señalado es importante en la medida en la que esta visión sobre los profesores les confiere una legitimidad que muchas veces se ha puesto en duda en el medio español. En general, los padres y madres ecuatorianos no sólo que demandan más atención y presión por parte de maestros y maestras, sino que además, tienen en general una visión bastante positiva de los mismos:

“(…) son guays, bueno, la profesora que la niña tenía era muy maja, se llamaba Charo, la quería mucho a mi hija porque decía que mi hija era muy educada, que llevaba las tareas, nunca tuvo problemas ella. Con los profesores mis hijos nunca han tenido problemas, ni me han llamado para decirme que no han llevado los deberes, que no han ido a clase” (Lucía).

Se confiere autoridad y legitimidad a la figura del profesor al que se le debe respeto y obediencia. El comportamiento ideal esperado por los padres se ajusta a los requerimientos de la institución escolar: sus hijos deben hacer las tareas, ser disciplinados, no dar problemas, ir a clase, en suma, como señalan los padres, los chicos y chicas deben ser “bien educados”. Y la idea de “bien educados” es algo que, como señala esta mamá, se ha traído de *allí* pues se ha aprendido en casa:

“Tú sabes que la educación viene del hogar, no viene del colegio, sino del hogar” (Lucía).

El ser “bien educados” tiene significados que se traducen en una serie de códigos y normas de conducta que se deben guardar, en general, hacia todos los adultos, como por ejemplo, el uso respetuoso del usted y no del tú, el uso de un tono bajo de voz, obediencia, quietud, la prohibición de contestar o contra-argumentar e incluso, el silencio como signo de consideración¹¹.

Por ejemplificar, a continuación Carmen explica cómo es *allá*, las diferencias, el hecho de que se habla de otro modo lo cual se observa en las formas de hablar, nombrar y decir las cosas:

“Pero como es diferente la educación allá y aquí, a veces no se entendía lo que decían aquí. Porque allá como se habla de otra forma o algunas palabras son las mismas, pero de diferente manera” (Carmen).

Lo anterior es significativo en la medida en la que sugiere que a la hora de entender la actitud de padres y madres de familia frente a la escuela, se han de tomar en cuenta cuestiones directamente relacionadas con las pautas de socialización y cuidado aprendidas en la sociedad de origen de las familias migrantes. Estas pautas de socialización se inscriben y están relacionadas con un sistema educativo fracturado por profundas brechas. El problema, en Ecuador, desde mi

¹¹ Estos ejemplos constituyen una generalización. Es posible que entre la población afroecuatoriana, en ciertas zonas rurales de la costa o entre grupos indígenas de la Amazonía o la costa, exista una variación de estas normas. Así mismo, existen diferencias por clases sociales e incluso de género. Hasta donde conocemos, no existen estudios al respecto.

punto de vista, no es el acceso a la educación, sino la división entre los colegios de élite/privados y los públicos y en el interior de unos y otros, entre aquellos que son de mejor calidad y los que no. Estas desigualdades suelen ser concomitantes a las de origen de los estudiantes:

“Si bien la región ha registrado importantes avances de una generación a otra en cuanto a años promedios de educación, esta tendencia al incremento de cobertura educativa coexiste con una alta estratificación de la educación: los logros educativos varían con el nivel de ingresos, la clase social, la ubicación geográfica (urbano-rural), lo que está perpetuando las desigualdades. (...) La equidad es sin duda el mayor desafío pendiente ya que persisten enormes brechas entre países latinoamericanos y estratos sociales en cada país, tanto a nivel de la provisión, participación, conclusión de los ciclos educativos y logros académicos. En este contexto la educación opera más como reproductora de la estructura social existente que como mecanismo para construir sociedades más equitativas. Por lo tanto, el mayor reto para los sistemas educativos es contribuir a construir una sociedad más justa” (Esteves, 2008: 17-18).

Como se señala, hay una brecha entre las instituciones de las zonas rurales y las urbanas y toda una gama de factores que diferencia a unas de otras de tal modo que no se puede señalar que no existan escuelas e institutos de calidad, sino que estos son inasequibles para la gran mayoría lo cual suele coincidir con el volumen de los capitales escolares de los progenitores lo cual, a su vez, suele reproducir círculos de pobreza:

“Nosotros también hemos estudiado allí yo mismo he estudiado allí y dependiendo de lo que se quiera estudiar. Nosotros no hemos sido nadie porque nuestros padres han tenido muchos hijos y no les han podido dar los estudios a nadie prácticamente. Sólo poner allí en la escuela, en la primaria que decimos, entonces ya no ha habido para eso y nosotros no queremos eso para nuestros hijos. Nosotros queremos que nuestros hijos sean alguien en la vida, por el futuro de ellos mismo” (Manuel).

Sin embargo, nos tememos que, según algunos estudios (Franzé, 2002; Poveda, 2003; Gabinete de Estudios FREM CCOO, 2005; Poveda et. al, 2007), ésta clasificación no sólo que no desaparece en el nuevo contexto, sino que más bien tiende a reproducirse. La escuela es un lugar en el cual se depositan una serie de valores y expectativas que no siempre se cotejan con las cifras y las realidades. Tanto en Ecuador como en España¹² la tasa de deserción, los fracasos escolares y la segregación entre alumnos y alumnas en razón de género, clase social y etnicidad/origen ponen en duda la idea de una escuela homogénea y que realmente brinda las mismas oportunidades a todos y todas. Sin embargo, al parecer, esta generación de padres y madres de familia cuyos hijos participan por vez primera en el sistema educativo español, aún no ha experimentado de modo directo el “fracaso” de sus hijos y estos aún no tienen otros hijos en quien proyectar, a su vez, sus propias ideas y prácticas sobre la educación y aquello es importante a la hora de entender las actitudes frente a la escuela.

Por tanto, si el mandato parental-familiar “*que no sean como nosotros*” corre el riesgo de no ser obedecido, surge una serie de preguntas e inquietudes sobre el peso que este incumplimiento tiene a nivel personal, familiar y social. Por un lado, habría que cuestionarse por qué motivo los padres y madres colocan la responsabilidad del éxito escolar en las manos de sus hijos e hijas, por qué, por una parte, la escuela tiene el peso que le confieren y cómo, por otro, se le resta responsabilidad en cuanto al rendimiento de sus hijos. Nos preguntamos, por ejemplo, si esta visión sobre los profesores/as como figuras de autoridad casi incuestionables, el peso otorgado a la educación y al papel de la escuela como palanca para el ascenso familiar no debería

12 Por ejemplo, en España en 2007 el fracaso escolar de un joven de clases agrarias (agricultores y jornaleros) es casi del séxtuple del de un joven de clase alta (31,4% vs 5,8%) (Martínez, 2007: 47).

acompañarse de un discurso más exigente y en el caso de no ser así, por qué. ¿Existe acaso la percepción de que el acceso al sistema educativo es un favor y no un derecho?, ¿la ausencia de responsabilidades no tiene una función: reproducir un sistema atravesado por desigualdades a nivel local, regional y global?

Si bien la escuela sí hace la diferencia, no basta con acceder a ella. Las desigualdades económicas, sociales, nacionales/étnicas se reproducen a varios niveles y en distintas esferas que sobrepasan lo educativo, allí como aquí. Los destinos no se escriben únicamente en las instituciones a las que se ha tenido la oportunidad de acudir pues existen una serie de factores que inciden directamente en la vida de las personas y que marcan límites y fronteras. Así, otra cuestión que genera dudas es si en realidad, el “no sean como nosotros” tiene un significado únicamente económico y si en un contexto migratorio no entran en juego otros factores de exclusión como el étnico/nacional. ¿Realmente pasar por la escuela, significa dejar atrás la “condición migrante”?

En la tercera parte de este trabajo se presenta un análisis de los discursos de papás y mamás respecto a otros elementos para el análisis que estamos llevando a cabo. El objetivo es enfocar de modo más cercano los discursos sobre algunos de los factores que inciden en las trayectorias escolares de los niños/as y adolescentes de tal modo que sea posible conectar estas cuestiones con la visión que papás y mamás tienen sobre su papel en la educación de sus hijos.

Percepciones sobre las trayectorias escolares

Existen factores decisivos en las trayectorias escolares de los niños/as y jóvenes. A continuación se llevará a cabo un análisis de los discursos de papás y mamás alrededor de algunos de estos -el apoyo escolar, su participación en el espacio escolar, los criterios para la elección de la escuela y las expectativas familiares-.

En general, los progenitores señalan que en Ecuador, el criterio al elegir el centro educativo en el que sus hijos recibieron parte de su formación, corresponde básicamente a los siguientes factores: cercanía al barrio o pueblo, conocimiento previo de la institución -el haber asistido ellos mismos al ser niños/as/jóvenes- y el prestigio:

“Como nosotros vivimos en Pifo, siempre nos han dicho que es bueno porque no podemos decir “nuestra escuela ha sido siempre mala”. La escuela donde les he puesto a mis hijos siempre ha sido buena, es famosa, es una escuela fiscal, no es particular, pero siempre ha sido buena. Todos mis hermanos han estudiado allí...yo no, yo no estudié allí. Entonces yo les he puesto allí a mis hijos y ha sido buena, sí y de ahí le puse en el colegio. Acabó la escuela, porque yo les dejé en la escuela y sabía que se iban de aquí al colegio y todo lo demás. No quería, decía que quería irse a otro colegio y les puse en el Nacional Tumbaco, allí han estudiado ambos hasta tercer curso hasta que les traje” (Lucía).

La escuela en la que Lucía ubicó a sus hijos en el país de origen es la misma a la que asistieron sus hermanos y además, como ella señala, a pesar de no ser privada, es “famosa”. Este último criterio se conecta con lo expresado en líneas anteriores pues es común que en Ecuador se tome la exigencia y el autoritarismo como principios pedagógicos valorados por las familias. Esto es explicado por Venegas de la siguiente manera:

“Una tendencia natural, incorporada en el criterio común de la población, es el elemento de «prestigio», relacionado con la calidad de la educación. Este razonamiento puede tener un sentido utilitario en la educación, principalmente en una sociedad que ha construido ciertos imaginarios sociales de reconocimiento de la formación que reciben los estudiantes en determinado centro educativo. Inclusive muchas familias orientan su decisión de integrar a sus hijos en tal o cual establecimiento a partir del reconocimiento social que este tenga. El problema muchas veces

es que esos criterios tienen algunos equívocos como criterio de calidad, uno de estos es que, en algunos de esos establecimientos, «son exigentes» lo que muchas veces significa autoritarios, poco participativos, sin mucha posibilidad de autoiniciativa o creatividad” (Venegas, 2007: 39).

En cualquier caso, la selección requiere de un elemento imprescindible: la información. En otras palabras, papás y mamás señalan haberse guiado por los conocimientos previos y por imaginarios alrededor del “prestigio” a la hora de elegir una institución y no otra. Estos conocimientos fueron adquiridos por medio de sus propias experiencias escolares, la de sus familiares y por el conocimiento público sobre la calidad de enseñanza de las instituciones. La pregunta que se desprende de lo anterior es, en consecuencia: ¿qué sucede con los conocimientos previos en un contexto nuevo?

Los discursos de los padres y madres sobre los criterios a la hora de ubicar a sus hijos en instituciones educativas en España permiten entender que estos conocimientos previos no son necesariamente compatibles con los requeridos:

“Yo cuando, o sea, yo ya sabía que les iba a traer a mis hijos, fui abajo un colegio. Yo nunca había utilizado eso. Me fui, pregunté y me dieron un papelito. Y me fui a preguntar por allá y me dijeron que no puedo hacer nada hasta que no estén mis hijos. Entonces cuando ya me dieron todos esos papeles, cuando llegaron mis hijos, ya me fui yo allá donde me mandaron. Ahí me ayudaron a buscar el colegio más cercano de casa y me fui acá y ya enseguida, al otro día ya estaban en el colegio” (Lucía).

Según las palabras de Lucía, tuvo que preguntar, anduvo por allí, se acercó a la institución más cercana, le dieron un papelito y así sucesivamente hasta lograr la entrada de sus hijos. Hoy en día éstos asisten al colegio más cercano de casa. Jaime, en cambio, comenta cómo hizo él también las gestiones para el ingreso de su hijo, pidió cupo y logró una plaza en el instituto que es más cercano a su casa y al que ha asistido previamente su hija menor:

“Por medio de la escolarización y porque estaba su hermana allí, la pequeña. Entonces fui a la escolarización y le dije que quería que me de un cupo, cómo dicen aquí, una plaza para el niño, me dijeron que si tenía hermanos, les dije que sí, que tenía una hermana que estaba en el colegio y que quería que me den ese mismo colegio para él porque me queda cerca de la casa y me lo dieron. Me lo dieron enseguida” (Jaime).

Como se observa, según se desprende de los discursos, el criterio se ajusta básicamente a las distancias impuestas por su trabajo, la cercanía entre este y el instituto o con la casa:

“Mi hijo vino de 5 añitos, le busqué plaza en un cole que me acuerdo queda por el metro Ibiza. Yo le llevaba antes de ir al trabajo, me iba a trabajar y lo retiraba y lo tenía hasta que me toque la hora de salir a la casa. Y bueno, ahí estuvo hasta que terminó el año, poco estuvo. Luego me tocó cambiarle porque era muy lejos. Más que todo me quedé sin trabajo porque la señora para la que trabajaba falleció, entonces me tocó buscar otro trabajo y me tocó cambiarle a mi hijo de colegio cerca de aquí, donde vivo, en la calle Rosales. Allí ha terminado la primaria y luego pues ahora ya está en el este instituto” (Laura).

Ningún progenitor se refiere al prestigio de las instituciones para ubicar a sus hijos. La gran mayoría señala haberse guiado por la cercanía a sus hogares o sitios de trabajo. Sin embargo, de los discursos se extrae que a pesar de las pocas posibilidades de elegir, los padres migrantes también elaboran estrategias que permiten cubrir el poco conocimiento del medio:

“No, de entrar entraron bien porque mi mujer trabajaba para una profesora de ellos, entonces por ahí hubo la facilidad que hubo, entonces llegaron y al segundo día ya estuvieron yendo al cole” (Jaime).

Las redes¹³ tienen un valor fundamental para sostener, reproducir e intercambiar bienes simbólicos y materiales. Estas poseen un papel tanto a la hora de elaborar contactos como en la transmisión de información. El apoyo de las redes¹⁴ puede convertirse, por lo señalado, en una estrategia a la hora de elegir una institución u otra. En el caso anterior, por ejemplo, la esposa de Jaime se ayudó de la influencia de su contratante para obtener un cupo en el instituto y en el que sigue, es el amigo del marido quien le “recomendó” una institución:

“Cuando vine, mi marido tenía un amigo que le dio la carta para que vengamos. Entonces tenía su hijo allí en el instituto. Y me lo recomendó y entonces yo fui y me los aceptaron y ellos no tuvieron problema porque venían de una buena escuela de Guayaquil” (Carmen).

Como se ve, si los criterios para la selección de la escuela en el país de origen han sido la proximidad física, el haber estudiado allí o el prestigio de la institución, se entiende que en España estos criterios se juntan con otros, chocan, permanecen o se transforman. En este sentido, el papel de las redes es fundamental pues no sólo que pueden servir como un espacio para establecer contactos, sino que además, brindan información sobre las instituciones, su funcionamiento e incluso sobre los requisitos burocráticos que se debe cumplir.

El criterio pedagógico (prestigio) desaparece de los discursos y vuelve a aparecer una vez que los chicos ya forman parte de la institución. Por otra parte, llama la atención que en los discursos no se aprecie algo que es fundamental y que sin embargo, padres y madres parecen desconocer a la hora de elegir un lugar de enseñanza u otro: la clasificación de los alumnos, la separación entre unos estudiantes y otros por su origen o clase social, la excesiva concentración de las minorías en unos centros y ausencia en otros, la presencia o falta de medios materiales y humanos para atender a las necesidades específicas de sus hijos en las aulas, etc.

Otro punto a considerar es el apoyo escolar y las ideas que subyacen a las prácticas. Para los progenitores, este se relaciona con la ayuda y con el seguimiento personal. La ayuda puede hacer referencia al acompañamiento o seguimiento, al refuerzo en la preparación de los exámenes y el estudio, en la profundización de lo que se ha aprendido en clase o la realización de las tareas.

Generalmente, esta ayuda depende del capital escolar de los padres y madres, del tiempo del que disponen para dicha actividad e incluso de la organización familiar. En efecto, como se observa a continuación, el apoyo escolar no es una actividad en la que han participado únicamente papá o mamá, sino también hermanos mayores o miembros de la familia ampliada. Carmen, por ejemplo, es una de las pocas madres de familia que señala tener más tiempo en España que en Ecuador. Este tiempo se dedica a estar “*pendiente de sus tareas y obligándoles a hacer las cosas*”:

“Yo aquí más porque como estoy con ellos como en Ecuador no pasaba con ellos, mis hermanos se encargaban de revisarles los deberes. Yo no, llegaba tarde, cansada, luego a cocinar, a comer, uh, a preparar para bañarles. Casi no he estado atrás de ellos, aquí sí porque como trabajo tres horas en la mañana y el martes y jueves vengo más tarde, pero siempre estoy con ellos, pendiente de las tareas. Siempre estoy obligándoles que tienen que hacer bien las cosas” (Carmen).

13 Entendemos por cadena migratoria a la transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen a los potenciales migrantes para decidir, o eventualmente, concretar su viaje (...). Las cadenas forman parte de una estructura mayor: las redes migratorias, las cuales son más extendidas y están relativamente afianzadas, desarrollan una dinámica propia, que incluso puede desprenderse de los estímulos y desestímulos de la sociedad de destino (Pedone, 2005: 109).

14 García Borrego (2008) distingue cuatro tipos de formas en las que las familias se vinculan con las redes: (1) familias más asentadas aisladas de redes; (2) familias más asentadas conectadas a una red; (3) familias menos asentadas aisladas de redes; (4) familias menos asentadas conectadas a una red.

Carmen señala que en Ecuador, al no haber dispuesto de tiempo, eran sus hermanos quienes se encargaban de hacer el seguimiento en el cumplimiento de las tareas. Se deduce que este tipo de apoyo, la atención y los refuerzos en las tareas escolares no es sólo competencia de papás y mamás, al contrario, como ellos señalan, en Ecuador muchas veces se recurría a familiares o hermanos mayores:

“Pero siempre tengo que estar atrás de él, pero la hermana es la que le ayuda más, que no sabe y le suele estar diciendo que le ayude” (Cecilia)

El apoyo escolar ha sido, en suma, una actividad en la que han participado varios miembros de la familia, algunas veces por una cuestión de tiempo -el abuelo- y en otros, por poseer un mayor capital escolar -la sobrina universitaria:

“El que se ocupaba pues, mi padre o mi sobrina, una sobrina que justamente ese tiempo estaba en la universidad, le ayudaba. Pero le costaba. Lloraba, que no quería hacer, que tenía sueño y tantas cosas” (Laura).

En el contexto español, al contrario de lo que suelen señalar comúnmente las profesoras/os -que manifiestan el poco interés de los padres y madres migrantes en la educación de sus hijos- la mayoría de progenitores señalan llevar a cabo un seguimiento que se mide en la presión que dicen poner en casa a través de reglas (control del tiempo frente al televisor, al juego y estudio), en la atención sobre aspectos formales de las tareas (la “buena” letra, la ortografía y gramática), en la observación del cumplimiento de las tareas o en el conocimiento de las notas y los resultados:

“Que haga buena letra, que haga bien las tablas porque siempre se falla, en ortografía igual o bien se come las palabras o no pone mayúsculas o no pone en las palabras que tienen mayúsculas” (Carmen).

“No, tengo una libreta y tengo que firmarla, así los controlo. Los exámenes de los niños los mandan para que sus madres lo firmen” (Lucía).

Otros, en cambio, confían en los recursos que el medio ofrece a sus hijos (materiales pedagógicos, textos escolares, internet) como un suplemento a lo que ellos consideran ya no poder llevar a cabo:

“Muy poco le ayudo porque tienen muchas cosas aquí para, no creas que es como allá, aquí te piden mucho más, casi tienen todo ellos mismo, tienen los cuadernos, los libros. Sacan mucho de internet, es una de las herramientas más ágiles para estudiar, entonces hacen allí la mayoría de las consultas. Yo si te digo la verdad para ayudarles muy poco, muy poco les puedo ayudar, ya casi no me acuerdo” (Jaime).

Aquellos que señalan no ayudar directamente en las tareas lo justifican por medio de varios argumentos -falta de tiempo, dificultades en la comprensión del lenguaje o los contenidos- :

“No, yo no le ayudaba. Ella hacía sola, bueno, algunas cosas que le decían, me preguntaba. Pero como es diferente la educación allá y aquí, a veces no se entendía lo que decían aquí. Porque allá como se habla de otra forma o algunas palabras son las mismas, pero de diferente manera. Entonces yo no sabía cómo “no se mija, no sé, esperémosle a tu papi que venga para que él nos explique” (Carmen).

Carmen explica que la educación es diferente *allá y aquí* lo cual radica, según ella, en los modos de hablar distintos lo cual constituye una barrera para ella misma como mamá pues

señala no haber entendido lo que se solicitaba a su hija. Jaime, por ejemplo, dice que en Ecuador sí le era posible apoyar a sus hijos, pero que en España los contenidos son muy diferentes:

“Hay diferencias porque date cuenta que en historia te enseñan la historia de aquí, no la de allá. Muchas cosas, por ejemplo, el inglés, hay materias que allá no hay y aquí sí. En eso tienen un poco de problemas porque se atrasan dos años y cuando van de aquí, allí tienen otras materias. Por ejemplo, aquí enseñan geografía de España, cuando vas a Ecuador tienes que estudiar la geografía de Ecuador, entonces hay materias que se cambian de nombre. No se el nombre de las materias, pero materias que tienen un nombre diferente a pesar de que es lo mismo. Eso es” (Jaime).

Esto significa que existen casos en los que a los padres y madres les resulta complicado ayudar a sus hijos en las tareas debido a sus propias dificultades para entender ciertos términos o al contenido disímil de las materias. Por otro lado, la carga de trabajo tampoco les permite pasar tiempo en casa lo cual se refleja en el tipo y la calidad del apoyo escolar que brindan a sus hijos:

“Mi jornada completa es partida, voy trabajo y al mediodía voy a la casa y como y luego toca volverme. 4 y 30 tengo que recoger unos niños del cole, llevarle a su casa, de 4 y 30 a 9 y así es de lunes a viernes. El sábado trabajo donde un periodista, ya llevo donde este señor 7 años trabajando y me toca 5 horas. Allí al menos me ayuda mi marido para terminar más pronto, el sábado a primera hora debemos hacer la compra, preparar la comida, comemos y enseguida toca ir y venimos a las 9 o 9 y 30. Sólo tengo así un domingo, nada más” (Cecilia).

“Luego mi marido, es él quien llega primero, el que le controla, tienen una agenda en la que anotan todo y pues él le controla porque le digo que yo llego a casa 9 y 40, él está llegando a las 8, él es el que le controla” (Laura).

Otra madre, en cambio, refleja otra estrategia de apoyo basada en el uso de material de apoyo (una enciclopedia):

“No, yo no puedo, yo estoy aquí para lo que necesite, tenemos una colección, nos ponemos a verla y también va al instituto los martes y jueves para que le ayuden. Aquí es diferente, ya tú sabes” (Carmen)

En realidad, la idea de ayuda a veces parece no reflejar el tipo de apoyo que dicha actividad representa pues en el caso anterior, por ejemplo, se percibe que las madres pueden llegar a recurrir a materiales extraescolares con el objeto de favorecer el aprendizaje de los chicos/as. Así, una mayoría de padres y madres llevan a cabo una revisión o seguimiento del cumplimiento de las tareas que muchas veces se describe como una ayuda que invisibiliza el trabajo:

“Yo no le ayudo, pero le reviso” (Lucía)

Otro elemento tiene que ver con lo señalado en líneas anteriores: al parecer algunos padres no se implican demasiado en la escolaridad de sus hijos pues mantienen una actitud de respeto hacia los enseñantes. El tipo de apoyo no siempre es el que la escuela demanda, se ayuda y se apoya sí, pero sin romper los límites con lo que el maestro o la maestra enseña.

Sin embargo, al contrario de ciertas ideas que circulan con facilidad, esto no quiere decir que los niños/as y jóvenes hijos de migrantes no reciben un sostenimiento familiar. Como se puede ver a continuación, muchas veces se recurre a las estrategias que ya se implementaban en Ecuador, es decir, a la búsqueda de ayuda en otros miembros de la familia con mayor tiempo y/o capital escolar:

“Pero como ya me ve que no le obedece ni a ella, ella le dice “haz lo que te de la gana, no quiero saber nada, no me importa que te peguen” (risas). Así le dice, yo le digo “tú no eres la defensora del vago” y ella dice “no, ya no quiero porque ya no me obedece, ya no quiero ser la defensora”. Es que es ella, la hermana la que le ayuda con los deberes.” (Cecilia).

Como se observa, la hermana mayor –quien a su vez llegó con 8 años a España y hoy tiene 15- asume varios roles: no solamente que apoya a su hermano en las tareas escolares, sino que además, asume un rol maternal¹⁵ a pesar de no haber concluido el instituto.

David, según cuenta su madre, no sólo que en Ecuador estaba acostumbrado a recibir apoyo por parte del tío que iba a la universidad, sino que incluso, en el contexto español, tras varios intentos fructuosos, la familia termina por utilizar las estrategias a las que solían recurrir antes de migrar:

“Tuvo dificultades más en matemáticas y como allá mi hermano mayor es licenciado en física y matemáticas, me acuerdo que aproveché que viajaron con mi esposo y mi hijo a Ecuador y aproveché que ese mes que estuvo que le explique y haga entender lo que mi hijo no entendía aquí. Aunque mi marido siempre está pendiente, llega primero, le está revisando los deberes, las tareas que debe hacer. Pues nada, por más que le enseñaba, le indicaba, pues nada y mi hermano en un mes le puso al tanto y le ha servido bastante. Es pues diferente, es pues diferente, así por un lado, le ha hecho entender muchísimo a mi hijo, le ha valido bastantísimo ahora que está en el instituto. Como le tocó repetir pues también ya mejoró sus notas, ya entendió mejor. Por ese lado, ha tenido problemas, de ahí las otras materias, bien, bien le ha ido. Yo me acuerdo que estuvo malo y le cuento que repitió, le anoté en eso de planeta que le daban clases por teléfono a mi hijo, yo pagaba una mensualidad y él tenía que llamar y decir “mira, esto tengo ahora y no entiendo” y por teléfono había un profesor que le explicaba y le decía “mira, esto es así”, pero no funcionó” (Laura).

Finalmente y luego de insistir, la madre de David menciona el apoyo recibido en el instituto:

“Si, está recibiendo en el colegio ayuda. Va dos días a la semana y le está ayudando bastante y cuando estaba en el cole, yo pagaba una hora más para que a mi hijo pues en lo que sea le ayuden” (Laura).

David ha recibido varios tipos de apoyos: el familiar/redes el cual es el más valorado por Laura, el apoyo brindado por el colegio en la tarde -PROA- (del cual no se habla sino al final), el recurso de ayuda vía telefónica (que no dio resultados) y el control puntual que hace el padre. El hecho de que a los ojos de su madre, David haya mejorado su rendimiento en matemáticas gracias a las explicaciones de su tío en Ecuador, debería llevar a cuestionarnos sobre el tipo de apoyo que se oferta, los caminos para hacerlo y los requerimientos reales por parte de los hijos de inmigrantes.

A la sobrecarga de trabajo de papás y mamás (en especial el de las mujeres quienes no sólo que deben dedicar largas e intensas jornadas de trabajo al cuidado de niños y ancianos, a llevar a cabo tareas de limpieza a lo que se debe agregar el trabajo llevado a cabo en sus propios hogares -cocina, limpieza, aseo-cuidado hijos), se deben sumar otros factores que dificultan el aprendizaje de rutinas y hábitos de estudio: la falta de recursos y apoyos -no todos cuentan con libros, diccionarios, textos-, ausencia de un espacio para desarrollar las tareas, el impacto de la televisión y los videojuegos, etc.

15 Habría que distinguir las desigualdades de género que se reproducen en el hogar, el modo por el cual las chicas siguen asumiendo las tareas clásicas asignadas al espacio privado/hogar y las repercusiones en su propia trayectoria. Otro elemento importante en la organización familiar es el orden de nacimiento, la relación de edad entre unos y otros y los distintos recorridos escolares, es decir, la posición ocupada por los hermanos en la fratría.

Ahora bien, en lo que respecta a la participación de los progenitores en la institución la cual también suele ser pasto de interpretaciones culturalistas (Franzé et al., 2007), esta es entendida en términos de las citas con los tutores cuyo objeto principal es conocer el rendimiento de sus hijos:

“Sí, siempre estoy preguntándoles. Recientemente me fui con él, cogí una cita y fui a hablar. A los 15 días otra vez fui porque me había mandado una nota que no participa en clase, que no hace nada, que no atiende, que está distraído jugando con los compañeros. Entonces le anoté en la agenda y le digo que me traiga la nota de la profesora para cuándo me ha dado la cita y me fui a hablar con ella” (Cecilia).

Generalmente, los profesores solicitan que los padres se acerquen a la institución en caso de existir algún “problema” con lo cual, papás y mamás relacionan su participación con los conflictos o dificultades de sus hijos. Un segundo motivo para acercarse a la escuela es el burocrático y la toma inicial de contacto con el medio:

“Yo me he acercado ese día que les fui a dejar a mis hijos. Me he acercado y allí le he conocido a la directora para hacerles matricular –como decimos nosotros- a mis hijos” (Lucía).

Así mismo, otro modo de relacionarse con el instituto representa la asistencia a las reuniones:

“A la primera reunión sí fui, estuve presente, pedí permiso en mi trabajo, pedí permiso y pues nos han dado un número de teléfono pues cualquier inquietud que tengamos, para que pidamos cita y podamos hablar con su tutora. Yo ya pedí, o sea, le dije que me de un día y no pude acercarme porque me dieron un día que no podía ir y le dije a mi hijo “dile esto a tu tutora que esto ha pasado y que otro día cuando pueda yo, voy a intentar acercarme y preguntarle cómo va y que lo que necesita estoy pendiente”. Ellos tienen nuestro número de teléfono, si hay un atraso o algo, ya nos llaman por teléfono” (Lucía).

Sin embargo, la falta de tiempo vuelve a convertirse en un factor importante que dificulta la participación en las actividades convocadas por el instituto.

“No he participado en nada, pero cuando llaman a las reuniones sí me he ido. Pero participar en otras cosas, no he participado, no he tenido tiempo” (Laura).

Entre todos los entrevistados, apenas una madre ha asistido a la escuela para padres. Como ella señala, no regresó debido a las faltas y después, a la vergüenza de asistir a un espacio al que se asiste con cautela. Cecilia¹⁶ explica que el contenido de lo impartido le resultó interesante, pero que, una vez más, el tiempo le imposibilitó continuar con la actividad:

“Es para explicarles sobre la adolescencia de los hijos, a qué tiempo cambian, igual cómo ha sido la vida de ellos, cómo ha sido nuestra vida, nuestra niñez. Todo eso. Me gusto mucho. Sí quería asistir, pero ya no pude. Quería asistir a todas las clases hasta terminar pero ya no fue posible. La otra semana quise ir, pero tuve que salir para hacer otras cosas. Ahora con tres faltas digo “ya no voy” (risa), me da vergüenza” (Cecilia).

16 Aparece nuevamente la división de roles por género como un elemento fundamental en el análisis (el hecho de que sean las madres las que participan y se acercan al instituto, a modo de una prolongación del papel asignado de cuidado y crianza de los hijos) que merece ser tratado con mayor profundidad.

En general, el tipo de participación de los progenitores se concreta en la asistencia eventual a las convocatorias de las instituciones o a través del control académico y disciplinar de los chicos por medio de encuentros esporádicos con los tutores. Al respecto se pueden señalar dos asuntos. Por una parte, la institución educativa no es precisamente un espacio abierto a la participación de todos y todas por igual y los niveles de implicación de padres y madres migrantes constituye más bien un reflejo de estas dinámicas. En segundo lugar, a lo mejor cabría preguntarse si cuestiones sutiles en el nivel informal (tales como el miedo a la sanción social y profesional) tienden a obstaculizar la participación de papás y mamás, o si el hecho de no compartir la cultura profesional, el origen y la clase de los otros con quienes deben interrelacionarse (autoridades, maestros, tutores, etc.) representa una frontera.

En cualquier caso, es interesante observar que existen distintas fronteras entre la escuela y las familias migrantes -simbólicas, lingüísticas, económicas, sociales, espaciales- y que una de ellas se refiere a lo señalado en líneas anteriores: el desconocimiento de la organización del sistema educativo. Como se verá a continuación, esto incide incluso en la elaboración de expectativas escolares de papás y mamás con respecto a sus hijos.

En efecto, de los discursos de los progenitores alrededor de las expectativas escolares se extrae que la falta de información también es un inconveniente común a la hora de tomar decisiones sobre el futuro de sus hijos:

“Me dice “mami, es que aquí no cojo profesión, no se qué voy a seguir, no se para qué estoy estudiando”. Le digo “es que tú deberías haber preguntado en el colegio, tú estás yendo, debiste preguntar qué profesiones hay” y me dice “es que yo no lo sabía” y ahora quiere que le cambie de colegio. Dice que le busque porque dice que allí no hay la profesión que ella quiere coger” (Cecilia).

Las trayectorias escolares de los niños/as y jóvenes están influenciadas por las expectativas de papás y mamás, por aquello que se espera. Estas tienen un papel fundamental tanto en la formación de las expectativas de los propios niños/as y jóvenes como en las decisiones familiares que se toman o dejan de tomar en el camino. En este sentido, es importante entender que para algunos papás y mamás la organización del sistema escolar español no es similar al que conocían:

“Entonces nos dieron las matrículas, un formulario para nosotros desconocido porque era la primera vez que estábamos haciendo, es súper diferente que por allá. Allá es más fácil, aquí era como hacer una cosa por primera vez, estábamos confundidos, siempre preguntando como hay que hacer, entonces nos resultó difícil, bueno no tan difícil, pero sí con cosas que no sabemos cómo hay que hacer” (Manuel).

“Yo no sé, como yo no entiendo aquí nada de colegios...yo no le puedo decir eso. Tendría que preguntarles a mis hijos. De ahí del colegio yo no puedo decir nada porque yo nunca he tenido... primera vez que estoy haciendo esto” (Laura).

Si bien se debe hablar de una gama de conocimientos y herramientas escolares que tienen que ver directamente con los capitales escolares y culturales de los papás y mamás los cuales facilitan o dificultan el conocimiento del orden de las instituciones en un contexto migratorio, la organización escolar posee sus particularidades. Así, algunos progenitores no saben cómo se divide el instituto, cuántos años deben estudiar sus hijos, qué opciones existen o cuáles son los requisitos para continuar con los estudios. Este desconocimiento incide directamente en los discursos alrededor de las expectativas. Existe pues, una relación directa entre las opciones y las expectativas: menos información es igual a menos capacidad de elección (en caso de que exista la posibilidad de elegir).

Ahora bien, la falta de información no representa de ninguna manera un obstáculo para elaborar expectativas acordes a la situación. De hecho, según los discursos de los progenitores, generalmente desean que sus hijos tengan un título, una carrera o una profesión:

“Al menos que mi hijo sepa que es alguien en la vida. Con eso me conformo, lo que sea, ¿ya?, pero que tenga un título y que sea alguien en la vida, con eso me conformo, yo no puedo decir que ni esto ni lo otro. Lo que esté en el destino, pero que él tenga una carrera” (Manuel).

Como se ha señalado al principio, la mayoría de los padres y madres expresan la necesidad de que sus hijos logren una formación que les permita alcanzar un status y posición social superior al suyo y el camino reconocido para alcanzar dicha meta es el académico. Ahora bien, el hecho de hacer una carrera o tener una profesión suele ser ambivalente pues puede significar varias cosas al mismo tiempo. Una madre, por ejemplo, relaciona el “coger una profesión” con el “ponerse a trabajar”:

“Lo que yo digo es que ya en cuarto coja profesión, que sepa lo que va a seguir ella. Como ahora mismo no sabemos, no se en qué va a quedar. O sea, en 4to se coge la profesión allá. Ya dos años más y salen ya graduados. Aquí dicen que terminan el bachillerato, siguen la universidad, ni se qué, ni se cuánto” (Cecilia).

Las expectativas con respecto a la educación de su hija están cruzadas por lo que, desde su perspectiva suele ser una opción en el sistema educativo ecuatoriano: no cursar los últimos años requeridos para ingresar a la universidad, sino realizar, a partir de cuarto año, un ciclo de uno o dos años que habilitan al estudiante a aprender un oficio. Así, a los 14 o 15 años aproximadamente, chicos y chicas empiezan a trabajar al tiempo que dejan de estudiar y aquello se ajusta a lo que los padres esperan.

En Ecuador¹⁷, el ejercicio de estos oficios no representará una fuente de ingresos que permita transformar la situación familiar ni llevar a cabo un salto socioeconómico. Es más bien un modo de independizarse o apoyar a la economía familiar. Además, son pocas las familias dispuestas o que pueden permitirse mantener y pagar los estudios de los hijos mientras estos asisten a la universidad o concluyen el instituto - estando éstos en edad de producir.

Para Manuel y Lucía, por ejemplo, la posibilidad de que su hijo continúe los estudios secundarios representa un cambio con respecto a la situación personal de ambos (él en Ecuador era mecánico y ella doméstica y ambos estudiaron apenas seis años). Las opciones planteadas se dividen en dos: en Ecuador, se había pensado en que aprenda mecánica, al igual que su padre:

“No sé, pero yo en Ecuador le dije “¿te pongo en un colegio de esos en los que se aprende mecánica?”, le digo “porque tu papá dice que cuando eras chiquito... y que vas a ser mecánico” y dice “no, eso es muy sucio” (risas). Entonces dijo que eso era muy sucio y le dije “entonces dónde quieres estudiar” porque tampoco le iba a meter a la fuerza al colegio cuando él no quiere. Entonces dijo “yo ir al colegio ese”, decía que quería seguir el físico-matemático ese que dan en Ecuador. Pero “esa carrera no se mijo. Tu verás” (Lucía).

17 Como señala Viteri (2007) según la CEPAL, en Ecuador el capital educativo mínimo, en términos de acceso al bienestar y al correspondiente ingreso laboral, demanda completar el ciclo secundario y cursar por lo menos 12 años de estudio. Cuando se ingresa al mercado laboral sin haber completado la secundaria, uno a tres años más de estudio no influyen mayormente en la remuneración percibida, y en la mayoría de los casos de poco sirven para salir de la pobreza.

En el contexto español, la expectativa es otra: una carrera. Sin embargo, el padre se refiere a una “carrera rápida” con lo cual no se termina de salir del círculo al que hemos hecho referencia:

“Si, querría que estudie, que acabe de estudiar la escuela y siga lo que él quiera seguir, si quiere seguir una carrera más rápida, igual depende de ellos porque cuando estén mayores...pero que siga estudiando, que tenga una carrera para que se desenvuelva en la vida porque si no, si no quiere estudiar, ni tener una carrera, cómo va a desenvolverse” (Manuel).

Por otra parte, Jaime, dueño de un título y una trayectoria educativa distinta a Manuel y Lucía, espera que su hijo ingrese a la universidad y se forme en la misma carrera que él:

“El quiere seguir la misma carrera que yo he seguido. Entonces ha estado estudiando contabilidad ya” (Jaime).

Como se puede observar, las expectativas con respecto a la educación de los hijos tiene varios significados. Los discursos mezclan el deseo de que obtengan un título, carrera o estudios que les permita trabajar o mejorar la situación familiar con sus propias convenciones alrededor de lo que eso significa. Aquí, el peso de los hábitos escolares de los progenitores es fundamental. Ahora, bien, los discursos sobre las expectativas escolares señalan un tercer camino: volver.

“Mi hija mayor no se enseña, dice “mami, mándame, mándame”. Ella dice que..está en cuarto de ESO y dice ”mami, pero si aquí no tengo ninguna profesión, estoy estudiando de gana y yo ya no quiero estudiar, quiero que me mandes a Ecuador”. Allá en Ecuador se coge la profesión en cuarto. Le digo: “pero si cuánto me ha costado traerles para vuelta enviarles nuevamente, quedarme sola y preocupada por ellos, mejor espera un poco más y a ver si tomamos la solución de irnos todos”. A pesar de que mi marido no quiere. El no quiere irse, le digo bueno que él se quede y nosotros nos vamos porque no podemos estar así” (Cecilia).

Si bien esta mujer valora la educación de sus hijos, repite lo que señala su hija mayor y de algún modo, incluso llega a apoyar el proyecto. Se percibe, además, una diferencia de perspectivas con el padre quien en cambio desea permanecer e incluso se llega a plantear el regreso sin él. Ahora bien, lo que las palabras de Cecilia no permiten descubrir es si es ella quien ha logrado implantar sus propios deseos en los de su hija o si es el deseo de la hija sobre la madre o si son ambos deseos que, motivados por razones distintas, calzan entre sí.

En el discurso de Cecilia la ecuación es la siguiente: su hija no tiene profesión -le quedan años de estudio-, en el país de origen se trabaja con menos edad, la hija no se acostumbra. En lo anotado, existe cierta confusión entre las prioridades de Lucía. Mientras otras señalan estar convencidas de tener que obligar a sus hijos a que terminen el instituto y continúen sus estudios, ella valora otros elementos que justificarían el hecho de que su hija no termine el instituto los cuales se relacionan con el ambiente en el que está creciendo, en la falta de libertad y espacios, en la ausencia de la familia ampliada:

“Porque dice que no, porque allá tienen más libertad...¿cómo le digo?...o sea, más campo libre digamos. Porque aquí es del colegio a la casa y de la casa al colegio, no sale a ningún sitio. A ella no le gusta salir ni nada, en cambio allá, tengo, tiene primos, primas, familia por parte de mi marido que vive a un lado, al otro. Entonces ella se va...Igual tengo una sobrina que es de la edad de ella misma y entonces se va con ella y tiene más libertad” (Cecilia).

La idea del regreso se asocia a dos cuestiones que se relacionan entre sí: por un lado, se señala que los chicos no se terminan de acostumbrar al medio en el que viven:

“Pero en realidad ya no quiere estar aquí, desde que el viajó a Ecuador hace dos años pues él ya vio allá como es, o sea, nuestra gente, otro ambiente. O sea, cuando él vino, vino de 5 años y cuando fue pues ya fue de casi 11 años, fue grande y todos emocionados de verle y todos sus primos fueron a verle, emocionados de verle a él, pues él se emocionó tanto y sintió el calor de la familia y él ya no quería volver, me acuerdo que por teléfono me decía “mamá, por favor, déjeme, yo ya no quiero volver a España”, “¿por qué?” le digo, “porque aquí en Ecuador es más bonito que en España” (Cecilia).

“Al comienzo no querían venir, luego querían venir. Ahora Erick quiere sacar el título aquí y luego quiere irse” (Laura)

“Tú sabes que la educación viene del hogar, no viene del colegio, sino del hogar, entonces sí, mis hijos están contentos, entonces sí, mis hijos están contentos, aunque cuando se gradúen se quieren ir de España porque no se enseñan” (Carmen)

En este artículo no se profundizará en el hecho de que, según papás y mamás, los hijos no se acostumbran del todo al medio español, pero sí se enfatiza la idea de que el momento de partir, tal como esta planteado, debería ocurrir luego de la culminación de los estudios (instituto).

Otro factor que cobra fundamento como argumento para volver es la actual crisis económica en España y el respectivo empobrecimiento de los sectores más frágiles de la economía, como el migrante:

“Eso hacía él, pero ahora mismo está un año en el paro. Este 30 de noviembre ya cumple un año de paro, igual está buscando. Sale a buscar, dice que deje el CV y le dicen que le van a llamar, pero no le llaman. Hoy día mismo salió de mañana y le dijeron que vaya a un curso y se fue. Y ahí están...a ver si se puede seguir adelante o no porque estamos pensando mejor volvernos, porque qué hacemos aquí sin trabajo e igual, los niños, mi hija mayor no se enseña, dice “mami, mándame, mándame” (Cecilia).

En efecto, es sumamente preocupante conocer que de todos los casos indagados, apenas dos padres de familia tienen trabajo.

“Y ahora la situación en la que estamos, pues han despedido a muchísima gente de allí de la empresa, han despedido a muchos y despidieron 8 y en el siguiente turno ya mi marido fue el elegido, o sea que está en el paro y bueno, le toca seguir” (Laura)

Mientras los hombres se han quedado sin trabajo, las mujeres mantienen sus puestos, aunque muchas veces con una reducción de jornadas o a través del mantenimiento de las mismas horas a cambio de menos dinero

“Bueno yo gracias a dios sigo trabajando, aunque nos han bajado un poco de horas porque me acuerdo hacía hasta 45 horas a la semana, ahora no, ahora sólo 22 y han bajado, han reducido los usuarios y a nosotros nos han reducido horas” (Lucía).

“La gente necesita trabajar y hay mucha demanda, entonces ahora...cuando vine, siempre estuve trabajando. Ahora mismo estoy en el paro, cobrando el paro y voy a hacer unas “horitas”, pero separado. O sea, voy a hacer “horitas” dos veces por semana donde una abuelita, pero nada más. Ahora estoy en el paro, mi esposo igual, ya van a ser 3 meses que el jefe no le paga. A pretexto de la crisis. Por eso mi esposo ya no está trabajando, dice “para qué ir al trabajo si este no nos va a pagar” y haciendo el trabajo gratis tampoco. Entonces al ver que no le paga, ya no se ha ido a trabajar” (Cecilia).

La decisión de volver se conecta con otros asuntos como las alternativas y posibilidades que se barajan en Ecuador, las deudas en España, el contar o no con ahorros, el apoyo de una red, la situación legal, etc.

“Terminará, lo que pasa es que mi alternativa es regresarme, no es quedarme aquí. Mi única alternativa es regresarme, mientras más pronto, mejor. Si pudiera mañana me iría. Yo tengo otras perspectivas, a mí esto no me emociona. Ellos se quieren ir también. Allá tenemos más posibilidad, de posibilidades hay en cualquier lado y son mejores allá que aquí, no es lo mismo que es lo mismo que estar dependiendo de alguien que dependiendo de ti mismo. Un poco si mañana cualquier cosa pasa aquí, yo siempre he tenido la doble alternativa, he hecho cosas aquí y allá. Si tengo algo aquí es por ellos, si las cosas están mal allá, digo bueno, que al menos tengan dónde llegar y no lleguen como uno, con las manos vacías a empezar. La ventaja es que mis hijos tienen doble nacionalidad, todos tenemos, eso no nos tiene cerradas las puertas, viajamos siempre con pasaporte europeo. Vamos a cualquier lado, no tenemos problemas” (Jaime).

Aunque la idea *regresar* no es generalizada, parecería evidente que se convertirá en una opción para cada vez más familias. Este es un asunto al que se ha de prestar una atención especial porque, entre otras cosas, la partida representaría para los hijos una transformación en la organización familiar, una nueva ruptura y un cambio en las expectativas, planes y trayectorias escolares de los niños, niñas y jóvenes.

Conclusiones

En general, papás y mamás piensan que estudiar sí es importante, asocian el sacrificio familiar ligado a la migración a la oportunidad de que sus hijos e hijas participen en el sistema educativo español el cual es mirado como superior en la medida en la que aparenta ser menos polarizado que el ecuatoriano, en que los diplomas españoles tienen más valor que los del país de origen y en que es más “avanzado”. En este sentido, papás y mamás proyectan el éxito del proyecto migratorio familiar en el éxito escolar de sus hijos/as cuyo cumplimiento se coloca casi de modo único sobre sus hombros.

Así mismo, existe la percepción de que el sistema educativo español no es excluyente y que los niños/as y jóvenes no reciben un trato discriminatorio por su origen. De hecho, padres y madres se refieren a la incorporación de sus hijos a la escuela en términos de una “adaptación” ligada a la sensación de que han sabido ajustarse al nuevo espacio, sus ritmos y particularidades. Por otro lado, la figura del profesor se asocia a la de autoridad de tal manera que la preocupación principal de papás y mamás tiene que ver con la noción de obligación la cual se relaciona al cúmulo de tareas que hacen fuera de la escuela. Se mide la eficacia o el aprendizaje de acuerdo a la cantidad de deberes que llevan a casa y lo contrario es interpretado como una señal de poca exigencia y despreocupación por parte de maestros y maestras. La representación que se tiene de los profesores se relaciona al esquema jerárquico maestro-alumno, se confiere autoridad y legitimidad a la figura del profesor al que se le debe respeto y obediencia. Sin embargo, si bien por un lado, la figura del profesor tiene peso y se espera que sea exigente, por otro, se señala que son los mismos chicos/as los responsables de su éxito o su fracaso. Esto acentúa cierta imagen de los profesores que es casi incuestionable y que se liga a su capacidad de exigir, pero a la que se le resta responsabilidad a la hora de rendir cuentas.

Por otra parte, se sostiene que la falta de información con respecto a la calidad, organización y funcionamiento de las instituciones de enseñanza en España repercute en cuestiones como la selección de la institución o en las expectativas escolares de los menores. Generalmente, las prácticas mencionadas dependen del capital escolar de los padres y madres, del tiempo del que disponen e incluso de la organización familiar a lo cual, en un contexto migratorio, ha de agregarse el factor de desconocimiento del nuevo medio en general y el escolar, en particular.

En esta misma línea, se ha señalado que la mayoría de papás y mamás expresan el deseo de que sus hijos obtengan una formación que les permita alcanzar un status y posición social superior al suyo y el camino reconocido para alcanzar dicha meta es el académico. Ahora bien, el hecho de hacer una carrera o tener una profesión suele ser ambivalente pues puede significar varias cosas al mismo tiempo: trabajar pronto, obtener un título técnico o intermedio o ir a la universidad.

En cuanto a la participación de los progenitores en la institución, se ha sugerido que esta tiene lugar por medio de la asistencia esporádica o casi nula a las convocatorias de la escuela (como la escuela para padres, por ejemplo) o a través del control académico y disciplinar de los chicos por medio de encuentros puntuales con los tutores.

Por lo señalado hasta el momento, se puede decir que existen algunos elementos que cruzan las prácticas y los discursos de padres y madres sobre el contrato pedagógico. En primer lugar, la carga de trabajo y la organización familiar son factores que inciden en los tiempos y la calidad de la relación entre la familia y la escuela. En segundo lugar, habría que pensar que el hecho de no compartir necesariamente la cultura escolar, profesional y la clase de los otros con quienes deben interrelacionarse (autoridades, maestros, tutores, etc.) puede constituirse en una frontera entre la escuela y las familias. A esto habría agregar el hecho de que si son madres y padres migrantes, aquella condición muchas veces representa un estigma o una marca a la hora de relacionarse e interactuar en el espacio escolar/nacional. Por tanto, quizás es pertinente plantear que los discursos y las prácticas de los progenitores tienen lugar en una cultura de poder en la que el valor de cambio de sus capitales es percibido como menor e incluso inexistente.

Sostenemos que, según los resultados de este trabajo, la actitud de los progenitores hacia la escuela, en lugar de ser chocante o incompatible, le confiere legitimidad pues reafirma las bases en las cuales se asienta. En efecto, los discursos asientan la autoridad del profesor, la separación entre las familias y la escuela, la prevalencia de la cultura escolar sobre la falta de la misma, etc. Esto, lejos de reafirmar la percepción común de que existe una suerte de "choque cultural" entre los padres y madres migrantes y la escuela, más bien, indica todo lo contrario y sugiere nuevas preguntas y líneas de investigación dirigidas a colocar el centro de su atención en las instituciones escolares, la formación del profesorado, el sistema curricular y su estructura y por supuesto, en los mecanismos a través de los cuales considera o deja de considerar el papel de los padres y madres de familia, el reconocimiento de los conocimientos y saberes de los que son portadores o los canales a través de los cuales se lleva a cabo su participación.

Finalmente, es necesario enfatizar la idea de que, a pesar de que los discursos, expectativas y actitudes de los progenitores legitiman una institución educativa en crisis, no por ello la exclusión de la que creen escapar desaparece en el nuevo contexto. Más bien tiende a reproducirse. La escuela es un lugar en el cual se deposita una serie de valores y expectativas que no siempre se cotejan con las cifras y las realidades. Como se ha señalado, tanto en Ecuador como en España la tasa de deserción, los fracasos escolares y la segregación entre alumnos y alumnas en razón de género, clase social y etnicidad/origen ponen en duda la idea de una escuela homogénea y que realmente brinda las mismas oportunidades a todos y todas.

Anexo 1: descripción de los casos

Paúl.

Nacido en Bucay (zona rural de la costa). Profesión: contador. Tiene 3 hijos. Llegó a España hace doce años, al año siguiente viajaron su esposa y sus dos hijos (5 y 6 años). Después de cinco años la familia retornó a Ecuador, estuvieron allí dos años y después volvieron a España. El tercer hijo de la pareja nació en España. Tiene estudios universitarios. En España está hipotecado y trabaja en una empresa.

Lucía.

Nacida en el Quinche (zona rural de la sierra). Estudió seis años y dejó la escuela para dedicarse a trabajar en el servicio doméstico. Se casó con Manuel y en el 2000 ambos viajaron a España, sus dos hijos se quedaron a cargo de su hermana y su familia. Los niños viajaron después de 7 años y llevan algunos meses en España. El no tiene trabajo, están hipotecados junto con varios familiares y su esposa se dedica a la limpieza.

Manuel.

Nacido en el Quinche (zona rural de la sierra). Estudió seis años y dejó la escuela para trabajar como carpintero. Se casó con Lucía y en el 2000 ambos viajaron a España, sus dos hijos se quedaron a cargo de su hermana y su familia. Los niños viajaron después de 7 años y llevan algunos meses en España. El no tiene trabajo, están hipotecados junto con varios familiares y su esposa se dedica a la limpieza.

Laura.

Nacida en Ibarra (ciudad de la sierra). Es bachiller. Viaja en el año 2000 y luego de cuatro meses logra reagrupar a su esposo y su hijo (5 años). Su esposo está en paro. El trabajaba en la construcción y ella en limpieza.

Carmen.

Nacida en Guayaquil (ciudad de la costa). Estudió ingeniería comercial. En 2000 viajó su esposo y a los cuatro años lo hizo ella junto con sus dos hijos (7 y 5 años). En España ha trabajado limpiando pisos y su esposo como electricista. Hoy en día, él está en paro.

Cecilia.

Nacida en Conocoto (zona urbana de la sierra). Estudió el bachillerato, era costurera y el esposo, también bachiller, era carpintero. En 1999 su esposo viajó a Italia y después de un tiempo a Madrid. Al año nueve meses viajó Cecilia y los niños se quedaron a cargo de los padres de ella. En el 2002 trajo a su hija (7 años) y el hermano menor (2 años) permaneció a cargo de los abuelos hasta el 2008. En España la pareja tuvo otra niña. Ella trabaja en labores de limpieza, pero actualmente no encuentra trabajo y él lleva un año en el paro.

Anexo 2: estructura del sistema educativo en Ecuador

La educación preescolar tiene una duración de 1 año y está destinada para niños de cinco a seis años de edad. Los establecimientos de este nivel con recursos suficientes, pueden organizar un periodo anterior más. La educación preescolar no es obligatoria. La educación en el nivel primario comprende 6 grados, organizados en tres ciclos de dos años cada uno. La educación primaria es obligatoria y atiende a los niños a partir de los seis años de edad.

La educación del nivel medio comprende tres ciclos: básico, diversificado y de especialización. La educación en el ciclo básico comprende tres cursos de estudio, de un año lectivo cada curso, que completan la escolaridad obligatoria.

El ciclo básico inicia la formación del nivel medio en el que se promueve una cultura general de base y se desarrollan actividades de orientación que permiten al estudiante seleccionar la especialidad en el ciclo diversificado y lo habilitan para el trabajo. Se imparte en los colegios de ciclo básico o en el ciclo básico de los colegios de bachillerato.

El ciclo diversificado procura la preparación interdisciplinaria que permite la integración del alumnado a las diversas manifestaciones del trabajo y la continuación de estudios en el ciclo post-bachillerato o en el nivel superior. El ciclo diversificado está configurado por: a) carreras cortas post-ciclo básico, con 1 o 2 años de estudio; y, b) Bachillerato con 3 años de estudio.

Quienes aprueban el ciclo diversificado y las pruebas de grado correspondientes, reciben el título de Bachiller, con la indicación de la especialización respectiva.

El ciclo de especialización se realiza en los institutos técnicos y tecnológicos y está destinado a la capacitación de profesionales de nivel intermedio. El ciclo de especialización corresponde al post-bachillerato, con dos y/o tres años de estudio posteriores al bachillerato.

Existen dos tipos de centros de estudios superiores no universitarios: los Institutos Pedagógicos y los Institutos Técnicos Superiores. Los centros de estudio superiores no universitarios desarrollan carreras intermedias con dos o tres años de estudio post-bachillerato. Los planteles de post-bachillerato preparan profesionales de nivel intermedio y ofrecen una formación y capacitación científica y tecnológica que permite al estudiante incorporarse, en corto tiempo, al mundo del trabajo.

Las universidades y escuelas politécnicas otorgan títulos de licenciado, abogado, doctor y muchos otros que corresponden a especializaciones en el contexto de determinadas carreras profesionales de acuerdo con la carrera o especialización.

La escala de calificaciones es de 1 a 20, con las siguientes equivalencias: 20-19: actuación sobresaliente; 18-16: actuación muy buena; 15-14: actuación buena; 13-12: actuación regular; 11 o menos: actuación insuficiente.

(fuente: www.ibe.unesco.org)

Bibliografía

- Actis, W. 2005, "Ecuatorianos y ecuatorianas en España: "Inserción (es) en un mercado de trabajo fuertemente precarizado", en: Herrera, G. et al., (comp.) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades* (pp.169-202), FLACSO / Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, Quito.
- ALISEI, FLACSO, CEPAM, CEPLAES. 2005, *Tendencias y Efectos de la Migración en el Ecuador*, ALISEI / FLACSO, Quito.
- Blase, J. 2002, "Las micropolíticas del cambio educativo", en: *Revista de Profesorado Currículum y Formación de Profesorado*, 6 (1-2), pp.1-15.
- Bourdieu, P. 1999, *La miseria del mundo*, Akal, Madrid.
- Camacho, G. y Hernández. K. 2007, *Memorias del I Seminario – Taller internacional: Familia, niñez y migración en el Ecuador*, UNICEF / INNFA / CEPLAES, Quito.
- Camacho, G. y Hernández, K. 2008, *Diagnóstico de situación: Niñez y migración en el Ecuador*, UNICEF / INNFA / CEPLAES, Quito.
- CEPAL. 2002, *Panorama Social de América Latina 2001-2002*, CEPAL, Quito.
- CEPAL-UNICEF. 2006, *Boletín Desafíos, No. 3, Agosto*, CEPAL, Quito.
- Esteves, A. 2008, "Introducción", en: C. Arcos y B. Espinoza, *Desafíos de la educación en el Ecuador: calidad y equidad*, FLACSO, Quito.
- Franzé, A. 2002, *Lo que sabía no valía. Escuela, diversidad e inmigración*. Madrid: Consejo Económico y Social, Comunidad de Madrid.
- Franzé, A. 2003, "Las formas escolares del extrañamiento. Un estudio de los intercambios comunicativos en un contexto multicultural", en: Poveda, D. (coord.) *Entre la diferencia y el conflicto: miradas etnográficas a la diversidad cultural en la educación*, Universidad de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, pp.99-137.
- Franzé, A; Jociles, M; Sánchez, J; Villaamil, F; Peláez, C; Cucalón, P; Calvo, A; y Sánchez, P. 2007, "La mediación de la cultura de origen en las concepciones y prácticas del profesorado de la ESO". *Actas del IX Congreso Español de Sociología. Barcelona: Federación Española de Sociología*, Federación Española de Sociología, Barcelona.
- Gabinete de Estudios de la Federación Regional de Enseñanza de Madrid de CCOO. 2005, *El alumnado inmigrante en la Comunidad de Madrid*, CCOO, Madrid.
- García, I. 2008, *Herederos de la condición de inmigrantes: adolescentes y jóvenes en familias madrileñas de origen extranjero*, tesis doctoral presentada en la UNED, Departamento de Sociología I.
- García, J.A. y Moreno, I. 2002, La evaluación educativa. *Cuadernos de Bitácora Madrid*, 4, España, pp. 19-38.
- Herrera, G. y Alexandra, M. 2002, *Género y migración en la región Sur. Informe de investigación (mayo)*, FLACSO / Embajada de Holanda, Quito.
- Herrera, G. 2005, Remesas, dinámicas familiares y estatus social. En N. Zúñiga (coord.), *La migración: Un camino entre el desarrollo y la cooperación*, Centro de Investigaciones para la Paz, Madrid, pp.149-162.
- Herrera, G. 2005, Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado. En G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (comps.) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO / Plan Migración Comunicación y Desarrollo, Quito, pp. 281-305.
- Jociles, M.I. 2007, Panorámica de la antropología de la educación en España: estado de la cuestión y recursos bibliográficos. *Revista de antropología social*, 16, pp.67-116.
- Lagomarsino, F. 2005, ¿Cuál es la relación entre familia y migración? El caso de las familias de emigrantes ecuatorianos, en: Génova. En G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (comps.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO / Plan Migración Comunicación y Desarrollo, Quito, pp. 335-361.
- Lahire, B. 2000, Los orígenes de la desigualdad social. En: Marchesi. A y Hernández Gil. C, *El fracaso escolar*, Fundación por la modernización de España, Madrid, pp. 73-84.
- Luna, M. 2006, *La educación en los últimos años, Contrato Social por la Educación*, en: <http://www.contratosocialecuador.org.ec/home/index.php>
- Martínez, J. 2007, "Fracaso escolar, clase social y política educativa", en: *Revista El Viejo Topo*, 238, España, pp. 45-49.

- Meñaca, A. 2005, "Ecuatorianas que viajaron. Las mujeres migrantes en la familia transnacional", en: G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (comps.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO / Plan Migración Comunicación y Desarrollo, Quito.
- Moscoso, M.F. 2008, "Subjetividades infantiles, migración y escuela", en: *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, 31, FLACSO, Quito, pp. 131-144.
- Moscoso, M.F. 2009a, "Acerca del enfoque (auto) biográfico y la subjetividad. El caso de los niños (ecuatorianos) en Alemania y España", en: *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, Flacso-Quito (en revisión), Quito
- Moscoso, María Fernanda. 2009b, "Infancias transnacionales: aproximaciones etnográficas", en: Camacho, G. y Hernández, K. (comps.) *Miradas transnacionales. Visiones de la migración ecuatoriana desde España y Ecuador*, SENAMI-CEPLAES (en prensa), Quito.
- Orozco, A. 2009, "Cadenas globales de cuidados: ¿Desvelando la agenda oculta del desarrollo? Andina migrante", en: *Boletín del sistema de información de migraciones andinas*, 2, FLACSO, Quito.
- Pedone, C. 2005, "Tú siempre jalas a los tuyos". Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España", en: G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (comps.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO / Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, Ecuador, pp.169-202.
- Poveda, D. 2003, "La segregación étnica en contexto: El caso de la educación en Vallecas -Puente de Vallecas", en: *Education Policy Analysis Archives*, 11 (49). Disponible en <http://epaa.asu.edu/epaa/v11n49> (Fecha descarga: 18 Septiembre 2009).
- Poveda, D; Franze, A; Jociles, M; Rivas, A; Villaamil, F; Peláez, C; Sánchez, P. 2007, "La segregación étnica en la educación secundaria de la ciudad de Madrid: Un mapa y una lectura crítica", *II Congreso Internacional de Etnografía y Educación*, Barcelona, 5-8 Septiembre.
- Pribilsky, J. 2001, "Los niños de las remesas y traumas de la globalización", en: *Revista Ecuador Debate*, 54, 127-154.
- Reyes, H. 2002, "¿Qué mismo es esa cosa llamada familia?: Esbozo de los nuevos paradigmas comprensivos", en: *Revista Ecuador Debate*, 56, Quito.
- UNESCO. 2004, *Participación de las familias en la educación infantil latinoamericana*. Santiago de Chile: Editorial Trineo.
- Venegas, H. 2006, *Educación de calidad para todas y todos. Una propuesta ciudadana para el ejercicio de derechos en el ámbito educativo, Cuadernos 5*. Quito: Contrato Social por la Educación en el Ecuador.
- Viteri, G. 2006, *Situación de la educación en Ecuador*, UNESCO / BID, Quito.

Repensando la noción de 'comunidad' en contextos de alta migración: el caso de Pepinales

Jacques Ramírez¹

*Nunca la palabra "comunidad" se había utilizado de modo más indiscriminado y vacío que durante las décadas en las que las comunidades, en sentido sociológico, se convirtieron en algo difícil de encontrar en la vida real.
(Eric Hobsbawn)*

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO TIENE COMO OBJETIVO CENTRAL RASTREAR Y REPENSAR EL CONCEPTO DE 'COMUNIDAD' EN CONTEXTOS DE ALTA MIGRACIÓN. A PARTIR DE UN TRABAJO ETNOGRÁFICO REALIZADO SOBRE PEPINALES, EL CUAL HA EXPERIMENTADO FLUJOS MIGRATORIOS INTERNOS E INTERNACIONALES POR MÁS DE CUATRO DÉCADAS, CUESTIONAMOS LAS NOCIONES CLÁSICAS DE COMUNIDAD ASÍ COMO SEÑALAMOS LAS LIMITANTES DE LAS PROPUESTAS DE LOS ESTUDIOS MIGRATORIOS AL HABLAR DE 'COMUNIDADES TRANSNACIONALES' Y EL USO DEL TÉRMINO 'COMUNIDADES FANTASMAS'. LUEGO DE REALIZAR UN RECORRIDO TEÓRICO POR ESTE CONCEPTO, PROPONEMOS VER A LAS COMUNIDADES, EN CONTEXTOS DE ALTA MIGRACIÓN, COMO RE-DESTERRRITORIZADAS FORMANDO UN ARCHIPIÉLAGO ACTIVO EN MOVIMIENTO.

PALABRAS CLAVES: COMUNIDAD- MIGRACIÓN-TRANSNACIONALISMOS- REDES-ARCHIPIÉLAGO.

ABSTRACT

THE OBJECTIVE OF THE PRESENT ARTICLE IS TO TRACE AND RETHINK THE CONCEPT OF "COMMUNITY" IN CONTEXTS OF HIGH MIGRATION. THROUGH ETHNOGRAPHIC WORK CARRIED OUT IN PEPINALES, AN AREA THAT HAS UNDERGONE INTERNAL AND INTERNATIONAL FLOWS OF MIGRATION FOR MORE THAN FOUR DECADES, WE QUESTION CLASSIC NOTIONS OF COMMUNITY AND POINT OUT THE LIMITATIONS OF THE PROPOSALS OF MIGRATION STUDIES UPON DISCUSSING "TRANSNATIONAL COMMUNITY," AND THE USE OF THE TERM "GHOST COMMUNITIES." AFTER COVERING THE THEORIES OF THIS CONCEPT, WE PROPOSE TO SEE COMMUNITIES IN HIGH MIGRATION CONTEXTS AS RE-DE-TERRITORIZED FORMING AN ACTIVE ARCHIPELAGO IN MOVEMENT.

KEYWORDS: COMMUNITY -MIGRATION -TRANSNATIONALISM-NETWORKS-ARCHIPELAGO.

1 Doctor en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, D.F. Director del Instituto de la Ciudad, Quito. Profesor-investigador asociado FLACSO-ECUADOR. papodelalifel@yahoo.es.

Introducción

Uno de los conceptos claves dentro de las ciencias sociales ha sido el de “comunidad”. Desde los orígenes de las ciencias sociales, pensadores como Rousseau, Vico, Maine, Morgan, Marx, Weber, utilizaron dicha noción al momento de analizar las particularidades específicas de las que cada uno se ocupó.

Desde aquella época hasta la actualidad, la noción de comunidad ha seguido rondando los pasillos de la academia –y fuera de ella–, sin embargo, su uso ha sido ambiguo, poco riguroso y polisémico, tratando con él de explicar varias cosas a la vez. Zárate (2005:61), retomando a Hunter y Whitten, señala que el término comunidad ha sido usado con gran liberalidad por los sociólogos, para caracterizar una amplia gama de grupos cuyos intereses respectivos comparten un sentido de identidad, valores e intereses específicos, y una definición de funciones o papeles sociales concretos con respecto a los demás. En este sentido general, un poblado, una vecindad, una sociedad recreativa, un sindicato obrero o una profesión colegiada pueden entenderse como comunidad.

Con el paso del tiempo y el continuo aumento de la especialización dentro de las ciencias sociales, se empezó a dar más importancia al adjetivo calificativo que acompañaba a la noción de comunidad quedando esta en un segundo plano, o dando por sentado y sin mayor cuestionamiento el significado del mismo. Así surgieron los estudios de comunidades agrícolas, campesinas, étnicas, migrantes, etc.

El objetivo del presente artículo es, por un lado, rastrear la noción de comunidad que ha utilizado la antropología clásica haciendo un ejercicio de aterrizaje en el uso de este concepto dentro de la academia ecuatoriana y, por otro, rastrear los aportes de los estudios transnacionales con énfasis en la noción de comunidad transnacional. Luego de pasar revista algunos de los trabajos realizados en Ecuador, y presentar una breve información y descripción de la comunidad de Pepinales, se cierra el texto con la propuesta de entender a las comunidades, en los contextos de alta migración, como re-desterritorializadas formando un archipiélago activo en movimiento.

Este ejercicio teórico se basa en un trabajo etnográfico, algo que cada vez se hace menos, del pueblo de Pepinales del cual se describe brevemente sus flujos migratorios internos e internacionales². Consideramos que analizar las especificidades locales permite someter los conceptos a un proceso de reelaboración o reconstrucción, a fin de poder captar e interpretar de manera más cabal dichas realidades.

Rastreando a la ‘comunidad’

Si bien la noción de comunidad ha estado presente prácticamente desde el surgimiento de las ciencias sociales, fue el alemán Ferdinand Tönnies quien en el siglo XIX puso este concepto en el centro de la mesa de debate al publicar el libro “*Comunidad y Asociación*” en 1887.

Este autor plantea la diferenciación entre la comunidad o *gemeinschaft* y la asociación o *gesellschaft* que constituyen maneras opuestas de construir la vida en sociedad. La primera “constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia”, mientras que la segunda es transitoria y superficial. La *gemeinschaft* se constituye de manera natural y su voluntad es esencial, mientras que la *gesellschaft* es racional y su voluntad es arbitraria e instrumental” (Tönnies en Lisbona, 2005: 27).

2 La etnografía histórica de Pepinales fue lo que le dio sustento a mi tesis doctoral titulada “Dónde está la comunidad? la migración ecuatoriana a Alemania y España. El caso de Pepinales”.

En este sentido, para el pensador alemán "allí donde los seres humanos están relacionados por voluntad propia de una manera orgánica y se afirman entre ellos, encontraremos una u otra forma de comunidad" (Delgado, 2005: 40). En palabras del autor alemán, la comunidad como *Gemeinschaft* se expresa en la vida en familia en concordia, en la vida del pueblo rural, en la cultura popular, y en la vida de ciudad en la religión (Tönnies, 1979: 231). Igualmente señala dicho autor que uno de los requisitos para que exista comunidad es la interacción cara a cara y un territorio (pueblo, barrio, etc.) en el que ésta pueda ocurrir.

Estas ideas con cierto aire idílico de Tönnies fueron retomadas por la antropología clásica, constituyéndose la comunidad en el 'objeto' central de estudio y el lugar donde realizar en trabajo etnográfico. Así, al hablar de comunidad se pensó en aquellos pequeños poblados campesinos/rurales que se refieren a una entidad claramente diferenciada y definida espacialmente en términos de su localización y características culturales particulares. Los trabajos de Redfield son un buen ejemplo de lo señalado.

Dentro de la teoría social pensadores como Durkheim y Weber siguieron la línea evolutiva propuesta por Tönnies. Por un lado, Durkheim en su libro "*La División del Trabajo Social*"³ hace una distinción entre dos tipos ideales de sociedad. Habló de solidaridad mecánica donde Tönnies habló de comunidad⁴. En este estado primitivo se da poco o nula división del trabajo en oposición a las sociedades modernas donde existe una solidaridad orgánica y donde hay una mayor y más refinada división del trabajo. Delanty (2006) señala que en Durkheim la idea de comunidad se ve como una fuerza moral para la modernidad ya que el pensador francés creía que "las normas básicas del individualismo moral ya se encontraban en las formas orgánicas de la solidaridad que emergen con la división del trabajo en la sociedad" (Íbid: 56-57).

Por su parte, para Weber (1984), la relación social denominada comunal se inspira en el sentimiento subjetivo de los participantes de construir un todo y, por el contrario, la relación social denominada sociedad o asociativa se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales.

Visto así, el concepto de comunidad, desde la modernidad surge como opuesto a sociedad dentro de un esquema evolutivo. En tal sentido, la noción de comunidad se asocia con ideas de 'retraso', 'inferioridad', 'no racional', como opuesto al proyecto moderno que amenaza al modelo capitalista. Igualmente, la comunidad -desde esta visión romántica- se ve como algo "puro" que se está perdiendo, algo que esta desapareciendo.

Posteriormente, este modelo binario societal, uno inferior, arcaico, pre moderno, subjetivo y otro superior, moderno, racional se solidificó en la escuela de Chicago⁵ de la mano de un antropólogo que, a la larga, tendría gran repercusión en la antropología latinoamericana: Robert Redfield. Dicho autor, a partir de sus trabajos etnográficos realizados en México, desarrolla el

3 Que constituyó la tesis doctoral publicada por primera vez en 1893 y según algunos autores revocó los postulados de Tönnies.

4 Aunque algunos autores señala que existe una aparente inversión de sentido entre la opinión de Durkheim y Tönnies. El primero habló de solidaridad mecánica donde el segundo habló de comunidad, y de solidaridad orgánica donde Tönnies habla de sociedad. Para Delgado (2005) la solidaridad mecánica no corresponde a la *gemeinschaft* ni la orgánica a la *gesellschaft*. Dicho autor señala que "este malentendido es sistemático pero en realidad poco tienen en común a no ser una misma secuencialización en un determinado sentido evolutivo de dos grandes tipos de sociedades, que hace que unas -la *gemeinschaft* y la basada en una solidaridad mecánica- precedieran históricamente a las otras. Sin embargo, existe un diferencial teórico fundamental entre dos sugerencias teóricas que, de forma precipitada, se han tendido a equiparar" (Delgado, 2005: 45-50).

5 Como señala Delgado (2005: 42) "dirigiendo su mirada a las sociedades de origen de los inmigrantes, los teóricos de Chicago quisieron ver en ellas la vigencia en otros sitios de ese modelo integrado y pacífico de sociedad a pequeña escala, en que podía encontrarse todo lo que la sociedad urbana no podía ofrecer: una convivencia en que se respetaba el pasado, cuyos componentes se sentían vinculados a través de poderosos sentimientos de pertenencia identitaria y, sobre todo, una sociedad consecuente consigo misma, en que cada lugar estructural esta coherente con todos los demás y con su visión del universo y en la que cualquier amenaza para esa congruencia al tiempo social y cósmica era rápidamente neutralizada". Cabe señalar que dichas amenazas para los pensadores de Chicago provenían de la comunicación y contacto con el exterior y ajena a la comunidad.

concepto el '*continuum folk urbano*'. En estos trabajos el autor establece las características de una comunidad -singularidad, tamaño pequeño y autosuficiencia- a partir de su trabajo en Tepoztlán (1930) y su evolución que conduce de una sociedad campesina arcaica folk como es Tusik a otra evolucionada, moderna, urbana como Mérida en la Península de Yucatán (1940)⁶.

Dentro de este modelo evolutivo quedó sentado que los grupos indígenas campesinos y rurales estaban en la escala menor y como señaló el antropólogo mexicano Aguirre Beltrán (1973: 156), dichas comunidades constituían "sociedades sin clases sociales, organizadas como un grupo de status, de índole sacra y naturaleza folk".

Esta forma de entender la realidad fue paradigmática por mucho tiempo dentro de la disciplina antropológica⁷ (incluso en la actualidad goza de buena aceptación) lo que condujo a la tarea titánica de los antropólogos en búsqueda de 'comunidades en estado puro' y sin o poco contacto con la sociedad mayor y en otros casos se empezó a estudiar los cambios y las continuidades que se ha producido a lo largo de los años.

Esta corriente de pensamiento conocida como funcional-culturalista que definió a la comunidad en términos esencialistas, naturales, cerradas y ahistóricas, se introdujo a la academia ecuatoriana a partir de los vínculos y semejanzas que ciertos antropólogos vieron entre las comunidades campesinas/indígenas de México y Ecuador.

La influencia del indigenismo mexicano en Ecuador fue tan notoria que contribuyó a delimitar la agenda investigativa y curricular de la naciente disciplina antropológica desde la década del 70. Como señala Martínez (2007: 4), "grandes pensadores mexicanos como Moisés Saenz, José Vasconcelos, Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil, y otros visitaron el Ecuador e influyeron a través del Instituto Indigenista Interamericano en las políticas públicas ecuatorianas.

Aparte de los aportes de la antropología mexicana, los estudios en Ecuador se vieron influenciados por dos vertientes teóricas diferentes: los estudios de Chayanov y en general de los trabajos sobre la viabilidad de la comuna rusa y los escritos de Mariátegui sobre la potencialidad política de la comunidad andina en el Perú (Martínez, 2002). Estas perspectivas tienen una visión más integral y dan cuenta del campesinado y su lugar dentro del sistema capitalista.

En este contexto, la antropología ecuatoriana desde sus orígenes se preocupó por estudiar fundamentalmente las comunidades indígenas de la sierra y oriente ecuatoriano⁸ que atravesaban -desde la década del sesenta- por un proceso de reforma agraria. Planteaban la ecuación de entender la comunidad como una forma de organización social más territorio. Algunos campesinistas como García (1980) pensaban que el capitalismo estaba erosionando los tipos de solidaridad tradicional 'propias' de los indígenas como la reciprocidad, el parentesco y el trabajo comunal (la minga) y que la migración del campo a la ciudad se veía como la principal forma de articulación con el capitalismo y de destrucción de éstas formas tradicionales de resistencia (Sánchez Parga, 2002).

Como se ha dicho, casi la totalidad de estos trabajos se enfocaron en estudios de comunidades indígenas y sus prácticas culturales: "rescataron la comunidad andina y sus tradiciones históricas como estrategias de resistencia al avance del capitalismo que debían ser promovidas por aquellos que buscaban el bienestar campesino y su viabilidad como grupo después de la Reforma Agraria" (Martínez, 2007).

6 Años después publicó *The Little Community* (1955). Para aquel entonces ya se acentuó la forma dicotómica de analizar la sociedad vistas como folclórico/urbano, tradicional/moderno, pequeña tradición/gran tradición, etc.

7 Y sociológica. Cabe recordar que Parsons (1951) definió a la comunidad como aquella colectividad cuyos miembros comparten un área territorial común como base de operaciones para las actividades diarias.

8 Existen muy pocos trabajos de comunidades campesinas mestizas, uno de ellos es el de Stolen (1987). Casi todos se centran en estudios de comunidades con población indígena, pero lo 'étnico' era y es analizado por lo general en términos esencialistas a partir del estudio de variables como la lengua, el vestido, las costumbres y la religiosidad. Cabe indicar, como señala Luciano Martínez (2002) que el tema de las comunidades indígenas fue preocupación de pensadores liberales desde principios y mediados del siglo XX.

Cabe señalar sobre este último aspecto que fueron los estudiosos de antropología religiosa andina quienes buscaron nuevos marcos interpretativos para entender la comunidad sobre todo en base a los trabajos de Turner para quien la comunidad tiene un carácter simbólico en el sentido de que crea vínculos poderosos entre los miembros de una sociedad o de un grupo social. Para dicho autor, la comunidad se entiende mejor como *communitas* para distinguir una particular forma de relación social que existe en todos los tipos de sociedad y que no puede reducirse a la comunidad en el sentido de una agrupación fija y específica en un espacio.

Es desde finales de los ochenta que surge una corriente de estudios antropológicos de la globalización o el transnacionalismo que han sido muy críticos no solamente con el uso de ciertos conceptos clásicos de la antropología como cultura, identidad o comunidad, sino también en la forma tradicional del quehacer etnográfico.

Autores como Appadurai (1996), Clifford (1999) o Gupta y Ferguson (1997), han dado nuevas pautas para ver la relación entre cultura, personas y espacio para 'despurificar' o 'desnaturalizar' dicha relación a partir del análisis de la intensificación de los flujos de personas, dinero, ideas, objetos, información, imágenes, etc., que cruzan fronteras. Desde esta perspectiva, vivir en un mundo interconectado implica repensar la noción de comunidad la cual la entienden como un lugar particular, diferenciado y opuesto a otros lugares, construido políticamente a través de prácticas incorporadas donde lo comunal y lo comunitario no es solamente el reconocimiento de una similitud cultural o de una contigüidad social, sino un sistema de clasificación que está fundado en varias formas de exclusión y de construcción de la 'otredad' que definen las identificaciones personales y de colectivo (Gupta y Ferguson, 1997:13).

Si bien esta última perspectiva es útil y ha sido retomada por varios autores de la migración, considero que poner el énfasis en las interconexiones y el flujo de bienes de diferente índole hizo perder de vista los lugares y sobre todo las personas que dan vida a esas interconexiones. Esta perspectiva que cobra fuerza en los noventa, puso el énfasis en el tema de las redes, circuitos, espacios o campos transnacionales para resaltar las relaciones sociales que traspasan fronteras. Expliquemos más detenidamente esta visión.

Comunidades transnacionales y migración

Los orígenes del enfoque transnacional surgen a principios de la década de los 90's a partir de ciertos trabajos como los de Rouse (1991), Kearny (1991), Goldring (1992), Glick Shiller et. al. (1992)⁹, estas últimas a partir del denominado *transnational approach* definen el transnacionalismo como "el proceso por el cual los inmigrantes construyen, forjan y sostienen campos sociales y relaciones sociales multi-situadas que unen su país de origen con el de destino" (1992:10).

Aunque cada autor dentro de esta perspectiva ha tratado de dar su concepto de transnacionalismo¹⁰, en términos generales se utiliza esta noción, en la dirección señalada anteriormente, para referirse a la existencia de sólidos nexos entre los lugares de origen y destino de los migrantes. La especificidad de estos nexos es que requieren de contactos sociales habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución (Portes et. al., 2003: 18).

Tal noción se ha extendido en el marco de la ampliación de las nuevas tecnologías de la comunicación y el transporte que facilitaron la salida de los migrantes y les permitieron

9 Para un análisis sobre los precursores del transnacionalismo actual véase Portes et. al (2003) quien se remonta hasta la Europa Medieval en donde identifica enclaves extranjeros de mercaderes como un ejemplo temprano de transnacionalismo económico.

10 Lo que le ha hecho plantear a Portes et. al. (2003) [1999] que "los estudios acerca de la migración transnacional forman un campo emergente altamente fragmentado, al que todavía le falta rigor analítico y un marco teórico bien definido por lo que se requiere delimitar bien dicha noción".

desarrollar un flujo continuo, bi (y multi añadiría) direccional no solo de información y recursos, sino también de afectos, sueños, ideas, imaginarios, problemas cotidianos, entre otros. En tal proceso se transformó tanto el carácter de las comunidades de origen como aquel de los lugares de asentamiento en el exterior (Portes, 2002:139).

Los autores que trabajan desde esta perspectiva plantean que este fenómeno está compuesto por un creciente número de personas que viven una doble vida: “hablan dos idiomas, tienen dos hogares en ambos países y su vida discurre en un contacto continuo y habitual a través de las fronteras nacionales y abarca una gama de actividades económicas, políticas y sociales” (Portes et. al., 2003: 15).

En términos de la teoría sociológica ello remite a la disolución de la relación comunidad-sociedad con la que se estudió tradicionalmente las formas de organización social. En el espacio-tiempo de la globalización compleja los seres sociales no encarnan únicamente relaciones primarias sustentadas en vínculos directos y relaciones secundarias fundadas en los roles de la vida pública sino que además se ven inmiscuidos en nexos sociales mediados por (nuevas) tecnologías comunicacionales y grandes organizaciones e industrias culturales que remiten a unos vínculos terciarios sostenidos en otra dimensión socio-espacial (Ramírez y Ramírez, 2005)¹¹.

El *transnacionalismo* puede definirse entonces como “el proceso a través del cual los migrantes forjan y sostienen relaciones trenzadas que conectan entre sí diferentes sociedades de origen y asentamiento. Se denominan a estos procesos transnacionalismos con la idea de enfatizar que hoy construyen campos sociales que cruzan dimensiones geográficas, culturales, políticas, y económicas, pero donde el elemento esencia es la multiplicidad de relaciones que los ‘transmigrantes’ mantienen entre ambos polos, sociedades de origen y sociedades de destino” (Portes et al., 2003: 41).

En esta dirección Levitt (2001) plantea que los migrantes no viajan solos sino que van acompañados de ideas, comportamientos, identidades y capital social a los cuales denomina remesas sociales. “Son como los recursos sociales y culturales que los migrantes traen con ellos a los países que los reciben” (2001: 55). Estas remesas sociales (que juegan un papel central en el empoderamiento del migrante, en el desarrollo comunitario y en la integración política) son transformadas en el país receptor y transmitidas de vuelta a las comunidades expulsoras gracias a las redes y nodos que permiten hablar de comunidades transnacionales.

La emergencia de redes reproduce los efectos culturales entre los países de destino y los países expulsores, en donde emergen nuevos productos culturales. Arjun Appadurai (1996) analiza esta ‘cultura de la globalización’ en la que la imaginación trabaja como una fuerza social constitutiva del mundo actual. Sus efectos inmediatos se transfieren, por intermedio de flujos comunicacionales y redes transnacionales, a los procesos de conformación de nuevas identidades que se confrontan a las viejas identidades conformadas desde el Estado-Nación. La época actual de globalización está caracterizada así por la existencia de otras fuerzas gemelas que acompañan a la imaginación, sustentadas en los procesos de migración de masas y en la mediación electrónica¹².

Estas fuerzas son materiales de construcción de lo que Beck (1998) denomina “mundos imaginarios” que personas y grupos en todo el mundo suministran, intercambian, y viven con significaciones diferentes. Involucran un proceso de construcción de la vida cotidiana en el espacio social de los migrantes y en diferentes lugares generando la emergencia de un espacio

11 Para un análisis del concepto de las relaciones terciarias, ver García Canclini (1997).

12 Ong (1999) critica a Appadurai quien se pregunta si la imaginación como una práctica social puede ser tan independiente de las estructuras nacionales, transnacionales y económico-políticas que permiten, canalizan y controlan los flujos de personas, cosas e ideas. Además señala que al ignorar la economía política de la comprensión tiempo espacial, da la apariencia engañosa de que todos pueden tener la misma ventaja de movilidad y de comunicación y de que el transnacionalismo ha fungido como liberador de todas las personas, tanto en términos espaciales como políticos.

transnacional o lo que Besserer (2004) denomina *topografía transnacional*. Este es un fenómeno primordialmente social en el cual las cadenas y redes migratorias constituyen microestructuras que sostienen los movimientos de población en el tiempo y en el espacio configurándose una "representación de lugares y una interpretación propia que hacen los actores del espacio en el que sucede la acción" (Besserer, 2004: 21-22).

Así, este lente teórico sirve para entender el complejo campo de la migración, teniendo en cuenta las continuidades, variaciones y específicas características sociales y especiales de cada dinámica migratoria -es decir, sus relaciones con variables relativas a las características demográficas (género, edad, etc.), socio-económicas (pobreza, empleo), territoriales (rural, urbano) y tecnológicas (uso de NTICs) que van marcando diferencias en las formas y mecanismos de la migración.

Estas particularidades ha dado paso que dentro de la literatura de los estudios transnacionales se distinga varias formas y niveles de transnacionalismo utilizando nociones como el de comunidades transnacionales, espacio social transnacional, campo social transnacional, circuito migratorio, sistema migratorio transnacional, entre los principales.

Para efectos de este artículo interesa resaltar que las comunidades transnacionales de migrantes son grupos de personas que participan de forma rutinaria en un ámbito de relaciones, prácticas y normas que abarcan ambos lugares el de origen y de destino" (Glick Schiler et al., 1992). Kearney y Negengast (1989) pioneros en proponer esta noción al estudiar la migración mexicana a California señalan que este concepto debe entenderse en términos de componentes sociales, políticos y económicos internacionales, pero no en un sentido espacial y ciertamente no en el sentido de 'comunidad' que ha sido históricamente usado en la literatura de las ciencias sociales (Kearney y Negengast, 1989: 2).

De esta manera su crítica apunta a las visión dominante en las ciencias sociales, que ha definido la comunidad como un espacio delimitado y habitado por una población más o menos coherente con relaciones sociales continuas, un 'modo de vida compartido', y una serie internamente consistente de creencias, valores y reglas que gobiernan las vidas de todos (Kearney y Negengast, 1989: 1).

Besserer (1999) y posteriormente otros autores, al hacer un análisis sobre dicho concepto ponen la mirada en la noción de comunidad vista esta como una realidad fragmentada y coyuntural, enfatizando el estudio de múltiples narrativas que construyen a la comunidad como un calidoscopio. Al analizar los estudios 'empiristas' sobre comunidades transnacionales los clasifican en tres sentidos de acuerdo a la definición que dan del mismo.

En primer lugar hay una noción de comunidad transnacional entendida como una comunidad que se extiende y consolida más allá de las fronteras. Desde esta perspectiva se hace referencia a una comunidad como transnacional cuando sus miembros han cruzado fronteras nacionales. Un segundo grupo se refiere a la comunidad transnacional vista como resultado de la construcción de la nación. A partir de esta mirada se da centralidad al proceso continuo de construcción del estado-nación en donde existe un cuestionamiento sobre el concepto de nación como producto acabado. Y el tercer enfoque que clasifica Besserer, hace alusión a las comunidades transnacionales entendidas como comunidades que se consolidan en un momento de 'desvanecimiento' del estado nación. El énfasis aquí se pone en el resquebrajamiento histórico de la preeminencia de la imagen del estado-nación como unidad política, cultural y social predominante¹³.

Esta perspectiva teórica dentro de los estudios migratorios también ha sido utilizada para entender la migración internacional ecuatoriana. Aunque la mayoría de estudio se han centrado en las zonas urbanas -de donde salió la mayoría de la población en la 'estampida migratoria' de

13 Existe una amplia literatura sobre comunidades transnacionales sobre todo para explicar la migración México-Estados Unidos.

fin de siglo- existen algunos trabajos sobre comunidades rurales, sobre todo realizados en las provincias de Cañar y Azuay lugares de donde salió la primera ola migratoria desde la década de los 50's.

Uno de estos trabajos son los realizados por Jokisch (1998) y Kayle (2000) y su posterior comparación (Jokisch y Kayle, 2005) quienes, desde una perspectiva transnacional, ven las transformaciones a largo plazo en las comunidades de Tomebamba, Biblicay y Quipal ubicadas en las provincias señaladas anteriormente cuyos habitantes han migrado a New York, Boston y Filadelfia.

Si bien dichos trabajos hacen un análisis riguroso de largo alcance de comunidades del austro ecuatoriano¹⁴, concluyen que el vaciamiento paulatino de las comunidades emisoras fruto de la migración internacional ha dejado tras de sí "comunidades fantasmas" o "pueblos abandonados". Los autores señalan que se produjo una cadena migratoria que "lentamente separó de la comunidad a la mayoría de sus habitantes anteriores. Estas comunidades se caracterizaban en los años ochenta, por ser solo de mujeres y niños, y, en los noventa, sólo de niños y abuelas. En la actualidad, en estas comunidades un número notable de abuelos también han partido" (Jokisch y Kyle, 2005: 63-64).

Más allá de que señalan la existencia de una mayor complejidad social fruto de la migración transnacional, para Jokisch y Kyle la comunidad existe y la circunscriben solamente a un espacio local y a un territorio limitado y, por otro lado, siguen analizando en términos de comunidades emisoras y receptoras. En otras palabras, no logran superar la visión dicotómica, la manera convencional de definir el espacio y la propia comunidad. Es de esta visión reduccionista del que es necesario tomar distancia.

Como hemos visto ciertos antropólogos y pensadores de la migración con enfoque transnacional dieron nuevas perspectivas de análisis para dejar de ver en términos duales como comunidades emisoras y comunidades receptoras, y quizá constituya uno de los grandes aportes a la teoría social¹⁵. Como se indicó, fruto de la movilidad multidireccional y de los vínculos que mantienen los migrantes y no migrantes en al menos dos países, se empezó hablar de procesos transnacionales. Kearney (1991, 1996) señalaba que algunas comunidades están transformándose en entidades cada vez más dispersas y menos identificables a un solo espacio y estas persisten bajo la forma de comunidades transnacionales 'desterritorializadas'. Gupta y Ferguson (1997) al poner la mirada en los sujetos, señala que están constituyendo sus propios espacios sociales de una manera diferente a los modos convencionales y los están 'reterritorializando'.

Para el caso que he analizado de Pepinales, utilizo el término *re-desterritorialización* para indicar por un lado la ruptura de la ecuación -en términos naturales y esenciales- entre comunidad y territorio, pero a su vez indicar la parcial, temporal, cíclica o virtual resignificación y recomposición de la comunidad en varias topografías.

Con este énfasis lo que proponemos, lo que interesa entender y analizar es la idea que los habitantes de este lugar tienen sobre Pepinales, sobre su comunidad, a partir del análisis de sus prácticas, de sus interacciones y de los procesos de construcción de sus redes sociales. En este entretejido, indudablemente que cada lugar donde migraron tanto interna como internacionalmente, ocupa un lugar diferente, pero juntas forman un todo.

14 Otra de las comunidades bastante estudiadas dentro del enfoque transnacional es la de los Otavaleños, vistos estos como comerciantes transnacionales. Los trabajos de Kyle (1999, 2000), Meisch (2002), Maldonado (2004), Ruiz (2006), Ordóñez, (2008) así como las permanentes citas de Portes (1996a, 1996b, 1997a, 1997b) constituyen referencias indispensables para entender la conformación de este grupo étnico en el escenario global. La particularidad del caso otavaleño es que ellos no se autodefinen como migrantes, sino como comerciantes que históricamente han salido fuera de su comunidad a comercializar sus productos. Otro de los grupos indígenas también estudiados en Ecuador son los Saraguros. Sobre ellos ver Belote et. al (2005) y Cruz (2008).

15 De igual manera los teóricos transnacionales proponen re pensar y reformular no solo el concepto de comunidad sino la noción de frontera, redes sociales, cultura, identidad o ciudadanía. Para un análisis sobre estos aspectos ver Garduño (2003), Levitt y Glick Schiler (2006). Por el otro lado, también han surgido varias críticas a estas entradas teóricas entre las que se puede señalar la invisibilidad en estos estudios de las personas no-migrantes, el no tener en cuenta las relaciones asimétricas y de poder o la propia 'reificación' de los conceptos.

Pepinales, tierra querida...

Para llegar a Pepinales desde Quito se tiene que ir a Riobamba y de ahí tomar un bus rumbo a Alausí. En dicha ciudad hay que agarrar otro bus o una camioneta que vaya rumbo a Huigra. Casi a mitad de camino, pasando Sibambe, se encuentra la entrada al recinto. Las camionetas y buses paran en una caseta donde hay un cartel que señala la entrada al pueblo. No existe transporte público que llegue al centro o a las partes altas, salvo que se pague un flete hacia estos lugares.

El camino es de segundo orden, lastrado y polvoriento. Al caminar los primeros metros se visibilizan las primeras casas las mismas que se encuentran dispersas, separadas por terrenos algunos sembrados de maíz y otros potreros con vacas pastando. Varias de las viviendas parecen cerradas. A primera vista se ven dos diferentes tipos de construcción: unas viejas de adobe y bareque y otras nuevas de concreto. Muchas dan la impresión de estar cerradas, pero la presencia de gallinas, cerdos y ropa aun mojada en los tendederos nos avisan que alguien vive en su interior.

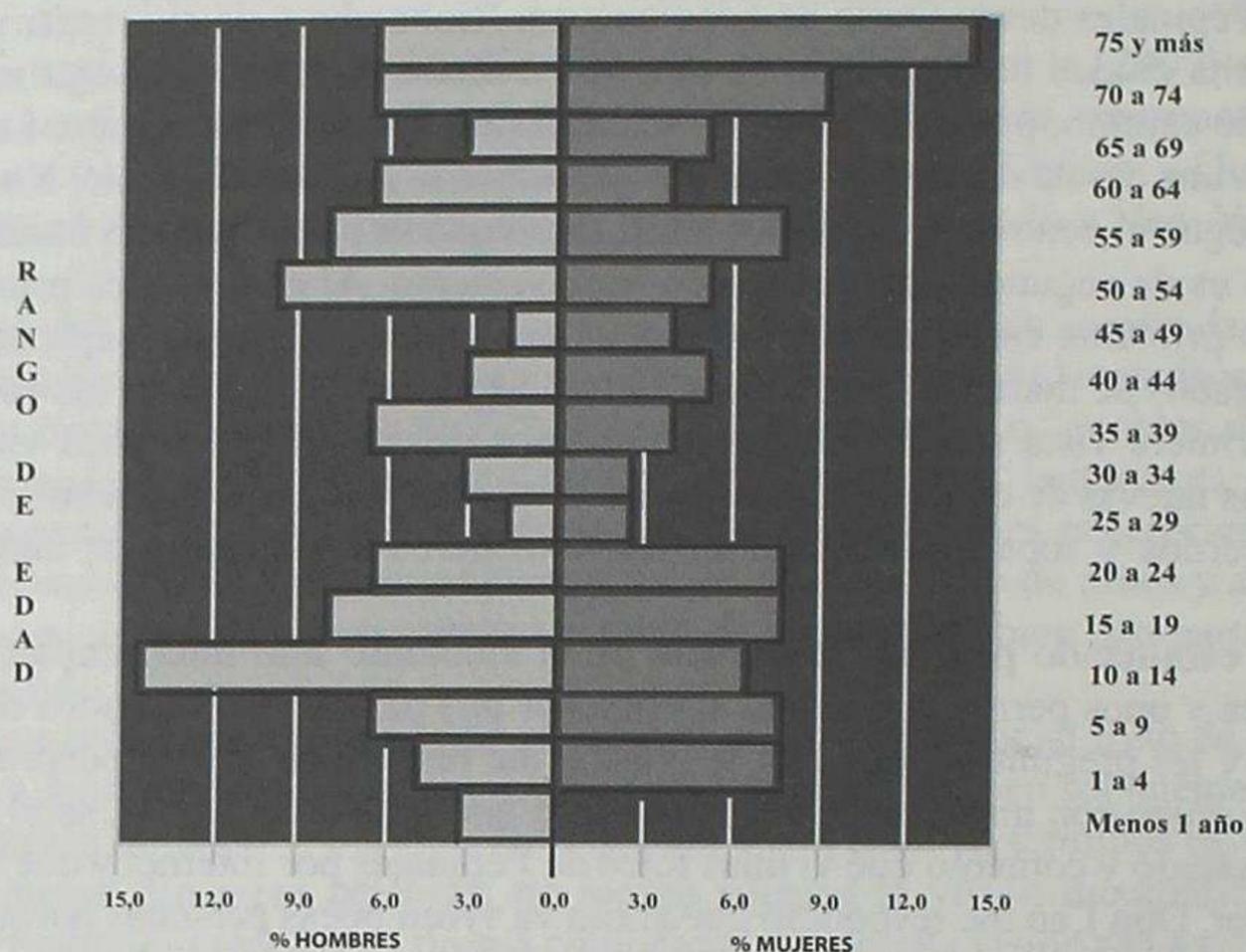
Al seguir caminando percibo un silencio en el ambiente solo interrumpido por el mugido de alguna vaca y unos perros que ladran al escuchar mis pasos. Me encuentro con dos personas en el camino y les pregunto dónde está la iglesia, me responden que un poco más adelante. Al llegar allá me cruzo con un señor de edad avanzada que salía de la iglesia, sentí que se asombró al verme. Le saludo y comento que vi unas fotos de Pepinales por Internet y que me dio ganas de venir a conocer. Don Leo me respondió que ahora ya viven pocas personas porque la mayoría ha salido a afuera, pero que en fiestas se pone 'llenecito' el pueblo.

Mientras caminamos juntos me cuenta que la mayoría de la gente que allí vive se dedica principalmente a la ganadería y también a la agricultura. Que siembran maíz, trigo, cebada, papa, lenteja, pero que casi todo es para ellos mismos y algo para la venta. Décadas pesadas la agricultura era la principal actividad, por lo que se conocía a Pepinales como 'el granero de Alausí'. Sin embargo, desde mediados de los ochenta, se produjo una disminución de la actividad agrícola en las haciendas Cusunag y Yalancay donde muchos laboraban. Según me contaron varias personas, las tierras empezaron a decaer, ya no eran tan fértiles sobre todo por la introducción de químicos y pesticidas, sumados a los cambios climáticos, sequías que condujeron a la larga a que la agricultura sea solamente para el autoconsumo.

Este factor del decaimiento de actividad agrícola fue uno de los causales centrales para que la gente empiece a salir de Pepinales produciéndose una migración tanto interna (rural-rural como rural-urbano) como internacional desde la década de los setentas¹⁶. En efecto, si uno mira la estructura piramidal de la población que actualmente reside en Pepinales, se observa claramente que es una comunidad habitada fundamentalmente por menores y ancianos. En el centro de la pirámide (tabla No. 1), que corresponde a la población económicamente activa y reproductiva, se puede observar que se encoge en relación a sus polos. Es sobre todo este segmento de la población, correspondiente a las edades entre 25 y 50 años de edad de ambos sexos, la que se encuentra viviendo fuera del recinto, tanto en el extranjero, pero también en otros lugares dentro del Ecuador. Del censo realizado en el 2006, el 37% viven aun en Pepinales, un porcentaje similar en otros lugares del Ecuador y el 26% radican fuera del país¹⁷.

16 A este factor hay que señalar otros como el hacinamiento, falta de tierras, trabajos temporales a la costa, estudios, deudas, cercanía con localidades de alta migración como Chunchi, Biblián, Tambo, formación de cadenas y redes migratorias y conformación de un *habitus migratorios*, que explican la multicausalidad de la migración de los pepinalenses.

17 El trabajo de campo se realizó entre el 2006 y 2008 utilizando la propuesta metodología multilocal (Marcus, 1995) y el análisis de topografías transnacionales (Besserer, 2004) utilizando varias herramientas tales como: observación participante, entrevistas, historias de vida, censo, genealogías, trabajo de archivo.

TABLA 1. PIRÁMIDE POBLACIONAL DE PEPINALES

Elaborado por el autor

Lo que para los investigadores podría representar porcentajes que hablarían de alta migración y/o de ‘pueblos fantasmas’ (que incluso, como señala don Leo, es todo lo contrario en épocas de fiestas), los pepinalenses han construido una geografía colectiva de su comunidad que rompe con la visión clásica de entender a las mismas.

‘Los pepinalenses estamos por todo lado’

Al interrogar sobre los lugares donde han migrado o vivido de manera temporal o estacionaria, un primer listado de todos los lugares individuales nombrados por los pepinalenses recogió 66 localidades en diez países. Sin embargo, lo que interesa en la metodología utilizada es la geografía colectiva de la comunidad, es decir, aquellos lugares que fueron nombrados más de una vez y que no sólo son compartidos por los miembros de una familia, por lo cual el número se redujo a menos de la mitad.

A nivel nacional se produjo en un primer momento (1975-1980) una migración rural-rural asentándose en lugares como Cutyguay, Pagma y Santa Rosa. En estos tres lugares todavía radican varios pepinalenses. Posteriormente (1981-1985) hubo una movilidad muy fuerte a las zonas urbanas sobre todo de jóvenes pepinalenses que salieron hacia Alausí, Riobamba y Quito.

Estos desplazamientos al interior del país rural-rural y rural urbano, constituyen la antesala de la migración internacional y muchas de estas fueron utilizadas como ciudades intermedias antes de su viaje al exterior. Este es un momento donde se empiezan a tejer las redes comunitarias desterritorializadas sin las cuales no es posible entender el proyecto migratorio hacia el exterior.

En efecto, a partir de mediados de los ochenta se empiezan a dirigir hacia Alemania, específicamente a la ciudad de Bonn dando inicio al ‘boom’ migratorio de pepinalenses a

dicho país. En las narrativas de vida, hasta la actualidad está presente este evento que forma parte de la memoria colectiva de la comunidad y que, con el pasar de los años, posibilitó la formación de cadenas y redes migratorias. En efecto, más de veinte años después de que salieron los tres migrantes pioneros que “abrieron el paso” –y cuyos nombres son recordados con exactitud por los habitantes–, existen todavía, aunque escasos, flujos migratorios que continúan dirigiéndose hacia este lugar.

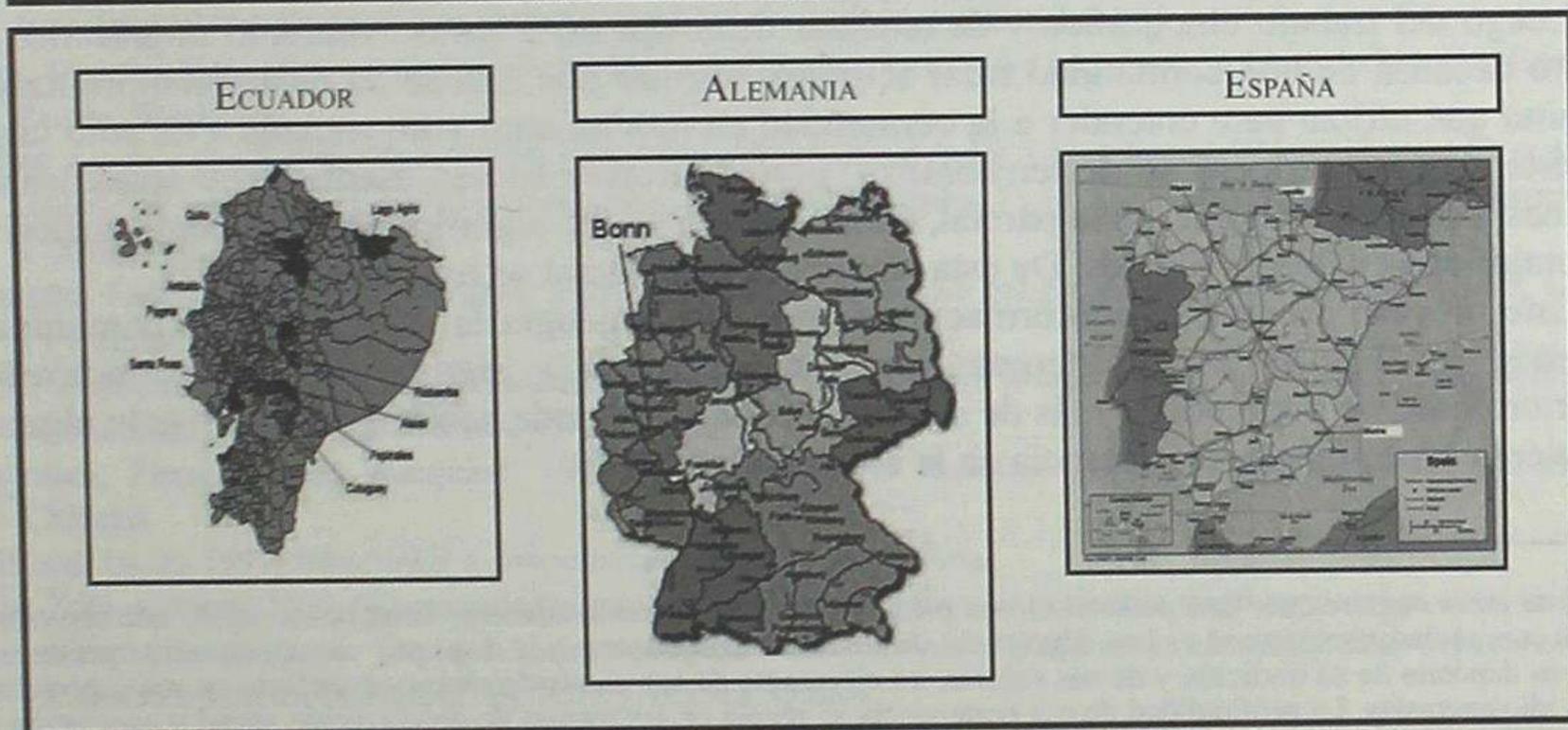
A principios del nuevo siglo cuando se refuerzan controles migratorios y se endurece la política migratoria en dicho país, muchos que vivían y viven ‘sin papeles’ fueron expulsados de Alemania motivo por el cual algunos optaron por regresar a Ecuador (y muchos se radicaron en Quito, Riobamba, Alausí y en menor medida en Pepinales) y otros re-emigraron hacia España.

A diferencia de lo que ocurrió en Alemania, país en el que la concentración se dio en una sola ciudad (Bonn), en España en un inicio la mayoría se radicó en Madrid, en especial en el barrio de Moratalaz, pero en la actualidad hay pepinalenses en la región de Murcia/Lorca, Logroño y en menor medida en ciudades como Barcelona, Valencia y Pamplona.

Finalmente, si bien los estados receptores han tratado de reafirmar su soberanía y reducir la migración indocumentada poniendo obstáculos a la movilidad geográfica de los migrantes (Sassen, 1996) estas políticas no han detenido la conformación de redes transnacionales. Ya es un lugar común dentro de los estudios migratorios contemporáneos señalar la importancia y el papel que han cumplido las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTICs) para el mantenimiento de los vínculos entre el “aquí” y el “allá”.

Sin embargo, la posibilidad de entablar relaciones perdurables y cotidianas por medio de la comunicación vía computadora, sin mediar el contacto físico, está promoviendo y sosteniendo nuevas relaciones sociales y posibilitando la formación de un nuevo tipo de comunidades: las “comunidades virtuales” y cotidianidades ‘on line’ (Ramírez, 2007). Para el caso aquí analizado, los pepinalenses que se encuentran en el exterior están conectados a través de su portal www.pepinales.com, el cual apunta a reforzar los lazos comunitarios, de pertenencia e identidad.

MAPA 1. PEPINALES RE-DEBSTERIALIZADO 1975-2009



Fuente: www.pepinales.com

Cierre: la comunidad como un archipiélago

Este breve ejercicio de rastrear la noción de comunidad ha servido para ejemplificar y alertar cómo ciertos conceptos pueden quedar obsoletos a la luz de las nuevas configuraciones sociales que se han producido en un mundo cada vez más globalizado.

Pero más allá de modas intelectuales o de importación de marcos teóricos, es necesario recordar que es a partir del quehacer etnográfico —lo que define al antropólogo y la disciplina— desde el cual debemos re-pensar y re-elaborar los conceptos.

Para concluir quiero dejar señalado solamente algunas de las consideraciones teóricas fruto del trabajo de campo realizado en las diferentes topografías donde han migrado y, por su puesto, en Pepinales. En primer lugar, no se puede entender la comunidad sin la noción de pertenencia, entendiendo por pertenencia, siguiendo a Cohen (1982), como algo que va mucho más allá de haber nacido (y añadiría permanecido) en un lugar¹⁸.

En segundo lugar, en contextos de alta migración esta comunidad ampliada re-desterritorializada la entiendo como un “archipiélago activo translocal” en permanente cambio, en la cual cada isla no solamente constituye un lugar donde se asientan los miembros de un lugar de origen particular, sino que también y sobre todo constituyen capitales sociales que poseen los individuos¹⁹.

Como vimos Pepinales, como varios lugares de Ecuador, ha experimentado un proceso de migración tanto interna (rural-rural y rural-urbano) como internacional. Si bien no puede negarse que han existido cambios demográficos fruto de la movilidad de sus habitantes, no se puede hablar de una desintegración, ni de vaciamiento o surgimiento de “comunidades fantasmas”. Como plantea Hobsbawn (2003) es la dificultad de los investigadores de encontrar lo que tradicionalmente conocemos por comunidad, lo que ha hecho que su uso sea indiscriminado y vacío.

Por tal motivo, sólo investigaciones de tipo longitudinal y multisituadas que den cuenta de la movilidad de las personas, sentidos de pertenencia, actividades y condiciones laborales, lúdicas, festivas, formación de nuevas organizaciones, estatus migratorio, entre otros tópicos, nos darán información más certera sobre los cambios y continuidades que han experimentado las comunidades en los contextos migratorios y cómo tenemos que empezar a encontrarlas, entenderlas y re definir las.

Luego del trabajo etnográfico y de analizar detenidamente los movimiento migratorios de cuatro décadas de una comunidad rural se puede afirmar que esta se ha re-desterritorializado, termino que utilizo para entender a la comunidad en movimiento y no anclada a un solo lugar. En este proceso primero se desterritorializa, pero conforme se van asentando y solidificando algunas topografías se inicia una parcial, temporal o virtual re-significación y re-composición de la comunidad en dichos lugares. De esta manera la comunidad se re-desterritorializa.

Este proceso produce la conformación de una nueva geografía colectiva de la comunidad, teniendo las nuevas áreas diferente importancia, papel y significado. Como indicamos anteriormente, se pudo ubicar más de sesenta localidades donde han migrado pero solo algunas adquieren centralidad e importancia en la colectividad.

18 Este autor sugiere que “una persona es una pieza integral del maravillosamente complicado tejido que constituye la comunidad; esa persona es una depositaria de su cultura, orgullosamente distinta y conscientemente preservada —un depósito de su tradición y de sus valores, un ejecutante de sus sacras destrezas, un experto en sus expresiones e idiosincrasias. La profundidad de esa pertenencia se revela en las formas de organización social y asociación en la comunidad, de tal modo que cuando una personas es identificada como perteneciente a un grupo particular de parentesco o barrio, se convierte al mismo tiempo, en un miembro reconocible de la comunidad en su conjunto y de su variedad cultural” (Cohen, 1982: 21).

19 Por capital social entiendo, siguiendo a Bourdieu y Wacquant (1992), como “la suma de recursos, reales o virtuales, que devenga una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizada de conocimiento y reconocimiento mutuo”.

Los casos de re-desterritorialización, permiten ejemplificar tipos de asentamientos translocales y nacionales que no solo conectan dos estados nacionales fronterizos (como han sido analizados, por lo general, los estudios de migración transnacional), conecta la movilidad interna con la(s) internacional(es) y permite entender a la comunidad como un espacio geográfico socialmente vivido por sus miembros, donde ellos mismos han resignificado su sentido de pertenencia comunitaria según la 'isla', 'islote' o 'piedra' en la que habitan, en la cual cada una tiene su propia dinámica pero en su conjunto forman un archipiélago activo en movimiento.

La metáfora de archipiélago activo²⁰ es valiosa porque al entender la movilidad como una estrategia y forma de vida, esta puede dar paso a que algunas topografías tengan mayor o menor centralidad, decaigan o que a futuro aparezcan nuevas.

Es por esto que si bien considero útil y valioso los aportes de los diferentes autores que utilizaron la noción de comunidad transnacional, esta incluso llega a ser estrecha. Es muy útil al momento de ver las conexiones, los lazos, interacciones entre 'el aquí' y 'el allá', que también se puede explicar analíticamente a partir del enfoque de las redes sociales, pero pierde fuerza explicativa al momento de entender lo que sucede en cada una de las 'islas' que se asentaron.

De esta manera cada 'isla' tiene su propia dinámica y particularidad, pero evidentemente conocen y están al tanto de lo que sucede en las otras. Los hallazgos del trabajo permiten hablar de una comunidad en el cual no solo mantienen el vínculo entre el lugar de origen y el de destino (que tuvo su mayor intensidad en los inicios de la migración) sino también, y de manera más regular, entre destino y destino, ayudados ahora por las nuevas tecnologías, pero en dicho vínculo el lugar de origen sirve de ancla para pensar, imaginar y vivir en comunidad.

Bibliografía

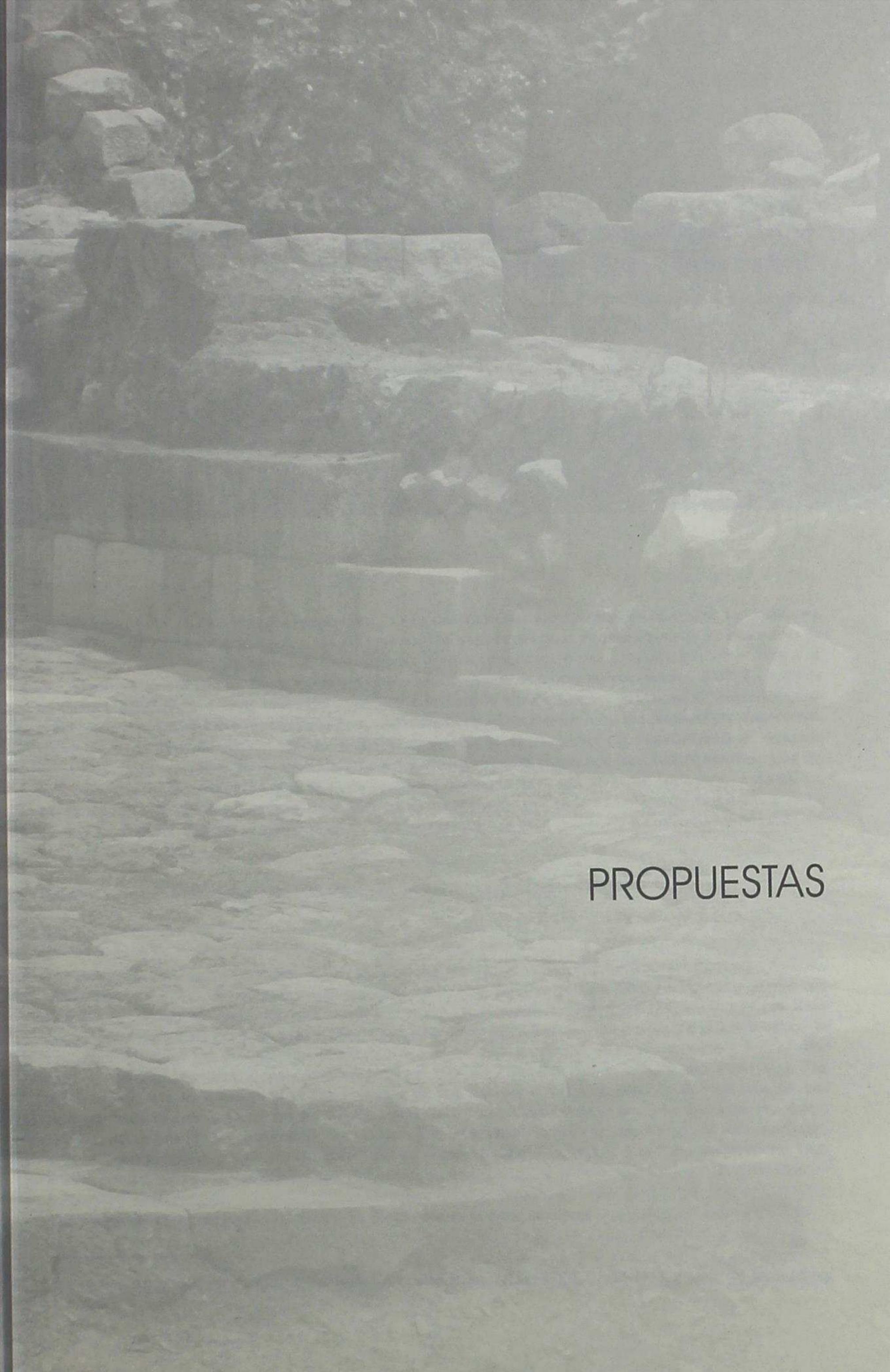
- Aguirre Beltrán Gonzalo. 1973, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI, México.
- Arjun, Appadurai. 1996, *Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*, Public Worlds Series, Vol. 1 Cowpublished with Oxford University Press.
- Basch, L., N. Glick Schiller y C. Szanton Blanc (eds.) 1994, *Nations Unbound: Transnational projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Ginebra.
- Beck, Ulrich. 1998, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Belote, Linda y Jim Belote. 2005, "¿Qué hacen dos mil saraguros en EE.UU. y España?", en: Herrera G. et al., *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO – Plan Migración Comunicación y Desarrollo, Quito.
- Besserer, Federico. 2004, *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, UAM, PyV editores, México.
- 1999, "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional", en: Gail Mummert (ed), *Fronteras Frangmentadas*, Michoacán, COLMICH, México, pp. 215-238.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant. 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Universidad de Chicago, Chicago.
- Clifford, James. 1999, *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.
- Cruz Zúñiga, Pilar. 2008, "Comunidades transnacionales indígenas: experiencia migratoria del pueblo saraguro en Vera (España)", en: Torres, Alicia y Jesús Carrasco (Coords.) *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. FLACSO; UNICEF; ALISEI, Quito.

20 John V. Murra (1996), al analizar la organización andina precolonial, fue el pionero en utilizar el concepto de "archipiélago" para dar cuenta del manejo de los territorios étnicos y del control de los pisos ecológicos.

- Cohen, Anthony. 1982, *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Universidad de Manchester, Manchester.
- Delgado, Manuel. 2005, "Espacio público y comunidad"; en: Lisbona (ed.), *La Comunidad al debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El colegio de Michoacán - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.
- Delanty, Gerard. 2006, *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía*. Editorial Graó, Societat Balear d'Educació Ambiental y Societat Catalana d'Educació Ambiental, Barcelona.
- García, Fernando. 1980, "Introducción", en: *Revista de la Universidad Católica*, Vol. 8, No. 26, Quito.
- Garduño, Everardo. 2003, "Antropología de la frontera, migración y procesos transnacionales", en: *Frontera Norte*, Vol.15, Julio-Diciembre, Colegio de la Frontera Norte, México.
- Goldring, Luin. 1992, "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", en: *Estudios Sociológicos X*, 29, México, pp. 315-340.
- Glick Shiler, Nina, L. Basch y C Szanton-Blanc. 1992, "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migrations", en: Glick Shiler, Nina, L. Basch y C Szanton-Blanc (comp.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York, pp. 1-24
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997, "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", en: Gupta y Ferguson (eds.) *Culture, Power, Place: explorations in Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham, pp 33-51.
- Hobsbawm, Eric. 2003, *Años interesantes: una vida en el siglo XX*. Crítica, Barcelona.
- Kearney Michael y Carole Negengast. 1989, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Working Group on Farm Labor and Rural Poverty Working Paper No.3, California Institute for Rural Studies, Davis.
- Kearney, Michael. 1996, "Reconceptualizing the Peasantry", en: *Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press, Inc.
- 1991, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire", en: *Journal of Historical Sociology*, Vol. 4, marzo. Kyle, David. 2003 [1999], "La diáspora comercial de Otavalo", en: A. Portes, L Guarnido y P Landolt (coord), *La Globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Flacso-México / Porrúa, México, pp. 315-351.
- 1986, "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development", en: *Annual Review of Anthropology*, No. 15.
- Kyle, David. 2000, *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Levitt Peggy. 2001, *The Transnational Villagers*, Univ. of California. Press, Berkeley, L.A.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller. 2006, "Perspectiva internacional sobre migración"; en: Portes y DeWind (coords.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Porrúa - U. Zacatecas - INM, México.
- Lisbona, Miguel. 2005, *La Comunidad al debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El colegio de Michoacán - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Jokish, Brad. 1998, *Landscape of Remittances: Migration and Agricultural Change in the High lands of South Central Ecuador*, Ph.D. Graduate School of Geography, Clark University, Worcester, MA.
- Jokish, B. y Kyle. D. 2005, "Las transformaciones de la migración del Ecuador 1993-2003", en: Herrera G, C. Carrillo y A. Torres (eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, FLACSO-ECUADOR y Plan Migración Comunicación y Desarrollo, Ecuador.
- Maldonado, Gina. 2004, *Comerciantes y viajeros. de la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del Kichwa Otavalo "universal"*, FLACSO - Sede Ecuador : Abya - Yala, Quito.
- Marcus, George. 1995, "Ethnography in/of the World System. The emergence of Multi-Sited Ethnography", en: *Annual Review of Anthropology*, No. 24, pp. 95-117.
- Martínez, Carmen. 2007, "De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta", Mimeo, FLACSO-Ecuador, Quito.
- Martínez, Luciano. 2002, *Economía Política de las comunidades indígenas*. Ecuador, ILDIS - Abya-Yala - OXFAM - FLACSO, Quito.
- Meisch, Lynn. 2002, *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*, Universidad de Texas, Austin.

- Miles, Ann. 2004, *From Cuenca to Queens. An Anthropological Story of Transnational Migration*, University of Texas, Austin.
- Murra, John. 1996, "Valorización de la diversidad ecológica. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos y el modelo en Archipiélago", en: Morlon, Marlon Pierre (Comp.) *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales: Perú-Bolivia*, Institut français d'études andines. IFEA - Centro Bartolomé de las Casas, Lima.
- Ong Aihwa. 1999, *Flexible citizenship: The cultural logia of transnationality*, Duke University Press
- Ordóñez, Angélica. 2008, "Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pakwar Raymi" en: Torres, Alicia y Jesús Carrasco (eds.) *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. FLACSO; UNICEF; ALISEI, Quito.
- Parsons, Talcon. 1999, *El sistema social*. Editorial Alianza, Madrid.
- Portes, Alejandro. 2002, "Inmigrantes, claves para un futuro inmediato", en: *Cuadernos Étnicas, Universidad de Jaén, España*.
- 1997, *Neoliberalism and the Sociology of Development Review*, vol. 23, No. 2, pp. 229-259
- 1997b, "immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities", en: *International Migration Review*, vol.31, No.4, pp.799-825
- 1996a, "Global Villagers: The Rise of Transnational Communities", en: *The American Prospect*, vol. 25, marzo-abril de 1996, pp. 74-77.
- 1996, "Transnacional Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System", en: R.P Korzeniewidcz y W.C. Smith (comps.), *Latin American in the World Economy*, Greenwood Press, Westport, pp. 151-168.
- Portes, Alejandro, Guarnizo Luis, Patricia Landolt. 2003 [1999], "El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente", en: A. Portes, L Guarnizo y P Landolt (coord), *La Globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Flacso-México / Porrúa, México, pp.15-44.
- Portes, Alejandro y Josh DeWind. 2006, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Porrúa-U.Zacatecas-INM, México.
- Ramírez Franklin y Ramírez Jacques. 2005, *La estampida migratoria ecuatoriana (1997-2003): crisis, redes y repertorios de acción*, CIUDAD-ABYA-YALA, Quito.
- Ramírez, Jacques. 2010, *Dónde está la comunidad?: migración ecuatoriana a España y Alemania, El caso de Pepinales*, Tesis Doctoral en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México (inédito).
- 2009, "Ecuador migrante: redes, repertorios de acción y espacio social transnacional", en: *Migraciones Contemporáneas. Contribución al debate*, CIDES-UMSA, La Paz, Bolivia.
- 2007, "Aunque se fue tan lejos nos vemos todos los días: Migración y uso de NTIC", en: *Los Usos de Internet: Comunicación y Sociedad*, Tomo 2, FLACSO-ECUADOR-IDRC, Quito.
- Redfield, Robert. 1930, *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk life*. Chicago, University of Chicago.
- 1941, *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, University of Chicago.
- 1955, *The Little Community*. Chicago, University of Chicago.
- Sánchez Parga, José. 2002, *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Quito, CAAP.
- Rouse, Roger. 1991, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en: *Diáspora*, Vol.1, pp. 8-23.
- Ruiz, Andrea. 2006, "Espacios de poder transnacional: Diferencias en la migración kichwa-otavalo", en: Rosa Santibáñez y Maiztegui Concepción (eds.) *Inmigración: miradas y reflejos*, Universidad de Deusto, España.
- Sassen, Saskia. 2003, *Los espectros de la globalización*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Stolen, Kristi Anne. 1987, *A media voz: relaciones de género en la sierra ecuatoriana*. CEPLAES, Quito.
- Tönnies, Ferdinand. 1979, *Comunidad y asociación*. Editorial Península, Madrid.
- Zárate, Eduardo. 2005, "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo", en: Lisboa (coord.): *La Comunidad al debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.





PROPUESTAS

Prospección arqueológica de una laguna de altura (Busa), cantón San Fernando"

Alden Yépez¹

RESUMEN

LOS PROCESOS DE OCUPACIÓN HUMANA PREHISPÁNICA EN LA CABECERA DEL RÍO JUBONES, EN EL AUSTRO ECUATORIANO, PROBABLEMENTE ESTUVIERON SUJETOS A LAS FUERTES VARIACIONES CLIMÁTICAS PROVOCADAS POR EL FENÓMENO DE EL NIÑO EN LAS COSTAS ECUATORIANAS. UNA PROSPECCIÓN ARQUEOLÓGICA Y UNA EXPLORACIÓN SUBACUÁTICA SE REALIZARON EN LA LAGUNA DE BUSA, CANTÓN SAN FERNANDO, AZUAY DURANTE EL VERANO DEL 2009. LA LAGUNA SE UBICA A 2.800 MSNM EN LAS CABECERAS DEL VALLE DEL RÍO JUBONES. LAS INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS REVELARON DOS PERÍODOS DE OCUPACIONES: UNO PREHISPÁNICO, POSIBLEMENTE CON UN COMPONENTE FORMATIVO, Y UNO COLONIAL PROBABLEMENTE TEMPRANO. LA EVIDENCIA DE MATERIAL CULTURAL PREHISPÁNICO AL INTERIOR DE LA LAGUNA ES LLAMATIVA COMO INDICADOR DE LOS CAMBIOS CLIMÁTICOS PROVOCADOS POR EL FENÓMENO DE EL NIÑO, LOS MISMOS QUE DETERMINARON EL CRESCIMIENTO Y DECRECIMIENTO DEL NIVEL DE AGUA DE LA LAGUNA. LA TRADICIÓN ORAL DE LOS MORADORES DE BUSA REFLEJA EN PARTE ESTOS LOS CAMBIOS CLIMÁTICOS. LOS HALLAZGOS DE TUMBAS EN ABRIGOS ROCOSOS ALREDEDOR DE LA LAGUNA INDICAN QUE ESTE LUGAR TUVO CONNOTACIONES SAGRADAS PARA LOS ABORÍGENES.

PALABRAS CLAVES: BUSA- FORMATIVO- COLONIAL- EL NIÑO- TUMBAS EN ABRIGOS ROCOSOS

ABSTRACT

THE PROCESSES OF HUMAN OCCUPATION IN THE HEAD OF THE JUBONES RIVER, IN THE ECUADORIAN REGION OF AUSTRO, WERE PROBABLY SUBJECTED TO HEAVY CLIMATIC VARIATIONS PROVOKED BY THE EL NINO PHENOMENON ALONG THE ECUADORIAN COAST. AN ARCHEOLOGICAL SURVEY AND UNDERWATER EXPLORATION WERE CARRIED OUT IN THE BUSA LAGOON, SAN FERNANDO COUNTY, AZUAY, DURING THE SUMMER OF 2009. THE LAGOON IS LOCATED AT 2.800 METERS IN THE RIVER VALLEY OF THE JUBONES RIVER. ARCHEOLOGICAL INVESTIGATION REVEALED TWO PERIODS OF OCCUPATION: ONE PRE-HISPANIC, POSSIBLY A FORMATIVE COMPONENT, AND ONE COLONIAL (MOST LIKELY EARLY COLONIAL). THE PRE-HISPANIC MATERIAL EVIDENCE IN THE INTERIOR OF THE LAGOON IS EYE-CATCHING AS AN INDICATOR OF THE CLIMATE CHANGES PROVOKED BY THE EL NINO PHENOMENON, THOSE SAME CHANGES WHICH DETERMINED THE RISING AND FALLING OF THE LEVELS OF WATER IN THE LAGOON. THE ORAL TRADITION OF THE INHABITANTS OF BUSA PARTIALLY REFLECTS THESE CLIMATE CHANGES. THE DISCOVERY OF ROCK-COVERED TOMBS AROUND THE LAGOON INDICATES THAT THIS PLACE HAD SACRED CONNOTATIONS FOR THE ABORIGINALS.

KEYWORDS: BUSA- FORMATIVE - COLONIAL - EL NIÑO - TOMBS IN ROCK SHELTERS

1 Institut VII, Abteilung für Altamerikanistik. Universität Bonn. Tel.: (+49)(0)228/73-4413. e-Mail: rbi_am@yahoo.com

Introducción

Estos son los resultados más importantes del procesamiento de datos arqueológicos y etnográficos de la investigación desarrollada en el proyecto “Prospección arqueológica en una laguna de altura (Busa), cantón de San Fernando”, un proyecto impulsado y financiado por el INPC- Regional 6 con sede en la ciudad de Cuenca y desarrollado durante el verano del año pasado. En este reporte se intenta una aproximación histórico cultural del proceso de ocupación en los alrededores de la laguna de Busa y en parte en su interior.

Este proyecto fue planteado inicialmente como uno de “Prospección subacuática en la Laguna de Busa”. Sin embargo dada la carencia de la infraestructura para realizar una investigación subacuática, fue necesario replantear la metodología de prospección. Con el objetivo de identificar sectores específicos de la laguna que revelen algún potencial arqueológico, se realizó una prospección terrestre alrededor de la laguna. Con base en los resultados preliminares de la prospección terrestre se hizo una extensión explorativa subacuática en la laguna.

Este proyecto también cuenta con elementos etnográficos que nos permitieron conocer en algo sobre la memoria oral colectiva de la ciudad de San Fernando de Busa y sus alrededores.

La socialización de la información acompañó a la recolección de la información etnográfica y arqueológica desde el inicio de este proyecto. Superando algunas dificultades fue posible obtener el respaldo total de los moradores de San Fernando de Busa.

Ubicación geográfica y contexto etnohistórico de la laguna de Busa

La laguna de Busa hace parte del sistema orográfico de los Andes Meridionales del Ecuador, los mismos que inician al sur del nudo del Azuay y se caracteriza por la presencia de mesetas volcánicas altas (3.600 a 4.700 msnm) y de ondulaciones moderadas del terreno. Las hoyas en esta zona son mucho más profundas que aquellas de los Andes Septentrionales ecuatorianos, mayormente conocidos como parte de la subregión septentrional andina. Al sur del nudo del Azuay hay dos depresiones andinas que se orientan de noreste a suroeste: 1.- Cuenca- Santa Isabel y 2.- Gualaceo- Nobón- Saraguro.

La laguna de Busa se ubica justamente en una de las mesetas altas que colindan en su costado este con la depresión andina Cuenca- Santa Isabel (ver Figura 1). Esta depresión se conecta más abajo con la cuenca del río Jubones, el mismo que está a unos 20 km de distancia en línea de la laguna de Busa. Esta laguna hace parte de la cuenca hídrica del río Jubones. De hecho las aguas que salen de la laguna se descargan en un río local conocido como Rircay y más tarde se unen con las aguas del río Zhururcay para formar el río Jubones.

La laguna de Busa se ubica a 2.800 msnm y está al pie del cerro conocido localmente con el nombre de San Pablo. Este cerro es evidentemente de origen volcánico y promedia una altura de 3620 msnm. Las rocas grandes y dispersas en los alrededores no evidencian, sin embargo, una erupción violenta, sino más bien una lenta y no acabada. Es muy probable que el arrastre de lava durante la formación del cerro San Pablo provocó una ondulación suficientemente profunda en el terreno, para dar paso a la formación de la laguna de Busa, la misma que recibe las aguas del páramo y seguramente de las filtraciones subterráneas del cerro San Pablo.

Según las fuentes etnohistóricas tempranas que existen, se puede identificar algunos accidentes geográficos que son los mismos accidentes descritos aquí. Así por ejemplo la hoya del río Jubones corresponde con la denominación “Cañaribamba”, utilizada por el soldado español Cieza de León, para describir una de las tres secciones ocupadas por el país Cañari. Las otras dos secciones fueron “Hatun- Cañar” y “Tomebamba”, denominaciones que correspondían a las hoyas de los ríos Cañar y Paute, respectivamente (Moreno-Yáñez, 1983: 96-97). Es posible asumir que esta división tiene sus orígenes en épocas anteriores a la invasión incaica. Solo en las

inmediaciones del cantón Santa Isabel, al norte del río Jubones, fueron detectados, mediante una prospección no sistemática regional, al menos tres sitios arqueológicos (Husaipampa, Parroquia Cañaribamba y Cerro Shaishapa) con componentes aparentemente incaicos y preincaicos (O दौरا, 1997: 72-77). En la cuenca alta del río Jubones, en la confluencia de los ríos Rircay y León, se detectaron igualmente un número significativo de sitios arqueológicos que muy probablemente corresponden con el asentamiento "Cañaribamba", mencionado anteriormente (Ibid: 72-73 y Fig. 1).

Según las indicaciones etnohistóricas tempranas y la dispersión de los sitios arqueológicos al norte del río Jubones, se puede inferir con un cierto grado de confiabilidad que las inmediaciones de la laguna de Busa fueron parte del paisaje que conocieron los Cañaris del Cañaribamba.

Estrategias de prospección sistemáticas

Prospección sistemática terrestre

La búsqueda de vestigios de ocupación humana en la laguna de Busa se basó en el supuesto de que los restos cerámicos que quedan en el terreno, pueden ser considerados evidencias de basura prehispánica o colonial. Dependiendo de la distribución de la basura, es posible hacer inferencias respecto de las áreas de ocupación y de la densidad de las áreas ocupadas. Para ello se diseñó una estrategia de prospección que cubrió toda la superficie del terreno. La prospección fue de carácter sistemático, siguiendo líneas imaginarias, separadas cada una a una distancia de 20 mt., fue posible trazar un reticulado geo-referenciado cuyas intersecciones distaron a 20 mt. En esas intersecciones se colocaron las pruebas de pala para buscar tuestos como evidencia de ocupación humana antigua. Debido a que el suelo está cubierto por pasto para el ganado, no fue posible realizar recolecciones de superficie. Solo se realizaron pruebas de pala (333) para una superficie de 23,23 ha distribuida en los alrededores de la laguna de Busa (ver figura 2).

Exploración sistemática subacuática

A diferencia de la prospección terrestre, la prospección subacuática tuvo un carácter explorativo, más que recolectivo. Esto se explica por el replanteo de los objetivos de la investigación (como se mencionó en el capítulo introductorio de este informe), a los medios locales disponibles y al carácter mismo de la exploración subacuática.

Una investigación subacuática en la laguna de Busa hubiese requerido de una infraestructura para dragar los depósitos de sedimentos acumulados, la cual no estuvo contemplada en la realización de este proyecto. Se contó por el contrario con la presencia de dos buzos experimentados y suficiente aire en los tanques para explorar la laguna durante 10 horas de buceo. El área de superficie de la laguna que fue explorada mediante inmersiones subacuáticas es de 11,77 ha.

Resultados

De las 333 pruebas de pala practicadas durante la prospección terrestre, 175 resultaron ser positivas, es decir contuvieron restos de material cultural (fragmentos de cerámica y lítica). Los fragmentos de cerámica o tuestos fueron 1027 y los fragmentos líticos 63. Debido al volumen del material se prefirió procesar (lavar, secar y codificar) el material cerámico para los análisis respectivos. Las pruebas negativas, es decir sin restos de material cultural, fueron 158.

Las pruebas de pala positivas se concentran principalmente en el sector sureste de la laguna de Busa y suman un total de 110 (ver figura 3). En este sector las pruebas arrojaron un total de 861 fragmentos cerámicos principalmente. En el sector noreste, la presencia de pruebas positivas

es escasa y dispersa. El número de fragmentos cerámicos aquí fue de 166, de un total de 65 pruebas. Esta distribución irregular de materiales en el terreno, entrega pistas importantes para comprender la ocupación del paisaje en los alrededores de la laguna de Busa.

Las pruebas de pala negativas se concentran principalmente en el sector noroeste de los alrededores de la laguna de Busa. En la figura cuatro se observa una distribución regular en el sector noroeste de las pruebas de pala negativa, en tanto que en el sector sureste, éstas se encuentran distribuidas de manera dispersa y aislada en el terreno. Quizás tan importante como explicar la presencia de pruebas de pala positivas en el sector sureste, es explicar la ausencia de ellas en el mismo sector.

Un factor importante que explica la dispersión de los materiales culturales en la región prospectada, tiene que ver con la relación positiva que existe entre la gradiente del terreno y los tiestos. Esta relación presupone que un terreno plano tiene mayores posibilidades de ser ocupado que un terreno inclinado, a no ser que haya componentes tecnológicos o culturales que justifiquen la ocupación de un terreno inclinado. Por consiguiente mientras más inclinado sea el terreno, menores vestigios de ocupación se esperan encontrar en él y mientras más plano sea el terreno, mayores vestigios se deben encontrar en él. Las cotas de altura del terreno prospectado variaron muy poco: de 2830 msnm al filo de la laguna, hasta 2885 al costado noroeste de la laguna (ver figura 2). Los resultados de las exploraciones subacuáticas se expondrán con detalle en el acápite IV.

Clasificación de la cerámica

Definición

La clasificación aquí empleada es macroscópica. Para ello se usó una lupa con un aumento de 8 veces para la clasificación de los 1027 tiestos.

Los tiestos identificados como diagnósticos fueron 109, entre ellos, 54 bordes, 3 bases, 4 cuellos, 3 polípodos y 45 cuerpos decorados. Dada la escasa cantidad de fragmentos diagnósticos y dado el hecho de que ninguno de los bordes, bases o cuellos permitió hacer una clasificación de formas cerámicas, se decidió trabajar principalmente con el mayor corpus cerámico, es decir con los 918 fragmentos de cuerpos cerámicos.

El concepto mediante el cual se clasificó y analizó el corpus de 918 fragmentos fue el de **alfar**. En inglés se conoce como "fabric" y, en alemán como "Ware" (Owen, 1996: 79). A diferencia del concepto tradicional de pasta, para clasificar un alfar se da el mismo valor clasificatorio a la superficie interior y exterior, así como la estructura interna de un fragmento cerámico (Bauer et.al., 1986). Es decir que para que un tiesto se clasifique como alfar, primero se examina neutralmente la estructura de la pasta y las superficies del tiesto. Según la clasificación tradicional, para clasificar un tiesto se tomaba en cuenta principalmente las superficies de la pasta, y de éstas superficies se daba mayor énfasis a la superficie externa.

Los alfares diagnósticos son aquellos que fueron seleccionados como relevantes para este estudio. No se tomaron en cuenta aquellos alfares que no aparecieron en el sondeo practicado y que por lo tanto no parecen ser importantes para el establecimiento tentativo de una cronología relativa.

De un total de 15 alfares identificados, se seleccionaron solamente 8 alfares. Cada alfar tiene un nombre, signado según los números ordinales del sistema decimal.

Posición relativa de los alfares en el pozo de sondeo

El criterio directriz para la representación gráfica de los alfares en las capas de suelo, según los niveles de excavación, fue la densidad de los tiestos por volúmen de suelo excavado. Así en

la capa I, nivel 3, el alfar 1 aparece 6 veces, y el volúmen excavado es de 0,2 m³, su densidad medida en m³ será de 30.

La representación gráfica de los alfares en las capas excavadas indica por lo tanto la densidad de alfares en las capas de suelo cavado y no la cantidad de tiestos de cada alfar en las capas de suelo (ver figura 5).

La figura 5 está compuesta por la representación simplificada de la estratigrafía de la pared oeste del pozo de sondeo y por la representación de los alfares según las capas de suelo excavado con cada uno de los rectángulos siguiendo los niveles arbitrarios de la excavación. La estratigrafía de esta pared reproduce la misma estratigrafía que la pared norte. Las capas I, II, III y IV, se mantienen bastante regular y casi horizontales tanto en la estratigrafía de la pared oeste como en la pared norte.

La distribución de la representación de los alfares en la estratigrafía de la pared oeste (y por ende de la pared norte) ordena claramente dos ocupaciones. Una **primera ocupación**, representada por el conjunto de los alfares 15, 5 y 8, está concentrada principalmente por debajo de la capa Ia, en las capas II y III. Este conjunto de alfares se caracteriza por la evidencia de una tecnología prehispánica, manifiesta en el uso de engobe presente en las paredes de los tiestos. De estos alfares, el 15, debido a sus paredes tan delgadas (3-4 mm.) puede ser asociado con cierto grado de confiabilidad con el tipo cerámico "cáscara de huevo", característico de las fases tempranas de Pirincay datadas entre 900 a 300 a.C. Según la descripción que se hace de la cerámica encontrada en Cerro Narrío, el alfar 15 encontrado en Busa, podría ser identificado como el tipo "Narrío rojo sobre leonado":

"El color es generalmente **leonado y claro** y la fluctuación no es grande. Es una alfarería bien trabajada y acabada. En esta cerámica básica el exterior del tiesto está raramente ennegrecido. Su espesor varía de **3,5 a 8,5 mm**. La dureza varía de **3 a 4,5** (en la escala de Moh) (resaltado mío)" (Collier y Murra, 1982: 62)

Lastimosamente y dado que este tipo "... se lo encuentra a través de todos los períodos de Cerro Narrío" (Ibid), no es posible precisar la referencia cronológica cruzada del alfar 15 con el tipo "cáscara de huevo" de Pirincay.

Una **segunda ocupación** la representan el conjunto de alfares 10,11 y 14. Estos alfares si bien aparecen a finales de la capa II, aumentan considerablemente en las capas Ia y I, decrecen sustantivamente por encima de la capa I, es decir en la capa de humus. De estos tres alfares, los alfares 10 y 11 tienen superficies vidriadas, lo que se debe considerar como una prueba clara de una ocupación colonial (Buys: 1990: 61-72) en la laguna de Busa, aunque es difícil asignarla a una fase colonial temprana (siglo XVI) o a una más tardía (siglo XVII-XVIII).

Un tercer conjunto de alfares, los alfares 1,2 y 7, aparecen en todas las capas excavadas y por esta razón es difícil considerarlos como alfares con significación cronológica. Más aún el grado de fragmentación alto de los tiestos dificulta su comparación con otros complejos cerámicos y a esto se agrega el problema de las terminologías locales para describir complejos cerámicos regionales. Pese a estos inconvenientes, el considerable volúmen en las capas Ia, I y en la capa húmifera, de estos tres alfares, nos hacen pensar en la posibilidad de **una tercera ocupación**, ahí donde la cantidad de tiestos de los alfares 10,11 y 14 declina y 1,2 y 7 se mantiene constante.

Exploraciones subacuáticas

Las exploraciones subacuáticas fueron sistemáticas. Las exploraciones se realizaron siguiendo líneas imaginarias orientadas de norte a sur y distantes unas de otras a unos 40 mt. Los datos recuperados permitieron conocer acerca de la batimetría de la laguna.

Hallazgos

En la esquina suroeste de la laguna se encontraron a la profundidad de 2 mt. unos fragmentos cerámicos grandes que juntos formaron una vasija semicompleta (ver figuras 6 y 7). Las características del alfar de esta vasija corresponden en gran medida al alfar 1 de la clasificación general de los tiestos recuperados de la prospección terrestre.

Para descartar la posibilidad de que esta vasija fue arrojada a la laguna como una especie de ofrenda, fue necesario conocer más sobre el proceso de formación de la laguna. Los resultados de la sedimentación formada en la laguna hacen interpretar la presencia de esta vasija como el producto de una ruptura *in situ*, como efecto de los vestigios dejados por una de las ocupaciones que estuvieron dominando un gran sector de la laguna, cuando el nivel de agua de ésta había bajado drásticamente.

Aparte de estas evidencias, se pudo recuperó de las orillas del sector 2, en su costado norte, material moderno, el mismo que no fue registrado.

Proceso de formación de la laguna de Busa

Dada la dificultad de tomar pruebas de los sedimentos provenientes del interior de la laguna, se practicó un cateo profundo al costado suroeste de la laguna (ver figura 2). Puesto que aquí el declive del terreno era bastante pronunciado se esperaba que las capas de sedimento encontradas sea significativas para hacer inferencias respecto del proceso de formación de la laguna.

Estratigrafía del corte

El corte realizado a orillas de la laguna alcanzó la profundidad de 1,30 mt. bajo la superficie y se lo realizó con la ayuda de una pala. Este corte no reveló material cultural alguno. En la capa más profunda se descubrió la “roca madre”, la cual marcó el fin de la excavación.

Las capas de suelo más visibles fueron un total de 6, por debajo de la capa de humus y chamba. Cabe resaltar en este punto, que la visibilidad de las capas tiene que ver con los procesos de sedimentación de la laguna, los cuales, como se verá más adelante, estuvieron sujetos a dos constantes: períodos de intensas precipitaciones pluviales y períodos de prolongado estiaje con lluvias moderadas.

Las capas de suelo encontradas se distinguen unas de otras por sus colores y en parte por su composición macroscópica. Los colores de las capas alternan el negro oscuro o muy oscuro con el gris claro u oscuro. Fue muy interesante encontrar una relación positiva entre el color gris y la composición arcillosa del suelo y entre el color negro y la composición limosa del suelo. Las capas de color gris y textura arcillosa deben estar asociadas con los períodos de intensas precipitaciones pluviales, en tanto que las capas de color negro con textura limosa, deben estar asociadas con períodos de estiaje y lluvia moderada (ver cap. V.2. Inferencias).

Mirando la estratigrafía del corte a orillas de la laguna encontramos que la capa sobre la roca madre, es decir la capa VI, es un suelo limo arenoso de un color negro muy oscuro. La capa V es de arcilla limosa de un color gris claro. La capa IV tiene una textura limo arenosa de un color café negrizo muy oscuro. La capa III es un limo arcilloso de un color gris muy claro. La siguiente capa, la capa II, es una arcilla limosa de color gris oscura. La capa I es una capa de arcilla arenosa con un color de suelo café impuro, es decir con manchas ocre, amarillas y grises. Finalmente la capa de humus es de una textura limo arenosa y tiene un color negro oscuro. Las profundidades de cada una de las capas están descritas en la tabla 1.

TABLA 1. PROFUNDIDADES DE LAS CAPAS DE SEDIMENTO DEL CATEO A ORILLAS DE LA LAGUNA DE BUSA

Capa	Color	Textura	Profundidad b.s.	Observaciones
Humus	negro oscuro	limo arenosa	0-10	
I	café impuro	arcilla arenosa	10-35	manchas ocre, amarillo y gris
II	gris oscuro	arcilla limosa	35-55	
III	gris muy claro	limo arcilloso	55-78	
IV	café negrizo muy oscuro	limo arenoso	78-91	
V	gris claro	arcilla limosa	91-103	
VI	negro muy oscuro	limo arenoso	103-132	
roca madre				

Elaborado por el autor

El tipo de corte practicado a orillas de la laguna no nos permite hacer una aproximación más fina de los procesos geomorfológicos y climáticos que afectaron el proceso de formación de la laguna. Este corte por el contrario nos revela en algo los macroprocesos que explicarían la sucesión de las capas gris y oscura y sobretodo nos hace pensar en la necesidad de implementar nuevas investigaciones en los alrededores de la laguna y al interior de la laguna.

Inferencias

Los depósitos de sedimentos de este cateo revelan tres períodos de prolongado estiaje con lluvias moderadas en la región, lo que probablemente influyó en la reducción del nivel de agua de la laguna. Los depósitos de sedimentos revelan también períodos de intensas precipitaciones pluviales en la región, lo que quizás pudo haberse manifestado en la laguna como tres momentos de expansión. Las capas de suelo VI, IV y II, cuyas características son la composición limosa del suelo y su color predominante el negro, con sus variedades oscuras y muy oscuras, corresponderían a los períodos de estiaje y posiblemente a los momentos de reducción de la laguna. Esta interpretación encuentran apoyo en un estudio realizado en la laguna de Pallcacochoa, aproximadamente 40 km. en línea recta al norte de la laguna de Busa. En Pallcacochoa se identificaron láminas clásticas inorgánicas de colores claros (esencialmente grises) intercaladas con láminas ricas en sedimentos orgánicos, tal como se anotó arriba, y su formación se explica por efecto de fuertes precipitaciones pluviales que arrastran los sedimentos inorgánicos por drenaje interno:

“The inorganic laminae likely represent deposition from density- driven undercurrents that carried terrestrially derived clastic sediment and some organic matter into the 15-m-deep basin in response to brief storm events that mobilized the abundant loose sediment in the headwaters of the drainage basin as debris flows” (Donald: 2008: 518)

Según estos dos tipos de suelo (gris- arcilloso y negro- limoso) tanto la laguna de Pallcacochoa como la laguna de Busa guardan paralelos que explican sus procesos de formación. No obstante a diferencia de la reconstrucción cronológica que se hace de los períodos de intensas lluvias alternados con los períodos de estiaje moderado en Pallcacochoa, en la laguna de Busa no fue posible establecer una reconstrucción cronológica de estos procesos, toda vez que la muestra no fue sujeta a un análisis microscópico. Al parecer la superficie de la laguna de Busa fue ocupada hacia el interior al menos algunas decenas de metros respecto de su orilla actual por miembros de

una población humana. Probablemente la laguna fue ocupada al menos en una ocasión, durante la época prehispánica, y quizás en una época del período formativo, según la presencia de tiestos datados en este período. Rozando los límites de la especulación es posible pensar también que poco antes o poco después de la llegada de los conquistadores españoles a esta región, la laguna se expandió una vez más, inundando una buena parte del sector norte y este de la laguna. De ahí que los alfares identificados como coloniales son prácticamente inexistentes en esta zona. Como refuerzo para esta hipótesis se debe echar una mirada a la memoria colectiva de San Fernando.

La laguna de Busa en la memoria colectiva de San Fernando

De las 17 entrevistas realizadas a los moradores de San Fernando de Busa, la cabecera cantonal de San Fernando, existe un tema recurrente en casi todas las leyendas recuperadas de las entrevistas. Se dice que antiguamente la laguna creció de nivel porque un mendigo que pidió abrigo y comida en la casa de hacienda, que quedaba en lo que hoy es el centro de la laguna, fue expulsado de allí por los dueños de la hacienda. El mendigo, que en realidad era Jesús, subió a uno de los cerros y desde allí alimentó con un pozuelo de agua a una de las quebradas hasta que el nivel del agua de la laguna subió e inundó la casa de hacienda y sus dueños perecieron en ella. De esta manera se explica en la mitología local, cómo se formó la laguna de Busa (ver figura 8).

Esta leyenda tiene elementos míticos fundacionales muy recurrentes en el callejón interandino y mezcla elementos aborígenes (la laguna como un ser con poderes destructores) e hispánicos (los hacendados y el Dios blanco disfrazado de mendigo) quizás está refiriéndose a un fenómeno climático relevante en el siglo XVI y que quedó en la memoria colectiva. Esta aseveración, sin embargo, debe ser contrastada con información paleoclimática.

Llama la atención de este relato el rol pasivo del cerro, como un mero transportador del agua derramada por el mendigo. Teniendo en cuenta que la superficie ocupada por la laguna durante sus fases de reducción debió ser muy pequeña, es difícil pensar en un rol sagrado de esta para las poblaciones que ocuparon sus orillas. La recurrencia de los relatos míticos en torno a la laguna de Busa, dirige nuestra atención al paisaje del sector que incluye al cerro San Pablo.

Indicios sobre el rol sagrado del cerro San Pablo durante la época prehispánica

El cerro San Pablo es un elemento del paisaje recurrente en la laguna de Busa. Este puede ser divisado desde varios puntos cardinales y su contraste con la laguna es verdaderamente espectacular (ver figura 9).

Una de las exploraciones arqueológicas reveló que detrás de la franja de árboles de pinos (ver figura 2) varios abrigos rocosos (al menos cuatro) habían sido utilizados. Restos de vestigios cerámicos principalmente de los alfares 1 y 2 estaban mezclados con huesos que parecían ser de mamíferos pequeños (cuyes?). Estos abrigos rocosos habían sido previamente saqueados y según los moradores, en estos abrigos se encontraron huesos humanos, sino esqueletos enteros. Un recorrido más detenido reveló la presencia de otros abrigos rocosos que posiblemente contienen enterramientos, dado que los lugares de entrada estaban bien sellados por una capa de piedra amontonada.

Por la estreches del tiempo no fue posible identificar los abrigos rocosos que aún contienen enterramientos, pero sí es posible decir que hay unas cuantas decenas de abrigos que pudieron haber servido como cuevas para depositar los cuerpos de los aborígenes. Este hecho le da el carácter de necrópolis a la zona de abrigos rocosos, lo cual nos permite hablar con certeza del rol sagrado que jugó el cerro San Pablo en la cosmovisión de las poblaciones aborígenes que vivieron alrededor y fuera de la laguna Busa.

Agradecimientos

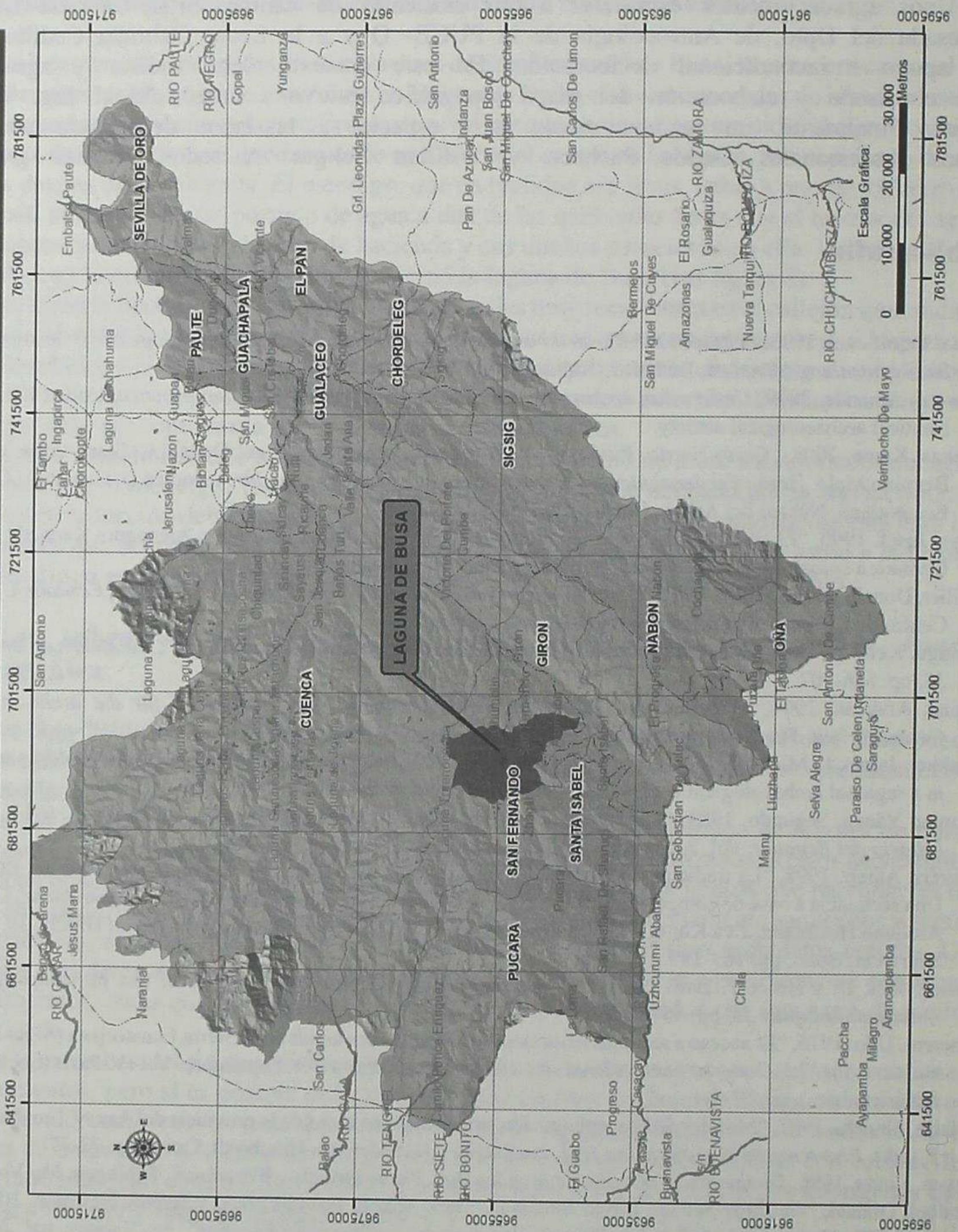
La prospección arqueológica y la exploración subacuática en la Laguna de Busa, fue posible gracias a la decidida colaboración del Dr. Joaquín Mosocos, Director del INPC- Regional 6, así como de sus colaboradores, el Dr. Napoleón Almeida y el Lcdo. Danilo Delgado. Igualmente debo manifestar mis agradecimientos al actual alcalde de San Fernando, Ing. Marco Peña, a los miembros del Comité de Veeduría para la conformación futura de un museo local, y por supuesto a todos los trabajadores de campo, quienes solidariamente colaboraron con este proyecto.

Unos agradecimientos especiales a mis asistentes de campo, Srta. Gabriela López, egresada del Dpto. de Antropología de la PUCE- Q y a la Lcda. Gabriela Cedillo, por su apoyo e incondicional colaboración. En este contexto debo indicar y agradecer que el diseño y elaboración del mapa topográfico estuvo a cargo del al Ing. Víctor Pinos. Finalmente, un reconocimiento muy especial a la labor desplegada por los busos profesionales Carlos Pacheco y William Seliger. A todos muchas gracias.

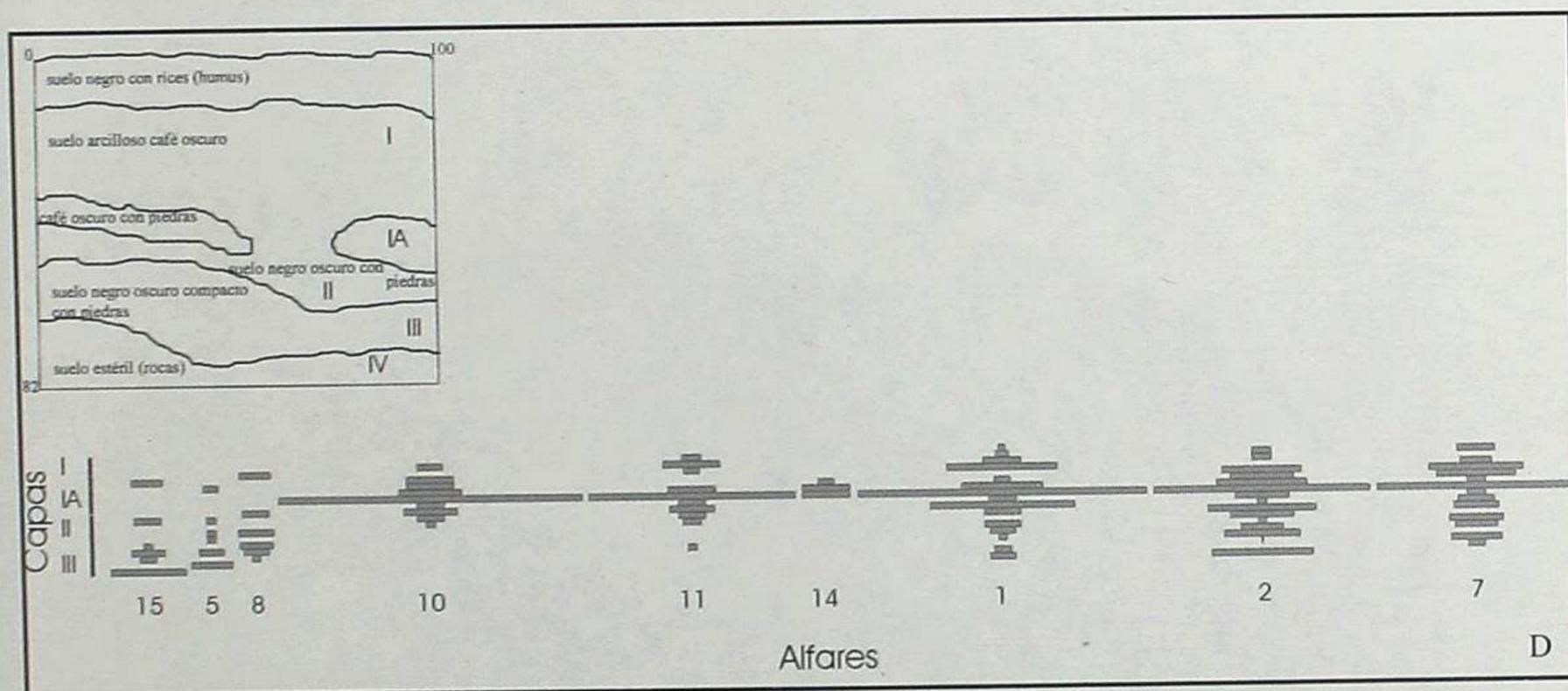
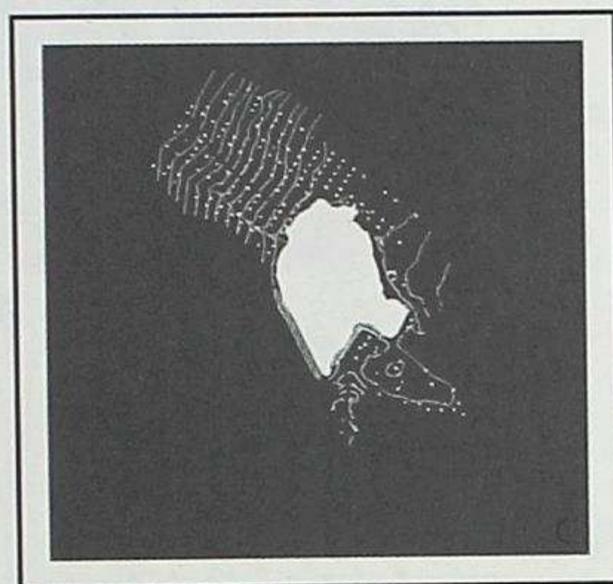
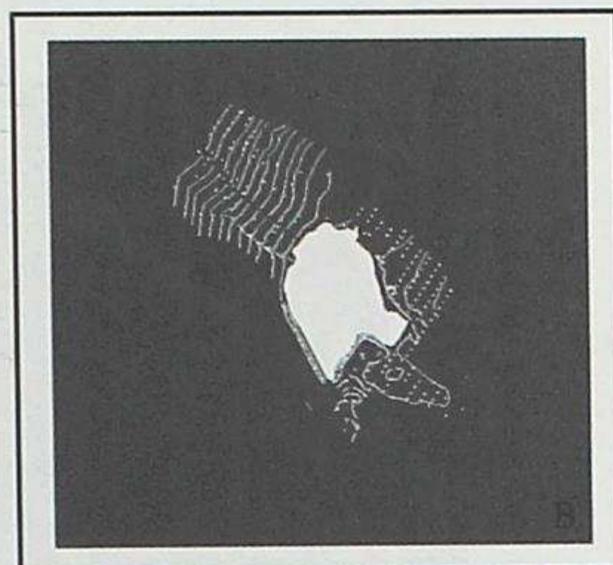
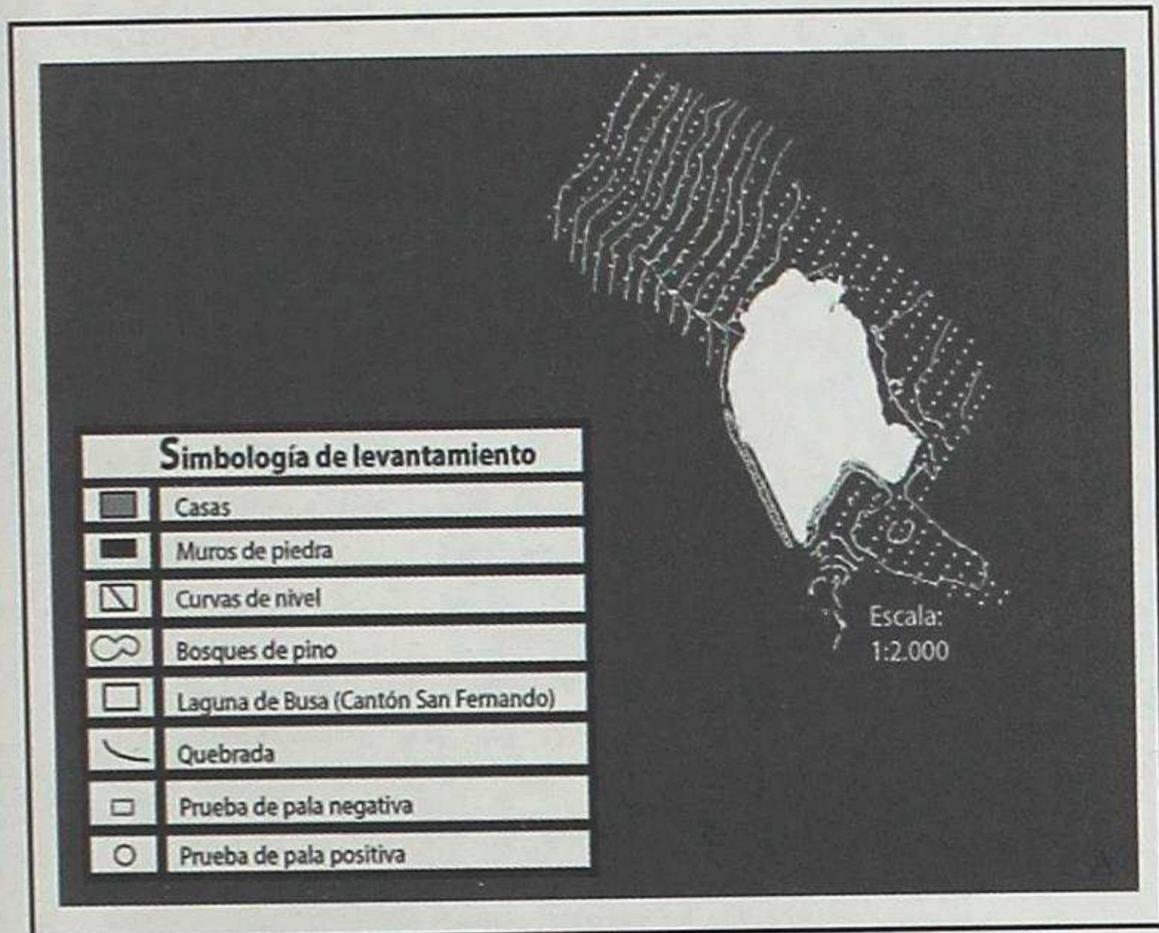
Bibliografía

- Bauer Ingolf et.al. 1993, *Leitfaden zur Keramikbeschreibung (Mittelalter-Neuzeit). Kataloge der prähistorischen Staatssammlung München*, Beiheft 2. Kallmunz/ Opf.: Michael Lassleben.
- Bowens, Amanda. 2009, *Underwater archaeology: the NAS-guide to principles and practice*, United Kingdom: Nautical archaeological society.
- Bruhns, Karen. 2007, "Cerro Narrío, Pirincay y el Formativo Ecuatoriano", en: Donald Collier y John Murra , Begnino Malo ., trad., *Reconocimiento y Excavaciones en el Sur del Ecuador* Apéndice D, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, Cuenca, pp. 351-402.
- Buys, Josef. 1990, "El convento de Santo Domingo de Quito", en: Jaime Hidrovo y Alexandra Kennedy (eds.). *Cerámica colonial y vida cotidiana*, Fundación Paul Rivet, Cuenca, pp. 61-72.
- Collier, Donald y John Murra. 1982, *Reconocimiento y excavaciones arqueológicas en el sur del Ecuador*, Cuenca, Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca.
- Kintigh, Keith W. 1988, "The effectiveness of subsurface testing: a simulation approach", en: *American Antiquity* 53, pp. 686-707.
- Kinne, Andreas. 2004, "Tabellen und Tafeln zur Grbungstechnik", ein: *Hilfsmittel für die archäologische Geländearbeit. The Netherlands: IO-Graph V.O.F*
- Kraker, James J., Michael J. Shott, and Paul D. Welch. 1983, "Design and evaluation of shovel-test sampling in a regional archaeological survey", en: *Journal of Field Archaeology* 10, pp. 469-480.
- Moreno Yáñez, Segundo. 1983, "Formaciones político tribales y señoríos étnicos", en: Ayala, E. (ed.), *Nueva historia del Ecuador*, vol. 2, Corporación Editora Grijalbo, Quito, pp. 15-134.
- Meyers, Albert. 1998, "La tradición Tacalshapa y la arqueología del Cañar y Azuay en la sierra sur del Ecuador. Una secuencia a base de comparaciones con el norte del Perú", en: Sabine Dedenbach- Salazar Sáenz, Carmen Arellano Hoffmann, Eva König y Heiko Prümers (eds.). *Bonner Amerikanistische Studien (BAS)*, 30, Anton Saurwein, Bonn, pp. 169-199.
- Nance, Jack D. y Bruce F. Ball. 1986, "No surprises? The reliability and validity of test pit sampling", en: *American Antiquity* 51, pp. 457-483.
- Oberem, Udo. 1976, "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra Ecuatoriana (Siglo XVI)". en: *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, París 2-9- Septembre. Vol IV. París (Société des Américanistes), pp. 51- 64.
- Odaira, Shuichi. 1997, "Mirador de Moyepungo. Un sitio incaico en el sur de la provincia del Azuay", en: Netherly, P. (ed.), *Fronteras de Investigación*, 1(1), Fundación Alexander von Humboldt, Quito, pp. 72-77.
- Owen, Linda. 1996, *Dictionary of prehistoric archaeology. Prähistorisches Wörterbuch*. Tübingen: Mo Vince.
- Rodbell Donald, "Geoffrey Seltzer, David Anderson, Mark Abbott, David Enfield y Jeremy Newman. 2008, An ~ 15.000- Year record of el Niño- Driven alleviation in southwestern Ecuador", en: *Science*, vol. 283, pp. 516-520.

UBICACIÓN LAGUNA DE BUSA - SAN FERNANDO



INFORMACIÓN	
Fuente:	- Cartografía del AEE - Altimetría Electrónica Escala 1:250.000
Escala de Impresión:	1:700.000
Proyección:	UTM Universal Transversa de Mercator Datum Horizontal WGS 84 Zona 17S
Realizado por:	Ing. Ginna Araujo



PÁGINA ANTERIOR:
 FIGURA 1. UBICACIÓN DE LA LAGUNA BUSA EN EL CATÓN SAN FERNANDO

ARRIBA:
 A, FIGURA 2. ÁREA DE PROSPECCIÓN Y UBICACIÓN DE LAS PRUEBAS DE PALA; B, FIGURA 3. PRUEBAS DE PALA POSITIVAS; C, FIGURA 4. PRUEBAS DE PALA NEGATIVAS; D, FIGURA 5. POSICIÓN RELATIVA DE LOS TIPOS DE ALFARES EN EL CATEO 1, SECTOR 1.



FIGURA 6. HALLAZGO ARQUEOLÓGICO
SIN CONTEXTO EN LA
LAGUNA DE BUSA.

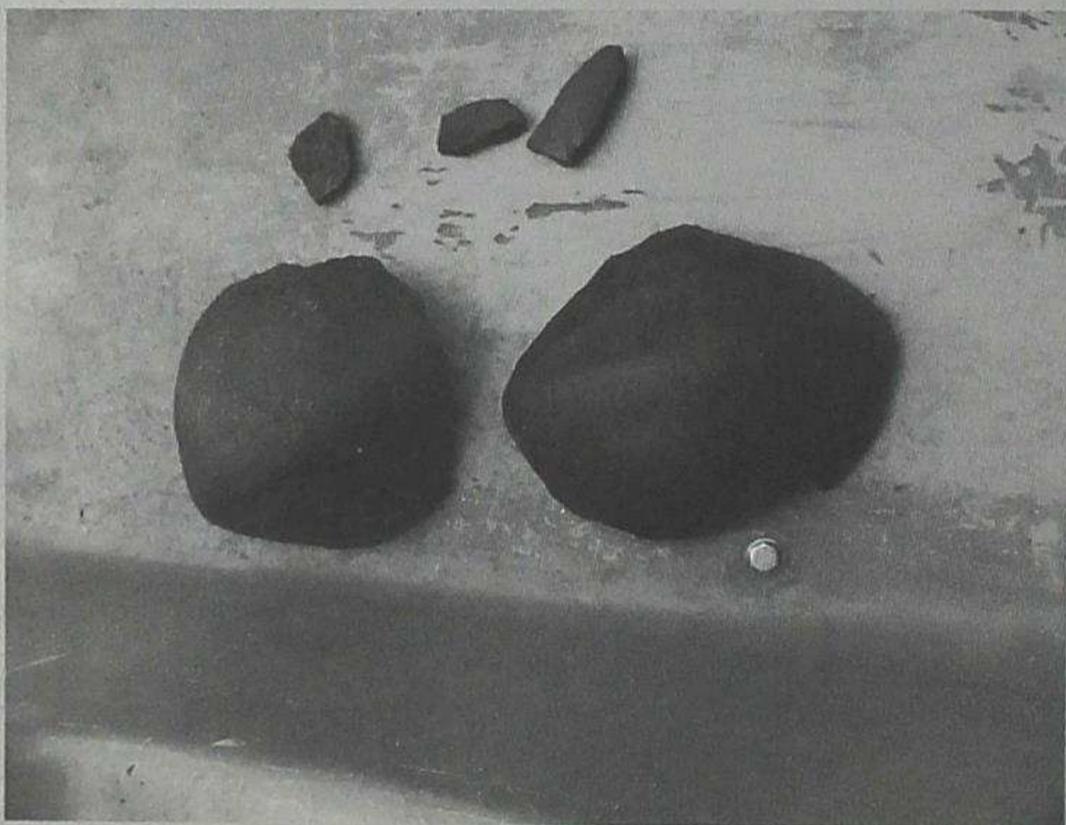


FIGURA 7. VASIJA SEMICOMPLETA FUERA
DE LA LAGUNA DE BUSA.

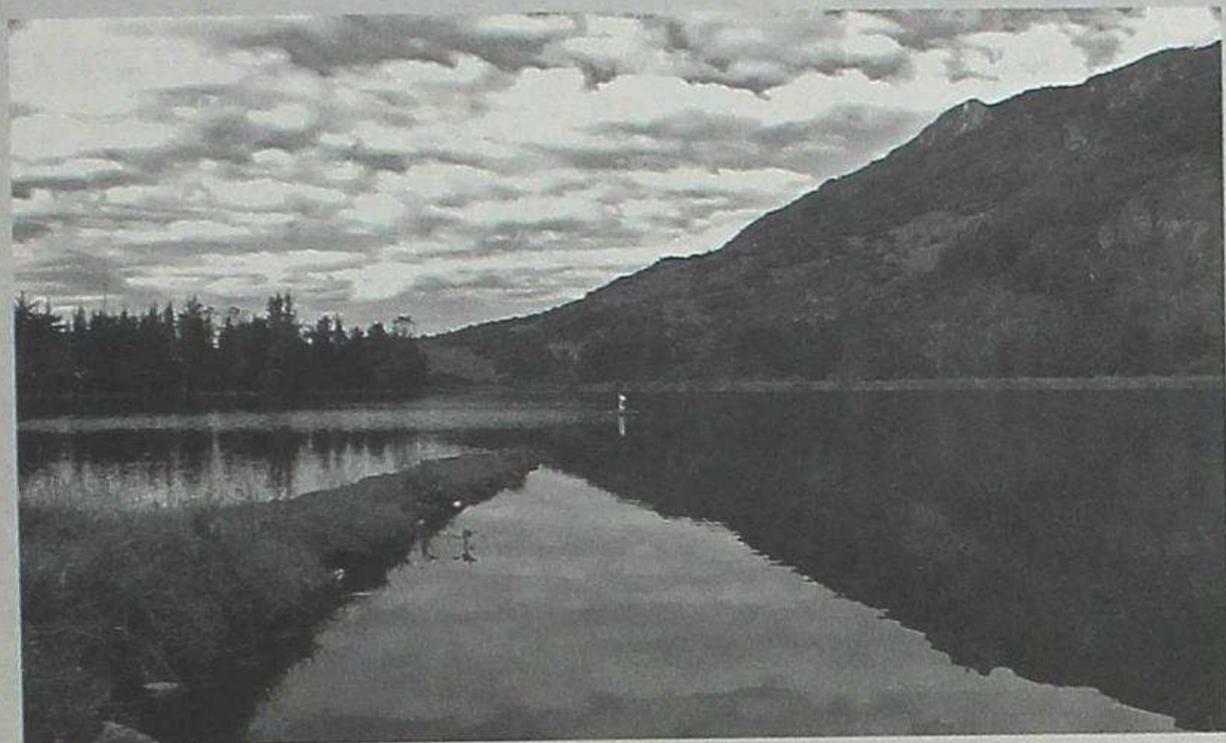


FIGURA 8. LA LAGUNA DE BUSA.

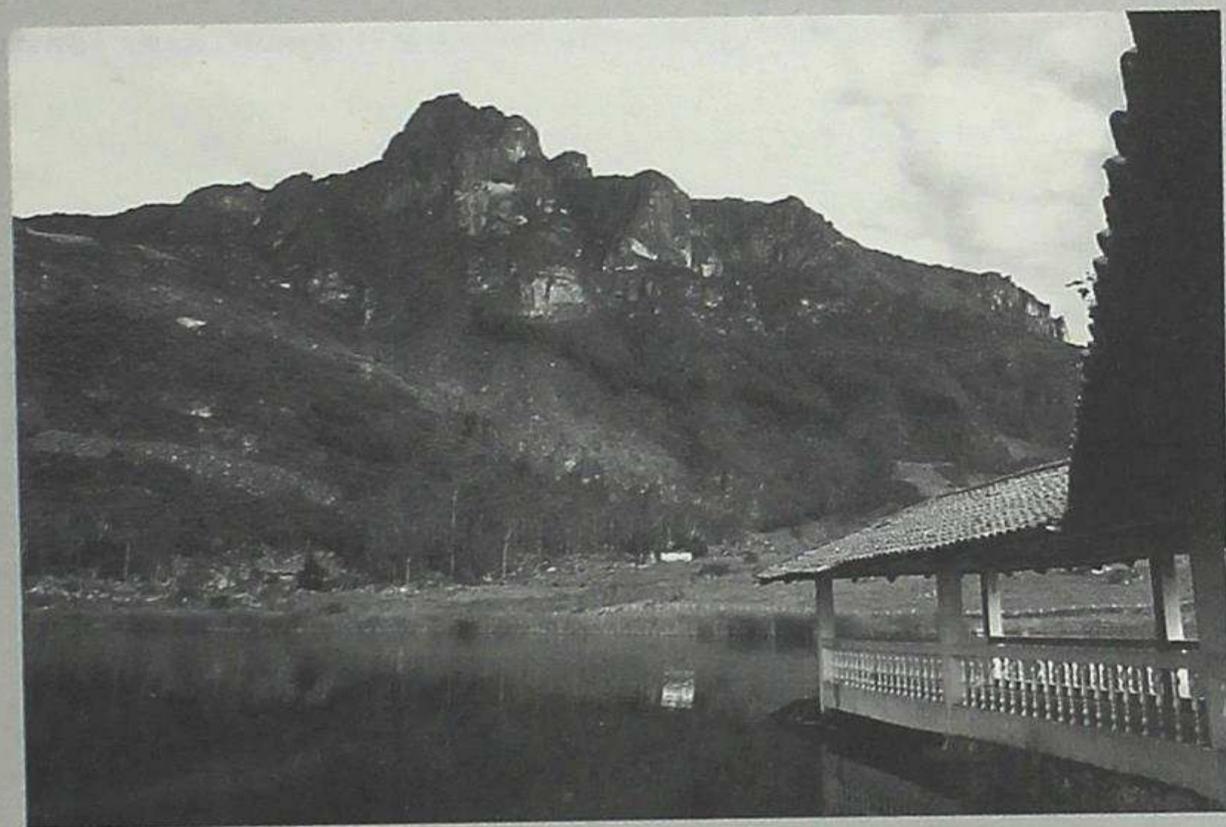


FIGURA 9. VISTA NORTE DEL CERRO
SAN PABLO.

La complejidad social en las estribaciones andinas orientales durante el período pre-incaico tardío

Catherine Lara I.

RESUMEN

EL DESARROLLO RELATIVAMENTE RECIENTE DE LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA EN LA AMAZONÍA ESTÁ APORTANDO CON DATOS QUE OBLIGAN UN REPLANTEAMIENTO DE LOS MODELOS SOCIO-ECONÓMICOS TRADICIONALES ASOCIADOS AL ESCENARIO AMAZÓNICO PRECOLOMBINO EN ÉPOCAS EN QUE EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE LA ZONA ERA AÚN POCO CONOCIDO. ASÍ, EN EL CASO MÁS CONCRETO DE LAS ESTRIBACIONES ANDINAS ORIENTALES, LA EVIDENCIA DESCUBIERTA SUGIERE LA PRESENCIA DE SOCIEDADES POLÍTICAMENTE COMPLEJAS, HIPÓTESIS QUE CONTRASTA CON LAS PRIMERAS PROPUESTAS REALIZADAS SOBRE LA ZONA.

PALABRAS CLAVES: ARQUEOLOGÍA AMAZÓNICA- ESTRIBACIONES ORIENTALES, COMPLEJIDAD SOCIAL, VERTICALIDAD.

ABSTRACT:

THE RELATIVELY RECENT DEVELOPMENT OF ARCHEOLOGICAL INVESTIGATION IN THE AMAZON IS CONTRIBUTING DATA THAT OBLIGES A REASSESSMENT OF THE TRADITIONAL SOCIO-ECONOMIC MODELS ASSOCIATED WITH THE PRE-COLOMBIAN AMAZON IN ERAS IN WHICH THE ARCHEOLOGICAL RECORD OF THE ERA WAS STILL LITTLE KNOWN. AS SUCH, IN THE MOST CONCRETE CASE OF THE EASTERN ANDEAN FOOTHILLS, THE EVIDENCE DISCOVERED SUGGESTS THE PRESENCE OF POLITICALLY COMPLEX SOCIETIES, HYPOTHESIS THAT CONTRASTS WITH THE FIRST PROPOSALS CREATED FOR THE AREA.

KEYWORDS: AMAZONIAN ARCHAEOLOGY - EAST FOOTHILLS - SOCIAL COMPLEXITY - VERTICALITY

Introducción

Los constreñimientos ecológicos e ideológicos ligados a la región amazónica la relegaron por mucho tiempo al margen de la investigación científica. En la actualidad, estos obstáculos están siendo superados; la zona, incluso, se ha convertido en un foco de estudio cada vez más decisivo en diversos ámbitos. Así, los estudios recientes relacionados a las disciplinas de la biología y la antropología han determinado que la Amazonía no constituye un espacio homogéneo.

En la arqueología andina más precisamente, la región amazónica y más particularmente la zona de estribaciones había sido tradicionalmente percibida como una periferia incorporada a núcleos políticos serranos a través de mecanismos como la verticalidad. No obstante, nuevos estudios teóricos y empíricos acerca de la formación de la complejidad social en los ecotonos están redefiniendo esta percepción. Según estos estudios, en la época precolombina, las zonas de estribación tuvieron un protagonismo que por mucho tiempo les fue denegado desde un punto de vista académico.

El siguiente trabajo se propone explorar brevemente los modelos tradicionales de verticalidad propuestos inicialmente en la explicación de los procesos culturales asociados a las áreas de estribación, antes de examinar un poco más detalladamente los primeros resultados de los nuevos avances que proponen la existencia de complejidad social en la zona, enfocándose en un caso concreto (el valle del río Cuyes, provincia de Morona Santiago). Estas consideraciones llevarán a evocar el debate sobre el origen étnico de quienes originaron esta complejidad, por lo cual se examinarán –en último término– nuevas propuestas realizadas por la etnología al respecto, con el objetivo de plantear una reflexión teórico-metodológica acerca del estudio de la problemática del origen de la complejidad social en las estribaciones orientales.

La verticalidad y las estribaciones orientales andinas

John Murra fue uno de los primeros investigadores en profundizar la noción de control de pisos ecológicos o verticalidad, en el caso de las sociedades de los Andes Centrales. Representó a la dinámica política, económica y demográfica de los núcleos poblacionales estudiados bajo la imagen de archipiélagos de islas, en los que existía un centro que se abastecía en recursos en los demás “islotos”, repartidos en pisos ecológicos distintos, lo cual aseguraba una variabilidad en el aprovisionamiento de bienes (Murra, 1975: 62; Quattrin, 2001: 4).

En el actual territorio del Ecuador, Frank Salomon es quien más ha investigado acerca de la noción de verticalidad. Sus estudios en el valle de Quito y la región de Chimbo sacan a relucir que habría existido tres tipos de dinámicas económicas en las áreas investigadas: intercambio llevado a cabo por especialistas o *mindalaes* (en mercados posiblemente), sistema de *mitmakunas* (equivalente al modelo de archipiélago propuesto por Murra), e intercambio informal entre núcleos domésticos (Salomon, 1980: 181). Cabe resaltar que, en base a evidencias etnohistóricas, Salomon hace referencia al intenso nivel de contacto comercial existente entre la Sierra y la región amazónica, más particularmente entre el valle de los Quijos y el de Quito (Ibíd.: 172).

En este sentido, la modalidad “*mindala*” de Salomon se asemeja a la definición del puerto de comercio tal como lo concibe Hirth, como foco de contacto comercial en zonas de paso estratégicas (Hirth, 1978: 4). El poder de los caciques se deriva esencialmente aquí de su capacidad de control de las redes de intercambio, mecanismos implementados dentro del sistema vertical, y cuyas bases fueron afirmadas con la ocupación inca (Salomon, 1978).

En este escenario, las zonas ricas en recursos no conocen un desarrollo mayor, sino que constituyen fuentes de subsistencia para los centros a los cuales se hallan subordinadas. Desde este punto de vista, Smith señala que estos puertos de comercio son la evidencia de un intercambio desigual entre lo que vendría a ser el centro y la periferia del sistema mundo tal como le define Wallerstein (Hodges, 1987: 123). Las teorías del tipo sistema mundo manejan conceptos de centros, periferias y semi-periferias, de acuerdo al grado de inclusión de las diferentes unidades dentro del sistema en cuestión. En términos generales, los centros son zonas extractoras de recursos, mientras que las periferias son las fuentes de esta extracción (Masson, 2005: 1162).

A nivel comparativo, un caso similar a los modelos anteriormente entrevistados se presenta en la región muisca (Colombia), estudiada por Langebaek (1992) desde el punto de vista de la teoría del sistema mundo, o la de Taylor (1988) y Salazar (2000) en el valle del río Cuyes (suroriente del Ecuador).

Desde esta perspectiva, Langebaek propuso que la economía muisca se organizaba en torno a un núcleo serrano del cual dependían sociedades periféricas de las tierras bajas, mediante relaciones comerciales asimétricas esenciales al mantenimiento del sistema. Así, los centros producían bienes a partir de la materia prima obtenida de estas periferias, las cuales debían estar a distancias relativamente moderadas de los núcleos políticos y económicos (Langebaek, 1992: 26).

Por su parte, Salazar y Taylor atribuyen la colonización precolombina de los valles del Cuyes y del Cuchipamba a la explotación cañari de los placeres auríferos (Salazar, 2000: 28), planteando la hipótesis de un origen cañari del registro monumental evidenciado en la zona, de acuerdo al sistema de control vertical propuesto por Taylor (Salazar, 2000: 27; Taylor, 1988: 55).

No obstante, la necesidad enunciada por el mismo Murra de afinar los parámetros de los modelos de verticalidad (Chacaltana, en prensa) y los avances en los estudios sobre los procesos de desarrollo de la complejidad social han definido una mirada distinta sobre las áreas ricas en recursos, ya no consideradas como simples "trastiendas" de los centros mayores, sino "cunas" de centros políticos autónomos.

En términos generales, los núcleos políticos surgen más particularmente en zonas claves especializadas en la producción de algún recurso y caracterizadas por la circulación de bienes a nivel local y regional, especialmente de bienes suntuosos (Hodder y Orton, 1976: 74). Son a menudo regiones que no tardan en escapar al control de centros foráneos a los que estuvieron inicialmente asociados (en este caso, serranos por ejemplo), y en convertirse ellas mismas en jurisdicciones administrativas autónomas capaces de agrupar conjuntos multiétnicos previamente dispersos (Morris, 1985: 484). Debido al papel estratégico desplegado por las zonas abundantes en recursos, Hodder plantea que éstas podrían haber favorecido el desarrollo de élites locales en base al control de los recursos en cuestión, dentro de sistemas jerárquicos de manejo de las diversas unidades territoriales (Ibíd.: 66). De esta manera, estos centros locales cobran importancia, especialmente si están en contacto con unidades políticas foráneas a través de actividades de intercambio (Ibíd.: 74). Este fenómeno cobra mayor amplitud en zonas de contacto entre pisos ecológicos y etnias diversas (Ibíd.: 76), las cuales favorecen las actividades de intercambio (Ibíd.). De hecho, autores como Peregrine subrayan que esta forma de desarrollo de élites locales se basa no tanto en el control de redes de intercambio como en el monopolio sobre bienes de prestigio (Martin, en prensa).

De acuerdo a este escenario, las áreas más propensas a ser incorporadas como periferias en unidades políticas complejas serían luego aquellas que poseen recursos exóticos o altamente valorados, o aquellas que se encuentran en vías de acceso estratégicas (Schortman, 1987: 72). No obstante, las poblaciones locales incluidas en este tipo de sistema desarrollan a menudo jerarquías sociales que les permiten responder de forma eficiente a las exigencias del cacicazgo mayor del que dependen, y en último término, configurarse a su vez como centros de poder (Ibíd.: 72, 75).

¿Complejidad social en las estribaciones orientales andinas? Un caso concreto: el valle del río Cuyes (Morona Santiago, Ecuador)

Por su condición de frontera cultural y ecológica, las estribaciones orientales andinas constituyen un caso complejo, al ser el escenario de múltiples y numerosos procesos culturales (Cherry, 1987: 156).

Más que una zona de transición ecológica, el piedemonte andino es efectivamente una “zona intermedia entre los dos grandes universos culturales de Suramérica” (Bray, 1995: 31), lo cual explica el interés de este tipo de región, caracterizada por Bray como doble periferia: periferia del mundo andino, y periferia del mundo amazónico a la vez. Así, la autora señala la importancia de la ceja de selva, esfera de contacto imprescindible entre Sierra y Oriente (Ramírez de Jara, 1996: 68). Por mucho tiempo, la Amazonía y sus estribaciones han sido consideradas como una periferia de la civilización andina (Saulieu de, 2006: 13). Las investigaciones de Lathrap (1970), Porras (1971, 1975 a y b, 1978, 1987) y más recientemente, de Ramírez de Jara (1996) en Sibundoy (Colombia), Tamara Bray (1995) en Pimampiro, Cuellar en la región Quijos (2006), Rostain (1999), Rostoker (2005), Salazar (2000, 2004), Carrillo (2003, n/d) y Ledergerber (1995, 2006, 2007, 2008) en Morona Santiago, Saulieu (2006), Guffroy (2004) y Valdez y otros (2005) en Loja y Zamora Chinchipe, o de Ruth Shady (1999) en Perú, están contribuyendo a cuestionar esta propuesta. En este sentido, el concepto de cacicazgo, inicialmente excluido del escenario cultural precolombino amazónico, está siendo reconsiderado aquí.

El término “cacicazgo” ha sido definido de múltiples formas. Spencer y Redmond (1992), quienes trabajaron en el piedemonte de los llanos altos de Venezuela (característica que cobra luego todo su interés dentro del caso que nos ocupa aquí), lo definen en base a:

“la aparición de una jerarquía de asentamientos, la presencia de arquitectura e ingeniería monumental, un incremento considerable de la población regional, diferenciación social en las residencias y enterramientos y la presencia de relaciones sociales complejas con otras unidades políticas, incluyendo el intercambio y la guerra; estas últimas actividades fueron financiadas, parcialmente, a través de la producción de excedentes agrícolas” (Gassón, 2006: 41).

En términos generales, los cacicazgos se caracterizan por el manejo de excedentes así como tipos de especialización local en la producción de recursos diversos, utilizados también como pago a las autoridades bajo la forma de tributos eventualmente redistribuidos. Cuentan con un centro de poder, el cual incluye templos, residencias asociadas a la elite, y especialistas (Renfrew y Bahn, 1996: 168). Los templos son centros ceremoniales y rituales permanentes que representan de cierta manera el punto de referencia de toda la unidad cacical, sin llegar tampoco a configurarse como centros urbanos o administrativos. Los cacicazgos pueden ser de diversas dimensiones, pero en términos generales, se considera que su alcance demográfico abarca un rango comprendido entre los 5 000 y 20 000 individuos (Ibid).

Asimismo, las obras colectivas (construcción por ejemplo), son un factor que permite evaluar la capacidad de los líderes a controlar el esfuerzo de una mano de obra (Drennan, 1991: 282; Lippi, 1998: 337). Salazar (2000:72) recalca que las sociedades amazónicas contaban sin duda alguna con el grado de complejidad política suficiente para la construcción de dichas estructuras.

Con el objetivo de ilustrar de forma concreta el grado de monumentalidad –y por ende, de complejidad social- existente en las estribaciones andinas orientales, presentamos a continuación un caso concreto: los complejos arquitectónicos precolombinos del valle del río Cuyes.

Tal como lo demostraron las investigaciones pioneras de Ekstrom (1975, 1981), Taylor (1988), Salazar (2000, 2004), Ledergerber (1995, 2006, 2007, 2008) y sobre todo, Carrillo (2003, n/d) entre los años 70 y 2000 aproximadamente, el Valle del Río Cuyes (cantón Gualaquiza, Morona Santiago), se destaca por ser una zona de paso natural entre Sierra y Amazonía, que presenta una gran variedad de recursos naturales (oro por ejemplo), así como una impresionante arquitectura

monumental, evidencia de la presencia en la zona de grupos humanos muy bien organizados, desde épocas precolombinas.

Sin embargo, fuera de los trabajos del Sr. Antonio Carrillo, quien lastimosamente no alcanzó a publicar sus datos en su integralidad, desde un punto de vista arqueológico, subsiste la duda sobre quienes construyeron las estructuras del Valle del Río Cuyes, y en qué época. En términos generales, la literatura sobre la zona menciona la presencia de Cañaris, Incas y de culturas amazónicas, pero de forma muy global y sin datos arqueológicos sistemáticos, salvo raras excepciones. A fines del 2009, auspiciado por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural Regional 6 y la Ilustre Municipalidad del Cantón Gualaquiza, el Proyecto Arqueológico Valle del Río Cuyes (ver Lara, 2010) se propuso comenzar a indagar sobre quiénes construyeron las estructuras del Valle del Río Cuyes, y cuándo. Este Proyecto incluyó una investigación bibliográfica detallada sobre la zona, un levantamiento topográfico de los sitios monumentales del sector, así como su excavación y el análisis de los materiales recuperados en ella (cerámica, carbón y muestras de suelo).

En total, dieciocho sitios monumentales fueron registrados en el sector, de los cuales dos desaparecieron bajo la infraestructura moderna de los pueblos de San Miguel de Cuyes y Ganazhuma (ver mapa). Los demás se podrían dividir en cuatro tipos: terrazas, pucaraes, centros ceremoniales y habitacionales.

Tres conjuntos de terrazas han podido ser registrados y mapeados aquí: 17 terrazas en Espíritu Playa (las únicas en contar con revestimiento de piedra), 35 en San Miguel de Cuyes, y 29 en Nueva-Zaruma. El análisis de muestras de suelo tomadas en dichas terrazas reveló -en dos de ellas (en San Miguel de Cuyes y Nueva Zaruma)-, huellas de plantas cultivadas, más precisamente de maíz (*Zea mays*), achira o platanillo (*Canna sp.*) y lerén o bijao (*Calathea sp.*), así como de numerosas especies leñosas y palmas, muy utilizadas en la Amazonía para la fabricación de diversos tipos de artefactos (Veintimilla, 2010).

Pasando ahora al segundo tipo de sitios aquí propuestos -los pucarás-, cabe señalar que existen referencias etnohistóricas acerca del pasado bélico del valle del río Cuyes, siendo los protagonistas de los enfrentamientos registrados los Cañaris, los Incas (De los Ángeles, 1991; Taylor, 1988), los "Zamoranos" y sobre todo, los Jíbaros (De los Ángeles, 1991; Chacón, 1989; Carrillo, comunicación personal). En este sentido, la presencia de pucarás en el valle del río Cuyes no extrañaría. Según los rasgos definidos por Topic (1987) en la caracterización de los pucaraes, proponemos que Trincheras y Buenos Aires corresponderían claramente a esta categoría, mientras que La Cruz, Nueva Zaruma II y Río Bravo se asociarían más bien a miradores, retomando las características propuestas por Almeida (1999: 8,9).

El sitio de Trincheras se localiza al sureste de Ganazhuma, a un kilómetro al sur del río Cuyes. Se trata de una inmensa estructura ovalada de piedra laja, de 178 metros de largo por 184 de ancho (incluyendo una profunda zanja) asentada en la loma Ganazhuma. En su extremo noreste presenta una construcción de piedra circular de 17 metros de ancho por 20 de largo que marca hoy la entrada al sitio, mientras que en su lado suroeste aparece un conjunto de muros de forma vagamente rectangular, de 26 metros de ancho por 35 de largo, con dos entradas. El sitio Buenos Aires es a su vez una estructura de tierra y piedra (basalto y cangahua), delimitada por quebradas y conformada por cuatro niveles de piedra y dos zanjas, extendiéndose el yacimiento sobre una distancia de 139 metros de largo por 69 de ancho.

Entre los miradores, La Cruz está conformado por una estructura de piedra ovalada de 18 metros de largo por 13,5 de ancho orientada en dirección noreste / suroeste, así como por tres niveles de aterramiento. Por su parte, Nueva Zaruma II consiste en un montículo natural de tierra bien conservado y una zanja, de 227 metros de largo por 0,95 de alto. Por último, Río Bravo forma una estructura de piedra prácticamente semicircular de 34 metros de ancho por 56,7 de largo, rodeada en su lado noreste por una zanja de 70 metros de largo, la cual se cruza a través de un "puente" de tierra. Esta zanja está separada de la estructura por una distancia de 15 metros aproximadamente.

Cabe recordar aquí que el manejo de tipologías exige cautela, pues un solo sitio puede haber desempeñado varias funciones, ya sea desde un punto de vista sincrónico o diacrónico. En el mundo andino en general, se plantea así que los pucaraes cumplían también funciones ceremoniales (Brown Vega, en prensa), o que eran inicialmente sitios ceremoniales que fueron adaptados a usos guerreros con la llegada de los Incas, en el caso cañarí por ejemplo (Idrovo, 2004: 107). Por ende, no se descarta que Trincheras, Buenos Aires, La Cruz, Río Bravo y Nueva Zaruma II hayan estado asociados a actividades de tipo ritual pero a priori al menos, reúnen las características generales de los sitios defensivos andinos.

Existen tres sitios adicionales –La Florida, Nueva Zaruma I y Santopamba – que llaman precisamente la atención, pues reúnen parcialmente las características enunciadas por Topic aludidas más arriba, motivo por el cual se piensa que podrían corresponder también a la categoría de espacios rituales. La Florida forma efectivamente un conjunto de 109 metros de largo por 79 de ancho, con un nivel superior marcado por un recinto interno circular de piedra (canto rodado al parecer), y tres niveles más de tierra y piedra que se presentan bajo la forma de zanjas/terrazas. El sitio es de fácil acceso, por lo cual su asociación a usos defensivos es poco probable, al igual que Nueva-Zaruma I. Esta última estructura consiste en un conjunto de dos niveles de piedra y una zanja, de 57 metros de largo por 65 de ancho. Si bien Nueva-Zaruma I ofrece una vista espectacular hacia el curso inferior del río Cuyes y se asienta en una loma considerablemente empinada, contando con muros relativamente anchos, extraña que sólo tenga una zanja (que aparece entre las de menos volumen en todo el valle) y que sus dos niveles de piedra no estén separados por una trinchera sino por una plataforma de fácil acceso (entradas anchas), sin contar con la presencia de terrazas habitacionales y/o agrícolas en las cercanías. Finalmente, Santopamba es una estructura ovalada de piedra de 39 metros de largo por 17 de ancho, de dos niveles, pero sin zanja.

En la misma categoría de sitios ceremoniales –aunque no “de altura”- el sitio Playa tiene una extensión de 131 metros de largo por 88 de ancho, y se compone de cinco plataformas trapezoidales con revestimiento de piedra. Cuatro de estas estructuras cuentan con muros de piedra que salen de su lado oeste (8 muros en total) y se dirigen hacia el noroeste del yacimiento.

Finalmente, los sitios Espíritu Playa, El Cadi, y quizá Santa Rosa se inscribirían en la categoría de sitios habitacionales.

El conjunto de Espíritu Playa –de dimensiones reducidas- cuenta con un recinto formado por tres muros contiguos a una estructura más pequeña dividida en dos cuartos, así como un empedrado. El material de construcción es el canto rodado. Por otra parte, Santa-Rosa -sector bajo de las terrazas de San Miguel de Cuyes- es un recinto de piedra laja de 26 metros de largo por 20 de ancho, dividido en dos cuartos y que presenta una zanja en su extremo noroeste. En fin, con sus 108.402 metros cuadrados de superficie, El Cadi es sin duda alguna el sitio más impresionante y complejo del valle, al presentar una estructura redonda, un recinto ovalado, una plataforma, 16 cuartos rectangulares y 24 muros de vastas dimensiones.

Un sitio que escapa a esta propuesta tipológica es el de San Juan de Kayamás, ubicado en la margen derecha del río Cuyes (en su parte baja), a pocos metros de la orilla del mismo, en un espacio relativamente plano aunque caracterizado por la presencia de una leve pendiente al sur del complejo. Este yacimiento presenta un área aproximada de 55.038 metros cuadrados, cubierta de montículos de tierra forrados de piedra de río repartidos de manera irregular. Debido a la extensión de este conjunto y al tiempo limitado del que se disponía en el marco del proyecto, no se alcanzó sino a levantar el plano topográfico de 87 de estas formaciones, de las cuales 6 se distinguen por presentar una forma alargada que recuerda la de algún muro. Los montículos se caracterizan por un largo de 2.2 metros, un ancho de 2.4 metros y un alto de 40 cm aproximadamente. Existen diversas hipótesis acerca de la naturaleza de estas formaciones: material proveniente de actividades de explotación aurífera (Temme, comunicación personal)

o sencillamente construcciones (Sarmiento, comunicación personal). El material hallado en la excavación de este yacimiento abogaría más bien por su asociación a la explotación de placeres auríferos.

Desde un punto de vista cronológico, dos épocas de ocupación de las estructuras se pueden definir claramente aquí en base a las fechas radiocarbónicas obtenidas en el proyecto: la primera, muy temprana (periodo Formativo), se ubica en la parte alta del valle, mientras que la segunda, tardía (quizá desde el siglo XIV de nuestra era), la encontramos principalmente en la parte baja.

El sector asociado a las dataciones antiguas obtenidas corresponde a las inmediaciones de San Miguel de Cuyes (sitios Santa Rosa y Playa), las cuales eran aparentemente habitadas ya en el primer milenio antes de Cristo. La cerámica encontrada aquí correspondería al estilo Tacalshapa III, de acuerdo a la caracterización propuesta por Idrovo (2000: 57).

El segundo momento cronológico resaltado por las fechas radiocarbónicas aparece en la parte baja del valle, más concretamente en el sitio de Nueva Zaruma I (sector de Nueva Tarqui), hacia el siglo XIV de nuestra era aproximadamente. Al parecer, esta época coincide con el complejo de terrazas identificado en la zona, y más particularmente con prácticas de cultivo evidenciadas allí. Nueva Zaruma I es paulatinamente abandonada, mientras que Nueva Zaruma II parece revelar una ocupación humana más importante en épocas tardías, asociada quizá a la de San Juan. En el siglo XV de nuestra era en cambio, se produce una "ola" de monumentalidad, asociada a la construcción de La Florida, probablemente relacionada a la de El Cadi y Río Bravo, tal como lo indican las similitudes entre la cerámica y la arquitectura de estos tres complejos. Las fechas no son tan precisas, pero el surgimiento de Buenos Aires no parece estar alejado de este despegue del sector El Cadi. Por otro lado, en la parte alta, aparecen las estructuras de Espíritu Playa y La Cruz, cuya cerámica difiere notoriamente de la de El Cadi y Buenos Aires, indicando probablemente un origen poblacional distinto. Un porcentaje considerable del material cerámico recuperado en la parte baja del valle correspondería a la tradición corrugada (según la caracterización propuesta por Valdez, 2009: 52); se identificaron también fragmentos posiblemente asociados a algún tipo de cerámica local.

Es inevitable resaltar que el despliegue de monumentalidad observado en el lapso de 1410-1630 evidenciado por las fechas radiocarbónicas, se da precisamente en un contexto particularmente agitado en el Austro del actual territorio del Ecuador, tal como lo revelan las fuentes etnohistóricas: guerras incaicas, conquista española y subsiguientes movimientos migratorios. Si bien la correspondencia de fechas va en el sentido de una asociación entre el valle del río Cuyes y este contexto, los datos disponibles por el momento no permiten definir precisamente a cual o cuales de estos eventos está vinculada el área en cuestión.

Aportes de la etnología

En términos generales –y volviendo a un enfoque regional– se presenta luego un escenario en que aparece una presencia obvia de monumentalidad en las estribaciones orientales andinas, lo cual descarta de entrada las hipótesis deterministas que atribuyen la ausencia de grupos políticos complejos en la Amazonía a la hostilidad del entorno natural. No obstante, subsisten cuestionamientos acerca del origen étnico de quienes originaron esta monumentalidad y por ende, que protagonizaron esta manifestación de complejidad social.

¿Se trata acaso de grupos amazónicos? ¿Serranos? ¿De etnias asociadas a mestizajes entre grupos serranos y amazónicos? O por último, ¿se dieron estos tres escenarios en episodios distintos? En el valle del río Cuyes por ejemplo, se ha propuesto un posible origen inca de las estructuras (en Taylor, 1988: 38), lo cual evoca el debate acerca de la presencia inca en la Amazonía en general. Las pocas investigaciones llevadas a cabo en ese sentido dejan a entender que los Incas estuvieron poco presentes en la zona, especialmente debido a su difícil acceso y la hostilidad de las poblaciones locales (Hirschkind, 1995: 23), y que privilegiaron más bien

estrategias de alianzas (Berthelot, 1986: 69,71; Pärssinen y Siiriäinen, 2003: 83, 103) y/o de intercambio (Oberem, n/d: 202, 206) con las poblaciones locales.

Los hallazgos de la arqueología amazónica y la perspectiva subsiguiente de la existencia de formas de complejidad social en el Oriente precolombino se compaginan con aportes recientes realizados por la etnología y más concretamente, los estudios de Phillipe Descola (2005), retomados por Saulieu (2006) desde un punto de vista arqueológico.

Así, Descola propone que existen cuatro formas generales de percibir el cosmos: el animismo, el totemismo, el naturalismo y el analogismo. El primero establece un parecido de interioridades entre los seres, pero una diferencia en los físicos, en oposición al naturalismo. Por otro lado, el totemismo plantea un parecido de interioridades y físicos, contrariamente al analogismo, que razona en función a una diferencia entre estos dos últimos elementos (Descola, 2005: 176). El animismo así definido sería recurrente en las culturas aborígenes de América del Norte y en las de foresta tropical, mientras que el analogismo se encontraría en el mundo andino (Ibíd.: 289). Según esta propuesta, las estribaciones orientales andinas se ubicarían luego en una frontera entre el pensamiento analógico y animista. El pensamiento analógico se caracteriza precisamente por la representación de un “afuera” compuesto por “bárbaros” eventualmente susceptibles de ser incorporados al orden analógico. Aquí, Descola da el caso de la Amazonía, en donde esta relación entre animismo y analogismo parece darse precisamente según dinámicas distintas dependiendo de los grupos culturales en contacto y de la naturaleza de su coexistencia (Íbid).

Explorando las implicaciones del modelo de Descola a nivel del registro arqueológico, de Saulieu (2006) propone justamente un escenario cultural hipotético para la época precolombina en la Amazonía, el cual divide en dos etapas.

En la primera, que abarca los periodos Formativo y de Desarrollo Regional (3500 - 300 a.C.), la Alta Amazonía se habría desarrollado a la par de sus vecinos de los Andes Centrales y Septentrionales, en estrecha relación con ellos. Es así como en la segunda fase de este proceso, las culturas de la alta Amazonía se habrían caracterizado por la producción de arquitectura monumental.

En una segunda etapa, la expresión de influencias locales y de grupos culturales nuevos emparentados a las sociedades amazónicas rastreadas gracias a la evidencia etnohistórica, da un curso distinto a las dinámicas culturales del sector. Según de Saulieu, el pensamiento animista tal como lo describe Descola llega poco a poco a dominar en la zona, acarreando una serie de consecuencias en toda la escala de las manifestaciones culturales y desde luego, en el registro arqueológico de la alta Amazonía. Entre estas consecuencias, desaparece la monumentalidad y se descentraliza el patrón de asentamiento. No obstante, hubo al parecer excepciones, que son de particular interés para nuestro caso de estudio:

“El otro escenario que se da, muestra a lo largo de ciertos ríos navegables y en ciertos sectores de las vertientes andinas (valle de los Quijos), la disposición de sistemas sociales complejos, fundamentados en el intercambio comercial. El Horizonte Polícromo procedente de las llanuras aluviales de la Baja Amazonía coloniza, hacia los siglos X y XI, el Napo y una parte del Marañón, hasta el Putumayo, y se articula con el Panzaleo-Cosanga-Píllaro sobre la vertiente andina. Los datos etnohistóricos nos permiten reconocer los diversos grupos étnicos y muchas veces de origen lejano, los cuales tienen funcionamientos sociales complejos y jerarquizados, con sistemas de producción especializada (particularmente el oro, la cerámica y los tejidos de algodón). Los intercambios a través de grandes distancias, se concentran en algunos grandes ejes formados por el Napo, el Marañón, el Ucayali y el Huallaga (sal, curare, oro, algodón, aceite de tortuga, etc.) y parecen controlados por estas poblaciones que tienen una inclinación fuerte para la navegación y el intercambio fluvial” (Saulieu de, 2006: 20).

En ese sentido, la ceja de montaña y su riqueza natural y cultural serían algo así como un punto de encuentro entre mundo andino y cosmovisión amazónica, que definió los procesos posteriores acaecidos en ambos espacios (Valdez, comunicación personal). El sitio Santa Ana - La Florida, en el cantón Palanda (Zamora-Chinchipe), es asimismo contemporáneo de Valdivia (Valdez et al., 2005: 374), y presenta huellas de monumentalidad inclusive más desarrolladas que en Valdivia.

Observaciones finales: hacia una propuesta teórico-metodológica

Es ya un hecho: el medio de estribación no es un obstáculo al desarrollo de grupos políticamente complejos; los hallazgos cada vez más numerosos de conjuntos arquitectónicos monumentales precolombinos en la zona dan cuenta de ello. No obstante, como se vio, el tema de la complejidad va de la mano con la problemática del origen étnico de quienes levantaron estas estructuras.

Desde este punto de vista, la diversidad cultural de la Amazonía, incluyendo sus partes altas, no va en el sentido de la propuesta de un solo escenario cronológico y cultural de poblamiento, ni por ende, de un solo modelo político aplicable a cada uno de los conglomerados sociales que habitaron las estribaciones orientales andinas. A lo sumo, se puede llegar a un panorama general en que cada uno de estos conglomerados sociales presenta un caso particular (lo cual no excluye similitudes o vínculos entre ellos), a la manera de un mosaico cronológico y geográfico que le corresponde a la investigación arqueológica reconstruir desde una perspectiva inductiva deductiva. Deductiva, pues cualquier estudio que se realice sobre el tema en una zona precisa no debe perder de vista el enfoque regional, y deductiva, pues los aportes realizados en la zona en cuestión contribuirán a su vez al conocimiento de este "mosaico".

Así, cualquier investigación específica acerca de alguna de las agrupaciones políticas que poblaron las estribaciones orientales exige antes que nada el establecimiento de la identificación étnica y cronológica de los actores en juego. ¿Correspondieron estos a poblaciones serranas del Formativo (como fue posiblemente el caso en San Miguel de Cuyes)? ¿Amazónicas (como en el caso de Santa Ana - La Florida -formativo amazónico)? ¿A grupos mestizados "serrano-amazónicos" (como en las sociedades precolombinas de estribación investigadas en Perú por Pärssinen y Siiriäinen (2003: 104, 106), o eventualmente la parte baja del valle del río Cuyes)? ¿Se dieron acaso estas tres posibilidades en épocas distintas?

De acuerdo a Descola, el pensamiento analógico (generalmente asociado a lo andino) se caracteriza precisamente por la búsqueda de orden (2005: 547), lo cual otorga a su vez un papel clave a las estructuras de poder y a sus diversas manifestaciones (tales como la monumentalidad). Si bien el pensamiento animista no percibe el poder de la misma forma, Descola no descarta que la diversidad de las sociedades amazónicas y los numerosos casos de mestizaje haya originado excepciones en este sentido (2005: 289). La monumentalidad evidenciada en la Amazonía permite de hecho hablar de una "complejidad amazónica". La propuesta de Saulieu cobra todo su sentido aquí, al proponer precisamente la existencia de una monumentalidad amazónica formativa y luego, en las zonas de estribación, aunque se trata de un escenario que amerita aún ser más ampliamente comprobado en el registro arqueológico.

Sólo con el conocimiento preciso del origen étnico de los actores en juego y de su contexto cronológico es posible plantearse problemáticas relacionadas a la naturaleza de los procesos políticos propios a la complejidad reflejada por el registro. Aquí también se perfilan "posibilidades": verticalidad, autonomía política, procesos "mixtos" (verticales y autónomos) desde un punto de vista diacrónico...

En el caso del Cuyes, la evidencia recopilada de momento iría más bien en el sentido de una ocupación de tipo vertical en épocas muy tempranas (formativo), y luego, de una autonomía política protagonizada por un grupo étnico “mestizo” amazónico y probablemente serrano. Este escenario no es más que una suposición, pues falta todavía investigación en la zona para esclarecer totalmente el escenario étnico y cronológico del valle.

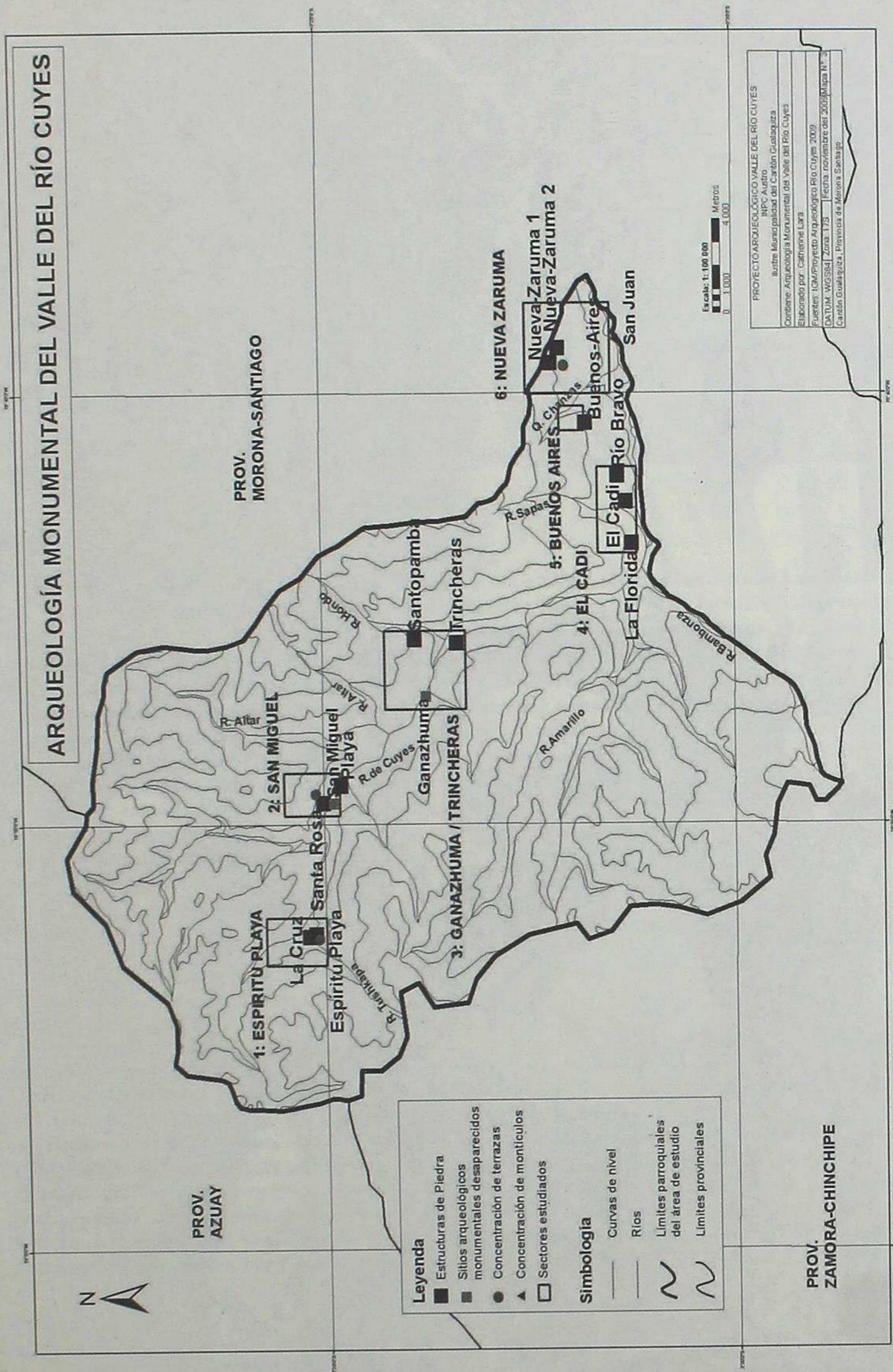
En resumidas cuentas, queda claro que en términos generales, las estribaciones orientales andinas no fueron una simple periferia del mundo andino, sino un espacio que jugó un papel clave en las distintas etapas de su formación, no solamente debido a su riqueza en materias primas, sino también como región fronteriza entre Sierra y Amazonía. El conocimiento del pasado precolombino de la zona aportará sin duda con elementos claves para el entendimiento de la formación del mundo andino y la evolución de la complejidad social en general, por lo cual el desarrollo de investigaciones más profundizadas en el área es un fundamental tanto desde un punto de vista científico como patrimonial.

Bibliografía

- Almeida Reyes, Eduardo. 1999, *Estudios arqueológicos en el pucará de Rumicucho. II Etapa*, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito.
- Berthelot, Jean. 1986, “The extraction of precious metals at the times of the Inka”, in *Anthropological history of Andean polities*, John V. Murra; Nathan Wachtel, Jacques Revel eds., Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, United-States, pp. 69-88.
- Bray, Tamara. 1995, “Pimampiro y puertos de comercio: investigaciones arqueológicas recientes en la Sierra Norte del Ecuador”, in *Perspectivas regionales en la arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, Cristóbal Gnecco, ed., Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 30-48.
- Cárdenas, Bolívar. 2004, *Caciques cañaris*. CCE Benjamín Carrión, Núcleo del Cañar. Azogues.
- Carrillo, Antonio. 2003, “El Señorío de los Cuyes”, in *Cuenca ilustre*. N/d.
- Chacaltana Cortez, Sofía; Christopher Dayton; Mónica Barrionuevo. “Sistemas de almacenamiento en la costa y la sierra de Colesuyo, Andes Centrales” in *Comparative Perspectives about the Archaeology of Coastal South America*, Alexander Martín; Enrique López-Hurtado; Robyn E. Cutright eds., University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, (en prensa).
- Chacón, Juan. 1989, “Historia de las minas de oro y plata, de la antigua provincia de Cuenca”, in *La sociedad azuayo-cañari: pasado y presente*, Leonardo Espinosa editor, Editorial El Conejo. Quito.
- Cherry, J.F. 1987, Power in space: archaeological and geographical studies of the State“, in *Landscape and culture: geographical and archaeological perspectives*, J.M. Wagstaff ed., Basil Blackwell, Londres, pp. 146-172.
- Cuellar, Andrea. 2006, *The organization of agricultural production in the emergence of chiefdoms in the Quijos region, Eastern Andes of Ecuador*. Disertación de PhD, Universidad de Pittsburgh. Pittsburgh.
- De los Ángeles, Domingo. 1991, “Relación que envió a mandar su majestad se hiciese de esta ciudad de Cuenca y de toda su provincia”, en: Ponce Leiva, Pilar (ed.) *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, Madrid, pp. 372-406.
- Descola, Philippe. 2005, *Par-delà nature et culture*, Ediciones Gallimard, París.
- Drennan, Robert. 1991, «Pre-hispanic chiefdom trajectories in Meso-America, Central America and northern South-America», en: Timothy Earle (ed.) *Chiefdoms: power, economy and ideology*, School of American Research / Advanced Seminar Series, Cambridge, pp.263-287 .
- Ekstrom, Peter J. 1975, “Responding to a new ecology: adaptations of colonists in eastern Ecuador”, en: *Papers in Anthropology*, vol. 16, n°1. Department of Anthropology.
- 1981, “Colonist Strategies of verticality in an eastern valley”, en: *Cultural Transformations and ethnicity in modern Ecuador*, Norman Whitten ed., University of Illinois Press, Estados-Unidos, pp. 327-355.

- Gassón, Rafael A. 2006, "Los sabios ciegos y el elefante: sistemas de intercambio y organizaciones sociopolíticas en el Orinoco y áreas vecinas en la época prehispánica", in *Contra la tiranía tipológica en arqueología*, Cristóbal Gnecco; Langebaek Karl eds., Uniandes-CESA, Bogotá, pp. 31-53.
- Guffroy, Jean. 2004, *Catamayo precolombino*, UTPL, IFEA-IRD Éditions. París.
- Hirshkind, Lyn. 1985, "Cañar incásico", in *Universidad Verdad*, Universidad del Azuay, Cuenca, pp. 15-54.
- Hirth, Kenneth. G. 1978, "Interregional trade and the formation of prehistoric gateway communities", in *American Antiquity*, vol. 43, No. 1, January, pp. 35-45.
- Hodder, Ian; Clive Orton. 1976, *Spatial analysis in archaeology*, Cambridge University Press. Cambridge.
- Hodges, R. 1987, "Spatial models, anthropology and archaeology", in *Landscape and culture: geographical and archaeological perspectives*, J.M Wagstaff ed., Basil Blackwell, Londres, pp. 118-133.
- Idrovo, Jaime. 2000, *Tomebamba: arqueología e historia de una ciudad imperial*, BCE, Dirección Cultural Regional Cuenca. Cuenca.
- Aproximaciones a la historia antigua de la bio-región del Chanchán*, Municipalidad de San Pedro de Alausí. Quito, noviembre del 2004.
- Langebaek, Carl. 1992, *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de las sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Lara, Catherine. 2010, "Proyecto Arqueológico Valle del Río Cuyes: informe final", entregado al INPC Regional 6. Cuenca, febrero del 2010.
- Lathrap, Donald W. 1970, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson. Londres.
- Ledergerber-Crespo, P. 1995, "Factores geográficos en la localización de sitios arqueológicos", en: Guinea Mercedes y Jean-François Bouchard (eds.) *Cultura y medio-ambiente en el área septentrional andina*, Abya-Yala, Cayambe, pp. 343-375.
- 2006, "Ecuador Amazónico-Andino: Apropiación de Paisajes y Relaciones Culturales", en *Pueblos y Paisajes Antiguos de la Selva Amazónica*, G. Morcoter Ríos, S. Mora Camacho y C. F. Calvo (Ed.). Pp.131-155. Bogotá: Univ. Nacional,
- 2007, "Investigaciones arqueológicas en los valles del Cantón Gualaquiza (Provincia de Morona-Santiago)", in www.arqueo-ecuatoriana.ec
- "Sur Oriente Ecuador: apropiación de paisajes a partir del Periodo Formativo Temprano", in *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Segunda Época, Año 1 – N°1, Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador. Guayaquil, 2008.
- Lippi, Ronald. 1998, *Una exploración Arqueológica del Pichincha Occidental, Ecuador*, Museo Jacinto Jijón y Caamaño. Quito.
- Malengreau, Jacques. 1995, *Sociétés des Andes: des empires aux voisinages*, ediciones Karthala. Paris.
- Martín, Alexander; Enrique López-Hurtado; Robyn E. Cutright. "Comparative Perspectives: an introduction", in *Comparative Perspectives about the Archaeology of Coastal South America*, Alexander Martín; Enrique López-Hurtado; Robyn E. Cutright eds., University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, (en prensa).
- Masson, Marilyn A. 2005, « Trade and exchange », in *Archaeological methods vol.2*, ed. Herbert D.G. Maschner y Christopher Chippirdale eds., Altamira Press, pp. 1138-1178. Estados- Unidos.
- Morris, Craig. 1985, "From principles of ecological complementarity to the organization and administration of Tawantinsuyu", in *Andean ecology and civilisation: an interdisciplinary perspective on andean ecological complementarity*, University of Tokyo Press, pp. 477-490. Tokyo.
- Murra, John V. 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Institutos de Estudios Peruanos. Lima.
- "The expansion of the Inca state: armies, war and rebellions", in *Anthropological history of Andean polities*, John V. Murra; Nathan Wachtel, Jacques Revel eds., Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 49-58. Cambridge, 1986.
- Oberem, Udo. *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo, n/d.
- Pärssinen Martti; Ari Siiriäinen. 2003, *Andes Orientales y Amazonía Occidental, ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*, Producciones CIMA. La Paz.
- Ponce Leiva, Carmen Rosa. 1975, "Estudio sobre los Cañaris", documento de la Biblioteca del Banco Central del Ecuador (código: CU010040). Quito.

- Porras, Pedro. 1971, *Reseña histórica de las investigaciones arqueológicas en el Oriente ecuatoriano*. Ecuatoriana, Quito.
1987. *Investigación arqueológica en las faldas del Sangay*, Artes Gráficas Señal, Quito.
1978. *Arqueología de la Cueva de los Tayos* PUCE. Quito
1975. *Fase Cosanga*, PUCE. Quito.
- 1975b. *Fase Pastaza*, PUCE. Quito.
- Quattrin, Dale; W. Uribe. 2001, *Prehispanic chiefdoms in the valle de la Plata, vol 4, Vertical economy, interchange and social change during the Formative Period*, University of Pittsburgh/Universidad de los Andes. Pittsburgh/Bogotá.
- Ramírez de Jara, María-Clemencia. 1996, *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: el caso del valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- Renfrew, Colin; Paul Bahn. 1996, *Archaeology: theories, methods and practices*, Thames & Hudson. Estados-Unidos.
- Rostain, Stéphen. 1999, "Excavación en área en un montículo de Huapula (proyecto Sangay Upano)", en: *Memorias del Primer Congreso ecuatoriano de Antropología vol. VIII, Simposio de Arqueología*, Ernesto Salazar ed., Museo Jacinto Jijón y Caamaño, pp. 227-256. Quito.
- Rostoker, A. 2005, *Dimensions of prehistoric human occupation in the southern Ecuadorian Oriente, vol. 1*. Disertación de PhD, Universidad de Nueva-York.
- Salazar, Ernesto. 2000, *Pasado precolombino de Morona-Santiago*, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Morona-Santiago. Macas.
- "Cuenca y su región: en busca del tiempo perdido", in *Cuenca, Santa-Ana de las Aguas*, Ed. Libri-Mundi pp. 19-85. Quito, 2004.
- Salomon, Frank. 1978, *Ethnic Lords of Quito in the age of the Incas: the political economy of North-Andean chiefdoms*, a thesis presented to the faculty of the graduate school of Cornell University in Partial Fulfillment for the Degree of Doctor of Philosophy.
- 1980, *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas*, IOA. Otavalo.
- Saulieu de, Geoffroy; Lino Rampón Zardo. 2006, *Colección arqueológica de Morona-Santiago del Museo Amazónico de la UPS. Una introducción a la Amazonía ecuatoriana prehispánica*, Abya-Yala. Quito.
- Schortman, Edward M.; Patricia A. Urban. 1978, "Modeling interregional interaction in prehistory", en: *Advances in archaeological method and theory*, vol.1, Michael B. Schiffer ed., Academic Press, pp. 37-95. Estados-Unidos.
- Shady, Ruth. 2000, "Sociedades formativas de Bagua-Jaén y sus relaciones andinas y amazónicas", in *Formativo Sudamericano*, Ledergerber-Crespo Paulina ed., Abya-Yala, pp. 201-211. Quito.
- Spencer, Charles; Elsa Redmond. 1992, "Prehispanic chiefdoms of the western Venezuelan Llanos", in *World Archaeology* 24: 134-157.
- Taylor, Anne-Christine. 1988, *Al este de los Andes*, t.II, Abya-Yala. Quito.
- Topic, John; Theresa Lange Topic. 1987, "The Archaeological Investigation of Andean Militarism: Some Cautionary Observations", in *The Origins and Development of the Andean State*, editado por J. Haas, T. Pozorski and S. Pozorski, pp. 47-55. Cambridge University Press, Cambridge.
- Valdez, Francisco. 2009, "Informe Final de los trabajos arqueológicos realizados en el marco del proyecto UTPL-IRD / Ministerio de la Cultura", En *Informe Final del Proyecto Investigación y puesta en valor de los recursos patrimoniales en la Frontera Sur; Palanda, Provincia de Zamora Chinchipe*", Presentado por la UTPL al Ministerio de Cultura.
- Valdez, Francisco; Jean Gufroy; Geoffroy de Saulieu; Julio Hurtado; Alexandra Yépez. 2005, *Découverte d'un site cérémoniel formatif sur le versant oriental des Andes*. En www.ird.fr
- Veintimilla, César. 2010, Informe "Análisis de fitolitos en terrazas agrícolas del valle del río Cuyes". Guayaquil.





La Reina del Camino Devoción a la Virgen del Quinche en Pacto y Nanegal, provincia de Pichincha

Gabriela López Moreno¹

RESUMEN

LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL QUINCHE NACIÓ A FINALES DEL SIGLO XVI, CUANDO LOS DEVOTOS DE LUMBISI MANDARON TALLAR UNA IMAGEN DE NUESTRA SEÑORA AL IMAGINERO DIEGO DE ROBLES. AL NO PODER SOLVENTAR EL COSTO DE LA IMAGEN, EL ARTISTA LA VENDIÓ A LOS DEVOTOS DE LA DOCTRINA INDÍGENA DE OYACACHI. ALLÍ, ERA VENERADA BAJO LA ADVOCACIÓN DE "VIRGEN DE LA PEÑA", HASTA QUE, EN 1604, FUE DEFINITIVAMENTE TRASLADADA AL POBLADO DE EL QUINCHE POR PEDIDO DEL OBISPO LÓPEZ DE SOLÍS. LA "JURISDICCIÓN" DE ESTA DEVOCIÓN MARIANA SE DILATÓ EN EL TERRITORIO ECUATORIANO A LO LARGO DE LA ÉPOCA COLONIAL Y REPUBLICANA, CONSOLIDÁNDOSE SOBRE TODO EN LAS PROVINCIAS DE PICHINCHA E IMBABURA; PERO FUE A MEDIADOS DEL SIGLO XX, CUANDO LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL QUINCHE SE EXTENDIÓ HACIA ZONAS TAN PARTICULARES COMO EL NOROCCIDENTE DE LA PROVINCIA DE PICHINCHA, ESPECÍFICAMENTE, HACIA LOS POBLADOS DE PACTO Y NANEGAL, CABECERAS DE LAS PARROQUIAS DEL MISMO NOMBRE. EL PRESENTE TRABAJO ANALIZA LOS ELEMENTOS DE ESTA *DIFUSIÓN RELIGIOSA* PROMOVIDA POR LOS COLONOS QUE LLEGARON A LA ZONA DESDE INICIOS DEL SIGLO XX, QUIENES LOGRARON LA CONTINUIDAD CULTURAL DE SUS LUGARES DE ORIGEN A TRAVÉS DE LA PERSISTENCIA DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL QUINCHE Y LAS PRÁCTICAS LIGADAS A ESTA IMAGEN MARIANA.

PALABRAS CLAVE: PACTO-NANEGAL- NOROCCIDENTE- DEVOCIÓN MARIANA-VIRGEN DEL QUINCHE- RELIGIOSIDAD POPULAR

ABSTRACT

DEVOTION TO THE VIRGIN OF QUINCHE BEGAN TOWARDS THE END OF THE XVI CENTURY, WHEN DEVOTEES FROM LUMBISI COMMISSIONED AN IMAGE OF OUR LADY TO BE CARVED BY THE MASTER DIEGO DE ROBLES. WHEN THE DEVOTEES COULD NOT COVER THE COST OF THE IMAGE, THE ARTIST SOLD IT TO THE FOLLOWERS OF THE INDIGENOUS DOCTRINE OF OYACACHI. THERE, IT WAS VENERATED UNDER THE AVOCATION OF THE "VIRGIN OF THE PEÑA," UNTIL 1604 WHEN IT WAS DEFINITELY MOVED TO THE TOWN OF QUINCHE BY ORDER OF BISHOP LOPEZ DE SOLIS. THE "JURISDICTION" OF THIS DEVOTION EXPANDED THROUGH ECUADOR THROUGHOUT THE COLONIAL AND REPUBLICAN ERAS, CONSOLIDATED PRINCIPALLY IN THE PROVINCES OF PICHINCHA AND IMBABURA; BUT IT WAS IN THE MIDDLE OF THE TWENTIETH CENTURY, THAT THE DEVOTION TO THE VIRGIN OF QUINCHE EXTENDED TO AREAS SO PARTICULAR AS THE NORTHWEST OF THE PROVINCE OF PICHINCHA, SPECIFICALLY, TOWARDS THE TOWNS OF PACTO AND NANEGAL, POLITICAL

¹ Licenciada en Antropología, PUCE. Unidad de Patrimonio Inmaterial-Dirección de Inventario, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

CENTERS OF THE PARISHES OF THE SAME NAME. THIS WORK ANALYZES THE ELEMENTS OF THIS RELIGIOUS DIFFUSION PROMOTED BY THE SETTLERS THAT ARRIVED TO THE AREA FROM THE BEGINNINGS OF THE TWENTIETH CENTURY, WHO ACHIEVED THE CULTURAL CONTINUITY OF THEIR PLACES OF ORIGIN THROUGH THE PERSISTENCE OF THEIR DEVOTION TO THE VIRGIN OF QUINCHE AND THE PRACTICES CONNECTED TO THIS IMAGE.

KEYWORDS: PACTO-NANEGAL- NORTHWEST- MARIAN DEVOTION-VIRGEN DEL QUINCHE- POPULAR RELIGIOSITY

El contexto

La superficie de la provincia de Pichincha alcanza los 16.500 km², de los cuales un 38% se encuentra en la sierra, un 25% en la costa y un 37% en la llamada “zona de transición” entre ambas regiones. Esta última, abarca aproximadamente 6.000 km² e incluye el extremo noroccidental del Distrito Metropolitano de Quito, donde se sitúan las parroquias rurales de Pacto y Nanegal (ver mapa 1).

El poblamiento aborigen del noroccidente ocurriría alrededor del 1.500 a.C. (Lippi, 1998:333), cuando llegaron grupos de migrantes desde la costa -en busca de tierras nuevas- y desde la sierra -en busca de productos subtropicales-. Tras una ocupación irregular marcada por la actividad volcánica, el noroccidente se caracterizó por la presencia de dispersos asentamientos yumbos, regidos por una política descentralizada y una economía de autosuficiencia que duraría hasta la incursión inca en la zona (Ramón, 2001: 37). Algunos autores señalan que el dominio inca² sobre los yumbos se dio a nivel militar y de control de las vías de comunicación, pues los pueblos del área circunquiteña y los yumbos mantenían un sistema de intercambio en el que circulaban productos de ambas regiones³ (Salomon, 1980: 220).

Con la llegada de los españoles, se produjeron cambios significativos en la organización social y económica de los pueblos yumbos, a pesar de los numerosos levantamientos indígenas. Para el control eclesiástico -y económico-, los misioneros dividieron a los pueblos yumbos: los mercedarios se encargaron de los pueblos situados al norte de la región, manteniendo los asentamientos dispersos; mientras que los dominicos lo hicieron con los pueblos del sur, creando reducciones indígenas.

Lippi (1998) señala como causas de la despoblación de los yumbos septentrionales la “huida” para evitar el pago de tributos, los trabajos forzados en los proyectos de apertura de caminos y las epidemias traídas por los españoles. El declive de los pueblos yumbos se acentuó durante el siglo XVIII, cuando los propios mercedarios provocaron la migración de trabajadores de la sierra hacia sus haciendas del noroccidente. Estos colonos campesinos serranos adoptaron ciertos rasgos de la cultura de los yumbos pero, al mismo tiempo, presenciaron su desaparición (Ramón, 2001: 42). Al terminar el siglo XVIII, las misiones eclesiásticas buscaron otras zonas de influencia o fueron reemplazadas hasta desaparecer por completo como ocurrió con los mercedarios en 1771.

2 La presencia inca podría evidenciarse en el hallazgo de los pucarás de Palmitopamba, Chacapata, Portalaza y Chaupi Corazón y de dos posibles pucarás cerca de la población de Calacalí; y en la toponimia de los sitios (Ingachaca, Tulipe, Ingapi e Ingahuicu) y ríos (Inga e Ingapirca) (Lippi, 1998: 329).

3 Entre los productos yumbos más apreciados estaban: el algodón, la sal, el ají, maní, maíz, yuca, coca, palmitos, guayabas, plátanos, madera de cedro, entre otros (Salomon, 1980).

Las parroquias civiles de Pacto y Nanegal

En 1613, Nanegal fue nombrada parroquia secular adscrita a Calacalí, pero es en 1881 cuando se crea la parroquia civil de Nanegal bajo decreto presidencial de Gabriel García Moreno. Nanegal fue un poblado yumbo que “probablemente ocupó el sector de lo que hoy en día es Nanegalito” (Lippi, 1988: 76); posteriormente se trasladó a lo que corresponde a la hacienda San Juan hasta que finalmente se instaló en Chontapamba, actual asiento, donde se registra la inscripción de la parroquia (Consejo Provincial, 2002a: 12).

El caso de la parroquia de Pacto tiene características diferentes. Es probable que el antiguo poblado de Tambillo se haya convertido en la actual cabecera parroquial, Pacto. Hasta inicios del siglo XX, Pacto fue un pequeño caserío inmerso en el bosque natural en el que habitaban muy pocas familias, que no contaba con vías de acceso y sus tierras no eran negociables (Echarte, 1977: 23-26). En la década de 1920 el Estado ecuatoriano decretó a esta zona como “zona de tierras baldías sujetas a concesiones para colonos” con lo que inicia un crecimiento significativo de la población hasta que el 27 de marzo de 1936 el anejo Pacto se independiza de la parroquia de Gualea y se constituye definitivamente como parroquia.

El proceso de colonización

Desde las primeras décadas del siglo XX, las parroquias de Pacto y Nanegal experimentaron un proceso gradual de incremento poblacional debido a la migración. Varios estudios señalan que la falta de capital e ingresos de los migrantes en sus lugares de origen, el incremento en la demanda de la tierra en la Sierra, el cambio del uso del suelo, los fenómenos naturales que afectaron a la agricultura y el fenómeno conocido como el “Push-pull” (empujar-tirar)⁴ fueron algunos de los factores que impulsaron la migración a la zona (Butler Flora et al., 2001: 226; Echarte, 1977: 24. Martínez et al., 2001: 72).

El proceso de colonización se benefició de la construcción de caminos lastrados como el de Nanegalito-Nanegal (1957) y el de Nono-Tandayapa-Nanegalito-Gualea-Pacto (1955-1961) (Lippi, 1998: 79) que facilitaron la conexión entre los centros de producción y los de consumo —especialmente el de Quito—, lo que dio lugar a la apertura del mercado de tierras en la zona y al incremento significativo de la tasa de crecimiento poblacional en ambas parroquias a partir de 1960.

Para regularizar el acceso a la tierra, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) demarcó dos zonas de colonización: en la “zona de colonización estatal”⁵ se distribuyó un total de 167.005 ha. definidas como tierras baldías entre 3.025 colonos en parcelas de 50 hectáreas (Ramón, 2001: 44-47). Mientras que en las parroquias de Pacto y Nanegal —pertenecientes a la llamada “zona de haciendas”⁶— el acceso a la tierra se dio de manera “directa”, es decir, por compra directa de parcelas a los dueños de las grandes haciendas, y solo un pequeño porcentaje de colonos obtuvo la tierra por medio de la Reforma Agraria.

La explosión demográfica en ambas parroquias se registró entre 1962 y 1974, cuando la tasa de crecimiento poblacional alcanzó el 6.94% para Nanegal y el 4.58% para Pacto. A Pacto y Nanegal la mayoría de migrantes llegó desde zonas cercanas o ecológicamente similares al sitio de destino. Según el lugar de origen, la migración se hizo en forma directa, con una escala —la más común— o en varios pasos.

4 “The push-pull theory” o “Teoría de la atracción - repulsión” es un término acuñado en la bibliografía anglosajona para describir a la migración del campo a la ciudad como desplazamientos motivados por factores de rechazo en el medio rural y, como contrapartida, de atracción en el urbano.

5 La “Zona de colonización estatal” incluye las actuales poblaciones de San Miguel de los Bancos, Andoas, Pedro Vicente Maldonado, Diez de Agosto, Santa Marianita y Puerto Quito.

6 La “Zona de haciendas” incluye los asentamientos históricos como Pacto, Nanegal, Gualea, Mindo y Nono.

Los colonos provenían generalmente desde la provincia de Pichincha, especialmente de lugares cercanos como Nono, Calacalí, Calderón, Nayón y Quito. Según una encuesta realizada en 1996 por SANREM (Sustainable Agriculture and Natural Resources Management), en Nanegal el porcentaje de migrantes procedentes de Pichincha alcanzaría el 68.8%; seguido de Imbabura (15.6%), Carchi (5.9%), Loja (3.5%), Chimborazo, Cotopaxi y Bolívar (3.2%), Azuay, Guayas y Manabí (1.5%) (Martínez et al., 2001: 77-79).

Para la parroquia de Pacto, los datos son imprecisos. Se conoce, sin embargo, que las primeras familias de colonos -que llegaron hacia 1900- fueron oriundas de la provincia de Pichincha. De ellas, apenas 10 familias permanecieron en el centro poblado o en sus alrededores hasta fines de 1970 (Echarte, 1977: 24-26). Otros sectores recibieron migrantes de las provincias australes y de la vecina Colombia. En Sahuangal, por ejemplo, tres familias de azuayos iniciaron el poblamiento; mientras que migrantes procedentes de Puerres-Pasto compraron terrenos en Ingapi y San José (Ibíd.).

La población actual

Según el censo de población y vivienda del año 2001, la población de la parroquia Pacto bordea los 4.806 habitantes y la de Nanegal los 2.504 habitantes. La caracterización de la población económicamente activa está íntimamente relacionada con el acceso a la tierra y la actividad productiva, así:

- terratenientes quienes viven en la zona
- terratenientes quienes viven en Quito
- campesinos con pequeñas parcelas quienes producen ganado y cultivos
- campesinos quienes son aparceros (muchos de los cuales no poseen tierras)
- dueños de parcelas medianas quienes producen caña de azúcar
- comerciantes de escala pequeña y mediana, y
- peones sin tierra (Echarte, 1977 citado en Ramón, 2001. Butler Flora et al., 2001).

El ingreso económico de la mayoría de familias gira en torno a los cultivos de caña de azúcar y a la ganadería. La producción y comercialización de derivados de la caña -como la panela y el aguardiente- y de la ganadería -como la leche y quesos-, abastecen a los mercados de los poblados cercanos y de Quito. En la parroquia Pacto la extracción aurífera es también una importante fuente de empleo, especialmente para los habitantes de los barrios Pacto Centro y San Francisco.

En cuanto a educación, los porcentajes de analfabetismo de mayores de 15 años de ambas parroquias duplican el estimado para el cantón Quito. La tasa de asistencia a la instrucción primaria es la más elevada, mientras que la secundaria registra un alto porcentaje de deserción de los alumnos debido a la prioridad otorgada al trabajo agrícola. El porcentaje de asistencia a la instrucción superior apenas supera el 1% de la población (Consejo Provincial, 2002a).

Los índices de salud de ambas parroquias están por debajo de los estimados para el cantón y la provincia. Resalta el alto porcentaje de desnutrición en los niños menores de 5 años que alcanza el 45.64% en Nanegal y el 44.23% en Pacto, además de la carencia de insumos y equipos médicos en los subcentros y dispensarios, razón por la que muchos habitantes deben trasladarse al hospital de Nanegalito o hasta Quito en caso de atención médica especializada (ibíd.).

La religiosidad en Pacto y Nanegal

Aunque no hemos encontrado documentos sobre el proceso de evangelización en la población yumbo, podemos inferir que una buena parte de la población trasplantada desde la sierra hacia las haciendas de propiedad de los mercedarios recibió la catequesis y contaba con un templo para las prácticas religiosas hasta mediados del siglo XVIII. Sin embargo, todo rastro de una religiosidad ya instaurada en la zona, se perdería con la salida de los mercedarios en 1771 y, por ende, con la migración de los trabajadores de las haciendas.

Para fines del siglo XIX, Pacto y Nanegal eran atendidos por unos pocos clérigos dependientes de la Arquidiócesis de Quito y los poblados contaban ya con templos construidos por los propios colonos. Se conoce, por ejemplo, que Nanegal era atendido por el padre José Martí, capellán del convento de La Concepción de Quito⁷, y que, entre 1930 y 1940, Pacto recibía la atención de los religiosos de Gualea, Nono y Cotocollao, desde donde los devotos los iban a buscar a caballo una vez al mes para que oficien la misa en la iglesia del poblado que estaba edificada en madera y paja.

Desde mediados del siglo XX, los capuchinos se instalaron en el noroccidente de Pichincha con licencia de la Arquidiócesis de Quito. El proceso de parroquialización eclesiástica inició en Gualea, seguida de las parroquias Nanegal en 1964, Santa Cruz de Pacto en 1965 y Santa Elena de Nanegalito en 1967. Posteriormente, se crearon las parroquias eclesiásticas de Los Bancos y Puerto Quito; pero, en la década de 1970, éstas se desligaron de la comunidad capuchina⁸.

Bajo la administración eclesiástica de los capuchinos, los cambios iniciaron con la readecuación de los templos: aquellos que fueron construidos por los colonos con materiales de la zona –como madera, caña guadúa y paja– se reconstruyeron con nuevos materiales como el cemento y el zinc. Pero la reorganización también se evidenció en las prácticas religiosas. Es así que, entre 1960 y 1970, se adoptaron las disposiciones del Concilio Vaticano II respecto del uso de las imágenes. La encíclica determinaba, entre otros aspectos de la liturgia sagrada, la práctica de exponer las *Imágenes sagradas* a la veneración de los fieles, siempre y cuando éstas “sean pocas en número y guarden entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa”⁹

Es así que muchas de las imágenes traídas por los devotos en la época fundacional de los asentamientos, fueron retiradas de los templos y fueron suplantadas por imágenes que corresponden a la iconografía de la orden de los capuchinos como San Francisco de Asís, patrono de la Orden, Divina Pastora¹⁰, Jesús del Gran Poder, etc. Es en torno a estas imágenes, convertidas en las “Patronas” o “Patronos” de los poblados, que desde ese entonces, y hasta la actualidad, se realizan las prácticas religiosas “oficiales” en ambas parroquias.

Sin embargo, existen prácticas religiosas que expresan la motivación de los colonos por mantener las creencias de sus lugares de origen. Nos referimos a la *devoción popular* a las imágenes de la Virgen María y Jesucristo en sus diversas advocaciones. Así, en la parroquia

7 Entrevista realizada a Adán Ortiz (n. 1927), morador de Nanegal e historiador local, el 22 de noviembre del 2003.

8 Desde 1985, el territorio capuchino del noroccidente de Pichincha dependió de la Diócesis de Santo Domingo de los Colorados; y, diez años más tarde, esto es en 1995, su jurisdicción se limitó definitivamente a la atención de las cuatro parroquias noroccidentales del cantón Quito: Pacto, Nanegal, Gualea y Nanegalito.

9 “Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia”, Papa Pablo, Roma, 4 de diciembre de 1963. Tomado de: vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.htm

10 La representación de la Divina Pastora se remonta al siglo XVIII, cuando ocurrió la visión del padre capuchino Isidoro de Sevilla. En la iconografía quiteña, Manuel Samaniego fue el especialista en la representación de la Divina Pastora: la Virgen aparece sedente rodeada de las ovejas, o de pie en actitud de defender el rebaño o a la oveja amenazada para la voracidad del lobo (Vargas, 1964: 66-67). La imagen de la Divina Pastora de Nanegal se ajusta a la primera representación iconográfica.

Nanegal, las devociones populares a la Virgen del Quinche, Virgen de la Merced, Jesús del Gran Poder, Virgen de las Lajas y Virgen del Cisne responden a las procedencias de colonos desde la provincia de Pichincha, Imbabura, Carchi, Loja y desde la misma cabecera parroquial, Nanegal¹¹ (ver tabla 1).

TABLA 1. DEVOCIÓN EN LA PARROQUIA NANEGAL

Barrio o Comunidad	Año de fundación (F) o personería jurídica (PJ)	Origen predominante de migrantes	Devoción oficial (santo/a patrono/a)	Devoción popular	Otras imágenes **
Nanegal (centro poblado)	(PJ) 1881*	Pichincha	Divina Pastora	-Virgen del Quinche	-San Francisco
Santa Marianita		Pichincha	Santa Marianita	No existe información	-Divino Niño -Virgen del Quinche
Chacapata	(F) 1959 ⁽²⁾	Pichincha Imbabura	Virgen del Quinche	-Jesús del Gran Poder -Divino Niño -Virgen del Quinche	-Divina Pastora
La Perla	(F) 1972 ⁽³⁾	Imbabura Carchi	Virgen de la Perla (Virgen de Fátima)	-Jesús del Gran Poder	No existe
Cartagena (antiguo Culantropamba)	(F) 1940 aprox. ⁽⁴⁾	Imbabura Pichincha	San Francisco	-Virgen del Quinche	-Virgen Dolorosa
La Floresta	(F) 1998 ⁽⁴⁾	Nanegal (centro poblado)	Virgen de la Inmaculada	No existe	No existe
Palmitopamba	(F) 1950 ⁽³⁾ (F) 1961 ⁽²⁾	Pichincha Carchi	No existe	-Virgen de las Lajas	-Jesús del Gran Poder -Virgen del Quinche
La Florida	(F) 1983 ⁽⁴⁾	Loja	No existe	-Virgen del Cisne	No existe
La Delicia	(F) 1998 ⁽⁴⁾	Nanegal (centro poblado) Pichincha	No existe	No existe	-Divina Pastora (cuadro) -San Francisco (cuadro)
Playa Rica	(F) 1978 ⁽²⁾	Pichincha Imbabura	Virgen de Fátima	-Virgen de Mercedes -Virgen del Quinche	-Jesús del Gran Poder

Elaborado por la autora. (*) Consejo Provincial de Pichincha, 2002 (según datos de la Junta Parroquial); (1) Ramón, Galo, 2001 (2) Guevara, Marcelo et al., 2001 (3) Stewart, David, 2001 (4) Investigación. (**) La existencia de otras imágenes que no forman parte del sistema religioso oficial o popular, responde a una función estética. Son imágenes generalmente donadas por los devotos con el fin de "adornar" el templo

11 Los poblados jóvenes como La Delicia y La Floresta fueron creados por el traslado de la población de segunda generación desde la cabecera parroquial, a la que reconocen como el lugar de origen.

En los barrios Chacapata y Playa Rica, además de la devoción a la Virgen del Quinche, se practica la devoción a Jesús del Gran Poder y a la Virgen de las Mercedes, respectivamente; y en ambas localidades, la procedencia mayoritaria de los colonos corresponde a las provincias de Pichincha e Imbabura donde, históricamente, estas imágenes han recibido veneración.

En los barrios La Perla y La Florida, la devoción popular a Jesús del Gran Poder y a la Virgen del Cisne responden, respectivamente, a una mayoritaria procedencia de los colonos de primera generación desde las provincias de Imbabura y Loja. En La Florida, asentamiento fundado en 1983 por varias familias precedentes principalmente de la provincia de Loja, los colonos levantaron la iglesia y limosnaron la imagen de la Virgen del Cisne – la única existente en el templo- con la ayuda de un sacerdote español. Desde 1990, en el mes de agosto, los devotos han “pasado” la fiesta a la Virgen del Cisne con una misa, procesión, pirotecnias, música y juegos populares¹².

Palmitopamba es un caso particular. En la década de 1980, la iglesia del poblado sufrió un incendio debido al olvido de una vela encendida. Cuentan que en ese momento, ocurrió un milagro de la Virgen del Quinche: cuando el fuego topó el manto de la Virgen, éste cesó de repente y se evitó que esta imagen y la de Jesús del Gran Poder fueran destruidas¹³. La actual iglesia, inaugurada en 1991, aún conserva ambas imágenes, que fueron donadas por un devoto y en torno a las cuales se realizaban las prácticas religiosas. Pero, tras el fallecimiento del donador, la devoción a estas imágenes fue perdiendo relevancia en el poblado, hasta desaparecer por completo¹⁴. Ocurrió que entre el 2003 y el 2005, la devoción a la imagen de la Virgen de las Lajas tomó fuerza entre los colonos procedentes de la provincia del Carchi, y es, actualmente, la única imagen venerada en el poblado.

En La Floresta y La Delicia no se registró la práctica de devociones populares, posiblemente debido a que se trata de los dos barrios más jóvenes de la parroquia -ambos datan de finales de 1990- y también de los menos poblados¹⁵. Para los devotos, las fiestas religiosas son un “pretexto para tomar”, por ello, dicen, no han adoptado una devoción particular en el poblado. Sin embargo, muchos de los devotos acuden a la cabecera parroquial, Nanegal, para la práctica religiosa y generalmente “bajan” a la fiesta de la Virgen del Quinche, pues aún mantienen la relación con el lugar de origen que es Nanegal y porque los templos de ambos barrios no son atendidos constantemente por el párroco¹⁶. De Santa Marianita no tenemos la suficiente información para este tema pero se conoce que, asimismo, los fieles acuden a la fiesta de la Virgen del Quinche en Nanegal.

Al igual que en la parroquia Nanegal, en la parroquia Pacto, la devoción popular a la Virgen del Quinche es la más extendida: Pacto (centro poblado), y los barrios Pacto Loma, Paraíso y La Delicia la han adoptado y coincide, asimismo, con la procedencia de los colonos desde las provincias de Pichincha e Imbabura, donde se registra una histórica devoción a esta imagen.

12 Entrevista realizada al Sr. Vicente Postillo el 26 de julio de 2003.

13 Albertina Recalde, Rosa Vázquez, María Castro y Rosario Vaca, conversación informal realizada el 26 de Julio de 2003.

14 Los devotos afirman no conocer la advocación de la imagen de la Virgen o le atribuyen la advocación de su preferencia.

15 Los datos recopilados por el Consejo Provincial de Pichincha señalan que La Floresta tiene 150 habitantes y La Delicia 18; mientras que los datos proporcionados por la comunidad indican que La Floresta tiene una población de 30 familias y en la Delicia existen 20 familias.

16 La construcción de las iglesias es posterior a la fundación de los poblados. En el caso de La Floresta, el material para la construcción fue donado por los capuchinos y el trabajo de levantamiento de la iglesia fue hecho por la comunidad. De La Delicia se conoce que la iglesia fue construida en el 2001.

En los barrios Saguangal, Río Anope, y La Unión, donde los sitios de procedencia predominantes de los colonos de primera generación son Carchi, Loja y Azuay, las devociones populares más representativas tienen que ver con las devociones tradicionales de esos sitios de origen: la devoción a la Virgen del Cisne, Virgen del Consuelo y San Isidro (ver tabla 2). En Ingapi, donde los colonos provienen mayoritariamente del sur de Colombia, la devoción popular a la Virgen de la Paz ha tomado fuerza desde el año 1998 aproximadamente, a través de la fiesta que los devotos organizan cada año en el mes de agosto.

TABLA 2. DEVOCIONES EN LA PARROQUIA PACTO

Barrio o Comunidad	Año de fundación (F) o personería jurídica (PJ)	Origen predominante de migrantes	Devoción oficial (santo/a patrono/a)	Devoción popular	Otras imágenes **
Pacto (centro poblado)	(PJ) 1936	Pichincha	-Virgen del Rosario	-Virgen del Quinche	-San Francisco de Asís
Ingapi	(PJ) 1941	Colombia	-Jesús del Gran Poder	-Virgen de la Paz	No existe
Pacto Loma	(PJ) 1962	Pichincha	-Virgen del Pilar	-Virgen del Quinche	-Divino niño
Paraíso	(PJ) 1955	Pichincha	-Virgen del Quinche	-Virgen del Quinche -Divino Niño	-Virgen de la Inmaculada
Saguangal	(PJ) 1990	Azuay Loja	No existe	-Virgen del Cisne -Divino Niño	-Jesús del Gran Poder
La Delicia	(PJ) 1965	Cotopaxi Chimborazo Imbabura	No existe	-Virgen del Quinche	-Divino Niño
Paraguas		Pichincha Chimborazo Colombia	No existe	-Divino Niño	-Sagrado Corazón de Jesús -Virgen de las Nieves -Virgen Dolorosa
Río Anope		Azuay Loja	No existe	-Virgen del Consuelo	-Virgen del Cisne
La Unión		Azuay	No existe	-San Isidro -Virgen del Quinche	No existe

Elaborado por la autora. (*) Consejo Provincial de Pichincha, 2002, (según datos de la Junta Parroquial). (**) La existencia de otras imágenes que no forman parte del sistema religioso oficial o popular, responde a una función estética. Son imágenes generalmente donadas por los devotos con el fin de "adornar" el templo.

En los barrios Paraíso y Saguangal, las devociones populares a la Virgen del Quinche y El Cisne están acompañadas por la devoción al Divino Niño, que se encuentra difundida en ambas parroquias sin distinción de las procedencias de los devotos.

La devoción a la Virgen del Quinche en Pacto y Nanegal

La devoción en la parroquia Nanegal

La imagen más antigua de la Virgen se encuentra en el poblado de Cartagena; ésta dataría de 1941. Su procedencia es desconocida, y su origen responde más bien a un relato mítico: la imagen de la Virgen habría sido hallada luego de que revelara su ubicación a un devoto a través de un sueño. Aquel devoto la habría recogido y llevado luego a la iglesia del poblado para rendirle culto¹⁷. Entre 1950 y el 2001, se introdujeron las imágenes de la Virgen de Quinche en los poblados de Nanegal (1950), Chacapata (1983) y Playa Rica (2001) (ver tabla 3).

TABLA 3. IMÁGENES DE LA VIRGEN DEL QUINCHE EN LA PARROQUIA DE NANEGAL

Asenta- miento	Año de fundación (F) o personería jurídica (PJ)	Imagen de la Virgen del Quinche					Prácticas religiosas
		Año de intro- ducción al templo	Imagen	Origen artístico	Origen mítico	Ubicación en el templo	
Nanegal (centro poblado)	(PJ) 1881*	1950 aprox.	Bulto (imagen antigual)	Desconocido	Encontrada en el ático de la casa parroquial luego de que revelara su ubicación a la devota Rosa Parra	En la sacristía	Exvotos traslados
		2003	Bulto (imagen actual)	Adquirida en Quito (taller San José) por la Asociación de priostes	No existe	Sobre una base de cemento empotrado en la pared al costado derecho de la puerta principal del templo.	Fiesta novena procesión misa exvotos
Cartagena		1941 aprox.	Bulto	Desconocido	Encontrada luego de que revelara su ubicación a un devoto	Sobre un pedestal de madera al costado derecho del Altar Mayor	Misa exvotos
Cachapata	(F) 1959 ⁽¹⁾	1983	Bulto	Adquirida en Quito por devota donante (Sra. Carmen)	No existe	Dentro de una urna de madera y vidrio situado al costado derecho del Altar Mayor	Fiesta novena procesión misa exvotos
Playa Rica	(F) 1978 ⁽¹⁾	2001	Cuadro (fotografía)	Adquirida en Quito por devotos donantes (Club deportivo "Unión familiar")	No existe	En la pared al costado derecho del Altar Mayor	Misa exvotos

Elaborado por la autora. (*) Consejo Provincial de Pichincha, Plan de Desarrollo de la Parroquia Nanegal, 2002. (1) Ramón, Galo, 2001

17 Actualmente, la imagen de la Virgen del Quinche, como todas las imágenes del poblado, se encuentran en la iglesia nueva, construida en 1993. La antigua iglesia sirve hoy como casa comunal.

En Nanegal (cabecera parroquial), según la memoria oral, a inicios de 1980, el párroco propuso a los fieles “retomar” la celebración a la Virgen del Quinche, lo que indica que la devoción existía para antes de esa fecha, pero la imagen había “desaparecido” del templo y nadie la hallaba. Fue entonces cuando, a través de un sueño, la Virgen se reveló a la señora Rosa Parra y le dijo: Verás Rosita, tanto que me buscan y no me encuentran, yo estoy en el techo de la casa, ahí estoy botadita. Estoy quebrada un bracito también. Vayan y recójame de ahí¹⁸.

Los fieles de Nanegal hallaron la imagen de la Virgen en el lugar y en las condiciones descritas por la señora Parra y la mandaron a retocar pues estaba llena de polvo, polilla y desmembraciones. Por más de veinte años permaneció esta imagen a la derecha de la entrada principal del templo de Nanegal, hasta que en el año 2003, los devotos adquirieron otra imagen en el Taller “San José” de Quito. La antigua imagen se mantuvo bajo la advocación de El Quinche pero fue dedicada a hacer “visitas” a los poblados aledaños y es hoy llamada la Virgen Peregrina. Es en torno a la nueva imagen (2003) que se realizan las prácticas religiosas como la fiesta y procesión el 21 de noviembre.

La devoción en la parroquia Pacto

En el caso de la parroquia Pacto, la imagen más antigua de la Virgen del Quinche data de la década de 1940, cuando un devoto de Pacto (centro poblado) donó la imagen de la Virgen para que sea venerada en el templo (ver tabla 4).

Cuentan los devotos que cuando Pacto era “pura montaña”, la iglesia era una casita “así no más” de madera y techo de paja cuya campana colgaba de un árbol. Allí se veneraba a la Virgen del Quinche en la imagen que habría donado un devoto del pueblo. Más tarde, en base a gestiones realizadas por el padre Bernabé de la orden de los capuchinos, las mingas y limosneos de los fieles, se logró recaudar el presupuesto necesario para levantar la actual iglesia entre 1960 y 1970 donde fue colocada la imagen de la Virgen del Quinche.

En 1983, un grupo de los nuevos colonos – y devotos de la Virgen- limosnaron una nueva imagen mandada a tallar en San Antonio de Ibarra, que es fiel copia de la imagen original que reposa en la Basílica de El Quinche. La llegada de la nueva imagen al templo de Pacto se celebró con una gran procesión desde el poblado de Gualea y contó con la bendición de Monseñor Yánez de Quito.

Sin embargo, a raíz de esta nueva adquisición, se dieron divergencias entre los promotores de la nueva imagen y aquellos que defendían a la imagen antigua. Estos últimos lograron que la nueva imagen fuera trasladada al poblado de Ingapi y que permaneciera allí cerca de tres años, pues no compartían la idea de que aquella se convierta en la nueva patrona de Pacto. Pero los promotores de la nueva imagen de la Virgen del Quinche fueron hasta Ingapi en romería para traerla de regreso a Pacto¹⁹.

Desde entonces, se produjo una división entre los fieles: aquellos que defendían a la imagen antigua se autodenominaron devotos de la “Virgen de los pobres”, mientras que los promotores de la nueva imagen fueron reconocidos como devotos de la “Virgen de los ricos”²⁰. Los conflictos entre ambos grupos continuaron suscitándose hasta que en 1986 el Obispo de Santo Domingo de los Colorados, Emilio Estévez, dio una solución definitiva: al poblado de Ingapi se envió una

18 Entrevista realizada a Martha Reyes (50 años), priosta de Nanegal, el 22 de noviembre del 2003.

19 Entrevistas realizadas a Ruperto Gallegos y Mélida de Gallegos (70 años), sacerdotes de Pacto, el 2 de agosto del 2003 y a Mariana Velásquez (62 años), moradora de Pacto y devota de la Virgen del Quinche, el 25 de mayo del 2005.

20 Entrevista realizada al Padre Luis Saraguenta, Decano de la Zona Pastoral Noroccidental y Párroco de Nanegal el 22 de noviembre del 2003.

imagen de la Virgen de la Paz; la antigua imagen de la Virgen del Quinche fue bautizada con el nombre de "Virgen del Rosario" y fue declarada patrona de la parroquia; mientras que la nueva imagen de la Virgen del Quinche retornó al interior del templo de Pacto y desde entonces recibe la fiesta en su honor cada 21 de noviembre.

TABLA 4. IMÁGENES DE LA VIRGEN DEL QUINCHE EN LA PARROQUIA DE PACTO

Asenta- miento	Año de fundación (F) o personería jurídica (PJ)	Imagen de la Virgen del Quinche					Prácticas religiosas
		Año de intro- ducción al templo	Imagen	Origen artístico	Origen mítico	Ubicación en el templo	
Pacto (centro poblado)	(PJ) 1936	1940 aprox.	Bulto (imagen antigua del Quinche, actual imagen de la Virgen del Rosario)	Donada por devoto	No existe	Dentro de una urna de vidrio, ubicada en el atrio del costado derecho de la puerta principal del templo.	Fiesta novena procesión misa exvotos (Virgen del Rosario)
		1983	Bulto (imagen actual)	Limosnada por priostes (mandada a taller en San Antonio de Ibarra)	No existe	Dentro de una urna de madera y vidrio situada en la capilla del costado izquierdo del Altar Mayor	Fiesta novena procesión misa exvotos
Paraíso	(PJ) 1955	1960 aprox.	Bulto	Limosnada por priostes (mandada a taller en Quito)	No existe	En peana de madera situada al costado izquierdo del Altar Mayor	Misa
La Delicia	(PJ) 1965	1986 aprox.	Bulto	Donada por el devoto José Erazo, oriundo de Tumbabiro, Imbabura	No existe	En estante de madera situado en la sacristía	Misa y procesión a Pacto (centro poblado)
Pacto Loma	(PJ) 1962	1993 aprox.	Bulto	Limosnada por devotos	No existe	Dentro de una urna de madera y vidrio situada al costado izquierdo del Altar Mayor	Misa y procesión a Pacto (centro poblado)

Elaborado por la autora. (*) Consejo Provincial de Pichincha, Plan de Desarrollo de la Parroquia Pacto, 2002.

El origen de la fiesta de la Virgen del Quinche se remonta a finales del siglo XVII, cuando el Cabildo de Quito declaró a la Virgen del Quinche “Patrona Jurada de Quito” por haber protegido a esta ciudad de un terremoto. Igual reconocimiento y juramento le hizo el Cabildo Eclesiástico, estableciéndose el día de acción de gracias el 20 de junio de cada año. Esta fecha continuó respetándose obligatoriamente durante los siglos XVIII y XIX hasta que, en 1912, el Obispo González Suárez ordenó a los padres de El Quinche que,

“la novena se inicie el 12 de noviembre; se haga solo una misa cantada cada día; los sacerdotes extra diocesanos presentarán licencias y estarán solo hasta el 21; solo el día 21 habrá procesión; las misas empiezan desde las 5 am; las confesiones solo hasta las 8 pm” (Valencia, 1982: 510).

Bajo la administración del Cardenal Pablo Muñoz Vega, Arzobispo de Quito, en 1981 se declaró oficialmente al 21 de noviembre como el día nacional de acción de gracias a la Virgen del Quinche (Ibíd.: 526).

En Pacto y Nanegal, la fiesta de la Virgen del Quinche tiene su origen en 1983 y desde entonces se ha convertido en la celebración religiosa más importante de ambas cabeceras parroquiales pues está por sobre las celebraciones en torno a las imágenes patronales impuestas por la Iglesia: la Virgen del Rosario y la Divina Pastora, respectivamente.

La imagen milagrosa

Los devotos de Pacto y Nanegal coinciden en creer que la Virgen les concederá el *milagro* o *favor* a cambio del cumplimiento de sus promesas, estableciéndose así una relación contractual entre la imagen sagrada y el devoto a manera de un “pacto donde rige un intercambio ritual: el suplicante debe realizar su promesa a cambio de la realización del milagro” (Parker, 1999: 194). La solicitud de un milagro, nos dice Parker, debe hacerse “siguiendo los dictados tradicionales del ritual impetratorio: la promesa, la manda, el rezo, la bendición del amuleto, etc” (1993: 189).

Los favores recibidos son “pagados” por los devotos a través de exvotos, objetos de diverso tipo ofrecidos públicamente y “cuya donación había sido prometida anteriormente” (Rodríguez, 2003: 124):

“En otra ocasión Don Guevara se cortó el dedo y le quedó suelto. Ese rato se había ido a la iglesia, con el dedo colgando, y le había pedido a la Virgen que si le sana, le pasa una misa bien pomposa. Se fue al hospital, y le quedó el dedo como si nada. En ese tiempo nos dio como un millón de sucres, como decir ahora unos mil dólares. Nos dijo ‘tomen este millón y háganle una fiesta a la Virgen’. El mayor nunca cree en nada, nunca participaba en nada, ni en lo católico, en nada, pero cuando le pasó eso, ya sintió algo. Y le hicimos la fiesta a la Virgen con banda y todo y nos gastamos hasta el último centavito”²¹.

El exvoto es la expresión concreta de la promesa del devoto, quien cumplirá con lo prometido una vez recibido el favor o milagro. Al mismo tiempo, el exvoto recuerda “el poder y la eficacia de la imagen y las obras potentes que realiza continuamente” (Zecchetto, 1999: 70). Gracias a los exvotos, la imagen milagrosa de la Virgen del Quinche se ve embellecida pues los fieles la enriquecen y adornan profusamente, dándole al mismo tiempo estatus y elevación (Ibíd.: 69-70) así lo confirman las expresiones de los devotos de la Virgen en Pacto y Nanegal:

21 Testimonio de Vicente Portillo, morador de La Florida, parroquia Nanega

“Se le da lo que le hace falta, por ejemplo una peluca, coronas, vestidos para verle más bonita. Se le puede hacer una ofrenda de flores, de velas, de cosas de comer, eso se le da en la iglesia. Se sabe que la imagen no va a comer, pero se hace la ofrenda por la devoción”²².

Algunas personas le ponen dinero, algunas personas le dan el manto cada año, una corona, cuando hay dinero, porque sale carita la fiesta²³.

A veces le donan el manto, el velo, flores. Ahora le van a traer la tela de España para confeccionarle el manto y el velo, van a mandar de allá²⁴.

Los actos de intercambio que se llevan a cabo entre la Virgen del Quinche y sus devotos serían equivalentes pues la primera “da” de acuerdo a lo que recibe. Sin embargo, las relaciones de reciprocidad instauradas a través del intercambio también implicarían relaciones de dominación ya que además de ser una *cuestión de fe*, la devoción es una *cuestión económica*: la Virgen “devuelve” la devoción a través de préstamos y bienes, pero al mismo tiempo, “obliga a devolverlos con interés” (Georgis, s/f).

Es entonces cuando entra en juego la calidad del bien ofrecido, la misma que estaría en relación directa con la posición económica y la jerarquía del devoto, por lo que, en realidad la reciprocidad es asimétrica pues legitima las desigualdades sociales por un lado y por otro, pone de manifiesto el poder de la Virgen sobre los devotos. La devoción no admite “incumplimientos” por parte del ser sagrado, éstos son atribuidos a una falla del devoto pues la Virgen “siempre cumple”. Sin embargo, los incumplimientos de las promesas de los devotos sí son castigados por la Virgen.

De El Quinche al Noroccidente: una interpretación de la difusión religiosa

Las fuentes documentales señalan que durante la Colonia y la época Republicana, la imagen de la Virgen del Quinche era constantemente trasladada desde su morada hacia varias localidades de las provincias de Pichincha e Imbabura para el alivio de los males, especialmente de las pestes. Sin embargo, el proyecto de “nacionalización” de esta devoción se concretó a finales del siglo XIX, cuando el 5 de enero de 1886, el cantón Quito fue consagrado a la advocación de El Quinche (Valencia, 1982). La difusión de la devoción se apoyó en la Sociedad de los “Cargueros de la Virgen del Quinche”, que tenía núcleos en varias poblaciones de la provincia de Pichincha²⁵ e Imbabura. Transformada en “Sociedad Obrera Nuestra Señora del Quinche”, ésta fue una de las primeras entidades jurídicas bendecidas por el Excelentísimo Señor Arzobispo Doctor Don Carlos María de la Torre cuyo fin era el de fomentar la devoción a la Santísima Virgen del Quinche.

La “Coronación” de la imagen, evento que ocurrió el 20 de junio de 1943 permitió que la devoción mariana de El Quinche se extendiera a nivel nacional oficialmente. Convertida ya en la “Reina de los ecuatorianos”, su objetivo era el de “defender nuestra nacionalidad”, “guardar nuestras fronteras”, y “despertar en el corazón de gobernantes y gobernados el verdadero amor a la patria”²⁶.

22 Testimonio de Martha Reyes, moradora de Nanegal

23 Testimonio de Rosa Miño, moradora de Nanegal

24 Testimonio de Ruperto Gallegos y Mélida de Gallegos, moradores de Pacto

25 Para 1938, tenía subcentros en: Sangolquí, Alangasí, Tumbaco, Guayllabamba, Cayambe, González Suárez, Tocachi, Perucho, San José de Minas, Chillogallo, Saquisilí, Mulaló y la Magdalena, localidades que la imagen de la Virgen del Quinche visitaba periódicamente) “El Obrero de la Santísima Virgen del Quinche, Año I, No.1, Quito, noviembre de 1938, pg. 2).

26 “El Obrero de la Santísima Virgen del Quinche”, Año II, No. 11, Quito, Septiembre de 1943.

La imagen se convirtió además en “Patrona” y “Fundadora” de varias instituciones, poblados y parroquias como la de Pifo, consagrada en 1954 a la Virgen del Quinche por los capuchinos (Ibíd.: 521), quienes, en esa misma época, habían incursionado ya en el noroccidente de Pichincha. Dos décadas más tarde, el 14 de septiembre de 1979, la imagen de la Virgen del Quinche fue proclamada “Patrona de la Provincia de Pichincha” (Ibíd.:508-526).

Fue este “ideal nacional mariano” el que viajó con los colonos hacia Pacto y Nanegal a través de las rutas migratorias, donde hoy existen “rastros” de la difusión religiosa. En la antigua ruta de acceso al noroccidente Quito- Nono- Nanegal existe un altar dedicado a la Virgen del Quinche conocida como “Virgen de los viajeros”. En la ruta más actual, la carretera Quito- Calacalí- La Independencia, existían al menos tres altares dedicados a la Virgen del Quinche: la “Capilla Virgen del Quinche de la Cruz”, situada en el Km 20 vía a Calacalí, una urna situada en el km 34 vía a Nanegalito que según testimonios fue levantada por los trabajadores del carretero para su protección, y la Urna “Patrona de las Orquídeas”, situada en el camino a Nanegal.

No hemos podido datar el origen de la devoción a la Virgen del Quinche en las parroquias de Pacto y Nanegal; sin embargo, creemos que ésta llegó a la zona con los primeros colonos a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX; se vigorizó a partir de 1950 cuando, en el auge de la colonización, los devotos trajeron consigo las imágenes de la Virgen para ser veneradas en los precarios templos; y se afianzó en la década de los 80, cuando se instaura, en ambas parroquias, la fiesta de 21 de noviembre en su honor.

La devoción a la Virgen del Quinche se convirtió en la respuesta concreta a la búsqueda de continuidad de las creencias y devociones, pues el proceso migratorio no implicó solamente el traslado físico de los colonos. La imagen es sometida a diferentes interpretaciones ya que es “vivenciada en ritos y costumbres particulares donde se interpreta el mensaje cristiano añadiéndoles ‘excedentes’ y significaciones nuevas” (Parker, 1993: 83) La devoción tendrían que ver con la lucha por el trabajo, la tierra y el reconocimiento social; es decir que se manifiesta como la respuesta al esfuerzo que implicó la colonización.

El éxito de la colonización atribuido a la intervención de la Virgen del Quinche, se deriva de su imaginario como “protectora de los viajeros”, la Virgen es la protectora del que se va, pero ella misma es la “Virgen viajera”. Los relatos que remontan a 1940, indican que la mayoría de los colonos llegaron a la zona a pie, utilizando los antiguos caminos llenos de culuncos²⁷. En algunos tramos, el camino se volvía tan estrecho, que los viajeros debían prevenir su presencia con la ayuda de un cacho de res que servía de corneta, pues si dos viajeros se encontraban frente a frente, el paso de cualquiera de los dos podía resultar una tarea muy complicada.

La comercialización de la panela era realizada principalmente por los arrieros de Cotocollao, Nono y Nayón²⁸; pero en algunos casos, eran los propios productores quienes transportaban el producto. Hasta 1970 aproximadamente, el noroccidente vivió el “auge del aguardiente”, cuyo transporte y comercialización eran considerados como contrabando. Los contrabandistas llegaban principalmente de Calacalí, pero muchos de los colonos que querían “sacar” más producto, debían salir con la mercadería a través de los caminos viejos y conocer de memoria los senderos y atajos para no ser vistos por los guardas -empleados del estanco- que no faltaban²⁹. Las cargas variaban de los 50 hasta los 100 litros. El viaje duraba tres días y la primera parada se hacía en Nono. Muchas veces, los arrieros carecían de provisiones para su alimentación y se veían en la necesidad de comer las cáscaras de plátano y otras frutas que se encontraban fermentadas en el camino. El aguardiente se llevaba hasta San Blas -en Quito-, sitio hasta hoy conocido por la venta de este producto.

27 Estos caminos fueron probablemente abiertos por los yumbos en época de los españoles. Se trataba de caminos rectos, contruidos y excavados en las laderas (Lippi, 1998:186).

28 En muchos casos, los arrieros se convirtieron luego en colonos. Como cuenta doña Rosa Grijlva: “A Gualea entraban los arrieros a comprar panela, y el marido de mi abuelita había sido uno de los primeros que han entrado para acá y le ha gustado esta zona. Han vendido lo que tenían en Cotocollao y han venido a comprar acá una extensión grande”.

29 Entrevistas a Marco de la Torre (33 años) y Jaime N. (85 años), 26 de julio del 2003.

En tiempos de calamidades públicas y enfermedades, especialmente de las pestes, la Virgen del Quinche ha sido la protectora de sus devotos, ha sido “consuelo y refugio”, la “Madre que los ha defendido de las iras de su Hijo Santísimo cada vez que las fuerzas de la Naturaleza se han desatado contra ellos”³⁰. La peste del paludismo llegó al noroccidente hacia 1920. En Pacto, por ejemplo, los colonos tuvieron que evacuar el centro poblado e instalarse en las lomas aledañas, dando origen a los barrios Pactoloma, Ingapi, Buenos Aires, Paraíso³¹. Durante algunos años Pacto quedó prácticamente deshabitado; hasta que a fines de 1930, una comisión encabezada por el teniente político se trasladó a Quito para conseguir insecticidas. Pero no fue sino a la Virgen del Quinche a la que los colonos atribuyeron la eliminación de la peste y otras enfermedades tropicales.

Así pues, las condiciones socioeconómicas hacen pensar en la vida cotidiana como inestable, donde el „inmediatismo“, el „vivir al día“, convierte a la devoción a la Virgen del Quinche en una verdadera „estrategia simbólica de supervivencia“ (Parker, 1993:132). Como señala Ungerleider (s/f), la desterritorialización “representa una ruptura con la vivencia que proporcionan las tradiciones de sus fiestas patronales y devociones populares en su pueblo de origen”. Los colonos buscaron entonces la respuesta a sus necesidades espirituales en una imagen que llenara el “vacío devocional”.

Los devotos-colonos encuentran en la Virgen del Quinche el soporte para una mejor calidad de vida: el sufrimiento por la obtención de tierra, salud y trabajo. La reinterpretación del sentidos que adquiere la imagen mariana para los devotos depende de un imaginario colectivo que articula significados más o menos homogéneos atribuidos a la Virgen del Quinche como protectora de las enfermedades, protectora de los viajeros o como “civilizadora” pues al ser Pacto y Nanegal localidades fronterizas, los constantes cambios en la demografía de la zona ha llevado a los colonos a una representación mental del paisaje bajo los ideales de progreso y modernidad.

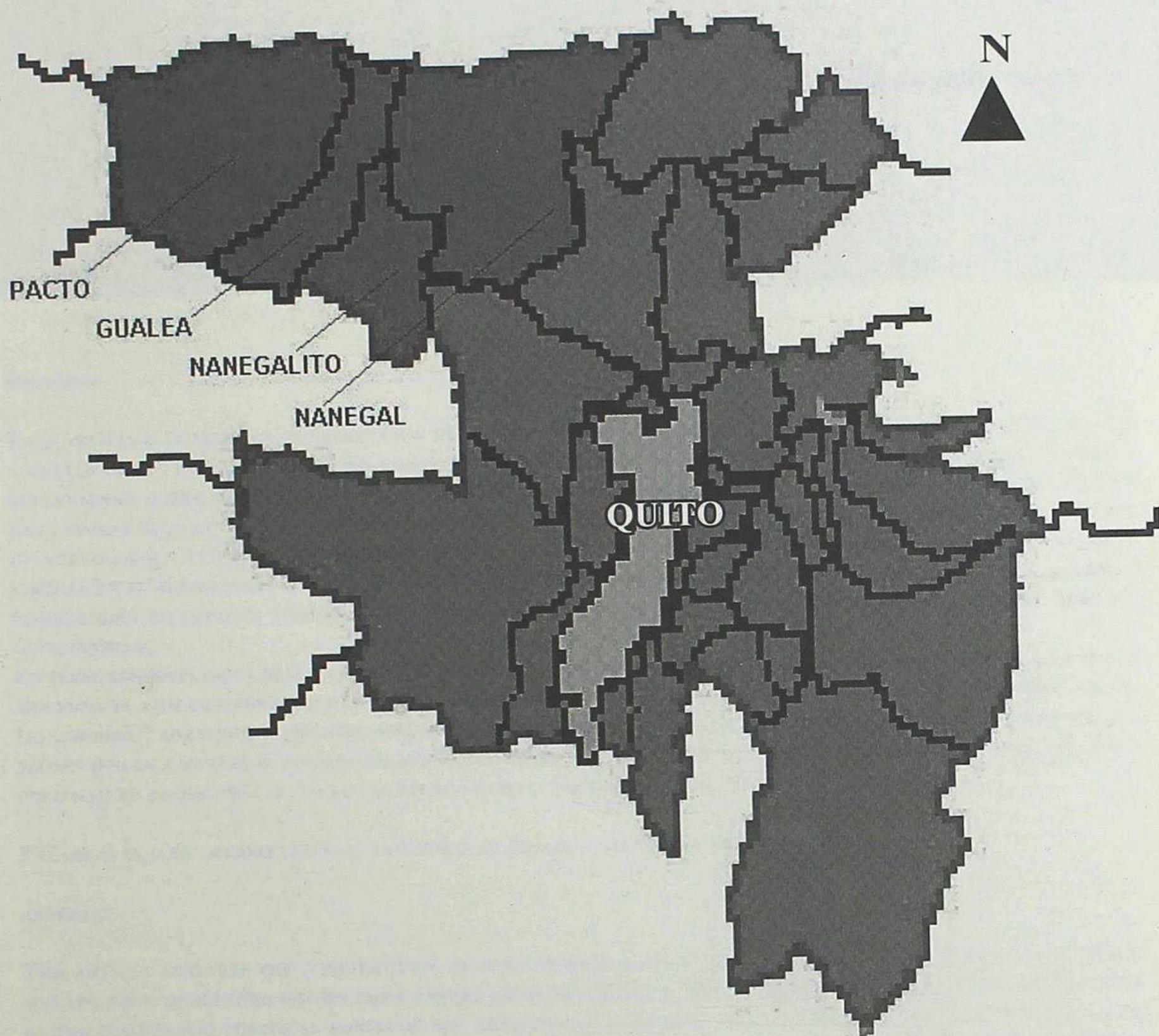
Si la devoción a la Virgen de El Quinche se relaciona con la resolución simbólica de problemas cotidianos, podríamos decir que la interpretación que se hace de la imagen, no es un hecho individual absoluto: la mentalidad colectiva pesa sobre el inconsciente individual. Según esto, el icono de la Virgen de El Quinche ejerce un poder sobre los devotos al comunicar un conjunto de valores, ideas y emociones. Pero además, la religiosidad permite la construcción y la reconstrucción de la historia local, una historia de sacrificios, de dolor por la mudanza y de una especie de “sacralización de la identidad local”.

30 “El Obrero de la Santísima Virgen del Quinche”, Año II, No. 11, Quito, Septiembre de 1943, p. 1

31 Don Ilmar Erazo recuerda que “esa enfermedad se dio en el lugar donde se asienta la cabecera parroquial porque es una gran hondonada pantanosa, donde los aguaceros eran más torrenciales que en las partes altas. Esto pasó por 1914 o 1915 cuando la gente decidió irse a vivir en las lomas, razón por la cual Pacto quedó abandonado por una época (Espínosa, 2004).

Bibliografía

- Butler Flora, Cornelia, et al., 2001 “Tipología de estrategias productivas para la agricultura sustentable y el manejo de recursos naturales” en: *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales. La investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina*, SANREM CRSP, Abya-Yala, Quito.
- Consejo Provincial de Pichincha. 2002, *Plan de desarrollo participativo parroquia Nanegal*, Quito, documento electrónico para publicación.
- Echarte Lasa, Vicente. 1977, *Relaciones de producción en Pacto y Nanegal. Comunidades campesinas del Noroccidente de Pichincha*, Departamento de Antropología, PUCE, documentos de trabajo, No.2, Quito.
- Espinosa Apolo, Manuel. 2004, *El Pueblo donde nacen las nubes: Memoria Histórica y Cultural de Nanegalito*, versión electrónica para el Municipio de Quito.
- Lippi, Ronald D. 1998, *Una exploración arqueológica del Pichincha Occidental*, Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, H. Consejo Provincial.
- Martínez, Alexandra et al. 2001, “Migración y Paisaje de Nanegal” en: *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales. La investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina*, SANREM CRSP, Abya-Yala, Quito.
- Parker, Cristián. 1993, *Otra lógica en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile.
- Ramón, Galo. 2001, “La gente, la tierra y la sociedad de Nanegal desde los tiempos aborígenes” en: Rhoades, Robert (ed), *Tendiendo Puentes entre los Paisajes Humanos y Naturales*, , Abya-Yala, Quito.
- Salomon, Frank. 1980, *Los Señores Étnicos de Quito en la Época de los Incas*, IOA, Otavalo.
- Valencia, Ernesto. 1982, *Tesoro Virgen de El Quinche*, Pastoral Misionera del Santuario Basílica del Quinche, Quito.
- Zecchetto, Victorino. 1999, *Imágenes en acción: el uso de las imágenes religiosas en la religiosidad popular latinoamericana*, Coedición Abya-Yala, Instituto Superior de Comunicación Social Don Bosco, Quito.



MAPA 1. DISTRITO METROPOLITANO DE QUITO. TOMADO DE CONSEJO PROVINCIAL DE PICHINCHA, PLAN DE DESARROLLO PARTICIPATIVO, 2002.

Etnografía en mundos virtuales

Patricio Trujillo Montalvo¹

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO ANALIZA LA CONSTRUCCIÓN DE MUNDOS VIRTUALES, COMUNIDADES IMAGINARIAS, SOCIEDADES DE RED Y CULTURAS EN LÍNEA, DENTRO DE UN CONTEXTO DE GLOBALIZACIÓN. MI PROPUESTA ANTROPOLÓGICA SE REFIERE A REFLEXIONAR SOBRE GLOBALIZACIÓN Y LAS FORMAS POLÍTICAS DE LA ECONOMÍA NEOLIBERAL, LAS MISMAS QUE EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS HAN CONSTRUIDO UNA NUEVA VISIÓN DEL MUNDO (COSMOS Y ETHOS) RELACIONÁNDOLA CON UN NUEVO ORDEN ÉTICO, DE PODER, DE GOBIERNO, ES DECIR UN NUEVO ESTILO DE VIDA BASADO EN LA TECNOLOGÍA VIRTUAL EN EL DENOMINADO „MUNDO MODERNO“. DESDE ESA ÓPTICA PARA APREHENDER EL MUNDO VIRTUAL, DEBEMOS COMPRENDER EL IMPACTO (POSITIVO O NEGATIVO) DE LA TECNOLOGÍA VIRTUAL Y LA GLOBALIZACIÓN EN NUESTRA COTIDIANIDAD.

EN TÉRMINOS SIMPLES, GLOBALIZACIÓN ES UN PROCESO SOCIAL RELACIONADO CON LA TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD MODERNA Y LA IDEA COMÚN DE QUE LA MODERNIDAD (PRODUCTO DE LA GLOBALIZACIÓN) TIENE TENDENCIAS UNIVERSALES. LO „GLOBAL“ ENCIERRA EL SIGNIFICADO DE LA GLOBALIZACIÓN COMO UN CONCEPTO DONDE EL CONOCIMIENTO (LA TECNOCENCIA, LAS NUEVAS FORMAS DE ECONOMÍA MUNDIAL Y EL PODER) HAN CONSTRUIDO UN NUEVO ORDEN (ÉTICO Y POLÍTICO) EN OPOSICIÓN CON LO LOCAL LO NO GLOBAL, LO NO UNIVERSAL (ONG Y COLLIER 2005)².

PALABRAS CLAVES: MUNDO VIRTUAL- INTERNET- GLOBALIZACIÓN- RED- CULTURA EN LÍNEA.

ABSTRACT

THIS ARTICLE ANALYZES THE CONSTRUCTION OF VIRTUAL WORLDS, IMAGINARY COMMUNITIES, NETWORK COMMUNITIES, AND ONLINE COMMUNITIES WITHIN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION. MY ANTHROPOLOGICAL PROPOSAL REFLECTS ON GLOBALIZATION AND POLITICAL FORMS OF THE NEO-LIBERAL ECONOMY, THE SAME WHICH HAVE CONSTRUCTED A NEW VISION OF THE WORLD (COSMOS AND ETHOS) RELATING IT WITH A NEW ORDER OF ETHICS, POWER, AND GOVERNMENT A NEW LIFESTYLE BASED ON VIRTUAL TECHNOLOGY WITHIN THE SO-CALLED "MODERN WORLD." IN ORDER TO UNDERSTAND THE VIRTUAL WORLD THROUGH THIS LENS, WE SHOULD UNDERSTAND THE IMPACT (POSITIVE OR NEGATIVE) OF VIRTUAL TECHNOLOGY AND THE GLOBALIZATION OF ORDINARY LIFE.

- 1 Licenciado en Antropología Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología social en la Universidad de Estocolmo-Suecia (2007-2009) y cursos de PhD en Antropología cultural en la Universidad de Uppsala-Suecia (2003, 2005). patricio.trujillo@fiaam.org. www.fiaam.org.
- 2 En *Global Assemblages* (2005), Stephen Collier y Aihwa Ong proponen un acercamiento antropológico que investiga como lo "global" y lo "local" interactúan para construir las condiciones de modernidad y globalización en el mundo contemporáneo. Su libro es una acertada discusión teórica sobre el significado de globalización, tecnología, neoliberalismo, gobernabilidad desde una perspectiva antropológica.

IN SIMPLE TERMS, GLOBALIZATION IS A SOCIAL PROCESS RELATED WITH THE TRANSFORMATION OF MODERN SOCIETY AND THE COMMON IDEA THAT MODERNITY (A PRODUCT OF GLOBALIZATION) HAS UNIVERSAL TENDENCIES. THE "GLOBAL" ENCLOSES THE MEANING OF GLOBALIZATION AS A CONCEPT CONSTRUCTED IN A NEW (ETHICAL AND POLITICAL) ORDER IN OPPOSITION TO THE LOCAL; THE NON-GLOBAL, AND THE NON-UNIVERSAL.

KEYWORDS: VIRTUAL WORLD-WEB-GLOBALIZATION-NETWORK-ONLINE CULTURE.

Introducción

Según Max Weber la civilización europea moderna desarrolló un universal llamado "Occidente", y sólo Occidente tendría un significado universal y por lo tanto validez: historia, música, ciencia, arquitectura, gobierno y sobre todo "*la fuerza más decisiva en nuestra vida moderna: el capitalismo*". La "globalización" sería entonces un experimento de la modernidad, y la modernidad desde la perspectiva euro-céntrica un producto de la economía neoliberal. En ese sentido, el capitalismo se relaciona con la civilización y el mundo moderno, y estos dos conceptos crean o legitiman "*la cultura neoliberal occidental*"³.

Manuel Castells⁴ retoma estos conceptos en su libro *The Network society* (2004), y explica que la sociedad de redes (virtuales o no) son construcciones culturales, nuevas morfologías sociales en donde la lógica de las redes sociales modifica sustancialmente la operación, relación y expresión de la tecnología y sobre todo del poder en las culturas actuales.

Según Castells, las redes constituyen nuevas realidades sociales dentro de nuestras culturas y sociedades modernas, donde las actividades, estructuras y acciones sociales se organizan en torno de redes de información procesadas electrónicamente "*la sociedad en red es una sociedad cuya condición social se hace en base de impulsos de microelectrónica basada en las tecnologías de información y comunicación*" (Castells, 2004: 5).

Para Castells, las "sociedades de redes" son parte de esta nueva construcción del mundo donde cultura, economía y política conforman la "*sociedad de la información en la era de la información*" donde la tecnología define el concepto de lo nuevo, lo moderno y de orden mundial (Castells, 2004: 6).

La sociedad de red transforma lo local y la difusión de la lógica de red modifica sustancialmente los procesos simbólicos de expresión de poder. Categorías como local (red) o universal (global) son útiles para abstraer a la modernidad como el principal producto de la globalización en el estilo de vida neoliberal contemporáneo.

El capitalismo está relacionado con la economía neoliberal como producto de la modernidad expresando rangos específicos en: conocimiento, tecnología e instituciones. Las sociedades en redes, las comunidades en línea, las culturas virtuales y el capitalismo moderno, todos estos conceptos son creados y tienen significado simbólico en la era de la globalización. Donde la nueva economía, nueva ética, nuevo orden político, gobernabilidad, tecnología y la nueva cultura

3 Himmanen Pekka, *The hacker ethic as the culture of the information age* (2004:420), tiene la misma percepción, Ella describe la cultura industrial y su fruto la economía industrial como una creación de la cultura del capitalismo moderno, tomando las notas del famoso texto de Max Weber "The protestant ethic and the spirit of the capitalism" (1904).

4 Castells, Manuel. *The network society*, 2004, p 3

global están relacionados con las transformaciones estructurales de la tecnociencia, los mercados económicos, los circuitos de intercambio y los sistemas de gobernabilidad de la globalización, en la denominada era de la información (Castells, 2004) o la edad de la *techné* (Boellstorff, 2008).

De esta forma, desde mi perspectiva, los productos sociales, tecnológicos y simbólicos de la globalización (Internet, Ipod, teléfonos celulares) deben ser vistos como un problema antropológico, porque se refieren no solo a la parte material de estos productos, sino ante todo a la constitución del ser humano como objeto, productor de tecnología y de conocimiento. En ese sentido, en la denominada era de la información, la antropología y la etnografía se han centrado en un tipo particular de reflexión: la tecnología, las sociedades en red, los mundos virtuales y la identidad del ser humano dentro de estas comunidades y culturas imaginadas.

Por ejemplo, la investigación etnográfica sobre comunicación en línea, Internet (Facebook, etc) y teléfonos celulares (chat) como estilo de vida, de intimidad, sociabilidad, problemas éticos de los mundos virtuales y las identidades virtuales, en sí. Todo relacionado con nuevas formas culturales en la edad de la información, una nueva sociedad dentro de una forma global.

Mundos virtuales, imaginarios e identidad

Tom Boellstorff (2008) afirma que “a través de la cultura, los humanos somos siempre virtuales, la etnografía ha sido siempre un tipo de investigación virtual entre los humanos”. Este concepto es el punto de partida para construir una “antropología virtual”, la domesticación de la tecnología por el ser humano, la forma de crear y desarrollar cultura e imaginar la sociedad como construcción simbólica dentro de redes informáticas.

En su obra cumbre *Coming of age in Second Life*, Boellstorff (2008) construye una “antropología del mundo virtual” como un ejercicio teórico para comprender lo que el autor denomina la “era de la información o la edad de la *techne*”. Afirma que estamos en un momento histórico y cultural concreto en que “*techne*” se convierte en recurrente por lo tanto los mundos virtuales presentan las condiciones para ser posibles; “*virtual y techne son en cierto sentido, tan antigua como la humanidad*”. La *techne* es una parte importante de la cultura que produce formas de conocimiento o formas de “*episteme*”. Por lo tanto la antropología tiene el preciso espacio para entender esta nueva forma de conocimiento a través de realizar etnografía dentro de estas nuevas formas de tecnologías, en especial en los espacios sociales que crea y reproduce el Internet construyendo identidades virtuales.

Para Boellstorff, por ejemplo, “*la sociedad en línea*” es una comunidad imaginada⁵, un espacio social en el que podemos crear relaciones mediante un aparato virtual llamado Internet. Su etnografía sobre *Second Life* se basa en las formas de intimidad, de relaciones sociales, de poder, de economía política que se pueden crear y construir en un mundo virtual; “*pero el mundo virtual no es un juego de maquinas*”. El mundo virtual para los seres humanos es una dicotomía entre lo virtual y lo real.

Boellstorff explora los mundos virtuales como parte de la producción de la cultura humana a través de computadoras y específicamente del uso de Internet. Esta forma de sociedad se lo denomina como *ciber-sociedad* o “*cultura en línea*”, terminología que explora la auto-construcción social que se expresa en las *ciber-culturas*.

5 Boellstorff toma el concepto de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (1994); donde se proyecta la idea de que el ser humano imagina su comunidad como parte de su construcción histórica cultural.

El mundo virtual proporciona la oportunidad de explicar muchas formas de interacción social “*implica historias de creación de la capacidad humana*”; reconfigura conceptos de individualidad y sociabilidad. El mundo virtual como parte de la cultura humana es relacionado con la capacidad humana para crear símbolos que “*abren un mundo imaginario que tiende a ser un mundo virtual mediante la inclusión de los rasgos sociales que imitan el mundo real*”. (Boellstorff, 2008: 46-48)

Para Boellstorff, el mundo virtual y el mundo real son parte de la construcción la mente. La visión, los mitos, las novelas, la ópera, los sueños, la imaginación, el lenguaje son parte del „otro“ mundo virtual. “*El mundo virtual como una forma de sociedad, la cultura y las comunidades transformados por la tecnología relacionadas con la creación de sociedades a través de Internet*”. “*Por primera vez, la humanidad tiene no uno, sino muchos mundos en que vivir, esto podría implicar nuevas representaciones y nuevas formas de cultura e identidad en un espacio llamado por los humanos en línea*”⁶

Mundos virtuales versus el mundo real, así como la forma simbólica y material de construir ciber-sociedades son nuevos espacios en donde la antropología puede dar muchas respuestas. Para Boellstorff el mundo virtual de *Second Life* y el no virtual de la tierra son similares, son mundos de la vida real, donde la gente que habita puede crear lazos sociales, identidad, lealtades, comprar o alquilar bienes, crear obras de arte, construir edificios, tener animales y mascotas, comprar en centros comerciales autos de lujo, lanchas rápidas, ropa o bailar toda la noche en discotecas y otros sitios de diversión.

En este punto es importante preguntarse: ¿Qué es la identidad? ¿Cómo construyen identidad los diversos actores? ¿Es posible crear una identidad virtual frente a una identidad no virtual?

Según Castells la edad de la Información, Comunicación y Tecnología (ICT), es la nueva revolución que ha desarrollado una nueva estructura social (una sociedad en red), una nueva economía (economía de información global) y una nueva identidad y la cultura (una cultura de “virtualidad real”). Esto podría justificar la creación de una identidad virtual. Pero, desde mi perspectiva a más de lo descrito por Castells, la identidad tiene un importante componente político.

La identidad es un proceso complejo que inventamos, como parte de nuestra tradición e historia⁷. La identidad es un proceso social que construye relaciones en oposición a otros (alteridad-otra-edad) como referente para identificar el yo (ego-misma-edad), como parte de una comunidad o un grupo social. La identidad es una construcción social que mantiene vínculos de unión como parte de una sociedad o cultura en particular. Hacemos la “otredad“, como práctica del día a día, de lo cotidiano (Trujillo, 2009).

Las identidades se derivan de una multiplicidad de campos: nacionalidad, etnia, clase social, comunidad, género, sexualidad y política. Parámetros que ayudan en la construcción de posiciones identitarias. La identidad nos da un lugar en el mundo y presenta la relación entre nosotros y la sociedad en que vivimos. Podríamos entonces construir o tener una identidad virtual?

6 Boellstorff Tom, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, 2008, p 59

7 Tenemos diferentes tipos de identidades: identidad nacional, identidad social, identidad cultural, identidad política, de clase, familiar, de género, sexual, etc. Todas estas formadas y a través de fronteras simbólicas que permiten su reconocimiento.

Etnografía de los mundos virtuales: Qué es segunda vida (Second Life)?

“Second Life (SL) es un mundo virtual denominado metaverdo lanzado el 23 de Junio de 2003, desarrollado por Linden Research Inc. Las personas para hacer uso de éste programa, deben crear una cuenta en www.secondlife.com y bajar el programa llamado Second Life Viewer. Al registrarse y acceder pasarán a ser llamados “avatares” “residentes” o de manera abreviada AV. La manera en que los residentes interactúan a través de SL, la cual a su vez es uno de los principales atractivos de este mundo virtual, es a través de los avatars o AV, que son personajes en 3D completamente configurables, lo que le da a los usuarios la capacidad de convertirse en otra persona y gozar (como el mismo nombre del programa indica) de una segunda vida. Los residentes son usuarios en Second Life, y su apariencia es su avatar. El aspecto del avatar básico es humano, bien del género masculino o femenino. Tienen un amplio rango de atributos físicos, ropas, e incluso se puede hacer que adopten formas diferentes de la humana (animales, robots...). Los avatares pueden ser diseñados para simular la apariencia real de sus usuarios en la vida real, ya que la calidad de estos lo permite con creces. Del mismo modo, también pueden ser modificados para parecer más altos, atractivos o musculados. Second Life proporciona en este aspecto la libertad creativa al usuario para que diseñe su propio personaje virtual. Al ser fácilmente modificables, la apariencia de un residente puede variar drásticamente en un breve período. Esto promueve en el mismo mundo una avanzada interacción virtual que los residentes de SL podrán explorar el mundo, conocer a otras personas, socializarse, participar en actividades grupales de acuerdo a sus gustos, entre otras cosas. Su segundo atractivo más importante es la posibilidad de crear objetos e intercambiar diversidad de productos virtuales a través de un mercado abierto que tiene como moneda local el Linden Dólar (\$L).

SL es uno de los varios mundos virtuales inspirados en la novela de ciencia ficción “Snow Crash”, de Neal Stephenson y el movimiento literario “cyberpunk”. Es un mundo creado por sus usuarios en el que la gente puede interactuar, jugar, comunicarse y también hacer negocios, pues la manera en que se realizan negocios con la moneda Linden Dólar (Linden o \$L) es abierta y libre a las interacciones del mercado. Esta moneda es intercambiable al mundo real, por lo que muchos residentes de SL se toman este mundo muy en serio convirtiéndolo en su sustento para la vida real.

En ocasiones, SL se ha definido como un juego online, lo que hace a esta definición corta por no tratarse de conquistar mundos, de obtener records, de pasar niveles o de crear estrategias, debido a que en SL no hay ganadores ni perdedores, sino que se puede interactuar con otros residentes o avatars en distintas actividades, entre ellas, juegos, como batallas con armas, partidos de fútbol, etc

La programación de este mundo virtual es abierta y libre. El código de SL permite a los usuarios poder modificar absolutamente cualquier aspecto del mundo virtual, desde el color de los ojos del personaje a su aspecto físico, sus movimientos, sonidos y permite además, construir cualquier cosa en 3D: desde un cubo a una discoteca, un jardín o un campo de batalla o desde una pistola a una flor o unas zapatillas Nike. Second Life también tiene una agitada vida cultural, por lo que es habitual encontrar exposiciones y asistir a conciertos. Second Life tiene su propia economía y una moneda conocida como dólares Linden (L\$), que es usada por los residentes para comprar y vender los artículos y servicios creados dentro del mundo virtual. Un dólar estadounidense equivale a unos 250 dólares Linden en el mundo virtual. Empresas como Gibson, Nissan, Starwood, Sony, BMG, Wells Fargo Bank, Coca Cola, Reebok, Dell, General Motors, Intel, Microsoft, PSA Peugeot Citroën, están estableciendo negocios y publicidad en esta economía virtual” (www.wikipedia.com).

Es en este mundo imaginado que Tom Boellstorff (2008) explora desde su perspectiva antropológica lo que denomina “*cultura virtual en línea*” dentro de un “*mundo virtual*”. Boellstorff usa métodos antropológicos tradicionales (etnografía) para explorar lo que denomina “*experiencia real, creencia real y vida real en Second Life*” un mundo virtual accesible sólo desde la pantalla de una computadora.

La etnografía es el enfoque metodológico utilizado para comprender la cultura como producción humana. En Second Life (SL) Boellstorff crea un avatar⁸ llamado Tom Bukowski, quien nace el 3 de Junio de 2004 y realiza investigación antropológica desde su hogar llamado “*Ethnographia*” localizado en la región “*Dowden*” de Second Life, donde realiza observación participante sobre culturas virtuales y ciber sociedades. Boellstorff demuestra el potencial de la etnografía para interpretar un mundo virtual, las normas culturales, identidad y “*la constante transformación humana*”, durante un determinado periodo de trabajo de campo (3 de junio de 2004, al 30 de enero de 2007).

Boellstorff, describe la “*cybersociedad*” en SL usando métodos tradicionales etnográficos: observación participante, entrevistas, grupos focales, y análisis de textos. Tomando atención en “*momentos de ruptura de las relaciones sociales del mundo virtual*” expresado en instituciones culturales como: género, poder, derecho, religión, lengua, valores, moral, etc, todas ellas relacionadas con la tecnología en un momento histórico específico llamado por él autor “*edad de la techne*”. Una etnografía de lo “*casi humano*”, una detallada descripción de la cultura virtual en línea como una producción humana. El denominado mundo virtual permite explicar muchas formas de interacción social “*implica historias de la capacidad de creación humana*” y esto es un punto relevante para los antropólogos, quienes hemos utilizado la observación participante para estar cerca de la gente, poder sentir su vida diaria como miembro de la comunidad específica (étnica, religiosa, política o virtual) (2008: 5-8).

En ese sentido, Boellstorff utiliza el mismo enfoque teórico que utilizó en su investigación en Indonesia para explicar la relación social en Second Life: “*el mundo virtual reconfigura la sociabilidad, pero esto sólo es posible debido a que reelabora la virtualidad que caracteriza a los seres humanos en el mundo real*”. El mundo virtual es parte de la cultura humana relacionada con la capacidad humana de crear símbolos “*abrir el mundo imaginario que tienden a ser los mundos virtuales mediante la inclusión de los rasgos que imitan la sociedad real*” denominadas como “*ciber-sociedad*”, “*cultura en línea*”, o “*ciber-culturas*”. “*El mundo virtual como una forma de sociedad, la cultura o las comunidades transformadas por la tecnología vinculada con la creación de sociedades en Internet: “por primera vez, la humanidad ha no uno, sino muchos mundos en los que vivir, esto podría implicar una nueva representación y nueva forma de cultura e identidad en un espacio llamado como humanos en la línea”* (Boellstorff, 2009: 50-56)

La sociedad en línea vista como una comunidad imaginada; como una forma de crear relaciones sociales, formas de desarrollar intimidad, comunicación poder y economía política en el mundo virtual mediante Internet⁹.

8 Todo es posible a través de un avatar, el mismo que es creado y modificado al antojo de su creador. Un avatar es el ingreso o la función dentro del mundo “*inworld*”. En palabras de Boellstorff: “*Everything we do in Real Life has its own virtual counterpart in Second Life*” (Boellstorff, 2008: 46)

9 Miller (2006), afirma que otras formas de tecnología como por ejemplo la invención del telégrafo y del teléfono han provocado fantasías en las sociedades, cambios profundos de comportamiento y nuevas formas identitarias.

El acceso a la información, mundos virtuales y poder

Castells (2004) afirma que la sociedad actual ha pasado de la era industrial a la era de la información y que este cambio histórico ha innovado nuevas tecnologías de información, en especial de comunicación en un mundo globalizado. Este paso configura un componente esencial vinculado al desarrollo en todas las sociedades, ya sea capitalista o no. Sin embargo en las sociedades “de la red” (*Cybersociedad*), la información se convierte en un factor clave en la productividad económica. La tecnología virtual juega un papel importante en la sociedad de información en la que “la lógica de la red” define el nuevo orden o model del mundo.

En la sociedad de redes, tecnología y comunicación determinan el poder político hegemónico y expresan procesos de inclusión o exclusión social, determinando los niveles de acceso real a las redes, al poder y al conocimiento. La tecnología permite a muchas personas el acceso a la globalización y a la supuesta “información libre”, el Internet se convierte en el ejemplo supremo que dibuja el nuevo mundo basado en las tecnologías de comunicación.

Pero este nuevo orden mundial expresado en los potenciales beneficios del uso de Internet dibuja los problemas eternos de inclusión y exclusión social, en las comunidades, economías y países. La característica sistemática de las redes: conectar y desconectar, no es por lo tanto universal porque la oportunidad de acceso o no a la tecnología es diferenciada dependiendo del estatuto económico y étnico.

Aparecen entonces regiones y países excluidos de los beneficios de la red configurando al mundo moderno y desarrollado como el controlador de la información y por lo tanto del poder, del capital, y la información. Grupos y sociedades diferentes pueden optar por desarrollar sus propias redes, con sus propios objetivos, pero si quieren interactuar con las redes dominantes de la sociedad deben adaptarse y someterse al mandato del poder hegemónico de las redes.

Según Castells, el poder descansa ahora en las redes. Redes, tales como el capital financiero, son de alcance global (bancos virtuales manejando dinero virtual). Esto conduce a un proceso binario de inclusión y exclusión dentro del mundo o la sociedad de redes. Grupos sociales aparecen en la parte inferior del sistema puesto que, sin nada importante que ofrecer a la red, dentro de la perspectiva del poder informático hegemónico, están excluidos.

Poder y hegemonía han impuesto proyectos ideológicos y creencias alrededor de diversas regiones, inventando sociedades y pueblos (tercer mundo, países en desarrollo, mundos virtuales, culturas en línea, etc.). En la era de la información, la globalización trata de hacer que las actividades de las personas y sus relaciones sean más uniformes y más “legibles”¹⁰, por lo tanto más fáciles de controlar desde el centro o desde el poder (governabilidad)¹¹.

Desde esa perspectiva la era de la información pretende lograr un mundo culturalmente homogéneo, utilizando al Internet como su ejemplo principal, espacio virtual que ha facilitado la comunicación mundial y repotenciado una serie de valores para desarrollar nuevas formas de conocimiento (Miller, 2006). El Internet facilita un inmenso intercambio de bienes culturales, grupos sociales que dando algo a los demás reciben, intercambian, interactúan recibiendo algo más cambio. Las diversas y diferentes culturas comparten un conjunto de valores e ideales comunes, como resultado de una tradición cultural particular forjada en la red y mediatizada por el Internet.

10 Bio-política es un concepto acuñado por Michael Foucault que contrasta con su tradicional modelo de poder relacionado con soberanía. Bio-poder es utilizado para controlar, regular o hacer más legibles la producción de tecnología, hábitos y prácticas que son controladas por el estado y otros grupos de poder que controlan la tecnología de la comunicación.

11 Lo moderno o la modernidad tiene tendencias de globalización inherentes. El mundo social moderno tiene formas específicas de conocimiento, de intervención tecnológica y de instituciones.

El debate sobre las implicaciones de bienestar de la revolución de la información para los países en desarrollo ha dado lugar a opiniones diametralmente opuestas. Algunos creen que la información y el poder en el manejo de la comunicación pueden ser mecanismos que permitan a los países en desarrollo “saltarse” las etapas de desarrollo. Otros ven la infraestructura de la información mundial como una contribución a la divergencia económica aún mayor entre los países en desarrollo y los industrializados. Aunque no hay duda de que la desigualdad de ingresos y la riqueza puede aumentar en las etapas iniciales del proceso para acceder a tecnología y por ende a modernidad para toda la población.

Los diferentes resultados previstos, sin embargo, demuestran que existen otras variables, en particular, las políticas gubernamentales y los mercados internacionales. De esta manera, por ejemplo, Kelty en su libro *Two Bits: The culture significance of free software* (2008); propone una reorientación considerable de conocimiento y poder en la sociedad contemporánea, una reorientación de poder con respecto a la creación, difusión, y la autorización de los conocimientos en la era de Internet. Kelty escribe sobre la importancia cultural del Software Libre y por cultura se “refiere a un sistema experimental en curso, un espacio de la modificación y de modulación, de imaginación y de pruebas; la cultura es un experimento difícil de vigilar, que cambia rápidamente y, a veces radicalmente. La cultura como un sistema experimental cruza las economías y los gobiernos, en la red las esferas sociales, y la infraestructura de conocimiento y el poder dentro del cual funciona nuestro mundo de hoy” (2008:10-15).

La visión global del mundo acelera la creación y expansión de las redes, la comunicación de las llamadas formas globales y tecnológicas de ICT. Lo global dibuja una „utopía“ donde el ser humano puede trascender las barreras culturales y lingüísticas para proporcionar a los individuos y los grupos la capacidad de vivir y trabajar en cualquier lugar, permitiendo a las comunidades locales formar parte de la economía mundial de red, supuestamente sin distinción de nacionalidad, raza o religión; desafiando formas de política, estructuras jurídicas y normativas locales dentro y entre las naciones.

La globalización está relacionada con la transformación de la sociedad moderna hacia una sociedad que es articulada al poder del acceso al conocimiento y a la información. El impacto global de la comunicación en nuestra vida cotidiana y las formas en que lo local se ha integrado a lo moderno, visto como símbolo de vida, desarrollo y civilización. El rol del estado no es importante, se presenta como la propuesta de modernidad y civilización neoliberal, son más útiles las organizaciones tecnológicas transnacionales como *Silicon Valley* en USA o *Nokia* en Finlandia, porque producen tecnología, conocimiento y poder en un mundo controlado por los mercados transnacionales.

Bibliografía

- Boellstorff Tom. 2008, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton, University Press.
- Collier, S.J. and A. Ong. 2005, "Global Assemblages, Anthropological Problems", in: S.J. Collier and A. Ong (eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA: Blackwell.
- Castells, Manuel (ed.) 2004, *The network society, a cross-cultural perspective*.
- Himmanen Pekka, 2004. "The hacker ethic as the culture of the information age", en: Castells, Manuel (ed). *The network society, a cross-cultural perspective*.
- Kelty, Christopher. 2008, *Two Bits, The culture significance of free software*.
- Miller Daniel and D Slater. 2006, *The internet: An Anthropological approach*, Oxford and New York Berg.
- Miller Daniel, Horst Heather. 2006, *The Cell phone: An Anthropology of communications*, Oxford and New York Berg.
- Trujillo Patricio. 2009, *Looking at the other side: everyday life on the Ecuadorian Putumayo frontier*. Master Thesis, Stockholm University,
- Vicente Rafael. 2003. *The cell phone and the crowd: messianic politics in the contemporary Philippines*, Duke University.

DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

Los indios civilizados

NOTA INTRODUCTORIA

EL DOCUMENTO QUE SE TRANSCRIBE A CONTINUACIÓN FUE PRESENTADO POR AL ARQUEÓLOGO PEDRO PORRAS EN EL IX CONGRESO INTERNACIONAL DE LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y ETNOLÓGICAS DE 1973 REALIZADO EN CHICAGO. ESTE MANUSCRITO FUE ENCONTRADO POR PORRAS EN EL ARCHIVO DE LA CONGREGACIÓN JOSEFINA EN ROMA, SIN AUTOR Y SIN DATOS SOBRE SU ORIGEN. ES UN TEXTO DE 71 PÁGINAS CON EL TÍTULO *LOS INDIOS CIVILIZADOS* ESCRITO A MANO QUE REPOSABA CON OTRO DOCUMENTO TITULADO *EL ORIENTE: LA POBLACIÓN BLANCA*, PRESUMIBLEMENTE DEL MISMO AUTOR.

PORRAS EN SU ESTUDIO INTRODUCTORIO CREE QUE FUE ESCRITO POR UN CAUCHERO QUE VIVIÓ ENTRE 1890 Y 1920 EN EL ORIENTE ECUATORIANO Y DE ACUERDO A SUS CONOCIMIENTOS DE LA REGIÓN SUGIERE EN PROBABLEMENTE SU AUTOR FUE UN CAUCHERO LLAMADO MANUEL ALOMÍA LLORY QUE TUVO SU HACIENDA FACTORÍA EN LA DESEMBOCADURA DEL RÍO VILLANO EN EL CURARAY; Y QUE PARA SU ACTIVIDAD CAUCHERA RECLUTÓ MANO DE OBRA INDÍGENA DE LOS PUEBLOS DE ARCHIDONA, PUERTO NAPO, TENA, AHUANO, SAN JAVIER DE PUCAURCO Y SANTA ROSA.

EL AUTOR TUVO UNA MUY BUENA CAPACIDAD DE OBSERVACIÓN Y EL MANUSCRITO CONTIENE INTERESANTE INFORMACIÓN ETNOGRÁFICA DE LOS PUEBLOS KICHWAS DEL ALTO NAPO, PERO HAY QUE HACER UNA ADVERTENCIA AL LECTOR SOBRE UNA FUERTE TENDENCIA A JUZGAR Y CALIFICAR EL ESTILO DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, SIN EMBARGO EL DOCUMENTO APORTA VALIOSAS OBSERVACIONES SOBRE LA FAMILIA, EL PARENTESCO, LA ALIMENTACIÓN, EL MUNDO MÁGICO RELIGIOSO DE LOS KISWUAS ORIENTALES.

LOS EDITORES.

Antes de ocuparme de la descripción de los pueblos, describiré el carácter general de la raza indígena que los forma y algunas de sus más prominentes costumbres. La raza de los indios de Archidona es la misma que la de los pueblos del Tena, Napo, Pucaurcu, Aguano y Santa Rosa, diferenciándose sólo en el dialecto, que cada pueblo lo tiene distinto; son hombres altos, por lo general, esbeltos, musculados, de regular fuerza y -mucho resistencia para caminar a pie: son, para no alargarme, los que en Quito se conocen con el nombre de *Yumbos* o Quijos.

Carácter.- el carácter de esos indios no es totalmente salvaje; son astutos, aduladores y picaros. Hay también entre ellos algunos audaces y abusivos, pues muchas veces se ha visto cogerle a un blanco -en un camino y descamisarlo de fuerza o de grado.

Alimentación.- el indio, en los pueblos de Archidona y Tena, sobre todo, en donde es escasísima la pesca se alimenta de vegetales: plátano, yuca, papas, boniato y cogollos de palmeras; carne, muy rara vez, y no porque no le guste, sino porque la cacería, (única mantención del indio,) es sumamente escasa y como jamás aumentan en cantidad suficiente, gallinas ni otros animales por su obstinada pereza, viven siempre deseando carne que se la procuran de las culebras, ranas, insectos y gusanos de varias clases; pero lo más esencial en la mantención del indio es la "chicha"..... la chicha oriental, comida y bebida de gente sucia.

Es preciso saber que la "chicha" del Oriente ni con mucho es como aquella agua de jora amarilla de que tan mal habla Montalvo. La chicha de aquí la hacen de yuca ó frutos de chonta cocidos, reducen a polvo en una batea grande y se rodean de ella todas las mujeres allí presentes, con el objeto de *masticarla*. Llevan la mano de yuca o chonta *pulverizadas*, ponen en la boca, mastican hasta que se haga una masa endeble y cuando ya está en estado casi líquido arrojan en la bates, y así van haciendo hasta concluir con toda la masa, y así es hecha también la chicha que los *yumbos* llevan a vender en Quito con el nombre de *chantararo*. Puede en resumen componerse la chicha de 30 partes de saliva 65 de yuca ó chonta y 5 de inmundicias de -todas las bocas que mastican, las que muchas veces pasan de 20..... y, ¿será posible que haya quien tome esa sucia mixtura? - Pues sí, y hay hombres blancos, civilizados cuya bebida refrescante es la chicha de los indios que compran con codicia; y con mis oídos he -oído a hombres de buena presencia y al parecer civilizados que prefieren un vaso de esa bebida inmunda, antes que uno de cerveza!... (Hay gustos que merecen palos.) En eso nos prueban los aficionados a la chicha que en vez de civilizar a los indios con su compañía se salvajizan aprendiendo sus costumbres.

Mobiliario.- los indios no poseen en sus casas más alhajas que una cerbatana, un hacha, un machete: esas son sus armas y herramientas. En sus ranchos o casas tienen además 6 ó 7 ollas enormes de barro, llenas de chicha y una cama de tablas guadúa.

Vestimenta.- el vestuario de los varones consiste en un pantaloncito de unos 25 cm. de largo, ("*cura-balón*") que les deja completamente desnudas las piernas y una vara de lienzo con un agujero en la mitad ("*cushma*"), lo que, poniéndose como poncho les cubre el pecho y la espalda. Las mujeres tienen como único vestuario las 5 varas de lienzo cosido a manera de sábana ("*pacha*"), en la -cual se envuelven desde el pecho hasta las rodillas, cogiendo los extremos con agujas gruesas o con trocitos de chonta aguzados; y si a esto se añade una faja con la cual se ciñen el talle, quedará completo el vestuario de las hembras.

Este vestuario es, por cierto, el de la mayoría de los indios, hembras y varones, y no se puede negar que entre ellos hay algunos que poseen escopetas, usan pantalones largos y se ponen camisas; pero entre las mujeres es muy pequeña la variación, porque, a las 5 varas de lienzo

azul les reemplaza una argolla de lienzo de dos varas de circunferencia que se ciñen a la cintura con la faja y un séquito o chaqueta que les cubre el pecho, la espalda y los brazos. Este ajuar femenino usan cuando la fortuna o la civilización les ha obligado a dejar la "pacha" que la usan no obstante en sus viviendas, como vestuario, durante el día y por la noche como frazada. Indios, hembras y varones, cargan invariablemente en sus pescuezos mas o menos cantidades de mullos o chaquiras de colores, en lo que fincan su orgullo, y he visto yo una india, en el Aguano, cargada de chaquiras que apenas podía moverse: pesé por curiosidad y tenía 30 libras!

Vicios.- entre los vicios que adolece la raza de que me ocupo, los principales son: la pereza, la embriaguez y el robo. Lo poco que ganan en sus viajes, trabajo de pita o cautehue, lo invierten casi íntegro en aguardiente y cuando no tienen dinero para comprar lo -extraen ellos mismo en ollas de barro, del plátano maduro. Por otra parte, esas ollas descomunales que siempre están rebosando de aquella bebida tan fermentada como sucia, hace que esos desgraciados tengan siempre la embriaguez en el cuerpo.

El indio no cultiva más sembríos que el plátano y la yuca: el primero para el aguardiente y la segunda para la chicha.

Siembran también arroz, maíz, fréjoles, caña de azúcar y otros vegetales, pero en tan pequeña proporción que no merecen mencionarse.

La pereza domina al indio absolutamente. Nunca se presta voluntariamente a ganar un real, salvo el caso de que esté embriagado y no -tenga con que completar la borrachera. No faltará quien -se pregunte, ¿cómo los blancos moradores de los pueblos se procuran los servicios de los indios? y la respuesta es muy sencilla: El *indio* sirve al *blanco*, porque se cree obligado a ello. La ignorancia del indio no permite que malicie siquiera en la libertad individual, y por tanto, se creen todos esclavos de nuestra raza; pero aun así, para facilitar peones a un viajero, tiene que intervenir la autoridad y obligar a los indios con amenazas y hasta casi castigos. Lo que hace por los blancos moradores de esos pueblos se procuran todo por medio del -aguardiente, y como ese nunca se agota, pero ¿qué va a agotar si en Archidona sobre todo hay mas alambiques que habitantes blancos?.. Sin embargo, el día en que el indio sepa a ciencia cierta que es -libre, dejará de servir a los blancos, los que se verán precisados a trabajar personalmente o abandonar sus viviendas.

Enfermedades.- la mayor parte de los indios orientales adolecen -de una enfermedad que ellos llaman "siso" y los blancos "carate". Esta enfermedad, dimana de la sangre y es sumamente contagiosa. -Consiste en cubrirse la piel del cuerpo con unas manchas rojas, negras o blancas las que producen comezón, picor y exalan un olor -insoportable, siendo un mal para el que la farmacopea indígena, ni la medicina quizás no ha halla lo remedio.

Este mal se propaga espontáneamente, por el desaseo, es hereditario, se propaga por el contagio y también intencionalmente, pues las indias conocen un medio de inocular el germen y hacer desarrollar la enfermedad en pocos días, consistente en dar de tomar caracol molido, polvo de piedra de afilar y los microbios y costras que caen -raspando la epidermis de un enfermo. Esta enfermedad es sin duda alguna la lepra.

Egoísmo.- el carácter de los indios es egoísta hasta lo extremo. -Si un indio hace algo en bien propio y ve que ese algo puede ser -útil a un segundo, lo destruye aunque tenga nuevo trabajo en otra ocasión. Muchos veces se ha visto que uno o mas indios encuentran en su camino un río crecido y se han visto precisados a poner un puente , pero tan luego como han pasado lo han destruido.

Creencia.- profesan la religión católica, creencias inculcadas por los misioneros jesuitas, pero desarrolladas de una manera tan imperfecta en la obscura imaginación del indio que no sólo es una serie de absurdos, sino interpretada como mas conviene a cada uno, sirviéndoles hasta de disculpa de los mas infames hechos. Y esa religión, la profesan solo en apariencia, sin observar jamás ni el mas mínimo precepto, tal vez porque la limitada imaginación del indio vive -llena con la brujería, la metempsicosis y otras pequeñas creencias que he podido observar encontrando en ellas grandes semejanzas con las de los záparos y las de las tribus salvajes, lo que no me ha -dejado la menor duda en cuanto a que procedan de un mismo origen.

Los indios entierran a sus muertos porque a ello les han acostumbrado los misioneros; pero después de sepultados ponen sobre los sepulcros chicha, comidas, plátanos maduros y más, en trastos de barro. En el solitario lugar que sirve de cementerio, (que es peor lo regular la iglesia,) andan animales de distintas especies, sobre todo de -noche, entre los que abundan mas los conejos y ratas, quienes consumen por entero las provisiones puestas al muerto lo cual visto -por los indios creen de buena fe que el muerto ha comido y bebido todo. Ese cuidado dura un año, *“hasta que el muerto tenga chacra en el otro mundo”*.

La afinidad de creencias entre los indios y los záparos, vincula estrechamente a unos y a otros, pues he podido observar las mismas abusiones, les mismas creencias, con poquísimas variaciones. Creen los indios que los brujos después de muertos se transforman en un tigre que anda haciendo cuanto daño puede. Para esta transformación es preciso tomar en vida mismo el cocimiento de una hierba llamada *“puma-yuyu”* (cogollo o hierba del tigre), cuyas hojas tienen la forma de las orejas del tigre. El que tal ha hecho en vida, en cuanto es sepultado muerto, puede verse desde el primer día, en el centro de su sepultura, un diminuto tigre, del tamaño de una -pulga que va creciendo con rapidez hasta convertirse en el terrible felino, rey de la selva. Si a ese tigre se lo mata, se lo quema, se arroje al agua las cenizas o se las hace desaparecer en el viento, saldrá de nuevo y crecerá, de entre las cenizas, del seno de las aguas o de cualquier lugar en que el viento haya depositado -el mas mínimo fragmento, porque es indestructible.

Supongo yo que ésta es una creencia derivada de la metempsicosis, alterada con varias invenciones de los ancianos, para que sus parientes no le abandonen, como acostumbran cuando están en -la senectud por temor de que se venguen después de muertos cuando ya se hallen transformados en tigres. Pero nada de esto les vale, pues cuando un indio esté inutilizado por la vejez o por alguna -enfermedad, es mirado con odio por sus parientes, es abandonado completamente hasta por sus hijos que no pocas veces le apostrofan diciéndole, *“muerete pronto viejo inútil. Que para nada sirves!”*

De esta suerte, la muerte que, para los de nuestra especie tiene algún consuelo cuando el moribundo tiene familia y deudos, para -los indios debiera ser un fin amargo horroroso, porque mueren -odiados, despreciados, hasta por sus hijos, sin quien les prodigue un solo cuidado y los más mueren atormentados por el hambre o por la sed sin tener quien les dé alimento ni de beber!..... pero he visto morir al indio y muere tranquilo; quizás es insensible a las afecciones morales; talvez solo vive su ser material.

En el Aguano, (y de estos casos pudiera citar muchos otros,) se presentó un enorme tigre que *se cebó* a comerse los perros de los indios y animales domésticos. Se llevaba los perros a la vista de los dueños, quienes en vez de matarlo le dirigían insultos y -gritos diciéndole que no faltaban animales en la montaña con los cuales podía mantenerse y no perjudicar a la gente. Un blanco, —morador de ese pueblo, se puso en acecho y lo mató de un balazo. Resulté ser un hermoso leopardo hembra. Cuando los indios supieron se reunieron todos y fueron a ver el cadáver de la fiera. El bravo cazador esperó oír alguna palabra de gratitud, o siquiera que expresaran su contento por haberlos librado de la temible fiera, pero después de reconocerlo y palparlo le dijeron fríamente: -“No has muerto al tigre, porque no es propio tigre y resucitara aunque lo quemes.

Esta es la Casita Dagua,- india que había muerto hacía un año,-que tomó *puma yuyu...* aquí están hasta las manillas”; -y, enseñaban unas listas negras que rodeaban las muñecas del leopardo!....

Entre sus muchas y absurdas creencias, citaré sólo algunas. Todo indio cree que el arco iris es “*amarón*” (boa), a quien el rayo mata para comérselo. Creen que el rayo es un hombre formidable armado de una escopeta y cuyo poder está limitado por la estrella vespertina (“*cuillor*”) hermana menor de la matutina, (“*ducero*”), quien en cierta ocasión, por haber el rayo muerto a una familia de indios lo mató con una piedra arrojada por una honda y lo hizo rodar por un barranco, en un lugar cercano a Archidona; pero como el rayo era inmortal, dejó el antiguo cuerpo y hoy es el alma la que anda disparando tiros. En ese barranco existe en efecto un derrumbo de greda amarillenta que tiene algún parecido a los huesos viejos y los fragmentos derrumbados de esa pena son recogidos por -los indios y vendidos a buen precio entre ellos con el nombre de “*rayo-rumi*” o “*rayo-tullu*”, (piedras del rayo o huesos del rayo), cuyo polvo raspado y tomado mezclado con tabaco es una panacea para toda clase de enfermedades.

La leyenda de la Luna.- le luna, (quilla) es para ellos un ser sobrenatural que tiene su historia, quizás la única tradición -que conservan y que me permitiré relatarla tal como la he oído. Había una india huérfana, soltera, hermosísima que vivía en una casa muy grande, entre muchos indios más y acompañada por su único hermano. Sin esperanzas de casarse, pasaba la vida triste, dedicada a sus ocupaciones durante los días y durmiendo sola en su “*cahuito*”, (tarima), las noches. Cierta noche vino a su cama un indio varón y le dijo tales cosas que logró impresionarle profundamente, despertando en su corazón un ciego amor por el desconocido, que le -hizo al fin ceder a la pasión. El nocturno visitante le puso como condición el que nunca le averiguaría su origen ni quien era, ni que tratara de encontrarle de día. Continuo durante algunos meses esa vida y el nocturno amante no faltaba una sola noche en la cama de su amada, hasta que después de algún tiempo se sintió embarazada. Viendo que iba muy pronto a ser madre sin siquiera conocer ni saber quien era el padre se su hijo, resolvió la india, dominada por la curiosidad, quebrantar la promesa hecha, sin que este lo -maliciara, porque si bien tenía sospechas de que su amante vivía en la misma casa, no sabía quien de entre tantos era. Tomó pues una pepa de “*hurítuo*”, (fruto cuyo sumo tiñe la piel de un negro reluciente que no desaparece sino después de algún tiempo;) ralló el fruto sobre una hoja y la puso en la cama al alcance de su mano. Por toda la noche vino como de costumbre el nocturno visitante y la india, en medio de las caricias, mojó una mano en el zumo de -“*huituo*” y le pasó por la cara..... Al siguiente día madrugó la curiosa india y se pudo a dar de beber chicha de uno en uno a todos mirando minuciosamente la cara de cada uno, para ver cual de ellos tenía las manchas de “*huític*” y cuál sería su sorpresa al ver manchada la cara de su propio hermano!.... Reflexionó y disimulo lo más que pudo, sin dar a comprender su emoción a nadie. Por la noche volvió a ir el amante a donde la india, quien le recibió con el mismo amor, pero le informa de que había descubierto quién era, y la manera como lo había logrado, haciéndole presente que -su amor continuaría.

El amante hermano se levantó diciendo que después de lo ocurrido no podía continuar allí y que si quería continuar sus amores le siguiera, pero sin demorar un instante. La india se levantó al momento; se envolvió en la “*pacha*” apresuradamente y buscó la faja para ceñirse la cintura; pero mientras esto hacía vio que su hermano iba tomando una forma luminosa, se iba alzando desde la tierra y ascendiendo por el cielo. Quiso élla, ya ceñido el talle, seguir a su amante, pero ¡esta había ya tomado la delantera y ella no podía sola levantarse del suelo....!

Se puso a llorar amargamente mientras el incestuoso hermano ascendía por el espacio indiferente a todo convertido en la luna. La -india dio a luz y luego se transformo en “*geloco*”, gavián nocturno que en las noches de luna canta melancólicamente desde que sale del horizonte, y el hijo, más chico se transformo en ruiseñor, (“*tuayo*”), que también canta con melancolía en

las noches de luna, por eso es que en el canto de esas dos aves creen oír los indios el lamento triste de la mujer abandonada que dice: “ñuca cerilla!” (!ay! !mi marido!) y el del hijo que llama a su padre: ”!yaya! (!papá!)..... y en el disco luminoso de la luna ven las manchas de “huítuo” hechas por la mano de la india para descubrir quien era su amante!.....

Los muchos indios que esto me han referido esta tradición me han dicho con verdadero sentimiento: “sus faja! por ese faja” no vivimos mejor alumbrados las noches, pues “si no demoraba en buscarla, tuviéramos “dos lunas!”

Otras muchas tradiciones he oído, la mayor parte deshonestas y sucias, por lo que no me atrevo a citarlas, y también por parecerme faltas hasta de sentido.

Supersticiones.- el indio en general es supersticioso, cree en los sueños que son distribuidos en la fantástica imaginación de ellos: si sueñan tomando aguardiente lloverá al segundo día; si sueñan, con placeres sensuales, se herirán con alguna arma, si sueñan casándose, morirán pronto; en fin, nada les pasa, nada les sucede sin que lo hayan soñado la noche anterior.

En cuanto a los agüeros son tantos que todo suceso está anunciado por un sueño y por un accidente real; así, si un indio va de camino y tropieza es por que en el viaje le sucederá algo malo; por lo regular, desiste del viaje.

Si una mujer preñada pasa por encima de una canoa nueva, está se partirá. Si una mujer preñada entra *en* una cocha, río ó arroyo —*embarbascado*, no morirá ni un solo pescado, e innumerables más que creo inútil el citar. Hay aves, animales y reptiles raros cuya presencia les anuncia desgracias, como el “tapi-chicúán”, (ave), “tapia- machacui”, (culebra), “tapia-pellán”, (pequeño cuadrúpedo) y otros. Estas supersticiones y agüeros vinculan al indio muy estrechamente con las razas zápara y salvajes de que desciendan directamente.

He dicho que los indios profesan la religión católica *en apariencia*, y he dicho tal vez mal. Hay indios que saben rezar algunas -oraciones enseñadas por los misioneros o los blancos, pero no saben ni que es Dios ni quien fue Jesús, ni nada, pues las creencias religiosas del indio están cimentadas en la mas absoluta ignorancia imaginable.

No tienen tradición alguna que pueda decirse algo racional. No conservan sino meros recuerdos de los abuelos y el pasado es tan ignorado para ellos como lo es el futuro.

Cosmología.-Las ideas que tienen sobre nuestro sistema planetario son que *éste* es una superficie plana; que el sol es una ascua de fuego que sale de un agujero situado al Oriente y después de recorrer el espacio entra en otro agujero situado al Occidente, pasa por un camino subterráneo durante la noche y vuelve a salir al siguiente día por el mismo agujero.....! Sobre las estrellas hay varias creencias y así algunos creen que son pequeñísimos espejos; otros que son animalitos luminosos análogos al cocuyo, y los mas que son chispas que el sol deja en su carrera diaria, que se desprenden con el viento. No tienen la menor idea de las distancias a que se hallan de nosotros los planetas, ni siquiera del tamaño de éstos —reducidos por la distancia a que los vemos: creen que el sol, la luna y las estrellas asoman en su tamaño natural y que con una larga escalera bien pudiera alcanzarse a ellos y cogerlos con la mano. Las nociones de aritmética en los indios son tan limitadas que no -saben contar con perfección sino hasta el diez, por ser el número de dedos que tienen en las dos manos. El *ciento* es un número imaginario que ningún indio sabe su valor; (los caucheros sí;) y aunque en quichua se puede contar hasta cien mil, (“*pátsac-guaranga*”), estos números son fabulosos, desconocidos, siendo el diez, (“*chunga*”) la meta de sus conocimientos aritméticos. Lo mas común entre los indios es contar por manos, (cada cinco). La suma, la resta y toda -operación son totalmente desconocidas.

Las medidas del tiempo se reducen solo a días y meses (“*puncha*” y “*quilla*”.) Saben que ha transcurrido un año, (“*guata*”), por la carga de los árboles frutales; los días, por el sol y los meses por las evoluciones de la luna

En el día no distinguen sino tres faces u horas: mañana, (“tutamanta”,) medio día, (“*chaupipuncha*”,) y tarde, (“*chishi*”), llamando a la noche “*tuta*”. A un indio del “Aguano”, anciano de unos ochenta años, le pregunté cuantos años habrían transcurrido desde que nació. El indio quedó pensativo un buen rato y al fin me dijo: “*pichica guata*”, (cinco años); y cuando le dije que podía tener ochenta años de edad, se enojó y acabó por creer que me burlaba de él.

Curanderos.- cada pueblo tiene sus indios brujos, a los que llaman –“sárag” o “mirico”, los que, según sus creencias tienen pacto con el demonio, (“*supai*”.) Los indios brujos son dueños de todo lo que –quieren y cuidado que no les den lo que piden, porque los matan por medio de la brujería. El indio brujo es por el regular fuerte, y más astuto que los demás, pues sólo de esa manera puede adquirir dominio magnético o ilimitado.

Los medios de que se valen los brujos para engañar a los demás son su extremo torpes, y solo la estupidez peculiar del indio y la tradicional que tienen puede conservar esa miserable creencia ue sí –es causa de no pocos crímenes.

El indio que principia sus *estudios* de grujería se separa por completo de los demás, toma tabaco, (picado y diluido en agua), todas las noches y muy de continuo, “*aya-huasca*”. El tabaco lo toman en general por la nariz aplicando un pico de “*dumbique*” lleno. Se abstiene de comer ciertas carnes; no toma aguardiente; duerme separado de su mujer y vive en esa dieta, (“*sasig*”), durante un mes, al cabo del cual principia a hacer sus proezas. El primer indio que muere en el pueblo o en sus cercanías o en cualquier lugar lejano, porque la brujería alcanza adonde no alcanza la imaginación, sirve para dar fama al *novicio*, pues el mismo dice que lo mató por tal o cual cosa y “*le comió el alma*”. Esto es lo único que el indio necesita para crearse fama de brujo. He sabido que los indios que no son favorecidos por la casualidad, para crearse fama empleen al “*barbasco*” o cualquier otro veneno para matar a un enemigo.

Hace las curaciones con la seriedad del más consumado médico. Cuando son llamados de parte de un enfermo, objetan primero mil disculpas y al fin se comprometen a curarlo mediante pago; gratis nunca, por que si así lo hiciera no sana el enfermo.

La curación de los brujos consiste en lo siguiente: toman el “*aya-huasca*”, (poderoso narcótico del que he hablado en otra ocasión) y le dan de tomar al enfermo también, al que le desnudan mas o menos, (a las mujeres más); luego, en las partes doloridas, sean las que fueren, chupan con la boca, (después de soplar algunas bocanadas de humo de tabaco), y cuando la separan de la piel, sacan de -adentro un pedacito de chonta afilada, la que dicen que ha salido del cuerpo del enfermo. El lector comprenderá que los trocitos de chonta que el indio que los extrae de la carne del enfermo, los tiene listos y, como son chicos se los pone dentro de la boca en -número de 15, 20 ó más, de donde los va sacando al fin de cada -chupada. De la misma manera, “*sacan de la carne del indio*” clavos de hierro, municiones, balas, agujas, palos de fósforos, botones, granos de maíz, de fréjol etc, poniéndose en la boca lo que tienen mas a mano. La chupada se repite durante dos horas mas o menos, terminada la cual le avientan al individuo con unas hojas especiales del monte que al agitarlas producen un ruido de cascabeles y las -llaman “*zuru-paniga*”; le soplan mas humo de tabaco y al son de un canto fúnebre en el cual pronuncian palabras confusas e ininteligibles, alteradas con el nombre del “*supai*”, (demonio) continuamente, completan el período del narcotismo producido por el “*aya-huasca*” en la más absoluta oscuridad.

Las mujeres son las que más continuamente se *enferman* y con más facilidad se curan. Informan al padre, al marido o a la persona bajo cuya tutela viven, de sus dolencias, y se hacen llevar adonde el -brujo el que hace separar a alguna distancia a los testigos y hace su curación “*libremente*” en medio de la oscuridad de la noche.

Cuando no son ellas las enfermas, son los hijos tiernos, a quienes hacen curar aún sin estar enfermos, para crearse un pretexto de *relaciones* con el brujo, porque éste, a más del pago que exige en ropa dinero o lo que el tiene a bien, “*se cobra*” en la mujer, hija, hermana o pariente del enfermo o en la misma enferma si es mujer, lo cual es aceptado como la cosa más natural del mundo, pues le es lícito al brujo exigir esos “*pagos*”, extra, fuera del teatro de las borracheras. Mi observación me ha hecho deducir de todo lo que he visto que las mujeres y los brujos son los únicos que no creen absolutamente en la brujería pero conservan el prestigio de la “*ciencia*”, por conveniencia personal; las primeras por la corrupción y los últimos por conservar su protestad absoluta. Y hay mujeres -que materialmente sacrifican a sus maridos desgraciados, obligándoles, por ese sistema, a que cedan voluntariamente todas las ganancias que obtienen por medio del trabajo al brujo, con quién viven públicamente bajo la apariencia de estar pagando curaciones y sujetando al *creyente* marido como esclavo de los dos.

En mis peones ha observado minuciosamente esto y también en los pueblos, pero me ha sido imposible el remediarlo porque al indio (en general) pueden decirle que no hay Dios, que él no existe, que el sol no alumbra a que el día es noche y tal vez creerá, pero si le dicen que la brujería es una farsa, es incomoda y no da crédito, aunque le prueben con hechos palpables, pues la fe en esa burda patraña ha sido mamada en la leche de las madres, inculcadas por los padres, transmitida por antiguas tradiciones e impuesta por la sugestión de los brujos y hasta tal extremo está aferrada en la conciencia del indio que creo se dejaría quemar vivo antes que abandonar sus creencias.....

No hay duda que el ánimo del enfermo puede ser causa de una curación cierta en varias enfermedades no muy graves; y la fe, infunde, ánimo; de esta manera, algunos de los que pasan por ese sistema de curación a la que sin escrúpulo llamará magnética, se curan, pero no por las prácticas del *brujo* sino por la excitación de la decaída esperanza por medio de la fe ciega de los *sujetos*, o más claros por la terapéutica sugestiva; y estos, contribuyen de buena fe a dar prestigio al brujo. Algunos enfermos mueren; pero cuando tal sucede, el brujo dice enojado al ver que no le pagan bien, el mismo lo mató.

No solo los brujos tienen la potestad de hacer llover y hacer cesar la lluvia sino que ese privilegio ha sido generosamente cedido por los brujos a cualquier indio.

Tienen todos los indios en sus chacras una planta parecida a la – “*yerba luisa*” diferenciándose sólo en que las hojas son tubulares como las de la cebolla y de color más oscuro. A esta planta le llaman “*dondoma*” y sirve para hacer llover para la cual tienen dos -fórmulas.

Machacan las hojas de “*dondoma*” hasta reducirlas a estopa; se desnuda un indio entra al agua, zambulle y sacando la boca llena de agua sopla verticalmente hacia el cielo. Moja el *dondoma* machacado y asperjea en el aire el zumo en todas direcciones, de manera que caiga como menuda lluvia. Esta operación la repiten por cuatro o -cinco veces concluidas las cuales arrojan, (siempre para arriba), las estopas del *dondoma*. Cuando quieren que la lluvia sea con viento pronto, dan furiosos soplos y si quieren que hayan rayos, mezclan en el *dondoma* una pequeña porción de “*rayo-rumi*”.

La otra fórmula consiste en tomar una concha de tortuga de cualquier tamaño o especie, moler ají y poner en ella. Quemar la concha con el ají en el fuego y arrojarla caliente al agua. Entra enseguida el indio desnudo al agua hacer lo mismo que con el *dondoma*, que agregando a esta segunda fórmula produce efectos inmediatos y violentos, formándose al momento una terrible tempestad. Nunca llueve sin causa para el indio: siempre es que alguno hace llover, y cuando no tienen a quien culpar, hasta los “*saginos*”, que andan en grandes manadas tienen potestad de hacer llover, así como las lanchas a vapor..! Es tal la fe que tienen en esas supersticiones que a ninguno le falta lo necesario para hacer llover cuando quieren que crezca un río o hacer mojar a algún viajero y cuando falla el “*paje*”, (así llaman al sistema), dicen que el “*dondoma*” ha sido

mal cultivado, o que el ají no era maduro y, como días después, llega alguno en que llueve, dicen al fin que se ha atrasado la lluvia hecha por ellos!... El hacer cesar la lluvia es más fácil. Basta levantar la cara al cielo y soplan repetidas veces en distintas direcciones y si soplan con humo de tabaco, creen que el efecto será más rápido. En las lluvias se ve siempre soplar a los indios. El aguacero no pasa; pero el indio sigue soplando. Al fin, después de algún tiempo cesa de llover y el indio lo atribuye con orgullo a la eficacia de sus sopladros esas cosas dan fama a los indios y les aferran en sus brutales supersticiones.

El "ságrag", (brujo) es el dueño absoluto de lo ajeno, es un dios en el pueblo, tiene la potestad de hacer llover y hacer cesar el aguacero cuando quiere; mata a sus enemigos a cualquiera distancia que se hallen, y todo el que muere es porque le ha dado un motivo de disgusto. Toda enfermedad es atribuida a la brujería: si es disentería, es porque el paciente tiene clavados en los intestinos trocitos de chonta; si son neuralgias, en la parte dolorida tiene muchas chontas; y hasta los dolores del parto son atribuidos a la brujería, pues no hay india que antes del momento crítico no se haga sacar unas cuantas chontas o birotos que a juicio de ellas pueden impedir la libre salida del niño y morir la madre. Esta religiosa creencia es causa de una mortalidad desproporcionada en los pueblos, porque las enfermedades nunca son combatidas con más medios que con la brujería y los enfermos y familias de ellos creen en su seguridad fanática que "lo que no ha podido el ságrag ni Dios podrá remediarlo", y mueren convencidos de que han hecho lo posible por salvar la vida. Fiebres intermitentes disenterías y otras enfermedades más fáciles de curar con medicinas sencillas y conocidas, han asolado los pueblos en todo tiempo porque es innegable que si bien la terapéutica sugestiva puede ser eficaz para algunas enfermedades, para algunas dolencias agudas por la influencia directa del masaje -y hasta por la potente imposición de la voluntad, para otras es totalmente inútil ya que para curarlos es preciso combatirlos con medios mecánicos que obren de manera conocida en la economía, descargando el estomago, eliminando parásitos restableciendo la digestión o la circulación, estimulando o atenuando las funciones de algunos órganos y así según las enfermedades.

Entre las repetidas veces que la viruela ha asolado los pueblos del "Alto Napo", citaré la última el año 1896. Los indios se vieron atacados del terrible "muruy", (viruela) y se atuvieron a la brujería con lo que se propagó la peste sin demora. Los indios contagiados ya de la enfermedad huían de sus pueblos y de sus viviendas, regando el mal por donde pasaban. Familias numerosas emigraban con el contagio ya a ocultarse de la enfermedad e iban dejando marcados los derroteros con muchos enfermos y moribundos que después de crueles agonías quedaban insepultos..... Hubo familia compuesta de 28 individuos de la que solo escapó uno, (el padre,) que era vacunado..... Los indios que habían sido vacunados o habían visto vacunar, creyendo que el fluido de la vacuna era extraído de las pústulas de la viruela, inoculaban intencionalmente el mal en los sanos propagándolo en grande instantáneamente. Los pueblos quedaron abandonados!..... cuando se reorganizaran, el 65% de la población total, incluso los brujos había perecido!.....

Como los honorarios que ganan los brujos en curaciones son -exorbitantes y continuos, no necesitan trabajar para vestirse; tienen ropa y plata sobrada para sus necesidades; herramientas y armas de las mejores calidades, no hacen chacras porque con las ajenas -les sobra; la primera presa que caza un indio es para el brujo, por que si no le dan les dañaría la escopeta, el perro o la cerbatana con que han cogido, y de esa manera, viven esos infames nadando en grandeza a costa ajena.

Me ha sucedido muchas veces encontrar indios gravemente enfermos con algún mal. Llevado de mi corazón compasivo les he curado, con remedios que nunca me faltan. Sanos ya de sus enfermedades he escuchado sus conversaciones y la curación nunca la atribuyen al -remedio del odiado "blanco", sino al "ságrag".....

Cuando no son ellas las enfermas, son los hijos tiernos, a quienes hacen curar aún sin estar enfermos, para crearse un pretexto de *relaciones* con el brujo, porque éste, a más del pago que exige en ropa dinero o lo que el tiene a bien, “*se cobra*” en la mujer, hija, hermana o pariente del enfermo o en la misma enferma si es mujer, lo cual es aceptado como la cosa más natural del mundo, pues le es lícito al brujo exigir esos “*pagos*”, extra, fuera del teatro de las borracheras. Mi observación me ha hecho deducir de todo lo que he visto que las mujeres y los brujos son los únicos que no creen absolutamente en la brujería pero conservan el prestigio de la “*ciencia*”, por conveniencia personal; las primeras por la corrupción y los últimos por conservar su protestad absoluta. Y hay mujeres -que materialmente sacrifican a sus maridos desgraciados, obligándoles, por ese sistema, a que cedan voluntariamente todas las ganancias que obtienen por medio del trabajo al brujo, con quién viven públicamente bajo la apariencia de estar pagando curaciones y sujetando al *creyente* marido como esclavo de los dos.

En mis peones ha observado minuciosamente esto y también en los pueblos, pero me ha sido imposible el remediarlo porque al indio (en general) pueden decirle que no hay Dios, que él no existe, que el sol no alumbra a que el día es noche y tal vez creerá, pero si le dicen que la brujería es una farsa, es incomoda y no da crédito, aunque le prueben con hechos palpables, pues la fe en esa burda patraña ha sido mamada en la leche de las madres, inculcadas por los padres, transmitida por antiguas tradiciones e impuesta por la sugestión de los brujos y hasta tal extremo está aferrada en la conciencia del indio que creo se dejaría quemar vivo antes que abandonar sus creencias.....

No hay duda que el ánimo del enfermo puede ser causa de una curación cierta en varias enfermedades no muy graves; y la fe, infunde, ánimo; de esta manera, algunos de los que pasan por ese sistema de curación a la que sin escrúpulo llamará magnética, se curan, pero no por las prácticas del *brujo* sino por la excitación de la decaída esperanza por medio de la fe ciega de los *sujetos*, o más claros por la terapéutica sugestiva; y estos, contribuyen de buena fe a dar prestigio al brujo. Algunos enfermos mueren; pero cuando tal sucede, el brujo dice enojado al ver que no le pagan bien, el mismo lo mató.

No solo los brujos tienen la potestad de hacer llover y hacer cesar la lluvia sino que ese privilegio ha sido generosamente cedido por los brujos a cualquier indio.

Tienen todos los indios en sus chacras una planta parecida a la –“*yerba luisa*” diferenciándose sólo en que las hojas son tubulares como las de la cebolla y de color más obscuro. A esta planta le llaman “*dondoma*” y sirve para hacer llover para la cual tienen dos -fórmulas.

Machacan las hojas de “*dondoma*” hasta reducirlas a estopa; se desnuda un indio entra al agua, zambulle y sacando la boca llena de agua sopla verticalmente hacia el cielo. Moja el *dondoma* machacado y asperjea en el aire el zumo en todas direcciones, de manera que caiga como menuda lluvia. Esta operación la repiten por cuatro o -cinco veces concluidas las cuales arrojan, (siempre para arriba), las estopas del *dondoma*. Cuando quieren que la lluvia sea con viento pronto, dan furiosos soplos y si quieren que hayan rayos, mezclan en el *dondoma* una pequeña porción de “*rayo-rumi*”.

La otra fórmula consiste en tomar una concha de tortuga de cualquier tamaño o especie, moler ají y poner en ella. Quemar la concha con el ají en el fuego y arrojarla caliente al agua. Entra enseguida el indio desnudo al agua hacer lo mismo que con el *dondoma*, que agregando a esta segunda fórmula produce efectos inmediatos y violentos, formándose al momento una terrible tempestad. Nunca llueve sin causa para el indio: siempre es que alguno hace llover, y cuando no tienen a quien culpar, hasta los “*saginos*”, que andan en grandes manadas tienen potestad de hacer llover, así como las lanchas a vapor..! Es tal la fe que tienen en esas supersticiones que a ninguno le falta lo necesario para hacer llover cuando quieren que crezca un río o hacer mojar a algún viajero y cuando falla el “*paje*”, (así llaman al sistema), dicen que el “*dondoma*” ha sido

mal cultivado, o que el ají no era maduro y, como días después, llega alguno en que llueve, dicen al fin que se ha atrasado la lluvia hecha por ellos!... El hacer cesar la lluvia es más fácil. Basta levantar la cara al cielo y soplan repetidas veces en distintas direcciones y si soplan con humo de tabaco, creen que el efecto será más rápido. En las lluvias se ve siempre soplar a los indios. El aguacero no pasa; pero el indio sigue soplando. Al fin, después de algún tiempo cesa de llover y el indio lo atribuye con orgullo a la eficacia de sus sopladitos esas cosas dan fama a los indios y les aferran en sus brutales supersticiones.

El "ságrag", (brujo) es el dueño absoluto de lo ajeno, es un dios en el pueblo, tiene la potestad de hacer llover y hacer cesar el aguacero cuando quiere; mata a sus enemigos a cualquiera distancia que se hallen, y todo el que muere es porque le ha dado un motivo de disgusto. Toda enfermedad es atribuida a la brujería: si es disentería, es porque el paciente tiene clavados en los intestinos trocitos de chonta; si son neuralgias, en la parte dolorida tiene muchas chontas; y hasta los dolores del parto son atribuidos a la brujería, pues no hay india que antes del momento crítico no se haga sacar unas cuantas chontas o birotos que a juicio de ellas pueden impedir la libre salida del niño y morir la madre. Esta religiosa creencia es causa de una mortalidad desproporcionada en los pueblos, porque las enfermedades nunca son combatidas con más medios que con la brujería y los enfermos y familias de ellos creen en su seguridad fanática que "lo que no ha podido el ságrag ni Dios podrá remediarlo", y mueren convencidos de que han hecho lo posible por salvar la vida. Fiebres intermitentes disenterías y otras enfermedades más fáciles de curar con medicinas sencillas y conocidas, han asolado los pueblos en todo tiempo porque es innegable que si bien la terapéutica sugestiva puede ser eficaz para algunas enfermedades, para algunas dolencias agudas por la influencia directa del masaje -y hasta por la potente imposición de la voluntad, para otras es totalmente inútil ya que para curarlos es preciso combatirlos con medios mecánicos que obren de manera conocida en la economía, descargando el estomago, eliminando parásitos restableciendo la digestión o la circulación, estimulando o atenuando las funciones de algunos órganos y así según las enfermedades.

Entre las repetidas veces que la viruela ha asolado los pueblos del "Alto Napo", citaré la última el año 1896. Los indios se vieron atacados del terrible "muruy", (viruela) y se atuvieron a la brujería con lo que se propagó la peste sin demora. Los indios contagiados ya de la enfermedad huían de sus pueblos y de sus viviendas, regando el mal por donde pasaban. Familias numerosas emigraban con el contagio ya a ocultarse de la enfermedad e iban dejando marcados los derroteros con muchos enfermos y moribundos que después de crueles agonías quedaban insepultos..... Hubo familia compuesta de 28 individuos de la que solo escapó uno, (el padre,) que era vacunado..... Los indios que habían sido vacunados o habían visto vacunar, creyendo que el fluido de la vacuna era extraído de las pústulas de la viruela, inoculaban intencionalmente el mal en los sanos propagándolo en grande instantáneamente. Los pueblos quedaron abandonados!..... cuando se reorganizaran, el 65% de la población total, incluso los brujos había perecido!.....

Como los honorarios que ganan los brujos en curaciones son -exorbitantes y continuos, no necesitan trabajar para vestirse; tienen ropa y plata sobrada para sus necesidades; herramientas y armas de las mejores calidades, no hacen chacras porque con las ajenas -les sobra; la primera presa que caza un indio es para el brujo, por que si no le dan les dañaría la escopeta, el perro o la cerbatana con que han cogido, y de esa manera, viven esos infames nadando en grandeza a costa ajena.

Me ha sucedido muchas veces encontrar indios gravemente enfermos con algún mal. Llevado de mi corazón compasivo les he curado, con remedios que nunca me faltan. Sanos ya de sus enfermedades he escuchado sus conversaciones y la curación nunca la atribuyen al -remedio del odiado "blanco", sino al "ságrag".....

He notado que aunque vean y están convencidos de la eficacia de -los remedios del *blanco*, tienen marcada repugnancia que uno de nosotros tuviera para confesar que se ha curado de una enfermedad por medio de la brujería del indio.

Los brujos venden la brujería y la enseñan a cualquiera que les paga bien. Seguramente, durante el mes que dura el *estudio* el -*profesor* enseña al discípulo todas las trampas que componen esa -burda farsa en la que por desgracia tiene el papel mas importante la más poderosa fuerza de la naturaleza cual es el magnetismo animal tan burda e infamemente explotado.....

Prostitución e Infanticidio.- aparte de la prostitución descarada en las escandalosas escenas de hetairismo, tienen las indias otros pretextos para la prostitución, uno de los cuales es el “Supai”, (demonio). Cuando una india soltera se empreña, el fruto no es -hijo de nadie, sino del “Supai”..... Había en el “Aguano” un indio conocido con el apodo de “Mucu”, el cual tenía una hija que resultó preñada. Como el padre le preguntara quien era el padre de la criatura que debía nacer, la india dijo que el “supai” le había cogido sola en la montaña y que debía ser hijo del el que tenía en sus entrañas..... Llegó el día del parto, y en cuanto nació la criatura encendieron una cantidad de leña de chonta, que “Mucu” tenía preparada para el caso, introdujeron al niño en una olla de barro nueva la cual pusieron en media hoguera, quemándole vivo a la inocente criatura, mientras la madre desnaturalizada contemplaba con cierta satisfacción el acto bárbaro, por llevar a feliz término su mentira.

El Sr. Dn. Antonio Llori, que es quien me ha referido ésto, tenía su posesión en el “Aguano”; le dieron noticia de lo que ocurría y corrió al lugar del crimen por ver si salvaba a la criatura, pero cuando llegó se encontró con un poco de cenizas dentro de la olla enrojecida por el fuego de la hoguera ya casi consumida.

La corrupción y el crimen se dan la mano en esa raza degradada. -Son corrompidos desde antes de ser aptos para la corrupción, y entre las hembras, creo yo que a excepción de las estériles no habría una sola que no sea autora de uno o mas infanticidios.

A menudo ocurre que resulta embarazada una mujer que no tiene marido. Llegó el día de dar a luz y en el mismo momento matan a la -criatura ahogada o rota la columna vertebral. En el poco tiempo que residí yo en el “Aguano”, ascendieron a 25 los infanticidios -que llegaron a mis noticias siendo autoras de todos las mismas desnaturalizadas madres, y sépase que ese pueblo solo se componía de 50 familias.

Alcoholismo y Libertinaje.- la corrupción en la raza india pasa de los límites de lo imaginable, aprovechando, sin pérdida de ocasión todas las casi cotidianas borracheras para entregarse al más desvergonzado y escandaloso hetairismo. Esas bacanales (que, entre los caucheros han logrado reglamentarse), entre los indios de los pueblos ocupan todos los días de la semana (exceptuando solo el en que salen al pueblo,) que son repartidos entre las familias que componen un partido cada una de las cuales tiene la obligación de hacer la chicha para el día señalado y llamar a todos los vecinos del lugar, los que concurren sin quedar ni los niños de pecho, pintados las caras con achiote, añil y otras porquerías. Instalados en la casa de la borrachera, las indias dueñas de la chicha principian a repartir el sucio licor en grandes cazuelas de barro, “pilches” o tazones. Después de beber dos o tres veces cada uno la chicha que van amasando las indias con las manos hundidas hasta las -sucillas manillas en los trastos, se ponen en pie todos los indios varones que tienen tambores (“cajas”) y “pingullos”, (pitos); piden permiso en alta voz a todos los concurrentes y principian a golpear los tambores, todos a un tiempo con un compás idéntico de 1 x 3 que se oye en nuestros teatros durante los entreactos; se ponen en hilera uno detrás de otro y forman un círculo completo uniéndose la cabeza con la cola, el que principia a girar sin interrupción sobre su centro hasta que termina la borrachera, en medio de un ruido infernal. A esto llaman “cajear”, y en esa operación van relevándose unos a otros interminablemente. La cajeadada es como si dijéramos el período de preparación o conquista. Las mujeres sentadas a todo

el contorno de la casa no apartan un momento la vista de los que dan -la vuelta, y estos a su vez dirigen sus miradas a las mujeres y con mas tenacidad a las que pretenden: no tienen necesidad de hablar, pues las miradas y las señas lo hacen todo. Pronto se desprende del remolino viviente un indio; da su tambor a otro que se intercala en su lugar y sale de la casa tomando hacia el fondo de un yucal o platanar. Inmediatamente y sin el menor disimulo le sigue la mujer comprometida tomando el mismo camino a vista y presencia del marido, padre o pariente, (que todos saben bien a que va) y..... lo demás no hay para que decirlo. Algunos minutos después regresa esa pareja y sale otra, y así sucesivamente. Hay ocasiones en que salen cuatro o más a un mismo tiempo y toman distintas direcciones, siguiendo las mujeres ajenas o solteras en igual número. Algunos maridos borrachos ya, se sienten celosos después de haber visto a sus mujeres con otros, pero el "randi", (desquite) pone fin a su disgusto, desquitándose con la mujer de su rival o estropeando a la suya. No hay borrachera en que no sean fuertemente estropeadas las mujeres y sin embargo son las primeras que inventan las borracheras haciendo la sucia chicha.

El ruido infernal de los tambores en el que, cual si en un mar tempestuoso se perdiera y volviera a asomar una frágil barquilla, hiere los oídos y se pierde el destemplado y agudo silbido de los pingullos, tiene un poder admirable para despertar las sensaciones en las indias.

Yo las he visto ir tomando asiento, silenciosas, mojigatas y solapadas con la mirada fija en el suelo cuando principia la borrachera; oír los tambores y levantar las cabezas en todo tino; y al ver el remolino humano que al compás del tambor principia a girar con paso medurado y lento, avivárseles los ojos hasta despedir miradas centelleantes; hinchárseles las ternillas de la nariz como si no fueran suficientes para dar salida a todo el aire contenido en los pulmones; los labios húmedos y entreabiertos, ponerse a provocar con -ademanos, señas y actos deshonestos, descubriéndose al fin con más o menos disimulo, partes del cuerpo que toda mujer considera como sagradas!..... y, ebrias ya, de verdad o en apariencia, concluir, primero en risas sonoras y provocativas y luego con gritos agudos y destemplados de histerismo por echarse a la espalda el primer indio que ha caído borracho o llevarlo a rastras monte adentro!...

He visto, lector, todo eso y por eso lo relato. He asistido a esas escenas execrables por estudiar las costumbres más íntimas de los indios y he observado actos más deshonestos, más desvergonzados que callo por no ofender el pudor.

Me he convencido por mis observaciones que la borrachera no gusta al indio sólo por la embriaguez, sino aún más por el hetairismo y la corrupción sin freno, por el cambio de mujeres, por la libertad de apropiarse de cualquiera. Y se hartan de chicha, hasta que, como ellos dicen "*se llena el estómago hasta la raíz de la lengua*" y -cuando ya no cabe ni una gota más, salen de la casa y devuelven por la boca todo lo que han bebido, después de lo cual vuelven a entrar y vuelven a beber veneno, para volver a salir a la misma operación. Puede, en una palabra, compararse al indio en una borrachera con un aparato de destilación que se carga; absorbe el alcohol que puede mientras está la chicha en el estómago y luego arroja el mosto por donde mismo ha entrado, colectando el alcohol de cada parada en el cerebro, hasta quedar completamente inutilizado..... y como -la chicha de yuca tiene apenas de un 7 a 12% de alcohol del cual calculo que solo la mitad es absorbido por la economía animal, para -emborracharse un indio necesita lo menos diez paradas y diez descargadas del alambique. De esta manera, lector, la borrachera de los indios orientales es el acto más sucio que se puede imaginar, no sólo por los escándalos horriblemente inmorales sino también -por el sistema de emborrachamiento que deja todo el contorno de -la casa cubierto materialmente de desperdicios repugnantes y nauseabundos.

Cuando ya la embriaguez se ha generalizado desaparece en absoluto el *pudor* que se ha notado al principio y ya no son las salidas ocasionales y continuas las que ponen en contacto a los hetairistas sino que todo se torna en un desorden horroroso, indescriptible del cual hastiados ya y concluida la chicha terminan por irse a sus casas, para a la siguiente noche asistir a la misma bacanal en -otro lugar.

Para estos actos no se recelan de nada ni de nadie. Los muchachos de tiernas edades la presencian todo y en sus juegos infantiles procuran imitar lo que han visto en sus padres, parientes y mayores, y de allí viene el que el indio, hembra o varón sea generalmente corrompido de cuerpo y alma desde una edad que, en nuestra raza parecería imposible. Yo, mas de una vez he encontrado chicos de menos de cinco años en prácticas deshonestas; he comunicado a los padres, indicándoles que los corrijan, y éstos en vez de reprender a los niños se han reído con criminal satisfacción, como nosotros riéramos al oír que un hijo nuestro de esa edad sabe ya leer y escribir. Si un muchacho llevado de un raro instinto de repulsión no es corrompido a los 6 ó 7 años, le corrompen intencionalmente sus padres o sus mayores, con prácticas que solo al pensarlas se resiente el pudor.

Al principio creí yo que “*esos desórdenes*” eran ocasionados por la embriaguez; pero pronto me desengañé de ello observando que el indio por lo general no necesita estar embriagado para entregarse al hetairismo, sino que la borrachera es solo un pretexto de reunión convencional conocido, pues por pequeña que sea la cantidad de chicha que hay, los indios fingen y hacen gala de estar borrachos para entregarse a la crápula con libertad..... ¿qué digo con Libertad con escándalo?.

Para conocer estos instintos y costumbres se necesita de grande observación, pues como he dicho, después de algunos años de residir en el Oriente y de creer que conocía el carácter del indio y sus costumbres y hasta de tener algo escrito sobre el particular, principie a conocerlos cuando tuve bajo mi mando a un grupo de peones sacados de los pueblos, con los que fundé mi primera posesión “Las Mascota” en la desembocadura del río “Villano”. Los indios me dijeron como primera cosa que querían llevar una vida semejante en todo a la que llevaban en el pueblo, para no extrañar a sus parientes y les concedí plena libertad para ello. Cuando ya tuvieron chacras de yuca principie a observar los desórdenes y el escandaloso hetairismo. Los indios se habían repartido los 7 días de la semana tocando a dos matrimonios cada día en el cual tenían la obligación de hacer la chicha para la borrachera. De esa manera no tenían un solo día de la semana libre para el trabajo. Convencido por mi propia observación de los horrorosos actos que se consumaban en esas bacanales quise obligarles a los indios a llevar una vida mejor, exigiéndoles que respeten el vínculo del matrimonio, que las mujeres sean fieles a sus maridos y para conseguirlo me valí del sistema de afear su conducta y explicarles algunas de las ventajas de la monogamia. Las hembras fueron las más chilladas; *aula manta pécha* (desde los abuelos) tenían esas costumbres y el *bulanco*, (blanco), el ser mas despreciable no sería quien las rompa..... organizaron una conjuración para asesinarme; de en medio de una borrachera mandaran a mi casa 5 indios arumados, con tal objeto y yo salvé milagrosamente gracias a mi prudencia; (año 1909). Después de esto logré no obstante, por medios mas prudentes y disimulados el reglamentar las borracheras mientras se hallaban en la finca, dejándoles los jueves y domingos para sus excesos y haciendo que los demás días de la semana trabajaran en bien propio.

Tres años después, (1912), creyéndoles ya bastante racionalizados, atacué nuevamente mi proyecto de reforme y quise moralizar las costumbres de mis peones, obligando a cada mujer a vivir solo con su marido eliminando el adulterio escandaloso; pero las indias organizaron otra conjuración para asesinarme a mí y a mi familia, saquear e incendiar la casa y fugar. Entonces, a costa de casi perder la vida, logré reglamentar más aún las borracheras, consintiéndoles sólo los días domingo; y así, poco a poco, sin fuerza ni violencia y valido de la astucia he llegado a coronar casi mi proyecto hasta que ahora me piden licencia para la borrachera y saben que solo hay pretexto de hacerla cuando el indio tiene motivos para enorgullecerse o alegrarse como un matrimonio, el regreso de un largo viaje o el éxito de una empresa productiva. Les he *desterrado* de mi vecindad haciéndoles que construyan sus casas a 1. 500 mtrs. de distancia de la mía, al otro lado del río, a fin de que no me fastidien con esos malditos tambores a los que, dicho sea *de paso*, odio con mas horror que una beata puede odiar al demonio; y desde sus viviendas, cuando

hay *motivo justificable* vienen a pedirme permiso para la borrachera y yo les consiento, no sin considerar por cierto los brutales actos de hetairismo que llevan a cabo en esas bacanales infames. Y yo comprendo que allá a solas tienen sus *bebidas* ocultas, suprimiendo el alborotado de los tambores, pero lo tolero porque veo que es materialmente imposible conseguir una modificación más rápida en sus costumbres salvajes, convencido de que en 9 años de vivir bajo la tutela de un patrón bondadoso que les ha inculcado la moral con el ejemplo y la palabra, no se ha conseguido sino reglamentar el vicio o el pretexto, pero no corregir por completo el hetairismo y la prostitución: con mas disimulo sí pero no han renunciado a sus prácticas ni han cambiado en sus instintos, de lo que eran en el pueblo, adquiriendo solo un poco de pudor y disimulo, con respecto a mí, que lo que hace entre ellos se conocen y entienden perfectamente.

Casi todos los caucheros han logrado reglamentar las borracheras y a propósito de esto recuerdo en este momento la ocurrencia de uno para impedir las borracheras escandalosas de los domingos.

Hallábase nuestro sujeto pensativo sobre la manera de imponer la prohibición a los indios, cuando llegó el correo de Quito en ocasión de que tres de sus peones se hallaban presentes. Le entregaron tres cartas que leyó en voz baja. Los peones le preguntaron, con la curiosidad propia del indio, que noticias habían venido en esas "*quilcas*", (cartas); y él, queriendo aprovechar esa coyuntura a favor de su proyecto y ocurriéndosele una idea luminosísima, les dijo con rostro compungido y muy serio:

La noticia mas grave que pueden imaginar, y no quiero ocultarles, porque ustedes mismo tienen la culpa. Por el uso inmoderado que los indios han hecho desde tiempo inmemorial de los días domingos, gastándolos inconscientemente en las borracheras y desórdenes se han concluido todos y no quedan ya mas que los días ordinarios..... si bien es sensible esta *desgracia*, por otra parte no deja de ser una ventaja, porque ese día fatal les robaba hasta la salud. Los indios cuentan los días de la semana. Llegó el domingo y fueron a preguntarle al patrón que día era y les dijo seriamente: - "Ayer era sábado y hoy es lunes".

Pudo sostener por tres meses la mentira, tiempo en que pudo reglamentar la borrachera.

Por deshonesto no quiero citar aquí la creencia general que los indios tienen sobre el período de gestación del feto en su vida intrauterina, creencia que las mujeres fomentan con astucia y entusiasmo a fin de justificar sus brutalidades durante la preñez periodo en el que, tal vez violentadas por esa creencia, aceptada de buena fe por algunas, padecen de una excitación rayana en locura, que propasa los límites de la ninfomanía y se entregan con más desenfreno a la prostitución creyendo con ello, ó aparentando creer que favorecen el pronto desarrollo y la robustez de la criatura. Si a un indio le dicen que el hijo que va a parir su mujer no es suyo, le niega rotundamente y dice: "imposible"! aunque sean los pies han de ser míos".

Un cauchero trajo del "Napo" a sus peones y fundó su establecimiento en este río para trabajar en la extracción de cauchuc. Uno de los indios no quiso traer a su mujer y la dejó en el pueblo, en donde la india se entregó a la vida que acostumbra. Al cabo de dos años el indio ocurrió por su mujer quien vino acompañada de la madre; pero al recibirla el marido, vio con disgusto que estaba preñada y se lo dijo a ella y a la madre quien *le tapo la boca* con las siguientes palabras: - ¿ De quién va "a ser ese hijo sino tuyo?.....quedó tu mujer" preñada cuando la dejaste y es muy natural que el chico haya demorado en crecer "porque la madre no estaba con su marido, "caso en que la formación del niño sólo es "favorecida por la madre"; siendo así pues, el "tiempo que ha pasado sin parir es la mejor" "prueba de la lealtad de tu mujer quien" ahora que se halla contigo no demorará "en dar a luz"; y en efecto, dos meses después parió la india y el marido reconoció como suyo a un hijo que había nacido después de 26 meses de separación..... He observado que el incesto es muy común entre los indios y hasta pudiera asegurar que sus primeros pasos en el camino de la corrupción son dados entre hermanos y parientes que viven en una misma casa. Se han visto muy repetidos casos de incestos de padres con hijos, registrándose

entre muchos el de un indio de apodo "Osha" con su hija Carmen a quien no lograra corregir ni los blancos ni las autoridades, en el "Aguano". Nunca sin embargo, contraen matrimonio entre parientes, por lejanos que sean.

No es raro tampoco el que cuando indios de un mismo sexo se encuentran solos en número de dos o más, observar tendencias de la repugnante sodomía y otros crímenes contra la naturaleza que me repugna el consignarlos.

El ser "*compadre*" o ser "amigo" entre indios equivale a tener pacto de concubino declarado aún fuera del teatro de las bacanales.

Las indias hembras tienen aversión a los hombres blancos y supongo yo que esa adversión viene del odio de raza y de las creencias inculcadas por los varones, pues he oído tantas anécdotas, tan falsas y tan sucias de nosotros que me repugna el relatar ninguna. No solo odio, no solo aversión he podido notar en las indias hacia nosotros sino horros por supersticiones y *cuentos* oídos, sistema con que el indio pretende librarse del cruzamiento y conservar su raza pura. El blanco para ellos el ser mas degradado, es "upa", (ignorante), porque no cree en la brujería ni profesa sus creencias y abusiones, porque sus costumbres son opuestas en todo a la de ellos, y hasta tal punto llega ese odio mortal, que, la india que ha tenido relaciones con un blanco o ha servido siquiera en su casa algún tiempo vive excomulgada entre los indios para siempre. El robo, entre los indios es una especie de religión que profesan todos, pero el indio nunca es llamado ladrón por los de su raza, por más robos que haya hecho; esa palabra es solo, apropiada para designar a los blancos. En 16 años que llevo de vivir aquí hasta ahora no he oído que un indio le haya llamado a otro "*shugua*", (ladrón); y para designar este vicio entre ellos dicen: "*llángac*", (tocador, porque "llangar" es tocar, palpar) y al que propasa ya de los límites le designan con: "*maqui purichic*", (que hace andar la mano). Continuamente se ven desaparecer del camino de Quito bultos enteros de mercancías o siquieran se notan fracturas en ellos. Si un indio entra en casa de algún blanco nunca sale con las manos vacías, pues siempre lleva consigo algún hurto que lo hacen con mucha habilidad, burlando la vigilancia del dueño; y no roban por necesidad, sino por costumbre, pues yo mismo, en manos de los indios he visto objetos cuyo uso ignoran.

Pereza.- el indio es deudor desde que tiene uso de razón. El comercio con los indios se reduce a puro crédito el que no es cubierto sino mediante los heroicos esfuerzos de los acreedores. Los moradores blancos del Oriente tienen que hacer muchos sacrificios para cobrar sus deudos, y muchas veces, las más, aquellas son infructuosas y tienen que hacer cancelar a los deudores en trabajo personal. El indio trabaja cuando le obligan, pero tan mal y de tan mala gana que casi vale tanto como si no lo hiciera. Trabaja desde la 7am. Hasta las 11 ó 12 y a esa hora se alzan. Un peón de la costa puede trabajas en un día el tanto que trabaja 10 indios en el mismo espacio de tiempo.

Las mujeres trabajan mas que los varones. En sus viviendas el varón no tiene otra ocupación que hacer "birotos" (saetas para cazar con cerbatana), y andar en la montaña pocas horas. Las mujeres hacen solas los desmontes para sembrar yuca y plátano, siembran, cultivan los sembríos, hacen la chicha, cocinan, rajan leña, y en una palabra proporcionan el sustento diario a sus hijos y maridos ociosos.

Cuando un indio encuentra un arbol de cautchuc hace una excursión de dos semanas, para extraer la preciosa gama y al cabo de ese tiempo sale orgullosísimo con dos o tres libras de cautchuc las que emplea, no en pagar a sus acreedores sino en comprar lo que necesita de donde otro a quien no debe y al que con engaños le saca a crédito lo que puede.

Mata por placer.- la cacería es una de las *ocupaciones* que se prestan para juzgar al indio en general pues en eso todos son los mismos. El indio no caza solo por la necesidad de llenar el estómago de cadáveres de animales, sino también por el placer de matar. Se complace en matar

aves y animales cuando tiene de sobre para la mantención y dejarlos abandonados por donde pasa; pero no consiste su placer solo en privar de la vida a seres inofensivos sino que cuando puede coger vivo a un animal se complace en atormentarlo y prolongar su agonía: ese es su mayor deleite. Si logra coger un animal vivo lo mete al fuego y principia su diversión: cada contorsión de agonía, cada esfuerzo que hace por librarse de las llamas le produce una alegría y una satisfacción que se traduce en las sonoras risas, y prolonga la vida de la víctima lo mas posible, haciéndole morir a fuego lento. Aves que cogen de los nidos, aves y animales que cogen en trampas, son arrojados vivos al fuego para dar placer a los espectadores que gozan y ríen indeciblemente con las contorsiones de agonía y los esfuerzos inútiles de las víctimas por salvar de las llamas. La muerte que da a las aves y animales con la cerbatana es la mas piadosa.

Penetra la saeta envenenada, sin que la presa sienta casi; el veneno circula con rapidez medio minuto después cae, completamente muerta, sin proporcionar al indio la satisfacción del martirio.

Por eso quizás será que el indio prefiere la escopeta a la cerbatana, porque con ella coge aves y animales heridos o baldados, en los que puede ensañarse con sus salvajes y bárbara crueldad.

Nunca podré olvidar una escena que presencié con mis peones. Ibamos por la montaña y encontramos una partida de monos, "choros" o "fraguadas" (simia Ursina). Los indios se pusieron a tirar y yo también con mi carabina maté a uno, pues estaban muy gordos y son un excelente bocado. Teníamos ya 4 monos, cada uno del tamaño de un niño de 6 años, es decir, mas de lo suficiente para comer todos, por lo que les ordené que no mataran más. El último tiro fue a una mona hembra con cría que cayó herida en el vientre, cargada de su hijo. Los indios todos se rodearon del desgraciado animal y reían estrepitosamente viendo los inútiles movimientos del simio: le tiraban palos, terrones, le jalaban los intestinos salidos, para desesperarla más. Ciego de ira les grité de donde estaba que no hicieran sufrir a ese animal y cuando ví que no oían o no querían oír, me acerque resueltamente con mi carabina: qué cuadro! Los indios reían con un placer criminal y la pobre mona, con su hijo fuertemente apretado contra el pecho como si se lo fueran a quitar, con la mano que le quedaba libre se limpiaba los ojos cubiertos de lágrimas para dirigirlos a sus verdugos y a su hijo, como implorando misericordia para este..... las lágrimas le corrían por la cara, dándole una expresión que partía el corazón de dolor. Los indios que se preparaban a chamuscarla viva para continuar su diversión y yo no pude resistir más: apunté con mi carabina, disparé y puse fin a la vida de la desgraciada víctima, taladrándole el cráneo de un balazo.... hasta muy tarde de ese día noté el disgusto de los indios por haberles quitado su diversión favorita: al siguiente día lo habían olvidado ya..... han pasado 9 años de lo que relato y el recuerdo vive aún en mi alma.

En cuantos asesinatos se cuentan perpetrados por indios a blancos, las víctimas han sido horriblemente martirizados por los verdugos y salvajes instintos de crueldad.

En donde se abrigan esta clase, (no diré de sentimientos), sino de instintos, en donde está así la razón pervertida ¿qué bondad, qué compasión puede hallarse? Inútil sería pues buscar en el indio oriental esas virtudes propias de la exquisita sensibilidad del alma. Para un ser esencialmente material como el indio oriental no existen las sensaciones morales ni los dolores, tal vez por que su alma ha sido dominada por la mentira, y así no conoce afecciones ni dolores; no ama a sus padres, sino que en cada borrachera los estropea cruelmente; no ama a su mujer, por eso el hetairismo; no ama a sus hijos, por eso los corrompe, y un hombre que no ama a quien vive unido formando la mitad de su hogar, un hombre que no ama a los seres indefensos que necesitan de su protección, y está obligado a quererlos como a *carne de su carne* siquiera ¿qué amor puede tener por sus semejantes?

En Diciembre de 1908 vinieron del Napo conduciendo el Sr. Secundino Urbina, por el Curaray, varios indígenas de los pueblos del "Tena y Archidona" residentes en el pueblo de "Atahualpa". En el regreso se enfermaron algunos de ellos y uno murió en "San Antonio":

su cuerpo fue arrojado al agua por sus compañeros y continuaron su viaje de subido por el "Curaray". Mas arriba del Napo murió otro, y el cadáver fue abandonado en una orilla del río sin siquiera sepultarlo. Cuando pasaban por mi posesión "la Mascotta", los mandé llamar, sabiendo su situación para curarles, hacerles que se repongan con alimentos y darles víveres para el viaje, y aquella misma noche continuaron, diciendo a mis peones que ningún remedio podría curarles contra la brujería. Tres de los indios iban no muy graves con tercianas, pero lo suficiente para no poder trabajar en la canoa durante el periodo de la fiebre. Un día arriba de la desembocadura del Nushino fueron abandonados dos de los enfermos en una playa, en donde murieron de hambre sin duda.

Otro de los enfermos fue abandonado en otra playa, cerca de "Yahuate-yacu" y también pereció. Los tres únicos indios inhumanos que se regresaron a su pueblo eran parientes muy cercanos de los que dejaron abandonados en las desiertas playas del "Nushino"..... Pocos días después tuve ocasión de ver los despojos de esos tres infelices, asistiendo al reconocimiento del supuesto crimen del que se les creía autores a los salvajes del "Nushino".

Ingratitud.- a ningún indio se le hable de agradecimiento, porque no sabe lo que será. Si se le regala alguna cosa de ropa, comida o dinero, contesta con un gruñido que parece decir "ari" (Si); pero si se le da un poco de aguardiente o chicha, se oye al momento de sus labios el "Dios pagarachu", (Dios te pague).

Las conversaciones entre los indios se reducen a noticias; a hablar mal de los blancos, a sucesos de cacería o pesca, a elogiarse cada uno a si mismo, a la brujería y de preferencia a hablar deshonestidades.

Ningún indio se ríe sino cuando oye una palabra sucia, siendo más jocosa las más deshonestas: para esas conversaciones no guardan consecuencia a nadie, ni así mismos, y refieren con los menores detalles los que nosotros pudiéramos considerar como "*secretos conyugales*".

Con su mujer y sus hijos.- nunca acaricia a su mujer el indio, jamás le dirige una frase cariñosa y siempre sus palabras hacia ella son lacónicas órdenes o severos mandatos. Nunca llama a la mujer por su propio nombre, pues cuando ésta le oye es el "can" (tú); cuando habla de ella es "pai", (ella), o "uyarijuc", (la que suena), u otros paliativos con que se evita de decir, "*mi mujer*"; o llamarla por su propio nombre.

Cuando después de algún tiempo de estar ausente, llega el indio a encontrarse con sus padres, familia o mujer, ni un abrazo les prodiga, ni una frase cariñosa, ni una palabra, ni una mirada; cuando más deja salir un gruñido ambiguo que se parece tanto a una tos pujida como a una risa forzada, y cuando la mujer le da la chicha, la riega con ira y desprecio.

Al indio no le seduce la hermosura ni quiere mujer simpática, tal vez por carecer de gusto estético; le basta con que la mujer sea trabajadora y tenga buena dentadura para mascar la chicha.

A sus hijos nunca reprende ni castiga por nada, siendo entre ellos nula la autoridad paterna. A esto sin duda se debe el que los indios, en cuánto tienen uso de razón aprendan a pelear estropeando a sus padres. Las peleas son muy comunes en las borracheras, pues el indio nunca pelea con nadie sino cuando está embriagado; pero felizmente no tienen ni los mas rudimentarios conocimientos de boxeo, porque de lo contrario, habría muchas muertes. La pelea se reduce a empujarse mutuamente; abrazarse y derribarse en el suelo, arañazos y mordiscotes, siendo la verdadera víctima de toda la ropa con que están vestidos, la que es destrozada sin misericordia quedando muchos en cueros. El alboroto de las peleas es grande, se insultan, se amenazan con la brujería, son rugidos espantosos, remedando a tigres y otras fieras, y, en una palabra, lo que hacen con las manos hacen con la boca. Inútil me parece decir que después de una borrachera

no que de entre ellos la menor sobra de disgusto y es lo más común ver al siguiente día a dos contendores que la víspera querían matarse, comiendo y riendo juntos en la mejor armonía.

Desaseo.- en cuanto a aseo, todos los indios en general son sucios hasta donde pueden serlo. Si bien se bañan el cuerpo diariamente con agua pura, los trapos con que se cubre mueren vírgenes de haber sido lavados, cuando caen convertidos en harapos de los cuerpos de sus dueños. (Los caucheros han tenido que hacer esfuerzos heroicos para obligar a sus peones a que laven la ropa de vestirse). Cuando la ropa pierde el color natural de la tela y toma el color de la tierra por la mugre, no lavan, sino que tiñen con "*sani*", (hoja que da un color café obscuro amoratado) tintura con que acaba la ropa en vida de servicio. Como nunca se bañan con jabón, todos los indios exhalan un olor acre, repugnante, al que llaman "*chompeto*", la mujer que careciera de ese mal olor, carecería de un atractivo, pues yo les he oído, hablando del blanco; uno de los peros que laponen es el no tener "*chompeto*" y que su cuerpo no huele por tanto a "*runa*", (indio), sino a jabón.

Indios hembras y varones tienen sus enmarañadas cabeza, que casi nunca se peinan, convertidas en inmensos criaderos de piojos que aumentan intencionalmente como animales domésticos, para en los días de tedio espulgarse y comérselos mutuamente. Las madres, cuando sus hijos no tienen, les ponen intencionalmente en las cabezas, pues el *comer piojos*, (husa micuna), consideran como una de las más nobles ocupaciones del indio. Muy común es el comer piojos entre marido y mujer, pero lo más general es entre mujeres, período misterioso aquél en que se hacen sus confidencias, se comunican sus secretos y adquieren una intimidad grande. Por eso es que, para designar la confianza mutua que reina entre dos indias dicen "*husa micuc pura*", (*entre comedoras de piojos*) es la traducción literal, pero el verdadero sentido es "*entre las que nos hemos comido los piojos mutuamente*".

Cierta ocasión vi en Archidona a un indio que tenía metidos los pies en un chiquero de chanchos en el que abundan las niguas. - Retírate tonto, - ¿no ves que te llenas de niguas?- y el indio me respondió: -Eso es lo que quiero, porque allá en mi casa no hay y voy a llevar para que aumenten allá-.....después me he convencido de que la nigua, como el piojo, constituyen entretenimiento y alimentación del indio, pues es sacada de la carne, (madura) y comida con avaricia!

Igual cosa hacen con los mosquitos y tábanos que les chupan la sangre: cogerlos llenos y comérselos. Les he preguntado yo porque hacían eso y me han respondido secamente "*randi*", (desquite), es decir que aplican la ley del talión.

No enumerare aquí otros defectos contra la decencia del aseo y la higiene, por parecerme demasiado repugnantes.

Para comer, en sus casas nunca lo hacen hembras y varones juntos, las mujeres forman un círculo y los hombres otro, en medio de los cuales hay tendidas sobre el suelo hojas de plátanos, y sobre ellas regadas las presas de carne, plátanos cocinados, campeando en la mitad una grande "*callana*", (cazuela), llena de caldo o mazamorra de plátano y a su lado una mas chica, con ají molido. Cuando ya está servido todo, van tomando asiento en el suelo y principian la comida sin verse entre todos una sola cuchara. Los indios varones son menos sucios que las hembras: van devorando las presas de carnes untadas en ají, y el plátano cocido de la misma manera y van pasándose de unos a otros la cazuela de caldo o mazamorra de la que toman directamente tres ó cuatro bocados, pasándola al vecino, y así sucesivamente; pero las hembras cogen por lo regular el plátano, lo amasan en la mano hasta que se

hace una masa la cual meten con la mano en la cazuela de caldo o mazamorra, dentro de la cual vuelven a amasar hasta que la masa se mezcle con la suficiente humedad del líquido, y desde la cazuela trasladan a la boca, lamiéndose la mano mojada en caldo, hasta el pulso el que en general llevan ceñido por anchas manillas de chaquira o mullos que jamás se quitan

sino que conservan convertidos en una cinta gruesa de inmundicias a la cual parecen hallarse simétricamente adheridos los mullos..... allí se ven meter muchas manos totalmente cubiertas de lepra; pero ningún indio tiene repugnancia a otro de su especie, porque tienen la creencia de que cuando se tienen el temor y se cuida del contagio éste es seguro; y no es eso verdaderamente sino que las indias, al que le ven receloso de la lepra o *asquiento* le inoculan inmediatamente por los medios que yo he descrito. A esta creencia se debe sin duda en gran parte la propagación de la lepra casi generalizada en los indios orientales.

El noviazgo.- ninguna india sabe quien deberá ser su marido hasta no ser *pedida*, pues le hacen casar, quiera o no quiera con el primero que la solicita. El pretendiente nunca pide a una mujer personalmente en matrimonio, sino que designa la mujer de su gusto a los padres o parientes mas cercanos, los que tienen la obligación de "*pedir*" en matrimonio a la "*novia*". La *pedida* es un paso amargo para cualquiera que no sea un indio oriental. Tienen los *pedidores* que ir adonde los padres de la novia y de rodillas recitar un largo y convincente discurso que dura algo más de 7 horas!..... Los padres de la novia se hacen rogar demasiado y hay no pocos que tienen que repetir la *pedida* por 3 o 7 veces, seguidas. Para pedir en matrimonio una india, nunca lo hacen de día sino que esperan a que oscurezca y como no sólo tienen que pedir el consentimiento de los padres sino de todos, hasta los mas lejanos parientes de la *novia*, hay ocasiones en que demoran hasta ocho y diez noches en esa operación.

Para pedir en matrimonio a una india, nunca lo hacen sin tener una buena cantidad de aguardiente, pues las palabras son alternadas con sendos tragos de aguardiente; y si el o los peticionarios no obtuvieran el consentimiento para el matrimonio, cobran el valor del aguardiente gastado en tal oficio o diligencia. Tan luego como obtienen el consentimiento de todos los parientes pactan el matrimonio, "*boda*" para un día citado. Los padrinos son los que toman sobre si la obligación de "*pedir*" y, pactado el matrimonio principian los preparativos haciendo enormes ollas de chicha y destilando buenas cantidades de aguardiente.

La boda.- el día citado para la "*boda*", principia la bebida desde muy por la mañana; se presentan los padrinos a "*vestirla*", en casa de la novia; la desnudan de la ropa que ha estado puesta y le ponen una falda, le cubren la espalda con dos pañuelos unidos cuyos extremos le sirven para ocultar la cara completamente durante el baile; y le ciñen la cabeza con una cinta roja o azul. La mayor parte de las *novias*, el momento en que van a vestirlas, por deseosas que estén del matrimonio, huyen, se meten por un yucal o platanal, aparentando una repugnancia que no sienten por tal acto, por que de no hacerlo así, serían el blanco de la crítica mordaz de las demás mujeres. El descrito es todo el ajuar de la novia. Los padrinos se visten de la misma manera que los novios; la madrina sobre todo tiene el mismo vestuario exceptuando sólo la cinta de la cabeza que es una insignia particular de los desposados.

La madrina tienen los mismos pañuelos rojos a la espalda, los que le sirven como alas de una ave para alojar debajo de la derecha a la *ruborizada* desposada que todo puede sentir menos rubor.

Después de vestida la novia el cortejo se dirige a la casa del novio quien les espera ya vestido con su acostumbrada indumentaria: pantalón y camisa blancos; medias largas, recortados los pies a manera de polainas, sombrero con cinta azul o roja, un poncho blanco de tela fina y sobre el poncho los clásicos pañuelos rojos símbolos de la boda. El padrino vestido tal como el desposado, (a excepción de la cinta) conduce a su ahijado bajo el ala derecha de pañuelo colorado, al baile de ensayo, después de lo cual se dirigen todos a presencia del indio o blanco que hace de cura, quien les hace coger las manos y, después de mil ceremonias les da la bendición y, principia la diversión. Se oye un alboroto infernal, producido por mas de 20 tambores; un canto que no es canto sino un graznido monótono que repite siempre el mismo tono y con pocas variaciones las mismas palabras; un violín que no entona nada y todo esto reunido al agudo y destemplado

silvido de los “pingullos”, (pitos) forman un concierto de romper los oídos a cualquiera, aunque no tenga los menores rudimentos de música..... Luego al *baile*: se paran en hilera las mujeres en número de 6 ú 8, con la novia y la madrina al centro y paralelamente y en el mismo orden forman otra hilera los varones en número igual. Luego principian el baile con paso lento. Cuando la línea de mujeres avanza, la de varones retrocede, y vice-versa, y de esta manera pasan días y noches, hasta que se completen los tres días de la boda.

No hablaré de la que llaman “*chaucha*” por no ofender el pudor de los lectores puesto que es una escena salvaje y horrorosamente inmoral que propasa de los límites de la más desvergonzada corrupción, y en esa brutal escena toman parte todos los concurrentes a la “boda”.

Pesa sobre el padrino la mal entendida obligación de enseñar sus deberes a la novia, y la madrina hace lo mismo con el novio, de modo que la mujer que se casa, tiene que principiar su carrera por pertenecer al padrino de su matrimonio, a quien se cree mas obligada que al mismo marido, por los gastos de chicha y aguardiente y también por el trabajo de la pedida. Después del padrino viene como segundo en derechos maritales sobre la novia, el suegro, quien ha “*criado un hijo varón expresamente para darle marido*”, y en penúltimo lugar el brujo que ha permitido el matrimonio y les ha consentido que conserven la salud y la vida para casarse. De esta suerte, la mujer india que se casa, se convierte en mujer del padrino; en mujer del suegro, en mujer del brujo, y en último lugar en mujer de su marido, reconociendo todo como sagrados y religiosos preceptos: más claro, el matrimonio es el principio de la poliandria.....

Enemigo del blanco.- El indio en general es completamente refractario a la civilización, odian en nosotros hasta el idioma que hablamos al que llaman con naturalidad “*supai-shimi*”, (idioma del demonio). Por convencerles de la superioridad de la raza blanca sobre los indios, por sus costumbres y conocimientos y hacerles perder el horror al idioma español, un vecino de este río, cauchero, patrón de peones, reunió un día a todos los indios y les enseñó un cristo, diciéndoles: “éste es Dios”; luego agregó: - ¿No es verdad que es un “*Viraducha*”, (blanco) con hermosa barba? - “Todos los indios confesaron que era un viraducho, agregando que era el “amo”, (dueño de todo). “- Pues bien, - dijo el patrón: - ustedes dicen y hacen creer a sus hijos que el castellano, idioma que nosotros hablamos, es el idioma del demonio, y es todo lo contrario. Dios es viraducha, habla habla por tanto nuestro idioma. El que muere sin saber hablar el castellano no tiene la menor probabilidad de entrar al cielo, porque aunque tenga derecho de ir allá, Dios no entenderá el quichua; San Pedro, que es el portero, menos aún y colérico que es como viejo, mandará seguramente al infierno a quien vaya a molestarle con cosas que no entiende..... de todos los demás santos no pueden esperar nada, porque todos son viraduchos excepto San Martín que es negro pero habla también el castellano....” con esto parece que se convencieron los indios y, corridos, avergonzados, dejaron de criticar el “*supai-shimi*”, sin poner obstáculos a los que estaban aprendiendo. Si un indio hace padrino de bautismo de su hijo a un blanco, primero le hará bautizar apadrinado por otro indio; luego por otro, y en tercero o cuarto lugar le hace bautizar tomando por padrino al blanco; por si el blanco solo apadrinara el bautismo de una criatura está iría irremediamente al infierno. Hay indios que hacen bautizar a sus hijos, seis y hasta siete veces, pues esto es además una especulación ya que el padrino tiene la obligación de dar de vestir al ahijado, hasta que este tenga posibilidad de ganarse la vida y también el vestuario.

La envidia es una de las mas principales causas del odio mortal que el indio profesa al blanco. Ven que las costumbres, aún del blanco más corrompido son menos inmorales que las de ellos, ven que son mas fuertes y mas inteligentes y sienten profundo odio, el que se esfuerzan en transmitirlo y propagarlo con mil cuentos, mentiras y tradiciones a fin de separar su raza de la nuestra e impedir el que aquella se civilice o se mezcle con la nuestra, porque conocen además indiosinracia de las mujeres indias su amor a la comodidad, al lujo y otros caprichos y calculan que si una india se uniera a un blanco y este le diera algunas comodidades, no quisiera retroceder

a su estado natural de miseria y abyección, y seguido su ejemplo por las demás mujeres, los indios tendrían o que abandonar su pereza para adquirir por el trabajo las mismas comodidades de que disfruta un blanco o desistir a la idea de tener mujeres; y como conocen lo estrechamente limitada que es su inteligencia, se ven totalmente ineptos para la competencia, pero no quieren y deben por su conveniencia confesarse vencidos, sino al contrario; creerse superiores, y, distanciar más los medios posibles a su raza, inculcando a los suyos ese odio dogmático hacia el blanco: labor inútil!..... como si dos arroyos que vienen de un mismo origen y van hacia un mismo mar pudieran correr por el mismo cauce sin mezclarse, por mas que las aguas del uno sean limpias y las del otro turbias!.....

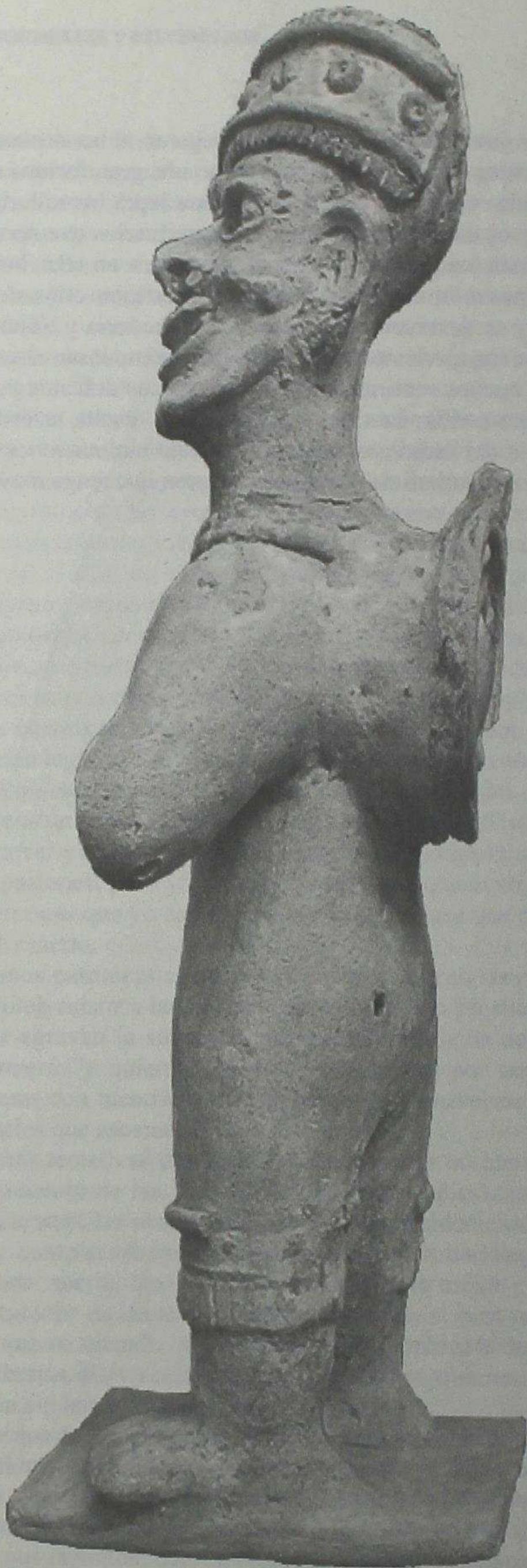
He tenido en mi casa sirvientes indias hembras cojidas en tiernas edades y he procurado domesticarles, amoldándoles a nuestras costumbres, he procurado arrancarles sus creencias y enseñarles nuestro idioma. He empleado para ello distintos sistemas entre la dulzura y el rigor y nada he conseguido: han aprendido el idioma por mal y mal cabo, pero dejar sus creencias, habituarse a la nueva vida ni olvidar el odio a nuestra raza, nunca. Criada una desde la edad en 4 años, en 13 años no se ha civilizado. Oculta sus creencias, pero no puede ocultar su apego a los de su raza. Alguien le preguntó un día quien creía ella que sabía más si su patrón o un indio, y ella respondió sin vacilar :- “el indio” y a primera vista parece una mujer racional, habla con perfección el español y se viste como mujer blanca. De esta suerte, el blanco que toma jente india a su servicio creyendo civilizar, inculcar costumbres y más, no consigue sino tener en su casa rabiosos enemigos a quienes mantiene y viste. Yo, por ejemplo, - hombre honrado y padre de una familia legítima fruto del matrimonio, tengo en la servidumbre de mi casa indias de distintas edades a quienes no tolero la prostitución. Ellas criadas en ese ambiente de escandalosa libertad en esas costumbres exageradamente inmorales, en el hetairismo, corrompidas desde que tienen ojos para ver y oídos para oír, extrañan la vida crápula; se sienten arrastradas por sus instintos y por sus pasiones; pero yo les impido todo, porque el consentirles sería corromper a mi familia. Ellos ven pues que yo soy el único obstáculo para que gocen de lo que creen su felicidad y me odian de muerte.

Algunos patroneas creyendo erróneamente a su servidumbre mas contenta, les dan libertas, les permiten asistir a las borracheras y toleran la prostitución, con lo cual, en vez de conseguir remediar agravan la situación, porque el odio, lejos de extinguirse aumenta; ven más pesado el “*cautiverio*” y quieren conseguir su libertad por cualquier medio, para lo cual van a las borracheras con mentiras, calumnias y más a exasperar los ánimos de los peones y concluyen por rogarles que asesinen a los patrones.

Muchas tentativas de asesinato descubiertas no han tenido otras causas. Y no se creas que ese descontento de las “*cholas*”, (sirvientas indias), sean por malos tratos o cosas parecidas, puesto que aquí, las sirvientas indias tienen consideraciones que en verdad no las merecen ya que nuestros compatriotas moradores de esta región han llegado a creer que el tener una “*chola*” es una grande suerte, las visten y alimentan de lo mejor y procuran tenerlas lo más contentas: es porque carecen de las absoluta liberta; por que si bien pueden asistir a las borracheras, esto es solo de vez en cuando y no viven en ese ambiente de corrupción entre los indios, en donde tienen libertas día y noche, de andar con quien quieren, hacer lo que quieren y ser mujeres de todos aún sin haberse casado con ninguno.

Creo que todos los patrones de “*cholos*” habrán observado en las indias esa aversión a la civilización, y habrán quizás tenido algunas mismas contrariedades, y no podrán menos de confesar que tengo completa razón. Los *tolerantes*, tanto como los *intolerantes* tienen en su servidumbre un grupo de enemigos que quisieran ver al patrón en medio de una hoguera, tan sólo por sus instintos, que, en casa del “blanco” tienen que reprimirlos algo u ocultarlo siquiera,

o sujetarlos a reglamentos, mientras que gozando de libertad se entregaran al hetairismo y a la prostitución sin freno. Algunos pobres patrones, aquí consideran como una gran fortuna al tener en sus casas cuatro o mas indias inmorales enfermas con la contagiosa lepra hereditaria de su raza, que sirven de muy mala voluntad y ocasionan casi siempre mas perjuicios que servicios y no consideran que en esas sirvientes tienen los peores enemigos; que tienen en ellas los espías mas minuciosas que observan hasta sus mas mínimos actos; que les desprestigian con calumnias; que son las corruptoras de sus familias y se desviven por vestirles con decencia y hasta lujo, y darles cosas supérfluas sin considerar que los servicios de las indias no recompensan al sacrificio que hace el pobre patrón en inculcarles buenos sentimientos, corregirles sus defectos y, en una palabra, racionalizarles, con peligro de su vida, sacrificio que siempre resulta estéril, pues, atendiendo a la limitadísima inteligencia del indio a su carácter y a sus inclinaciones, querer civilizarlo es como querer poner a flote en la superficie del agua un cuerpo que tenga mayor peso que ella.





RESEÑA



RESEÑA

María Fernanda Ugalde, 2009. Iconografía de la Cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional. Reichert Verlag Wiesbaden.

Aunque, a raíz de las interpretaciones de las corrientes postprocesuales y especialmente de los escritos de Ian Hodder, ha existido cierto desdén por los materiales no contextualizados en excavaciones arqueológicas, considerados más propios de anticuarios, realmente la disciplina arqueológica y el trabajo científico no tienen por qué estar reñidos con el análisis de los objetos conservados en museos y colecciones. Por el contrario, José Alcina Franch (1989: 124) justificó el valor de estas colecciones, interpretando la existencia de su propio «contexto», no tan inmediato como el de un objeto recuperado en un yacimiento arqueológico, pero que alcanza su contextualización a través de otros objetos conservados en otros museos, y por supuesto en las analogías y los documentos.

Pues bien, este riguroso y exhaustivo estudio de María Fernanda Ugalde es una indudable demostración de que es posible conjugar un excelente trabajo arqueológico, más allá del que se realiza como memoria de una excavación. Para ello, la autora contempla los materiales arqueológicos conservados en varios museos desde la perspectiva contextual, los clasifica, e interpreta los datos para poder ofrecer un conocimiento nuevo sobre la cultura Tolita. Un nuevo conocimiento que se expresa a través del análisis del lenguaje con que se han “construido” los objetos, una forma de expresión que, como la propia autora indica, se manifiesta a través de códigos establecidos en reglas concretas.

Diversos son los aspectos que completan el interés de esta nueva aproximación a la cultura Tolita y que hacen su lectura altamente recomendable. En primer lugar, su autora ofrece una revisión actualizada de la bibliografía científica, tanto en relación con las excavaciones arqueológicas Tumaco-Tolita (Saville 1909; Uhle; Ferdon 1940, 1941, 1945; Alcina 1975a, 1975b, 1979, 1985; Cubillos 1955, Valdez 1987; Bouchard 1983, 1984; Patiño 2003), como algunos estudios etnográficos de la región (Tolstoi 1989; De Boer 1996; Lindskoog y Lindskoog 1964; Mitlewski 1986; Barrett 1994), y sobre todo la perspectiva iconográfica (Uhle 1927a, 1927b; D'Harcourt 1942; Raddatz 1975; Cadena y Bourchard 1980; Sánchez Montañés 1975, 1976, 1981, 1984; Leiva y Montaña 1994; Di Capua 1994, 2002a, 2002b; Gutiérrez Usillos 2002, 2003).

Pero, el principal atractivo de este estudio, consiste sin duda en el corpus iconográfico que se establece mediante la catalogación sistemática de las representaciones figurativas de la cultura Tolita. Un total de 1687 objetos de diversos materiales que, además, la autora comparte con el lector a través de una base de datos y de las imágenes fotográficas de todas las piezas grabadas en un DVD, que se adjunta a la publicación para uso de los investigadores.

A partir de este análisis y a lo largo del estudio, en la publicación se van esbozando y desgranando diversos temas hasta completar el mapa que compone la sociedad Tolita. Partiendo de un interesante estudio que contempla la perspectiva del género y analiza la indumentaria en esta cultura, al que se añade la variable temporal de la edad de los representados, se dibuja el conjunto básico que compone la sociedad Tolita. Esta se completa con la presencia de personajes representados con anomalías físicas o aquellos otros animados en escenas de la vida cotidiana y finaliza con el conjunto de personajes antropomorfizados que conforman un repertorio mítico.

No se trata de un análisis descriptivo de estos objetos sino que, respondiendo sobre todo a las principales cuestiones que surgen al contemplar estas figuritas, la autora ofrece una interpretación sobre los personajes representados, sobre la sociedad Tolita y sus vínculos con otras culturas. Los cambios surgidos en el sistema de asentamiento, o en la subsistencia Tolita, basados en el establecimiento de relaciones comerciales o el desarrollo de la metalurgia, son reconocidos también a través de las innovaciones en la iconografía.

De gran interés resulta la interpretación que ofrece la autora de esta investigación sobre estas figuras como parte de un sistema de legitimación del poder. En este sentido, interpreta el consumo de alucinógenos observable en algunas figuritas, rechazando su relación con la transformación shamánica y vinculando su consumo con las élites, cuya crisis de legitimación contribuye o explica, según la autora, al colapso de la cultura.

El acertado planteamiento de diversos temas que surgen de la interpretación iconográfica aporta el conocimiento necesario para la comprensión de la sociedad Tolita. Reconoce por ejemplo, una relación directa entre la posición de las manos en las figuras femeninas y la edad de las representadas. O, la relación de los ancestros míticos en la legitimación de poder y la vinculación con éstos del elemento iconográfico de la lengua colgante, y en ese sentido también, la función del tocado como símbolo de adscripción a linajes.

Las conclusiones a las que María Fernanda Ugalde llega a través de este estudio, posibilitan una aproximación a la cultura Tolita en su conjunto, desdoblado por un lado la naturaleza dual, política y religiosa, de su iconografía, basada en opuestos complementarios, o analizando, por otro, los contactos con Mesoamérica y la región andina.

Más aún, todo este análisis iconográfico e iconológico se fundamenta en un riguroso planteamiento metodológico, que asienta las bases teóricas para el futuro de los estudios de la iconografía en culturas prehispánicas. Algunos atributos clave de esta publicación, como el riguroso análisis iconográfico, la interpretación contextual, o la consideración de los objetos como portadores materiales de conocimiento, permiten clasificar esta obra como un referente imprescindible en la bibliografía científica de las culturas prehispánicas del Ecuador.

*Dr. Andrés Gutiérrez Usillos
Subdirector General Adjunto
Museos Estatales.
Ministerio de Cultura- España.*

Bibliografía

- Alcina Franch, José. 1989, *Arqueología Antropológica*. Madrid: Akal.
- 1985, La Arqueología de Esmeraldas (Ecuador). Estado de la cuestión y perspectivas. *Revista Andina* 3(1):213-245.
- 1979, *La Arqueología de Esmeraldas*. Memorias de la Misión Española en el Ecuador, 1. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- 1975a, La arqueología de Esmeraldas (Ecuador): una investigación interdisciplinaria. *Cuadernos Hispanoamericanos* 298:132-160, Madrid.
- 1975b, Un bosquejo de la arqueología de Esmeraldas. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, año XXV, no. 42. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Barrett, S. A. 1994, *Los Indios Cayapas del Ecuador*. Colección Biblioteca Abya-Yala, No. 6. Quito: Abya-Yala.
- BOUCHARD, Jean-François. 1984, *Recherches archéologiques dans la région de Tumaco (Colombie)*. Institut Français d'Etudes Andines. París: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- 1983, Excavaciones arqueológicas en Inguapí, región de Tumaco. *Boletín de Antropología*. Medellín.
- Cadena, A. y J. F. Bouchard. 1980, Las figurillas zoomorfas de cerámica del Litoral Pacífico Ecuatorial. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, IX (3-4), pp. 49-68.
- Cubillos, Julio César. 1955, *Tumaco, notas arqueológicas*. Ministerio de Educación. Bogotá: Editorial Minerva Ltda.
- DeBoer, Warren. 1996, *Traces Behind the Esmeraldas Shore. Prehistory of the Santiago-Cayapas Region, Ecuador*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Di Capua, Constanza. 1994, Los figurines Valdivia y un ritual de pubertad: una hipótesis. *Revista Memoria* (4): 1-51. Quito: Marka.
- 2002a, Las cabezas trofeo: un rasgo cultural en la cerámica de La Tolita y de Jama Coaque y breve análisis del mismo rasgo en las demás culturas del Ecuador precolombino. En: *De la imagen al ícono. Estudios de Arqueología e Historia del Ecuador*. Quito: Abya-Yala. Pp. 23-93.
- 2002b, El chamán y el jaguar: Iconografía de la cerámica prehistórica de la Costa ecuatoriana. En: *De la imagen al ícono. Estudios de Arqueología e Historia del Ecuador*. Quito: Abya-Yala. Pp. 119-134.
- D'Harcourt, Raoul. 1942, Archéologie de la Province d'Esmeraldas (Equateur). *Journal de la Société des Americanistes* n.s. XXXIV, pp. 61-200. París.
- Ferdon, Edwin N. 1940, Reconnaissance in Esmeraldas (primera parte). *El Palacio*, vol. XLVII, no. 12. Santa Fe, pp. 257-272.
- 1941, Reconnaissance in Esmeraldas (segunda parte). *El Palacio*, vol. XLVIII, no. 1. Santa Fe. Pp. 7-15.
- 1945, Characteristic Figurines from Esmeraldas. *El Palacio*, vol. LII, no. 11. Santa Fe. Pp. 221-245.
- Gutierrez Usillos, Andrés. 2003, El Dios de las tormentas y divinidades de la lluvia. Iconografía del felino de los Andes Septentrionales. *Anales del Museo de América* 11: 103-118.
- 2002, *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes. Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*. Quito: Abya-Yala.
- Leiva, Soledad y María Clara MONTAÑO. 1994, *Informe final del Proyecto Arqueológico "La Tolita"*. Banco Central del Ecuador. Informe inédito.
- Lindskoog, John y Carrie LINDSKOOG. 1964, *Vocabulario Cayapa*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación Pública.
- Mitlewski, Bernd. 1986, Cayapa oder Chacilla: Das Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Gegenwart in einer indianischen Stammesgesellschaft in Ecuador. *Mundus Reihe Ethnologie*, Band 8. Bonn.
- Patiño, Diógenes. 2003, *Tumaco prehispánico. Asentamiento, subsistencia e intercambio en la costa pacífica de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales.
- Raddatz, Corinna. 1975, *Kleidung und Schmuck im vorkolumbischen Esmeraldas*. Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum Bremen. Reihe D, Band 1.
- Sánchez Montañés, Emma. 1984, Plástica en cerámica. En: *La cultura Tiaone*. Memorias de la Misión Arqueológica Española en el Ecuador. Tomo 4. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores. Pp. 59-94.
- 1981, *Las figurillas de Esmeraldas: tipología y función*. Memorias de la Misión Arqueológica Española en el Ecuador. Vol. VII. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

- 1976, Un tipo de placa ritual de la cultura Tumaco-Tolita. *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. IXa: 273-282, París.
- 1975, *Notas sobre el significado artístico de las figurillas cerámicas de la costa de Esmeraldas, Ecuador*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Saville, Marshall. 1909, Archaeological Researches on the Coast of Esmeraldas. *Actas del XVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II: 331-345, Viena.
- Tolstoi, Paul y Warren DeBOER. 1989, An Archaeological Sequence for the Santiago-Cayapas River Basin, Esmeraldas, Ecuador. *Journal of Field Archaeology* 16(3): 295-308.
- Uhle, Max. 1927a, Las antiguas civilizaciones esmeraldeñas. *Anales de la Universidad Central* 38 (259). Quito: Universidad Central. pp. 107-136.
- 1927b, Estudios Esmeraldeños. *Anales de la Universidad Central*, 39 (262). Quito: Universidad Central. Pp. 219-279.
- Valdez, Francisco. 1987, *Proyecto Arqueológico "La Tolita" (1983-1986)*. Quito: Banco Central del Ecuador.

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

La presentación de artículos para cada una de las secciones de Antropología Cuadernos de Investigación estarán sujetos a una evaluación por pares académicos los que cuales podrán emitir sugerencias al autor. En el proceso de valuación los nombres de los autores y evaluadores serán anónimos. En un plazo máximo de seis meses se informará el resultado de la evaluación. La decisión final de publicación la tomará el Comité Editor.

Los trabajos se deben presentar en formato Word en letra arial tamaño 12, a doble espacio y acompañados con copia impresa en tamaño carta.

La extensión de los trabajos deberá estar entre 15 y 25 páginas.

Incluir un resumen no mayor de doscientas palabras y entre cuatro y seis palabras claves que refieran el contenido del artículo.

Adjuntar datos sobre los títulos académicos, profesión y sitios de trabajo y/o estudio actual del autor y su dirección electrónica.

La bibliografía y los documentos citados irán al final del texto en una lista alfabética y con los siguientes datos: apellido y nombre del autor (es), año de publicación, nombre del artículo, volumen/número, título del libro (en *itálicas*), lugar de editores, edición y las páginas (en caso de artículo).

Las referencias al interior del texto irán entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y las páginas referidas, por ejemplo (Rodríguez, 1994: 34); cuando se trate de dos o tres autores (Rodríguez y García, 1995: 23) En el caso de cuatro o más autores (Rodríguez et al., 1995)

Las citas textuales que sobrepasan las tres líneas de extensión deberán ser colocados entre comillas y con una sangría mayor a la del resto del texto. Los vocablos y frases que se descarnen letras *itálicas* se presentarán subrayados.

Los gráficos, cuadros y esquemas deben ir titulados y tener una numeración consecutiva y serán presentados en artes finales (110 mm. x 160 m.m.). Con su respectiva fuente.

ANTROPOLOGÍA

2009 | N°8

Cuadernos de Investigación

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



El reto de la interculturalidad. Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador.
Susana Andrade

Política indígena en Cotopaxi. La demanda, la protesta y la participación del MICC
José J. Egas

Chamanismo y etnoturismo: la venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Alto Napo.
Pablo Andrés Hermida Salas.

Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una visita personal: ritual político en la colonia y construcción del indio en los Andes.
Armando Guevara – Gil y Frank Salomon

Rumipamba. Persistencias y rupturas en el uso del espacio. Reflexiones sobre identidad y áreas de actividad
María Fernanda Ugalde, Angelo Constantine y Rosalba Chacón

La trayectoria del desarrollo social precolombino en el sur de Manabí.
Alexander J. Martín y Catherine Lara

Desarrollo cultural prehispánico en el Valle del Alto Upano: Análisis cerámico del sitio La Lomita, Morona Santiago, Ecuador.
Estanislao Pazmiño

ICONOS 38

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Año 14
No. 38
Septiembre de 2010
Cuatrimestral

DOSSIER

Un nuevo regionalismo sudamericano
Presentación del dossier
Adrián Bonilla y Guillaume Long

La inserción internacional de Suramérica:
la apuesta por la Unasur
Carlos Alberto Chaves García

Regionalismo y seguridad sudamericana:
¿son relevantes el Mercosur y la Unasur?
Augusto Wagner Menezes Teixeira

Por una política de defensa común
latinoamericana: la propuesta venezolana
Adriana Suzart de Pádua y Suzeley Kalil Mathias

El Mercosur agrario: ¿integración para quién?
Agostina Constantino y Francisco Cantamutto

Más allá de las ideologías. El comercio y las
finanzas entre Argentina y Venezuela
(2003-2008)
Mariano Roark y Antonela Giglio

Chile-Perú: discursos contrapuestos y sus
manifestaciones geopolíticas
Lester Cabrera Toledo

DEBATE

El Movimiento Bolivariano en Venezuela:
¿de vuelta al populismo?
Flávio da Silva Mendes

DIÁLOGO

El desacuerdo y la política
latinoamericana
Un diálogo con Benjamín Arditi
Alexander Amézquita O.

TEMAS

La piratería como conflicto.
Discursos sobre la propiedad
intelectual en México
José Carlos G. Aguiar

La construcción social del futuro tecnológico:
Suyusama – estudio de caso
Juan Carlos Moreno O. y
Sara Guzmán Ortiz

Número anterior:
ICONOS 37: Estudios de ciencia, tecnología y sociedad
Próximo número:
ICONOS 39: ¿Cómo se piensa lo queer para América Latina?

Incluida en los siguientes índices científicos: Sociological, Abstracts, Ulrich's, Hispanic American Periodical Index (HAPI), Thompson Gale (Informe Académico), EBSCO-Fuente Académica, Latindex-Catálogo, REDALyC (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe) y CLASE (Citas Latinoamericanas de Ciencias Sociales).



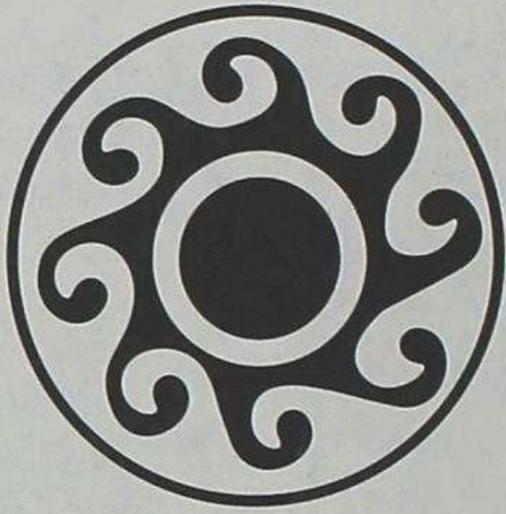
FLACSO
ECUADOR

Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador

Ventas y suscripciones: La Librería - FLACSO (lalibreria@flacso.org.ec)

Canjes: Biblioteca FLACSO (biblioteca@flacso.org.ec) • Información y colaboraciones: (revistaiconos@flacso.org.ec)

Revista Íconos: www.flacso.org.ec/html/iconos.html





**Perspectivas de padres y madres ecuatorianos sobre el contrato pedagógico
entre la institución escolar y la familia en un contexto migratorio**

María Fernanda Moscoso

**Repensando la noción de “comunidad” en contextos de alta
migración: el caso de Pepinales**

Jacques Ramírez

**Prospección arqueológica de una laguna de altura (Busa),
cantón San Fernando**

Alden Yépez

**La complejidad social en las estribaciones andinas orientales
durante el periodo pre-incaico tardío**

Catherine Lara I.

**La reina del Camino
Devoción a la Virgen del Quinche en Pacto y Nanegal, provincia de Pichincha**

Gabriela López Moreno

Etnografía en mundos virtuales

Patricio Trujillo Montalvo

