

Conocimientos **ancestrales** y procesos de desarrollo

Nacionalidades indígenas del Ecuador



Ana D. Verdú Delgado
COORDINACIÓN

Conocimientos
ancestrales
y procesos de
desarrollo

Nacionalidades indígenas del Ecuador

Coordinadora: Ana D. Verdú Delgado

Editores: Ana D. Verdú Delgado y Norman A. González Tamayo

Diseño de la portada: Paulina Vélez Tandazo

Comité científico:

Fernando Carvajal Aguirre (Universidad de Cuenca)

María Jesús Berlanga Adell (Universidad de Valencia)

Luz María Castro Quezada (Universidad Técnica Particular de Loja)

Daysi Karina García Tinisaray (Universidad Técnica Particular de Loja)

Comité Organizador:

Ana Dolores Verdú Delgado

Diana Gabriela Moreira Aguirre

Jhoana Raquel Córdoba Camacho

María Beatriz Eguiguren Riofrío

UNIVERSIDAD TÉCNICA PARTICULAR DE LOJA

 **4.0, CC BY-NY-SA**

Diagramación, diseño:

EDILOJA Cía. Ltda.

Telefax: 593-7-2611418

San Cayetano Alto s/n

www.ediloja.com.ec

ediloinfo@ediloja.com.ec

Loja-Ecuador

Primera edición

ISBN-978-9942-25-262-3



La versión impresa y digital han sido acreditadas bajo la licencia Creative Commons 4.0, CC BY-NC-SA: Reconocimiento-No comercial-Compartir igual; la cual permite: copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, mientras se reconozca la autoría original, no se utilice con fines comerciales y se permitan obras derivadas, siempre que mantenga la misma licencia al ser divulgada. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

2017

I JORNADAS INTERNACIONALES Conocimientos **ancestrales** y procesos de desarrollo

Nacionalidades indígenas del Ecuador



Índice

Prólogo	7
Ana Dolores Verdú Delgado	
Introducción: La diversidad como valor para el conocimiento	10
Ana Dolores Verdú Delgado	
Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador	30
Rickard Lalander, Javier Cuestas-Caza	
La interculturalidad como problema y realización. Algunas reflexiones desde la experiencia amazónica ecuatoriana	65
Jairo Tocancipá-Falla	
Interculturalidad y educación bilingüe en la provincia de Loja	83
Silvia-Maria Chireac, Norbert Francis, Galo Rodrigo Guerrero-Jiménez, Norman Alberto González Tamayo, María de los Ángeles Guamán, Ángel Martínez de Lara, Carlos María Vacacela Medina, Bertha María Villalta Córdova	
Escribiendo nuestra historia: saberes y experiencias del Círculo de estudio intercultural, decolonial y del Buen Vivir	105
Marisol Patiño Sánchez	
El natem y los shuar	123
Isidro Marín Gutiérrez, Mónica Hinojosa Becerra	

Práctica de la medicina tradicional como alternativa para el desarrollo de las comunidades indígenas del Ecuador: Caso Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro - CSCS	147
Bayron de Jesús Flores Acaro, Gabriela del Rocío Jaramillo Loaiza, Katty Vanessa Celi Sánchez, María del Cisne Tituaña Castillo	
La justicia indígena como Función del Estado en la República de Ecuador	185
Liliana del Cisne Correa Quezada	
La tensión entre el crecimiento económico y el Buen Vivir: La comuna indígena Shiña (Ecuador)	208
José Efraín Astudillo Banegas	
Información sobre los autores	223

Prólogo

Ecuador es un Estado plurinacional y multiétnico, hogar de catorce nacionalidades indígenas. Es además un país que en las últimas décadas ha experimentado profundos cambios sociales que han afectado tanto a las economías locales, amenazadas por el mercado global, como a las relaciones sociales. En este contexto, las poblaciones indígenas se han visto afectadas por unas condiciones específicas que a menudo han dificultado su protagonismo y autonomía en los procesos de desarrollo. Ante estas dificultades, y después de años de lucha de los movimientos indígenas tras los cuales se han logrado notables avances en su condición jurídica, se presenta hoy un escenario de cambio que puede permitir su mayor participación a través de la valoración y recuperación de sus conocimientos ancestrales, cuyo potencial es innegable para el desarrollo sostenible.

Cercanos a esta realidad, desde la Universidad Técnica Particular de Loja, y más concretamente desde el Observatorio de Conflictos Socioambientales (OBSA) del Departamento de Ciencias Jurídicas y la Cátedra UNESCO de Cultura y Educación para la Paz, así como con la colaboración de la GIZ, decidimos crear un espacio para trabajar específicamente cuestiones relacionadas con el desarrollo y la diversidad cultural. Los días 21 y 22 de abril de 2016 celebramos en Loja las I Jornadas Internacionales “Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo. Nacionalidades Indígenas del Ecuador” con el objetivo de construir un lugar de encuentro de investigadores y protagonistas de experiencias de desarrollo en el contexto de culturas indígenas. En ellas quisimos dar visibilidad a las prácticas y valores propios de las culturas indígenas del país, apoyando el objetivo de la Declaración de Lima (2010) de “promover la generación de alternativas que promuevan la

gestión, aprovechamiento, manejo y conservación de los recursos naturales dentro del marco de respeto de los derechos de los pueblos indígenas y que estos mismos sirvan para generar modelos económicos comunitarios basados en conocimientos tradicionales desde y con visión indígena”, firmada en la II Cumbre Latinoamericana Cambio Climático e Impacto en los Pueblos Indígenas.

Estas jornadas fueron el inicio de un trabajo que luego retomamos con la creación del grupo de investigación “Enfoques sociales del desarrollo: Género e Interculturalidad” (GEINDE), desde el cual surge la creación de este libro. Agradecemos una vez más sus valiosas contribuciones y su compromiso en la difícil tarea de apoyar procesos críticos y alternativos de desarrollo que tengan en cuenta el bienestar de la Madre Tierra, y que al mismo tiempo traten de proteger valores hoy amenazados por la extensión de un capitalismo depredador que, en palabras de Vandana Shiva, ha desacralizado el espacio, haciendo que se pueda comprar, vender o conquistar aquello que antes era un hogar sagrado.

En este libro recogemos los ejes temáticos de estas primeras jornadas, que se interesaron por las iniciativas, investigaciones o acciones enmarcadas en el pensamiento del desarrollo comunitario, sostenible y crítico con las dinámicas homogeneizadoras de la globalización capitalista. Es decir, prestamos atención a los procesos que implican la valoración de saberes ancestrales, ya sea en su dimensión económica o como marco filosófico con el que mirar el mundo y los problemas sociales desde una óptica particular, la que integra al ser humano en un universo de diversidad biológica y cultural sin el cual su existencia no sería posible. Lo hacemos además enfocando las condiciones especiales que han colocado a las poblaciones indígenas de Ecuador en una situación de vulnerabilidad, y valorando los procesos de participación y liderazgo que han permitido escuchar sus voces. Voces que reclaman alternativas a

un desarrollo capitalista y globalizador que arrasa naturaleza y saberes antiguos, y que se oponen a la lógica de la mercantilización de la vida.

Asimismo, queremos reiterar nuestro compromiso como universidad ecuatoriana de participar en el proceso de recuperación y revalorización de los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios, convencidos de que una sociedad donde la diversidad sea protegida como riqueza es más probable que llegue a ser una sociedad justa, recordando además que la interculturalidad es algo más que la convivencia de diferentes culturas en el mismo territorio.

La interculturalidad requiere, como defiende Rigoberta Menchú, una “nueva educación mundial”, que nos prepare para reconocer positivamente aquello que nos ha sido representado como “lo otro”. Implica la prevalencia de un código ético basado en el respeto de todas las formas de vida del planeta, dentro del cual la diversidad cultural sea el espejo de la diversidad natural¹, y el bienestar sea concebido tanto en su dimensión material como espiritual, algo que conlleva una práctica de la democracia que respete “la identidad y la dignidad de las culturas y de los pueblos”².

Ana Dolores Verdú Delgado

1 Menchú Tum, R. (2002). *Hacia una cultura de paz*. Buenos Aires: Lumen, p. 7.

2 *Op. cit.* p. 16.

Introducción: La diversidad como valor para el conocimiento

Ana Dolores Verdú Delgado

Universidad Técnica Particular de Loja

Vivimos en un país donde se habla a menudo de diálogo de saberes como medio para construir un futuro en el que todos y todas estemos representados y tengamos la posibilidad de decidir qué clase de vida queremos y por qué valores deseamos guiarnos. Partimos de la realidad de un país diverso, con diferentes visiones y experiencias de desarrollo, marcadas por la desigualdad y el choque entre dos modos de concebir el desarrollo, el bienestar o la misma naturaleza: el modo que se extiende desde la colonización y que se fortalece con la globalización capitalista, y el modo de los pueblos originarios, que aunque atraviese procesos de cambio más o menos significativos, mantiene un conjunto de valores asociados a una convivencia armónica con la naturaleza, que puede constituir verdaderamente una forma alternativa y valiosa de abordar la crisis en la que en la actualidad nos encontramos. Habría que añadir asimismo que esta visión también contiene multiplicidad de planteamientos, y que a su vez ha ido estableciendo en el debate fructíferas interacciones con el pensamiento ecologista.

Este libro recoge los resultados de un encuentro en el que hablamos de estos temas en un clima de igualdad, con emoción y desde el respeto a todas las formas de saber y de sentir que fueron manifestadas por ponentes y asistentes al evento. Los trabajos que aquí se presentan en artículos no son los de todos los participantes. No obstante, dedicamos

este espacio a reproducir el mensaje que lanzó cada uno de los ponentes que hablaron como representantes de alguna de las nacionalidades originarias del país.

Blanca Chancoso: Hablar de saberes es reconocer las aportaciones del otro

Blanca Chancoso es una conocida líder indígena, candidata al Premio Príncipe de Asturias a la Concordia en 2006 por su larga trayectoria en la defensa de los pueblos y mujeres indígenas, y fundadora de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuarunari) y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Blanca Chancoso comenzó valorando la necesidad de reconocer socialmente los conocimientos que se han producido fuera de los espacios institucionales, y no solo los científicos, algo que en los 525 años de historia de la convivencia de los pueblos en América no se ha producido fácilmente, y que en su opinión implicaría incorporarlos a la educación formal.

De los pueblos nativos de este continente, Chancoso resaltó la especial relación de sus saberes con la naturaleza, y el hecho de que aportan, no solo productos específicos, sino modos de vivir e interpretar el mundo que enriquecen el discurso sobre el desarrollo y la pobreza. Aludiendo a este aspecto, señaló la pobreza espiritual que tan rápido se extiende con una globalización que normaliza las relaciones utilitarias y el individualismo del capitalismo salvaje, arrasando saberes que en muchas sociedades han mantenido valores de respeto a la naturaleza y de solidaridad entre los seres humanos. En opinión de Chancoso, los pueblos indígenas tienen mucho que aportar a la economía, por caracterizarse por una lógica diferente, que puede aplicarse en políticas de Estado.

Cuando hablamos del *randi randi*, hablamos de la *makita kuna* (darnos la mano), cuando podemos hacer el *trukana* (intercambio). Consideramos el desarrollo en el sentido de sembrar y crecer, pero sin afectar a

los demás, y es posible retomarlo. Hay aportes de los pueblos en diferentes ramas.

Habló también del hecho de que en su cultura no existe un concepto de derecho como algo que nos debe ser garantizado por el Estado, sino como capacidad para “poder hablar, poder hacer, poder caminar, poder sonreír, poder tener salud, poder pensar, poder actuar”, y lo relacionó con la defensa de otra forma de poder, que nada tiene que ver con el dominio sino con la capacidad de existir y convivir siendo diferentes, y con la posibilidad de que desde la diferencia se puedan construir nuevos modelos de desarrollo. Esta conocida líder otavaleña nos recordó el gran aporte hecho por los movimientos indígenas para el reconocimiento de la plurinacionalidad en la carta magna del país, y que la Madre Tierra necesita asimismo poder existir y regenerarse, algo que Ecuador reconoce en lo que llama “derechos de la naturaleza” en su Constitución, a pesar de que las políticas del Estado lo contradigan.

Como mensaje final de Blanca Chancoso resaltamos su reivindicación de la interculturalidad como modo de dirigir un desarrollo que no coloque los saberes de los pueblos indígenas en el pasado, como si hubieran de ser superados y substituidos. “Podía haberse dado otro tipo de desarrollo si no hubiera anochecido a mitad del día”³. Y recojo asimismo la frase con la que resumió su reflexión sobre los conocimientos ancestrales: “Hablar de saberes no es hablar de la ciencia, sino reconocer las aportaciones del otro”.

3 Con la expresión “anocheció a mitad del día” los pueblos indígenas recuerdan la naturaleza violenta de la conquista española.

Gladis Quizhpe: Soberanía alimentaria y Sumak Kawsay

Gladis Quizhpe Lozano es una activa líder del pueblo Saraguro con una importante trayectoria como activista social en temas relacionados con derechos indígenas, soberanía alimentaria, justicia indígena y el Sumak Kawsay. Ha participado en procesos de empoderamiento con enfoque de género en organizaciones sociales, y ha trabajado en instituciones de protección de derechos para grupos de atención prioritaria y como maestra en formación de valores en diversos centros educativos de Ecuador.

La intervención de Quizhpe exploró la forma de revitalizar las prácticas ancestrales en torno a la soberanía alimentaria, reconociendo la importancia que asimismo tiene para el pueblo Saraguro el reconocimiento y práctica de su justicia comunitaria, su propia pedagogía o la protección de la salud en su sentido originario.

El concepto de soberanía alimentaria para esta líder va más allá de la facultad para decidir el propio sistema alimentario y productivo. La soberanía alimentaria, además de garantizar la autosuficiencia permanente con alimentos sanos y culturalmente apropiados, implica, según Gladis Quizhpe, el establecimiento de una relación armónica entre el hombre y la mujer, y con la Pachamama (naturaleza), por ser ésta fuente de vida de todos los seres vivos. Estas condiciones hacen que la práctica de soberanía alimentaria conjugue en realidad la conservación de saberes milenarios con el cuidado del medio ambiente, la conservación de especies animales y vegetales.

Además, su discurso, como el de Blanca Chancoso, hizo hincapié no solo en el conocimiento que se pretende conservar, sino también en el modo en que se ha transmitido tradicionalmente, o en el que se realiza en determinadas prácticas, como experiencia que conlleva una filosofía

particular propia de los pueblos originarios de Abya-Yala (América). Quizhpe lo expresa así:

La pedagogía de la vida y la familia, la participación e integración de niños, adolescentes, adultos, ancianos, mediante la técnica del aprender haciendo; el intercambio, la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad, como estrategia de la autonomía y auto-subsistencia comunitaria, han permitido construir una forma de vida digna en armonía con el cosmos y el ser humano. Estos modos hoy en día van en decadencia, poniendo en riesgo el verdadero Sumak Kawsay en el amplio sentido andino.

Por otro lado, Quizhpe señaló la conveniencia de reclamar los cambios políticos necesarios para garantizar la soberanía alimentaria de los pueblos, como “impulsar políticas públicas que promuevan el sistema de producción orgánico, o promover mecanismos de protección de las semillas”.

Por último, destaco de la intervención de Gladis Quizhpe su clara visión del desarrollo que desea para su pueblo y su propuesta para conseguirlo. En este sentido, primero habló de la necesidad de ser consciente de la situación y de los objetivos. “Hay que mirar cuál es el desarrollo que queremos. Nosotros estamos intentando plantear una alternativa en la que la naturaleza es vista como un ser vivo”. En segundo lugar, cualquier acción que se emprenda deberá realizarse desde la interculturalidad, sin la cual no podremos superar las inequidades, ni conseguir que la identidad se viva sin discriminación.

Teresa Shiki: Hoy es el momento de proteger

Teresa Shiki es una líder shuar conocida por sus conocimientos en medicina ancestral y su compromiso con el cuidado de la naturaleza. En 1997, junto con dos amigas francesas, Teresa Shiki fundó la organi-

zación Omaere, impulsando la construcción del Parque Etnobotánico Omaere en Puyo, que en la actualidad dirige. Este parque cuenta con más de 3.500 especies de plantas, y acoge a estudiantes en prácticas de todo el mundo, siguiendo el lema “educar y reforestar, por la vida y las culturas del mundo”.

Teresa Shiki nos habló de la huerta shuar (Shuar Aja), como edén de la Madre Tierra, orientando su reflexión hacia la espiritualidad de las plantas medicinales. Nos explicó que en la cultura shuar siempre se han usado las propiedades de las plantas, no únicamente para sanar el cuerpo, sino también para lograr un equilibrio espiritual, que implica a su vez equilibrio con la naturaleza, objetivo principal de los saberes ancestrales shuar que toda persona debía aprender desde la infancia.

La mujer, como madre, experimenta un especial equilibrio en este sentido y por eso tiene una conexión tan fuerte con la tierra. Hombres y mujeres trabajan la huerta en las sociedades shuar, pero son las mujeres las que seleccionan las semillas, eligen el espacio para sembrar, prueban la tierra, o vuelven a la huerta a dar a luz en un acto simbólico con el que los shuar expresan su relación de reciprocidad con la naturaleza. Esa naturaleza que hoy no entendemos y que requiere que encontremos la “llave del cofre” que guarda el tesoro que representa. En palabras de Teresa Shiki, el día que encontremos esa llave descubriremos que el tesoro éramos nosotros, y no solo los indígenas, sino todos los seres humanos, pues todos somos iguales en nuestra dependencia de la naturaleza. “La Madre Tierra está viva y por eso tiene seres vivos, y entre esos seres vivos estamos nosotros”.

Como mensaje, resalto la preocupación de esta gran mujer shuar por la forma en que estamos tratando a la Tierra, por nuestra incapacidad para entenderla o para escuchar aquellos saberes que sí la reconocen. Incluso los *anent*, cantos con los que el pueblo shuar expresa el agra-

decimiento y las súplicas a la naturaleza para que no deje de producir, pueden perderse. Todo resonó especialmente profundo en un día (22 de abril) que, como ella misma recordó, se celebraba el Día Internacional de la Tierra. Por eso me quedo con sus palabras: “Ahorita tenemos que luchar en conjunto. Hoy es el momento de proteger”.

Rodrigo de la Cruz: Protocolos comunitarios bioculturales

Rodrigo de la Cruz se presenta como indígena del pueblo kichwa/kayambí de la provincia de Imbabura y profesional en Ciencias Jurídicas y Políticas. Experto en derechos de propiedad intelectual⁴, ha desempeñado cargos de responsabilidad como consultor en Propiedad Intelectual, Recursos Genéticos y Conocimientos Tradicionales con diferentes organizaciones internacionales, entre ellas, el BM. Ha sido asesor en Propiedad Intelectual y Conocimientos Tradicionales para la SENESCYT, la GIZ y el MAE, Ministerio del Ambiente de Ecuador, participando con éste en la elaboración participativa del Protocolo sobre el Consentimiento Fundamentado Previo para el acceso a los Conocimientos Tradicionales asociados a los Recursos Genéticos.

En su conferencia, titulada “La conservación y uso sostenible de la biodiversidad en el Ecuador, asociados con los conocimientos tradicionales: la necesidad del establecimiento de protocolos comunitarios bioculturales”, Rodrigo de la Cruz empezó recordándonos que Ecuador es uno de los países del mundo más ricos en biodiversidad y endemismo. Y que además, a esta realidad biodiversa, hay que sumarle la diversidad cultural, pues es un Estado compuesto por 14 nacionalidades y 19 pueblos indígenas, que de forma colectiva han desarrollado y mantenido diversas cosmovisiones y códigos culturales en los que el equilibrio de la biodiversidad ha constituido generalmente un valor fundamental.

4 Rodrigo de la Cruz es Magister en Derechos de Propiedad Intelectual por la Universidad de las Américas (UDLA), Quito.

De la Cruz recordó a su vez que el acceso y uso de biodiversidad por parte de las comunidades constituyen derechos protegidos por la legislación nacional:

Precisamente considerando estos aspectos, el Convenio sobre la Diversidad Biológica ha reconocido que su acceso y uso, de conformidad con la legislación nacional, deben estar sometidos al consentimiento fundamentado previo de las propias comunidades y garantizarles la justa y equitativa distribución de los beneficios. (PNUMA/CDB, Art. 7 Protocolo de Nagoya, 2010), que han establecido directrices de política global para la conservación, rescate y aplicación de tales conocimientos. Y actualmente, con las nuevas tendencias del modelo económico imperante, el valor ancestral de los conocimientos tradicionales es ya un elemento determinado en las directrices establecidas por el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013 – 2017, y por el proyecto de Código Ingenios para la protección de los conocimientos tradicionales en el Ecuador.

No obstante, la riqueza de la selva amazónica y de los saberes ancestrales indígenas ha sido ampliamente explotada por la industria de la biotecnología para un mercado ajeno a las reglas del comercio justo y respetuoso con la naturaleza. Dentro del mercado global, la explotación de esta riqueza atenta a menudo contra el derecho de los pueblos a la tierra, la biodiversidad y la propiedad intelectual, al mismo tiempo que convierte sus técnicas en prácticas populares y sin valor económico. Estas condiciones, como señala Rodrigo de la Cruz, no han permitido al país proteger su soberanía sobre los recursos genéticos, sino que lo ha convertido en un país proveedor de materia prima para los países desarrollados, que la utilizan con fines farmacéuticos, agroalimentarios o agroquímicos.

También habló de cómo la información proveniente de los saberes ancestrales en torno a la biodiversidad es útil para la investigación aplica-

da, y convierte a las comunidades en importantes actores colaborativos, sin mencionar su importancia para el avance de la medicina. Y al respecto, añadió:

Parece como si este conocimiento ancestral fuera un patrimonio inmaterial que estaría como a libre disposición para los intereses económicos de las empresas de todo orden. El tema es que en nuestras comunidades, el saber, el conocimiento, no tiene valor de cambio, no tiene el sentido comercial, monetario. Estos principios de solidaridad, de reciprocidad, han hecho que el saber ancestral esté dentro de la comunidad precisamente para el servicio del colectivo, de su entorno.

Como síntesis de la intervención de Rodrigo de la Cruz señalamos la importancia de fomentar y respetar los *protocolos bioculturales comunitarios*, es decir, aquellas medidas y prácticas culturales en las comunidades para la custodia milenaria del conocimiento tradicional. Un saber protegido por leyes propias, consuetudinarias, que en palabras de Rodrigo de la Cruz, “han hecho posible que esos saberes permanezcan en el tiempo, y que son llamados hoy a jugar un papel en el entorno comunitario no solo para el rescate del saber ancestral, sino también como herramienta para nuevas formas de relación con los terceros usuarios del saber ancestral”, haciendo alusión al interés de la academia por estos conocimientos. Esta relación deberá darse en el marco de un código ético que permita una interacción justa y que haga de estos conocimientos una fuente de empoderamiento de la propia comunidad.

Contenido de este libro

La mayor parte de trabajos que recoge este libro fueron presentados en las I Jornadas Internacionales Conocimientos Ancestrales y Procesos de Desarrollo: Nacionalidades Indígenas del Ecuador. En todos ellos está presente una idea de conocimiento ancestral ligada a algunos de

los dos conceptos fundamentales que la atraviesan: el Buen Vivir y la interculturalidad.

En el primero de ellos, “Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador”, Rickard Lalander y Javier Cuestas-Caza revisan los debates epistemológicos y ontológicos que ha generado el concepto del Buen Vivir y de qué manera se integran los saberes indígenas en las diferentes corrientes de pensamiento que lo defienden. Los autores, invitados por la organización por su larga trayectoria de trabajo con comunidades indígenas en el contexto de América Latina, abordan asimismo los dilemas políticos-ambientales que conlleva la práctica del Buen Vivir en un escenario marcado por un progresivo extractivismo.

A continuación, Jairo Tocancipá-Falla ofrece una reflexión sobre el concepto de interculturalidad y su realización en el contexto amazónico ecuatoriano, donde ha trabajado en los últimos tres años de manera intermitente a través de una beca Prometeo otorgada por la Senescyt. Este trabajo le ha permitido explorar la interculturalidad en las dos dimensiones propuestas en su artículo “La interculturalidad como problema y realización. El papel de la universidad en la Amazonía ecuatoriana”, una de primer orden, cotidiana y espontánea, y otra de segundo orden, que se da en el plano prescriptivo, formal o normativo. Este artículo explora cómo se relacionan ambas dimensiones de la interculturalidad en la provincia de Pastaza, destacando el papel fundamental de la universidad para lograr una realización justa de esta.

Y tras revisar a fondo el concepto de interculturalidad, parece necesario detenernos en cómo esta se expresa en el contexto educativo de las comunidades indígenas en Ecuador. Un grupo de investigadores de diferentes universidades conforman el equipo que firma el artículo “Interculturalidad y educación bilingüe en la provincia de Loja”, donde se revisan cuestiones que atañen a los procesos de enseñanza-aprendizaje

en contextos con reconocimiento de la pluralidad lingüístico-cultural. El estudio que se presenta se centra en San Lucas, comunidad de la cultura Saraguro, pueblo indígena de habla quichwa. Silvia M. Chireac, Norbert Francis, Galo R. Guerrero, Norman A. González, María de los Ángeles Guamán, Ángel Martínez, Carlos M. Vacacela, Bertha M. Villalta Córdova nos proponen un interesante análisis cuya conclusión nos lleva a valorar la importancia de preservar las lenguas y culturas originarias para poder garantizar un proceso de desarrollo equitativo y autónomo de los pueblos indígenas.

Seguidamente, Marisol Patiño Sánchez, con la colaboración de sus alumnas Fainier Calvo Chavarría, Stephanie Sánchez Barrantes, Noelia Chavarría Chacón y Eloísa Orozco Rodríguez, se aproximan al conocimiento ancestral como una forma de interpelar el paradigma hegemónico de la ciencia moderna eurocéntrica. En su artículo “Escribiendo nuestra historia: saberes y experiencias del Círculo de estudio intercultural, decolonial y del Buen Vivir”, nos invitan, no solo a conocer la dimensión teórica del saber ancestral, sino también a practicar un modo de vida más basado en la reciprocidad y en la ayuda mutua. Por ello el Círculo tiene una importancia fundamental, ya que representa el conocimiento experimentado en el cuerpo, algo que especialmente para las mujeres constituye un ejercicio reparador después de la larga historia de negación de lo femenino de la que partimos.

Otro de los temas que en la actualidad centran un gran interés cuando se estudian las culturas originarias de América Latina es el consumo de plantas enteógenas con fines espirituales. En el artículo “El natem y los shuar”, Isidro Marín Gutiérrez y Mónica Hinojosa Berrera nos hablan particularmente del uso de la ayahuasca por los shuar de Zamora Chinchipe, un contexto con una especial tensión entre lo tradicional y lo moderno, en el que el consumo de esta planta sigue constituyendo uno de los elementos centrales de su identidad. Los mismos autores realizaron

el documental “Natem, la bebida sagrada de los Shuar”, ganador del Premio al mejor Video reportaje científico en la segunda edición del Festival Cine al Cubo (2015), organizado por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación a través del Sistema de Popularización de la Ciencia para la Innovación CreaCiencia de Ecuador. En dicho documental Hinojosa y Marín demuestran cómo el medio audiovisual puede constituir una herramienta valiosísima para la recuperación y valoración de saberes ancestrales.

Otro de los pueblos con un importantísimo conocimiento en plantas medicinales lo componen los saraguros. En el siguiente artículo, Bayron Flores, Gabriela Jaramillo, Katty Celi y María del Cisne Tituaña analizan desde la economía de qué modo la medicina ancestral Saraguro puede dirigir el desarrollo de este pueblo revalorizando la identidad cultural local. Este artículo, titulado “Práctica de la medicina tradicional como alternativa para el desarrollo de las comunidades indígenas del Ecuador: Caso Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro – CSCS”, recoge los resultados del Programa de responsabilidad social universitaria con el Consejo de Sanadores Comunitarios de Saraguro, dirigido por María del Cisne Tituaña y llevado a cabo desde la Universidad Técnica Particular de Loja. Dicho proyecto obtuvo el Premio Matilde Hidalgo 2017, en la categoría Diálogo de saberes, otorgado por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación del Ecuador, y fue finalista del concurso Cultiva Innovación de huertos familiares, organizado por fundación HEIFER, en agosto de 2015.

Al igual que la medicina ancestral, el derecho indígena se está convirtiendo en uno de los temas más debatidos en el contexto de Ecuador, donde la propia Constitución reconoce el pluralismo jurídico y la justicia indígena ha llegado a constituir una Función del Estado. Para entender mejor esta cuestión Liliana Correa, en su artículo “La justicia indígena como Función del Estado en la República del Ecuador”,

analiza la evolución de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la sociedad ecuatoriana hasta su reconocimiento institucional. La autora realiza este análisis en el marco de su tesis doctoral “El derecho de interculturalidad en la justicia indígena como Función de Estado en la República del Ecuador”.

También en el artículo de José Astudillo, “La tensión entre el crecimiento económico y el Buen Vivir: La comuna indígena Shiña (Ecuador)”, se tratan los retos que plantea la coexistencia de varios modelos de desarrollo y cómo se articulan los valores del Buen Vivir en una comunidad indígena. El contexto estudiado en este caso tiene especial relevancia también por las nuevas visiones que trae la población de migrantes retornados existente en el lugar. Así, la presión del crecimiento económico y el rescate de valores tradicionales conviven conformando un escenario complejo donde pueden surgir alternativas locales de desarrollo que necesariamente exigen una práctica real de la interculturalidad.

Por último, deseo terminar estas líneas con una frase del antropólogo Wade Davis, extraída de su libro *Los guardianes de la sabiduría ancestral. Su importancia en el mundo moderno*, con quien compartimos la voluntad de dirigir al mundo una mirada respetuosa hacia toda la diversidad cultural humana, así como hacia la maravillosa diferencia que representa la vida más allá de nuestra especie.

El mundo solo puede aparecer monocromático a los ojos de aquellos que insisten en interpretar lo que experimentan a través de un único paradigma cultural, el suyo propio. Para aquellos que tienen ojos para ver y corazón para sentir, la topografía del espíritu sigue siendo rica y compleja (Davis, 2015, p. 16).



Blanca Chancoso inaugurando las jornadas el 21 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



Teresa Shiki siendo presentada por Ana Vera el 22 de abril de 2016.
Autor: Sebastian Niessar.



Clara Gonzaga y Gladis Quizhpe el 21 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



Rodrigo de la Cruz y Consuelo Fernández el 22 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



Jairo Tocancipá el 21 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



Marysol Patiño (la primera por la derecha) y sus alumnas relatando la experiencia del **Círculo senti-pensante** el 21 de abril de 2016.
Autor: Sebastian Niessar



Actuación de las agrupaciones culturales Jahua-Ñan y Antaru el 22 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



Actuación de las agrupaciones culturales Jahua-Nñan y Antaru el 22 de abril de 2016.
Autor: Javier Vásquez



De izquierda a derecha: Teresa Shiki, María Beatriz Eguiguren, René Kuppe, Blanca Chancoso, Consuelo Fernández y Ana Dolores Verdú. Autor: Sebastian Niessar



Asistentes de las jornadas. Autor: Javier Vásquez



Artesanías exhibidas. Autor: Rene-Sebastian Niesar.

Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador

Rickard Lalander

Universidad de Södertörn, Suecia

Javier Cuestas-Caza

Escuela Politécnica Nacional, Ecuador

Resumen

El interés de la academia por investigar sobre el término del *Sumak Kawsay* ha despegado a partir de su incursión en la Constitución del Ecuador en 2008. Su cuestionada traducción como Buen-Vivir ha despertado diversos debates epistemológicos y ontológicos. En la actualidad, son tres las corrientes de pensamiento que estudian al paradigma emergente del Buen-Vivir: indígena-culturalista, postdesarrollista-ecologista y socialista-estatista. Cada una de ellas ha interpretado de diferente manera los saberes indígenas relacionados con el *Sumak Kawsay*, lo que ha dado lugar a varios cuestionamientos, entre ellos, un posible extractivismo epistémico en el uso y contenido del término Buen Vivir. Además, en la práctica, la inclusión del Buen-Vivir en la Constitución ecuatoriana de 2008 y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza ha dado lugar a una serie de críticas y dilemas político-ambientales debido a las políticas públicas neoextractivistas implementadas por el gobierno de Rafael Correa. El presente capítulo tiene como objetivo ahondar y enfatizar varios de los debates intelectuales sobre el Sumak Kawsay y el Buen-Vivir, así como identificar algunos dilemas y desafíos en la implementación práctica de los principios y valores de estas visiones.

Introducción

En la cosmovisión de las sociedades indígenas...no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación o carencia de bienes materiales (Viteri-Gualinga, 2003, p. iii).

...Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir, el *Sumak Kawsay* (Asamblea Nacional, 2008, p. 21)

En el contexto de la reciente revaloración de saberes ancestrales y las críticas intelectuales actuales de la modernidad eurocéntrica y la idea del desarrollo como progreso económico desde Latinoamérica, se problematiza en este capítulo la concepción indígena filosófica y ética del *Sumak Kawsay* y su traducción (para muchos incorrecta) conocida como Buen-Vivir. Varían mucho las interpretaciones éticas, culturales, políticas y prácticas del significado del Buen-Vivir y del *Sumak Kawsay*, asimismo para su implementación en la sociedad. Como se verá en este estudio, si bien es cierto que muchos analistas están de acuerdo sobre la dimensión de la relación armónica entre seres humanos y la naturaleza, las diferencias en discursos e interpretaciones son amplias. Mientras que algunos conciben la visión del *Sumak Kawsay* como un proyecto descolonizador, otros enfatizan el proyecto del Buen-Vivir en términos de justicia social y como componente de una reforma de bienestar social. Igualmente, se está debatiendo sobre la dimensión ambiental y ecologista del concepto.

Así como se expresa en la cita del fragmento del preámbulo de la nueva Constitución del Ecuador de 2008, los valores y principios del *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir constituyen el objetivo fundamental del proyecto de reconstrucción del Estado, la sociedad y la ciudadanía, asimismo considerando las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. La Constitución del 2008 inicialmente fue aplaudida nacional y globalmente por su radicalidad en cuanto a los derechos propios de la naturaleza y la ampliación y profundización de los derechos étnicamente definidos, incluso el reconocimiento de las ontologías y epistemologías de los pueblos indígenas y la inclusión del *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir como fundamento en el texto constitucional. Esta nueva fase de la historia del Ecuador, con impactos importantes alrededor del mundo, es por ende la continuación de un proceso de lucha y de reivindicaciones de los pueblos indígenas ecuatorianos. El discurso intelectual y político del *Sumak Kawsay* comenzó a sistematizarse en los años 90 en la Amazonía ecuatoriana, por actores indígenas, principalmente por Carlos Viteri Gualinga (véase la cita introductoria de arriba) y sus hermanos *kichwa*-amazónicos con origen en la comunidad de Sarayaku⁵.

El objetivo principal de este estudio es el de problematizar el debate intelectual sobre el *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir e igualmente identificar algunos dilemas y desafíos en la implementación práctica de los principios y valores de estas visiones. Un propósito adicional tiene que ver con la identificación de algunos de los desafíos de los académicos que trabajan los temas del *Sumak Kawsay*-Buen-Vivir, ecología política y social, y las investigaciones críticas de las connotaciones de desarrollo y capitalismo global. El capítulo se enfocará más que todo en el de-

5 Curiosamente, en una entrevista con Lalander en 2016, Carlos Viteri Gualinga mencionó que cuando Rafael Correa había ganado la presidencia la primera vez en el año 2006, intentó convencer al Presidente sobre la idea de nombrar la revolución ecuatoriana la *Revolución del Sumak Kawsay*. Sin embargo, no se concretizó y el proyecto terminó con la bandera de la *Revolución Ciudadana* (entrevista de Lalander, Quito, 1 de agosto, 2016).

bate ecuatoriano sobre los desafíos y dilemas del *Sumak Kawsay* y el *Buen-Vivir* en tiempos del gobierno de Rafael Correa (2007-2013), pero se incluirán asimismo algunas reflexiones desde Bolivia. La investigación se apoya en trabajo de campo con centenares de entrevistas con actores indígenas y no-indígenas entre 2008 y 2016, más que todo en la Sierra y la Amazonía del Ecuador.

Después de esta contextualización introductoria, la disposición del estudio es la siguiente. En la próxima sección se presentarán algunas interpretaciones y problematizaciones del *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir. Luego, hay dos apartados más, temáticamente enfocados pero al mismo tiempo interrelacionados; el primero sobre los principios del *Sumak Kawsay* y su no tan evidente relación con el extractivismo epistémico, mientras que el segundo trata del Buen-Vivir y el dilema político-ambiental en Ecuador. Antes de redondear con algunas conclusiones pertinentes, habrá una sección más analítica en la cual se reconectan los temas y argumentos centrales del estudio.

Sumak Kawsay y Buen-Vivir

El interés de la academia por los términos *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir, a partir de la inclusión de este término en las constituciones de Bolivia y Ecuador, ha crecido enormemente en la última década, convirtiéndolos en referentes cuando se habla de alternativas a la desgastada noción de desarrollo. Ambos términos guardan semejanzas entre sí, como por ejemplo: la crítica al modelo hegemónico de desarrollo-consumismo, la reivindicación de los saberes ancestrales y el papel central de la naturaleza. Sin embargo, ambos términos también poseen notables diferencias. Mientras que el *Sumak Kawsay* representa el ideal del proyecto social indígena, entendido como una propuesta epistémica basada en las instituciones y las formas de vida andino-amazónicas; el Buen-Vivir vendría a representar una nueva variante de la *eudemonía* aristotélica,

como aspiración última de vida para el pensamiento occidental. El *Sumak Kawsay* es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la *pacha*⁶ (espacio-tiempo), la cual que incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades. Se rige por los principios de relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad (Estermann, 2013, 2015). Para Tavares (2013) el *Sumak Kawsay* es una interpelación, una exhortación, de cierta manera, es un reclamo hacia los fundamentos del pensamiento occidental y en ese sentido propone la deconstrucción de sus fundamentos ideológicos, fundamentos sobre los cuáles aún descansa la idea del Buen-Vivir.

Valga destacar, no obstante, que ni siquiera en Sarayaku – es decir, según muchos estudiosos la cuna intelectual del *Sumak Kawsay* en Ecuador – la población está de acuerdo sobre el significado del *Sumak Kawsay* y/o el Buen-Vivir. El geógrafo y multi-científico Anders Sirén ha vivido muchos años en Sarayaku y escribió un libro sobre los cambios en las relaciones entre humanos y la naturaleza, incluso con reflexiones sobre el significado del *Sumak Kawsay/Buen-Vivir* entre la población local a mediados de los años 90 y el inicio del 2000, es decir, varios antes de introducirse el concepto como un instrumento político a nivel nacional. En su material etnográfico se expresan interpretaciones divergentes entre los habitantes de Sarayaku sobre el significado, desde visiones de una vida armoniosa y pacífica, de buena salud, oportunidades de estudios, etcétera, hasta respondientes que enfatizaban asuntos más asociados a la concepción de desarrollo entendido como progreso económico (por

6 En los Andes son concurrentes e indivisibles los conceptos espacio y tiempo y están representados en un único término en idioma *kichwa*, que es *pacha*. Pacha seguida o precedida, según convenga, de otros vocablos sirve para: a) determinar los espacios (cosmogónicos o metafísicos); b) delimitar fases históricas (edades y períodos); c) expresar los tiempos relativos (presente, pasado y porvenir), entre otros (Manga, 1994).

ejemplo “hacer dinero” o mejorar la infraestructura) (Sirén, 2005, pp. 151-152).

Ahora es oportuno ilustrar las diferencias en las definiciones del *Sumak Kawsay* según algunos de los voceros y estudiosos del tema. Según Mónica Chuji Gualinga, dirigente indígena *Kichwa*-amazónica y ex diputada en la Asamblea Constituyente de 2007-2008 (asimismo prima de los hermanos Viteri Gualinga de Sarayaku):

El Sumak Kawsay es el objetivo central de los planes de vida diseñados por los pueblos indígenas. Se basa en los principios de la equidad, solidaridad, reciprocidad, disciplina, respeto, reconocimiento a la diferencia, conservación y sobre todo el reconocimiento de que somos parte e integrante de la naturaleza, que somos parte de la biodiversidad y que desde esa perspectiva tenemos la responsabilidad de cuidar nuestro habitat (Chuji Gualinga, 2010).

Por su parte, el sociólogo Philipp Altmann reflexiona sobre la complejidad histórica del *Sumak Kawsay*:

El concepto del Sumak Kawsay es múltiple, también debido a la considerable diversidad de contextos en que surgió (...); se ubica como concepto político dentro del discurso general del movimiento indígena. Por lo tanto, tiene conexiones con los otros conceptos de este discurso, como la plurinacionalidad y la interculturalidad (...). La idea central, la relación armónica y recíproca entre “Hombre-Naturaleza-Sociedad” (...) está presente en el pensamiento del movimiento indígena desde 1980 (Altmann, 2016, p. 58)⁷.

7 Altmann asimismo resalta un texto de 1984 de la líder histórica del movimiento indígena ecuatoriano, Nina Pacari, sobre “la relación armónica de la PACHAMAMA-ALL-PAMAMA-RUNA (Universo-tierra-hombre)” a partir de la cosmovisión cultural e ideológica de los pueblos (Altmann, 2016, p.58).

Uno de los argumentos de nuestro estudio es que la traducción del *Sumak Kawsay* al Buen-Vivir es una simplificación y que, considerando los códigos y los significados simbólicos en cada idioma y cultura, a veces resulta riesgoso igualar los dos conceptos. En las palabras de Magdalena Fueres del pueblo Kichwa-Otavaló, lideresa de las mujeres rurales indígenas de Cotacachi de la Sierra Norte ecuatoriana, la connotación del *Sumak Kawsay* fundamentalmente incluye valores y prácticas comunitarios de *compartir y coexistir bien* entre seres humanos y no-humanos. Según la interpretación de Fueres hay una distinción particular entre el Buen-Vivir y el *Sumak Kawsay*. Mientras que se entiende el Buen-Vivir como un concepto más económico, el *Sumak Kawsay* es para Fueres una conceptualización más filosófica desde los valores y las creencias ancestrales de los *Kichwa*:

Sumak Kawsay para mí es vivir muy bien en nuestras familias, con nuestra naturaleza, con nuestra comunidad. El Sumak Kawsay es vivir en familia, digamos, la familia extendida. Por eso decía vivir en la comunidad, en la naturaleza; en relación con la naturaleza, la alimentación, los animales, todos los seres vivos. Yo creo que en ese sentido lo tomamos el Sumak Kawsay. Por lo menos en nuestros pueblos indígenas, los seres más importantes han sido la tierra, el agua, el aire y el sol. Son los cuatro elementos muy importantes para la vida. Sin eso no tendríamos vida. Yo siempre lo digo, por eso que deberíamos cuidar mucho estos cuatro elementos, porque es para la vida (Fueres, entrevista de Lalander, Comunidad La Calera, Cotacachi, 25 de febrero, 2014).

Carlos Viteri Gualinga, del pueblo kichwa-amazónico de Sarayaku, quien en los años noventa intelectualizó la conceptualización del *Sumak Kawsay*, reflexiona retrospectivamente sobre su interpretación en una entrevista reciente:

El Sumak Kawsay, bueno ahí se tradujo al buen-vivir que para mí es muy simplista, suena muy, muy simple porque carece de contenido.

El buen-vivir parecería que todo el mundo está entendiendo con el buen-vivir aquello que significa en su más amplia dimensión. Entonces ahí se plantea el modelo de *Sumak Kawsay* como una necesidad de avanzar, hacia un cambio cultural como sociedad y como Estado... Hay un término que lo expresa bastante bien; una vida sostenible, en donde la cultura humana, el ser humano organiza sus actividades y su economía en base a una interacción respetuosa. Yo creo que hay que entenderlo eso como una interacción tanto entre los seres humanos [y la naturaleza], entre los seres humanos creo que nos debe permitir una interacción de una coexistencia respetuosa y equitativa (Viteri-Gualinga, entrevista de Lalander, Quito, 1 de agosto, 2016).

En la actualidad, existen debates abiertos en torno al *Sumak Kawsay*, entre los cuales tenemos al menos seis temáticas o ámbitos: el significado, la traducción, el origen, el referente cultural, la relación con el desarrollo, y el momento histórico (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014). Uno de los debates importantes se ha realizado en torno a la traducción (o más bien la interpretación), la misma que varía dependiendo de la corriente de pensamiento desde la cual se analiza. Para la mayoría de actores afines al discurso “indígena-culturalista” (Le Quang y Vercoutère, 2013; Villalba-Eguiluz y Etxanoa, 2017), *grosso modo*, *Sumak*, se traduce como armonía, plenitud; y *Kawsay* como vida, convivir. La traducción más común es Vida en Plenitud, aunque también es posible encontrar: Vida Hermosa, Vida Plena, Vida Armoniosa o Convivir Armónico (Kowii, 2011; Simbaña, 2012; Pacari, 2013; Iñuca 2017). Oviedo (2014) prefiere traducirlo como “vitalismo complementario” para diferenciarse de aquellas conceptualizaciones de corte e influencia occidental.

Por su parte, los actores afines al discurso “postdesarrollista-ecologista” utilizan los términos *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir indistintamente dentro de los textos aunque en la práctica prefieren hablar de Buen-Vivir y no de tanto de *Sumak Kawsay* (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán

y García-Álvarez, 2016; Villalba-Eguiluz y Etxanoa, 2017). En este sentido, la corriente postdesarrollista concibe al Buen-Vivir como un paradigma crítico de la modernidad eurocéntrica, antropocéntrica, capitalista y economicista, pero también lo concibe como nuevo proyecto político intercultural (Vanhuylst, 2015), incluso como parte de un proyecto trans-desarrollista (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). El discurso de esta corriente se caracteriza por el biocentrismo⁸ que promueve la preservación de la naturaleza, dicho de otro modo, que promueva un reencuentro con la naturaleza (Acosta, 2015) que incluya al ser humano y a los pueblos indígenas como pieza central de la conservación de la biodiversidad (Le Quang y Vercoutère, 2013). Además, bajo esta perspectiva se propone la participación de los ciudadanos tanto en la definición como en la implementación del Buen Vivir (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez, 2014). Para los postdesarrollistas, la utopía que representa el Buen-Vivir (Acosta, 2015) está en construcción permanente (De la Cuadra, 2015). La corriente postdesarrollista niega el desarrollo como metarrelato universalizante y lo que busca son múltiples estrategias de futuro emanadas de la propia visión de cada pueblo. Una de esas estrategias sería el Buen-Vivir (Cubillo-Guevara et al., 2016). De ahí que también esta corriente planté que el Buen-Vivir es un concepto plural y que se debería considerar la existencias de buenos vivires (Acosta, 2015; Loera, 2015).

Finalmente, los actores afines a la corriente “(eco-) socialista-estatista” son los que se encuentran más alejados de las ideas centrales que dan forma al *Sumak Kawsay*. Al igual que la corriente postdesarrollista, prefieren hablar del Buen-Vivir y no de *Sumak Kawsay*; sin embargo, su interpretación de los saberes ancestrales ha sido superficial, lo que ha

8 Sin embargo, frecuentemente es evidente que esa característica biocéntrica más que todo es discursiva, considerando que los valores e intereses expresados en los discursos de estos actores indudablemente son más antropocéntricos, es decir, considerando las perspectivas y necesidades humanas en primer lugar.

derivado en una apropiación del término *kichwa* y su posterior institucionalización como proyecto político (Simbaña, 2012; Le Quang y Vercoutère, 2013; Cubillo-Guevara et al., 2014) a través de la Constitución de 2008 y el retitulado Plan Nacional para el Buen-Vivir.

En cuanto a las confusiones y las diferentes interpretaciones de Buen-Vivir, el editor principal del Plan Nacional para el Buen-Vivir, René Ramírez, admitió recientemente el relativo fracaso parcial de este proyecto de transformación social:

Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir... es un concepto que trasciende la perspectiva de desarrollo e inclusive de bienestar, bajo la lógica bienestarista de la economía (...) porque busca otro tipo de construcción de nuevos sentidos dentro de la sociedad, en donde reúne otros valores y principios. Y por ello ha sido insuficiente (...). Es necesario repensar el modo de redistribución y para eso se necesita otra forma de organización económica, otra forma de propiedad (El Telégrafo, 2016).

Alonso-González y Macías-Vázquez (2015) reconocen que existe un rompimiento entre Buen-Vivir como discurso gubernamental y el *Sumak Kawsay* como sistematización de los saberes y prácticas indígenas; sin embargo, son claros al argumentar que existe un excesivo énfasis en las discusiones epistemológicas sobre el Buen-Vivir, que oscurecen el debate sobre formas políticas alternativas. Los autores reconocen que es necesario concebir el trabajo académico como una práctica transformadora que abre espacios para imaginar otros mundos y que funciona como mediador entre modos de existencia empíricos (*Sumak Kawsay / Alli Kawsay*) y reflexiones teóricas (Buen-Vivir). En ese sentido, advierten que para evitar caer en la trampa de la dicotomía-oposición entre los saberes ancestrales y los saberes occidentales sería más sensato empezar por aceptar las diferencias entre estas categorías y quizás encontrar similitudes a través de ellas.

Las implicaciones prácticas del Buen-Vivir/*Sumak Kawsay* en los debates políticos pueden vislumbrarse mejor a través de una comparación entre diferentes interpretaciones y/o visiones por parte de los actores involucrados hacia el concepto, como argumentan el economista Antonio Luis Hidalgo-Capitán y la politóloga Ana Patricia Cubillo-Guevara. Ampliamente hablando y con el riesgo de simplificar, se pueden identificar tres categorías: los pueblos indígenas, el post-desarrollismo y el ecologismo radical (el ecocentrismo), y, finalmente, los socialistas (Tabla 1). Mientras que los indígenas consideran al ser humano como integrado con la naturaleza, los ecologistas radicales colocan los derechos de la naturaleza en una posición superior a los de los seres humanos (según esta categorización simplificada). Los socialistas, por su parte, consideran que las necesidades humanas son superiores a los derechos de la naturaleza, es decir, los seres humanos deben beneficiarse de los recursos de la naturaleza (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014), lo que en el presente texto correspondería a la posición del pragmatismo ambiental.

Tabla 1. Tres corrientes de pensamiento sobre el Buen-Vivir⁹

	Indígena/ culturalista	Post- desarrollistas/ ecologistas radicales	Eco-socialistas/ estatistas
Epistemología- ontología	Saberes y prácticas ancestrales andinas- amazónicas	Post-modernismo	Modernidad
Terminología	Sumak-Kawsay- Suma Qamaña/ co-existir/convivir bien	Buen Vivir/Vivir Bien / Buenos Vivires / Buenos Convivires	Buen-vivir/Vivir bien, Bienestar, bien común, desarrollo humano, desarrollo sostenible
Posición hacia el “desarrollo”	Alternativas “desde” y “para”	Alternativas “al” desarrollo	Alternativas “de” desarrollo
Agentes principales	Comunidades, pueblos y nacionalidades	Sociedad	Estado
Estrategias	(Re-) construcción comunitaria	Post-extractivismo, transiciones participativas y colectivas, decrecimiento	Gobernanza pública, Transformación de la matriz productiva, acumulación endógena.
Naturaleza	Ampliación de “principios” comunitarios. Selva viviente. Pachacentrismo	Sostenibilidad fuerte. Biocentrismo/ Ecocentrismo	Pragmatismo. Sostenibilidad débil, Antropocentrismo, Eurocentrismo

En la práctica, sin embargo, no existe frontera exacta entre estas “categorías” o perspectivas. De hecho, establecer escenarios analíticos y

⁹ Tabla elaborada con base en: Hidalgo-Capitán y Cubillo Guevara, 2014; Villalba-Eguiluz y Etxanoa, 2017.

fronteras abstractas entre, por ejemplo, el ecocentrismo y el pragmatismo ambiental podría problematizar aún más la discusión. Vale aclarar también que, en general, ni la oposición ecologista radical ni la indígena de Bolivia y Ecuador son tan extremas, es decir, no colocan continuamente la naturaleza como superior a las necesidades humanas ni se oponen al “desarrollo” (visión del ecologismo radical) ni miran siempre a la *Pachamama* como sagrada (visión indígena)¹⁰. La mayoría de las organizaciones ecuatorianas y bolivianas que se movilizan en contra de las políticas extractivas del gobierno de Rafael Correa no están demandando la suspensión inmediata de todas las actividades extractivas mineras y petroleras. Más bien proponen que las políticas económicas estatales deberían orientarse hacia el bio-conocimiento y el turismo y solicitan que la minería artesana no sea remplazada por un modelo extractivista a gran escala que según ellos chocaría con los objetivos ecológicos del *Plan Nacional de Desarrollo para el Buen-Vivir* (Lalander y Ospina, 2012). Como se puede observar, las discusiones de las corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir se desarrollan entre luces y sombras donde en la práctica los límites son difusos.

***Sumak Kawsay* y el extractivismo epistémico**

Las discusiones sobre las diferencias epistemológicas, etimológicas y ontológicas entre *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir han abierto la puerta a espacios diferentes de análisis entre estos dos términos. En tal sentido, bajo el marco de referencia decolonial se podría considerar que el uso-interpretación-apropiación del término *Sumak Kawsay* por parte de los actores de los discursos socialista-estatista y postdesarrollista-ecologista constituiría una nueva y sutil forma de neocolonización que no

10 Por supuesto, los indígenas siempre se han aprovechado de las riquezas de la Madre Tierra, no obstante, siempre con respeto, gratitud y pidiéndole permiso a ella (*Pachamama*), antes de iniciar cualquier acción que afectaría el estado de la naturaleza y el medio ambiente.

permitiría un verdadero diálogo intercultural entre iguales a la hora de construir alternativas al modelo hegemónico de desarrollo.

Bajo este contexto, se destacan por lo menos tres razones por las cuáles *Sumak Kawsay* y Buen-Vivir deberían considerarse como dos términos diferentes que pertenecen a dos referentes culturales diferentes. Debajo de estas diferencias subyace la existencia de un “extractivismo epistémico” (Grosfoguel, 2016) respecto del uso del término indígena, puesto que las corrientes de pensamiento socialista-estatista y postdesarrollista-ecologista siguen siendo desarrolladas principalmente bajo la hegemonía de la intelectualidad occidental u occidentalizada. De esta forma, se explica que los saberes útiles se siguen produciendo en el centro y la periferia juega un papel de receptor pasivo donde sus saberes han sido subalternizados y subordinados (Jo, 2013; ver también: Cuestas-Caza, 2017). Ramón Grosfoguel señala que al englobar y mercader con los saberes de los pueblos originarios dentro del conocimiento occidental se les quita la radicalidad política y su origen crítico. Este tipo de extractivismo, de nuevo cuño, no busca el diálogo horizontal entre iguales sino que busca extraer ideas tal como se extraen las materias primas (Grosfoguel, 2016).

El primer argumento señala que el Buen-Vivir no constituye una novedad. De hecho, durante siglos ha sido un término comúnmente usado para representar la felicidad aristotélica (*eudaimonia*), el placer (*hedoné*) y el bienestar (*well-being*). En los años noventa, el politólogo y especialista en temas ambientales, Andrew Dobson, escribió acerca de un modelo teórico de *Buena Vida* (*Good Life*) desde un punto de vista ecologista (Dobson, 2007), es decir, muchos años antes de la aprobación de la Constitución eco-progresista del Ecuador. Dobson - que se identifica como ecologista (radical) - argumenta que el ambientalismo (que es la posición dominante en el mundo) se caracteriza por antropocentrismo y posiciones pragmáticas sobre los intereses y valores humanos (incluso la

defensa del capitalismo verde) y no debe confundirse con el ecologismo, que es un posicionamiento mucho más radical en cuanto a las necesidades de cambiar drásticamente las formas de vida y las relaciones entre los seres humanos y los no-humanos (Dobson, 2007, pp. 2-3).

El Buen-Vivir, del que se ha empezado a hablar en el mundo académico desde hace más de una década, sigue emparentado con las concepciones de corte aristotélico que aluden a vocablos del idioma *kichwa* como una “construcción discursiva crítica al desarrollismo convencional pero firmemente asentada sobre la episteme occidental” (Bretón Solo, 2013, p. 80). El Buen-Vivir como término, en la actualidad, lo que hace es aparecer de nuevo para (re)conceptualizarse, (re)estructurarse, y (re)adaptarse a un contexto complejo marcado por la crisis ecológica, las pléóricas desigualdades sociales y la crítica a la hegemonía capitalista, de la mano de las comunidades epistémicas postdesarrollistas (Cuestas-Caza, 2017). El mejor ejemplo que se tiene, de lo dicho anteriormente, son las políticas públicas de Ecuador y Bolivia que han terminado por aclarar el panorama, solo para evidenciar que lo que se llevó a la práctica, parafraseando a Gudynas (2011b), fue un Buen-Vivir “neo-extractivista progresista”, un Buen-Vivir gubernamental, si se quiere.

El ejemplo más claro (pero no el único) es el relativo fracaso de la Iniciativa Yasuní-ITT de dejar el petróleo bajo tierra, que valga destacar fue una idea disruptiva y que surgió de las organizaciones indígenas y ambientales/ecologistas (Acosta y Brand, 2017)¹¹. De hecho, muchas de las políticas públicas implementadas en Ecuador podrían explicarse desde el enfoque de capacidades del desarrollo humano y desde el desarrollo sostenible, donde subyace el discurso del combate a la pobreza para justificar la intensificación del extractivismo. Lo sucedido con la Inicia-

11 Para Acosta y Brand (2017) la iniciativa aparece como fracasada porque los países ricos no asumieron su responsabilidad y porque el gobierno ecuatoriano de turno no estuvo a la altura del reto que significaba tal cometido.

tiva Yasuní ITT representa para Ecuador un ícono del enraizamiento del neo-extractivismo progresista (Gudynas, 2011b); sin embargo, esta iniciativa bien pudo haber sido el inicio de una etapa postdesarrollista de no-extractivismo.

El segundo argumento señala que la corriente postdesarrollista ha sido la principal responsable de la construcción teórica y de la difusión intelectual de un Buen Vivir alternativo al discurso del desarrollo, es decir de un Buen-Vivir “postdesarrollista”. Este Buen-Vivir postdesarrollista, en permanente construcción teórica, ha tomado como insumo parte de los saberes ancestrales, a los cuales ha relacionado con otros diversos marcos de referencia. De esta forma, la corriente de pensamiento postdesarrollista sigue construyendo el Buen-Vivir como una especie de *collage* postmoderno (Cubillo-Guevara et al., 2014) que agrupa parte del pensamiento indígena, pero también incluye diversos marcos de referencia ecologistas, comunitaristas, feministas y decolonialistas. Esta liquidez intelectual es un ejemplo de que en la actualidad:

los modos de vida se ponen en contacto y se separan, se acercan y se distancian, se abrazan y se repelen, entran en conflicto o inician un intercambio mutuo de experiencia, y lo hacen mientras flotan en una suspensión de culturas (Bauman, 2013, p. 37).

En este punto, es importante recalcar que es a partir de la concepción andina de la vida, que los autores que escriben sobre el Buen-Vivir Postdesarrollista intentan elaborar alternativas “al” desarrollo con la contribución de otros saberes y experiencias locales (Hidalgo-Capitán, 2012; Cuestas-Caza, 2017).

Finalmente, el tercer argumento señala que existe una traducción incorrecta entre Buen-Vivir y *Sumak Kawsay*. Si se buscara una expresión parecida a la del Buen-Vivir en idioma *kichwa*, posiblemente se la podría

hallar en el término “*Alli Kawsay*”¹² y no en el término *Sumak Kawsay*. La expresión *Alli Kawsay* combina las “naciones culturales heredadas” y de las “naciones culturales aprendidas” como el dinero, el mercado y el capital (Guandinango, 2013; Guandinango y Carrillo, 2015), aunque ciertamente se podría denominar a estas últimas como naciones culturales forzadas o impuestas (Cuestas-Caza, 2017). *Alli* hace referencia a lo “bueno”, a una vida social material y ética en el ámbito humano (Guandinango y Carrillo, 2015). *Alli Kawsay*, representa una expresión frecuente en la cotidianidad a nivel lingüístico, histórico, espiritual y vivencial de las comunidades *kichwas* del norte del Ecuador (Guandinango, 2013). Para Iñuca (2017) *Alli Kawsay* hace referencia a la vida pragmática y cotidiana de los *kichwa*, mientras que *Sumak Kawsay* hace referencia al ideal e imaginario de la vida hermosa. De esta forma, entendemos que *Sumak Kawsay* (Vida en Plenitud, Vida Hermosa) no se traduce como Buen-Vivir. En tal sentido, la incorrecta sinonimia presente en muchos textos académicos podría ser interpretada como una sutil forma de neocolonización epistémica a través del uso sofisticado del lenguaje, que habla “por” o “sobre” las poblaciones andinas pero con anteojos occidentales y que ha obviado que en la *praxis*, la combinación postmoderna que busca el Buen-Vivir se podría encontrar mejor representada en la expresión del *Alli Kawsay*.

12 No todos los autores coinciden en traducir Buen-Vivir como *Alli Kawsay*. Para Oviedo (2014) resulta peligroso y podría dificultar la comprensión del principio de complementariedad de la Filosofía Andina, puesto que en la academia occidentalizada es común encontrar la dicotomía Buen Vivir-Mal Vivir, mientras que desde la conciencia andina la complementariedad estaría dada por *Alli Kawsay* (Buen Vivir) y *Mana Alli Kawsay* (Vivir menos bien). Adicionalmente, el trabajo reciente de Iñuca (2017) señala que ni *Alli Kawsay* ni *Sumak Kawsay* se traducen como ‘Buen-Vivir’, sino como vida buena y vida hermosa respectivamente.

Buen-Vivir y el dilema político-ambiental en Ecuador

Reconectando ahora a la Tabla 1 y las diferencias (simplificadas) entre las diferentes categorías de visiones y discursos sobre el Buen-Vivir y el *Sumak Kawsay*, es importante problematizar el asunto un poco más a partir de los posibles choques de valores e intereses. Indubitablemente, en la práctica a menudo resulta difícil identificar una frontera exacta entre las diferentes posiciones. La preocupación ecológica de un pragmático por cierto puede ser genuina, pero en contextos políticos el valor ecológico compite con otros valores relacionados a las necesidades humanas, como reducción de pobreza y provisión de bienestar, los cuales pueden considerarse como más urgentes en la perspectiva más corta para el liderazgo político (Lalander, 2016). El teórico ecosocialista Michael Löwy critica a la postura del ecocentrismo:

En las corrientes llamadas “fundamentalistas” (o de la ecología profunda) se llegan a esbozar, bajo el pretexto de luchar contra el antropocentrismo, una refutación al humanismo que conduce a posiciones relativistas, colocando a todas las especies vivientes en el mismo nivel. ¿Es necesario considerar verdaderamente que el bacilo de Koch o el mosquito anofelises tienen los mismos derechos a la vida que un niño enfermo de tuberculosis o malaria? (Löwy, 2005).

El ecosocialismo es tanto una orientación política y una categoría dentro de la sociología ambiental, en la cual se han fusionado las ideas del marxismo con el ecologismo. Es una aproximación más antropocéntrica y pragmática que ecocéntrica. Las banderas centrales son la justicia social y la lucha contra el capitalismo, también considerando a estas variables como centrales para lograr un mundo más ecológico y sostenible.

...[Significa una] ruptura con el productivismo de la ideología del progreso —en su forma capitalista o burocrática— y en oposición a la

expansión infinita de un modo de producción y consumo destructor de la naturaleza, representan una tentativa original de articular las ideas de un socialismo marxista con las conquistas de la crítica ecologista (Löwy, 2005).

Esta declaración por ende comunica directamente con la conceptualización del *Sumak Kawsay* (y el Buen-Vivir) en su crítica a la ideología del progreso y el consumo exagerado. Hay autores que opinan que este avance del reconocimiento de los derechos propios de la naturaleza en las constituciones de Bolivia y Ecuador significa una transición de una visión antropocéntrica a una comprensión más biocéntrica o ecocéntrica hacia los recursos naturales (p.ej. Gudynas, 2011a; Ramírez Gallegos, 2012). No obstante, considerando las contradicciones inherentes de las constituciones no sería correcto clasificar el carácter de la Constitución en su totalidad como biocéntrica o ecocéntrica, considerando sus rasgos los valores más antropocéntricos/pragmáticos en los desarrollos recientes de Ecuador (y Bolivia) (Lalander, 2014, 2016).

Los “derechos de la naturaleza”, reconocidos en la Constitución de Ecuador de 2008, constituye un momento disruptivo a nivel internacional sobre las discusiones político-legales sobre la relación entre humanos y naturaleza. Para el antropólogo José Sánchez-Parga, la naturaleza no puede ser sujeto de derechos que no puede ejercer, ya que señala que solo las personas son sujetos de relaciones personales y por tanto de derechos, que junto con correspondientes obligaciones sí pueden ejercer. La postura foucaultiana de Sánchez-Parga de que el derecho (poder) solo existe cuando se ejerce, coloca en el centro del ejercicio del poder de nuevo al ser humano, lo cual desde otras corrientes bien se podría considerar como antropocentrista. Adicionalmente, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución, a diferencia de lo que afirma Sánchez-Parga, no niega el carácter intrínseco de los mismos, sino que los refuerza. El mismo autor, señala que no existe valor

sin un principio de valoración, ante lo cual se debería explicar que sí existe un principio de valoración, el principio de la vida, el cual es el denominador común del valor de entes humanos y no humanos. Sin embargo, en la práctica, la idea de que la naturaleza pueda ser sujeto de derechos ha despertado múltiples debates desde posturas irreconciliables (Sánchez-Parga, 2011).

Ahora bien, la frecuente y articulada proclamación de Rafael Correa: “No me gusta la minería, no me gusta el petróleo, pero mucho menos me gusta la pobreza y la miseria” (por ejemplo: El País, 2013) ilustra la postura pública del gobierno sobre el dilema de la conservación ambiental y el desarrollismo extractivista. Se prioriza el bienestar humano antes de las preocupaciones ambientales, y la extracción es aceptable si se proporcionan los medios económicos necesarios para la ejecución de los programas sociales. En anteriores estudios, este dilema ha sido expresado metafóricamente como una “camisa de fuerza” para los gobiernos progresistas en sus desafíos de financiar las reformas de bienestar y simultáneamente respetar los derechos de la naturaleza y los pueblos indígenas en las localidades con actividades extractivas (Lalander, 2014).

Las reformas sociales han sido criticadas por carecer de sensibilidad cultural y por perjudicar el modo de vida indígena. Salvador Quishpe del pueblo *Kichwa*-Saraguro, uno de los adversarios centrales de Rafael Correa, señala que:

La gran pregunta es: ¿Qué es desarrollo para la empresa minera china? ¿Qué es desarrollo para el presidente Correa? ¿Qué es desarrollo para las comunidades shuar? ¿Qué queremos nosotros como desarrollo? Hay cosas comunes, claro, necesitamos una carretera, necesitamos un puente, necesitamos la energía eléctrica, que son herramientas que nos sirven. Pero, lo más probable es que lo que para el presidente Correa es desarrollo no necesariamente para nosotros es desarrollo... El pro-

blema es que nos quieren llevar a un concepto occidental, capitalista y monetarista. Entonces claro, el que tiene dólares no es pobre, el que no tiene dólares es pobre, pero resulta que en la Amazonía la gente no tiene dólares pero tiene un nivel de vida bien, con tranquilidad, con armonía, con felicidad, con tranquilidad. ¿Entonces, qué es pobreza?... La minería dicen que es para el bienestar. Acabamos de ver lo que acaba de pasar en el Brasil, se rompen unos diques y van lavando con todo aguas abajo. Hay muertos, hay ríos enteros contaminados hasta el Atlántico, hay una biodiversidad que acaba de desaparecer. ¿Es el desarrollo? Claro, ellos dicen que tienen las mejores tecnologías de punta y que son esas tecnologías las que van a garantizar todo. Pero, ahí están los ejemplos (Quishpe, entrevista de Lalander, Quito, 9 de diciembre, 2015).

Mientras que el discurso de la oposición indígena se basa considerablemente en los derechos de las diferentes formas de vida culturales, el lenguaje utilizado por las organizaciones ambientales se basa más bien en una crítica de la lógica ecológicamente destructiva del capitalismo. Una de las principales activistas ecologistas en esta lucha es Esperanza Martínez de *Acción Ecológica*. En sus palabras:

Le guste o no al Presidente, los temas ambientales son prioritarios. Sin duda cada vez hay más intolerancia con los abusos en contra de los derechos y del ambiente. La falsa contradicción entre el bienestar de la sociedad y el cuidado de la Naturaleza se revierte en contra de quienes la sostienen. No debemos callar ni ceder ante esta falacia. El intento de despreciar los temas ambientales creando contraste con los sociales no se sostendrá en el tiempo; al contrario, con el tiempo se afirmará la prioridad de cuidar el ambiente y a la Naturaleza como única garantía del bienestar. No es el momento de perder entusiasmo por lo logrado. Temas como la plurinacionalidad, el Sumak Kawsay y los derechos de la Naturaleza desafían el positivismo y contribuyen a desmontar el colonialismo, justamente en esta nueva fase de acumulación capitalista (Martínez, 2013, p. 11).

Los discursos de los movimientos indígenas y ecologistas se superponen y se apoyan mutuamente. Desde la perspectiva del discurso indígena, respetar su estilo de vida y su cosmovisión más biocéntrica equivaldría también a la protección ambiental. Para las organizaciones ambientales, la salvaguardia del medio ambiente es también una cuestión de respetar los derechos de los pueblos indígenas, ya que las comunidades indígenas rurales tienden a ser las más afectadas por el extractivismo. Los opositores al extractivismo respaldan su argumentación con referencias internacionales a desastres ecológicos relacionados con actividades extractivistas, normalmente con un tono de desconfianza hacia el gobierno.

Patricia Gualinga, del pueblo *Kichwa-Sarayaku*, es una de las figuras más prominentes del movimiento ecologista-indígena. Ella representa el proyecto *Kawsak Sacha* (Selva Viviente), que es una propuesta indígena para desafiar el Cambio Climático, y aclara:

No es que somos oposición, nosotros somos gente, pueblos que reclamamos que se respeten los derechos de los pueblos indígenas, lo cual no quiere decir que estemos de acuerdo con las cosas que esté pasando a nivel nacional. Hacemos opinión con las cosas que pueden pasar a nivel país, y a nivel internacional también... Estamos absolutamente en desacuerdo de que los capitalistas vengan y basen su economía en industrias extractivas, destructivas a toda la cosmovisión de los pueblos indígenas y destructivas al ambiente y prometan tecnología de punta en territorios indígenas. Puyo es un ejemplo, pero también está el territorio chapara, una parte del territorio de Sarayaku, parte de los *shiwos* y la lista continua. No solo es el Yasuní. Para nosotros el objetivo es que dejemos la Amazonía como está y busquemos una alternativa que no totalmente esté excluida del mundo occidental, porque ya no podemos, pero que se demuestre una sostenibilidad propia con nuestra propia cosmovisión, incorporando posiblemente cosas positivas del mundo occidental. No totalmente, pero sin perder nuestra visión y nuestra

esencia de indígenas, y sin quedarnos solamente con la parte teórica, sino siguiendo, entonces es ahí cuando entramos todos en conflicto, primos contra primos, familias contra familias (Gualinga, entrevista de Lalander, Puyo, 11 de febrero, 2015).

El gobierno argumenta que la extracción no es una elección sino una necesidad dictada por las restricciones de las estructuras económicas globales. El objetivo a largo plazo del gobierno es desenganchar el país de la dependencia económica y lograr una transición económica de una economía extractivista a una economía del conocimiento. Esto requiere inversiones en educación, y el gobierno ha expresado frecuentemente que el extractivismo se utilizará precisamente para revertir la dependencia del extractivismo (Ramírez-Gallegos, 2010). El Presidente Correa aclara esta posición: “La única manera de escapar del extractivismo es a través de la ciencia, la tecnología y el talento humano” (Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano, 2014).

Independientemente del lenguaje vívido utilizado al referirse a los defensores de puntos de vista opuestos, los discursos del gobierno, de los pueblos indígenas y de los actores ambientales comparten también muchos argumentos en comunes. Pedro de la Cruz, de la nacionalidad indígena *Kichwa*-Otavalo, es un dirigente de la organización indígena-campesina socialista FENOCIN (*Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras*). Desde 2006, ha sido un aliado en la administración de Correa y ha ocupado varios cargos importantes, incluso como diputado en la asamblea que reescribió la Constitución. Él expone los siguientes pensamientos bastante pragmáticos acerca de los dilemas éticos del manejo de los recursos y de las relaciones hombre-naturaleza:

Toda acción humana tiene un efecto secundario en la naturaleza, más aún si uno está pensando en la minería, en oro plata, en cobre, en uranio y en otros elementos minerales que tiene la Pachamama, la

madre tierra, en su seno, en su vientre como decimos nosotros. Entonces es bien complejo con este elemento de superar la pobreza, la pobreza considerada desde el punto de vista de servicios básicos y el tema económico... No somos pobres porque tenemos riqueza en la naturaleza. ¿Pero, esta riqueza es para qué? ¿Esa naturaleza es solamente para tener guardada dentro del vientre de la Pachamama o esa riqueza se debe utilizar para superar la falta de servicios básicos, falta de educación, falta de salud, etc. Es un dilema, como dices, respetamos la Pachamama, pero también como utilizamos los recursos que tiene la Pachamama, entonces ahí nosotros lo que hemos dicho es que hay que usar responsablemente los recursos que tiene la Pachamama (de la Cruz, entrevista de Lalander, Quito, 12 de marzo, 2015).

La oposición indígena-ecologista se refiere a la economía más bien desde la perspectiva local. Refiriéndose a áreas geográficas más pequeñas o comunidades específicas, ellos afirman que una solución económica sostenible no debe ser la extracción, que sólo proporcionaría empleo a corto plazo, mal remunerado y para pocos a expensas del medio ambiente local. En su lugar, proponen desarrollar alternativas económicas ecológicamente sostenibles a nivel local, como el ecoturismo o la agricultura biodinámica. Todavía, por lo menos en un horizonte a corto plazo, podría argüirse que estas actividades difícilmente sustituirían la importancia del extractivismo para la economía nacional. Sin embargo, es exactamente la visión a corto plazo la que es criticada por la oposición. Según ellos, los costos a largo plazo de la degradación ecológica serían mucho mayores que los beneficios económicos estimados.

¿Cómo pueden decir que no tenemos alternativa? Yo sí creo que en el nivel local hay alternativas que tienen que valorarse. Intag es un ejemplo. ¿Cómo decir que no hay alternativa en Intag? Sí hay alternativas al nivel local, allí están. Y así como en Intag hay muchísimas zonas donde la gente se ha puesto en práctica una serie de mecanismos que les ha permitido vivir más dignamente. Están muy orgullosos de lo que hacen y tienen el más precioso Sumak Kawsay, sus condiciones de

vida, comunidad, de salud. El *Sumak Kawsay* no es ser como las poblaciones industrializadas, sino vivir en armonía en comunidad, con otros horizontes de consumo (Martínez, entrevista de Maija Merimaa, Quito, 11 de mayo, 2015, citada en Lalander y Merimaa, en prensa).

Reflexiones y análisis

El Buen Vivir emergió como una interesante propuesta de alternativa al desarrollo, que en su fase primigenia de discusión intelectual fue constitucionalizada y vaciada de su “imaginario radical” (Bringel y Echart, 2017) por parte de los actores afines al discurso socialista-estatista. Posteriormente fue disputado como paradigma emergente por parte de la corriente postdesarrollista-ecologista en una suerte de apropiación que ha (re)popularizado el concepto y que ha buscado por todos los medios encajar el pensamiento comunitario e indígena con otros marcos de referencia. En la etapa actual, se podría considerar que la evolución del pensamiento sobre el Buen Vivir, por parte de cualquier corriente de pensamiento, debería enfocarse en el reconocimiento de la pluralidad a través de un diálogo intercultural entre iguales que supere el extractivismo epistémico aún latente.

Por otra parte, el *Sumak Kawsay*, debería ser entendido no solo como insumo de la construcción del Buen-Vivir postdesarrollista, sino como parte de un proyecto decolonial (Jo, 2013) que busca superar la hegemonía capitalista y deconstruir las relaciones de colonización del poder, del saber, y del ser. El *Sumak Kawsay* simbólicamente cumple también con la función de recordarnos que todo tiene una memoria: los individuos, las sociedades, y que necesitamos del pasado para romper con la obsesión actual del futuro mejor (Costanzo, 2016), en el contexto andino, significa caminar de espaldas al futuro con la cara hacia el pasado.

El *Sumak Kawsay* cuestiona las teorías del desarrollo, “hijas de la colonialidad” y la clasificación célebre de países «desarrollados» y países

«subdesarrollados», o «en vías de desarrollo» una clasificación obsoleta que no tiene sentido (Chuji-Gualinga, 2010; Lalander, 2015; Acosta y Brand, 2017). “Las relaciones culturales ya no son verticales sino horizontales: ninguna cultura tiene derecho a exigir la subordinación o sumisión de otra por la simple consideración de su propia superioridad” (Bauman, 2013, p. 37). Reflexionar de esta manera es una crítica al racismo epistemológico de occidente, lo cual lleva a (re)ordenar el mapa de categorías filosóficas que sostienen proyectos económicos y políticos tales como el «desarrollo» (Grosfoguel y Mignolo, 2008).

Identificar las complejas relaciones, tensiones y márgenes entre la Filosofía Occidental, la Filosofía Andina y la Filosofía Intercultural implica el reconocimiento de matices culturales que son dinámicas y que están en constante interacción. Tal como lo señala Loera (2015) los pueblos tienen otras historias que se distancian de los proyectos civilizatorios dominantes y en tal sentido se posicionan en los “márgenes ontológicos”, es decir, en una posición estratégica de interacción entre dos realidades ontológicas distintas. En este sentido, *Alli Kawsay* podría ubicarse en el margen entre la filosofía andina y la filosofía occidental en un sentido más práctico del quehacer diario de las comunidades indígenas. De igual manera, el Buen Vivir Postdesarrollista se ubicaría en el margen entre la filosofía occidental y la filosofía andina-amazónica en un sentido más teórico.

Conclusiones

El *Sumak Kawsay* y el Buen-Vivir, guardan un gran potencial como puntos de partida para imaginar otras formas de sociedad y relaciones humanos-naturaleza. En la última década, la permanente construcción y discusión teórica, en el ámbito académico, los ha posicionado como alternativas al discurso del desarrollo e incluso más allá del desarrollo. Sin embargo, dejamos varios dilemas planteados sobre la mesa.

En primer lugar, la implementación de los principios del *Sumak Kawsay* y del Buen-Vivir, sigue dependiendo no solo de consensos intelectuales proveniente de las tres principales corrientes de pensamiento identificadas sino también del cambio de imaginarios. Vale recordar que muchos de los dirigentes de los pueblos originarios defienden la modernidad y los proyectos de salud, educación, turismo y vialidad que reafirman el discurso hegemónico del desarrollo. Lo que está en juego es asimismo la posición de Ecuador y Bolivia como alternativas emblemáticas en el contexto de la crisis climática global, precisamente por la aproximación pragmática del Estado ecuatoriano y boliviano hacia situaciones de conflicto de las relaciones con los derechos de la naturaleza y los pueblos indígenas.

En segundo lugar, el reto actual para la academia es complejo y requiere de no solo una apertura al diálogo, sino de la deconstrucción de relaciones de poder y saber y la desconexión del fundamentalismo eurocéntrico. En general, mucha de la literatura generada por la academia ha contemplado e interpretado el *Sumak Kawsay* desde la distancia, en donde queda ausente un trabajo de campo más responsable y profundo de convivencia con las comunidades indígenas para intentar averiguar cuán ancestral es en realidad el *Sumak Kawsay*. Además, continúa pendiente una discusión más amplia de la plurinacionalidad-interculturalidad fuera de la región andina, que incluya otras realidades y dinámicas como por ejemplo de la costa ecuatoriana.

Finalmente, el mundo puede aprender mucho de las iniciativas andinas-amazónicas y las diferentes corrientes de pensamiento deberían seguir problematizando las asignaturas pendientes en sus dimensiones más filosóficas, como por ejemplo: ¿Qué significan realmente los conceptos de *bien común*, *bienestar*, *progreso*, *desarrollo*, *coexistencia*, etcétera, desde ángulos diferentes? ¿Qué significa *Sumak Kawsay* más allá de las fronteras de los pueblos originarios? ¿Puede ser realmente el Buen-Vivir

una alternativa intercultural? Las respuestas a éstas y otras preguntas permitirán enriquecer el debate con miras a la construcción, no de sociedades mejores, sino de sociedades más justas.

Agradecimientos y reconocimientos

Rickard Lalander quiere agradecer a su co-autor y a todos los actores/participantes, colegas y amigos que han colaborado en sus actividades de investigación. Asimismo un agradecimiento a las colegas del *Observatorio de Conflictos Socio-Ambientales/OBSA* de la *Universidad Técnica Particular de Loja*, y en especial a Ana Dolores Verdu Delgado por la invitación y la confianza al invitarme a la presente publicación. Debe mencionarse igualmente que el presente estudio es un avance del proyecto de investigación de Lalander: *Derechos de la Naturaleza – La naturaleza de los derechos. Neo-constitucionalismo y resistencia étnico-ecologista en Bolivia y Ecuador* – el cuál fue apoyado económicamente por FORMAS (*Consejo Sueco de Investigación para el Desarrollo Sostenible*) para el período 2013-2016.

Javier Cuestas-Caza agradece la licencia y financiamiento para estudios doctorales otorgado por la Escuela Politécnica Nacional, lo cual ha sido fundamental para la escritura del presente documento. Además, agradece la estancia de investigación recibida en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo durante mayo y junio de 2017, en especial al Profesor Andrés Rivarola por las gestiones administrativas y al Profesor Rickard Lalander por la invitación para escribir el presente documento.

Bibliografía¹³

- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330.
- Acosta, A. y Brand, U. (2017). *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y Postextractivismo*. Barcelona: Icaria.
- Alonso-González, P. y Macías-Vázquez, A. (2015). An Ontological Turn in the Debate on Buen Vivir – Sumak Kawsay in Ecuador: Ideology, Knowledge, and the Common. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10(3), 315-334.
- Altmann, P. (2016). Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay. *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3(1), 55-74.
- Asamblea Nacional. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Montecristi: Asamblea Nacional.
- Bauman, Z. (2013). La cultura en el mundo de la modernidad líquida. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bretón Solo, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y «Buen Vivir»: reflexiones críticas en perspectiva histórica. (Essay). *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (95), 71-95.
- Bringel, B. y Echart, E. (2017). Imaginarios sobre el desarrollo en América Latina: entre la emancipación y la adaptación al capitalismo. *Revista española de desarrollo y cooperación*, (39), 9-24.

13 Todas las fuentes de Internet fueron revisadas en mayo y junio del 2017.

- Costanzo, M. (2016). Perspectivas de cambio desde el Sur. Pensamiento crítico desde la raíz. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(115), 45-69.
- Cubillo-Guevara, A. e Hidalgo-Capitán, A. (2015). El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad : más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo. *Revista de Economía Mundial*, 41, 127-158.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. y Domínguez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Reforma y Democracia*, 60, 27-58.
- Cubillo-Guevara, A., Hidalgo-Capitán, A. y García-Álvarez, S. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2), 30-57.
- Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay: el Buen Vivir antes de ser Buen Vivir. En Actas del Congreso. Instituto de Estudios Sobre América Latina de la Universidad de Sevilla.
- Chuji Gualinga, M. (2010). El Sumak Kawsay: Una opción de vida. 2010. Disponible en: <http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>
- De la Cuadra, F. (2015). Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post-capitalista? *Polis*, 14(40), 7-19.
- Dobson, A. (2007). *Green Political Thought* (Cuarta Edición). New York: Routledge.

- El País. (2013, agosto 20). Petróleo contra la pobreza. *El País*. Recuperado a partir de http://elpais.com/elpais/2013/08/19/opinion/1376939073_348222.html
- El Telégrafo. (2016, octubre 22). Secretario de Senescyt: «Hubo una prostitución en el significado del Buen Vivir». *El Telégrafo*. Recuperado a partir de <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/enclave-politica/65/secretario-de-senescyt-hubo-una-prostitucion-en-el-significado-del-buen-vivir>
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana*, 2(9-10), 1-21.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía andina* (Segunda Edición). Quito: Abaya-Yala.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143.
- Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008). Decolonial Interventions: A Brief Introduction. *Tabula Rasa*, (9), 29-38.
- Guandinango, Y. (2013). Sumak Kawsay – buen vivir: comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria, aportes para el ranti ranti de conocimientos (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.
- Guandinango, Y. y Carrillo, P. (2015). Sumak Kawsay y Alli kawsay. El proceso de Institucionalización y la Visión Andina. Recuperado 20 de marzo de 2017, a partir de <http://papers.ssrn.com/abstract=1980120>

- Gudynas, E. (2011a). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441-447.
- Gudynas, E. (2011b). El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. En A. Acosta, E. Gudynas, F. Houtart, H. Ramírez, J. Martínez-Alier y L. Macas, *Colonialismo del Siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina* (pp. 75-92). Barcelona: Icaria.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2012). El Buen Vivir ecuatoriano en el contexto de la Economía Política del Desarrollo. En R. Dominguez y S. Tezanos (Eds.), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo*. Santander: Universidad de Cantabria. Recuperado a partir de <http://congresoreedes.unican.es/actas/PDFs/202.pdf>
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos*, (48), 25-40.
- Iñuca, J. (2017). Genealogía de alli kawsay / sumak kawsay (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 155-176.
- Jo, Y. H. (2013). La descolonialidad y el Sumak Kawsay en Ecuador. *Revista Iberoamericana*, 24(1), 37-63.
- Kowii, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, (28), 1-4.
- Lalander, R. (2014). Rights of nature and the indigenous peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics? *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 3(2), 148-173.

- Lalander, R. (2015). Entre el ecocentrismo y el pragmatismo ambiental: Consideraciones inductivas sobre desarrollo, extractivismo y los derechos de la naturaleza en Bolivia y Ecuador. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, 6(1), 109-152.
- Lalander, R. (2016). The Ecuadorian Resource Dilemma: Sumak Kaw-say or Development? *Critical Sociology*, 42(4-5), 623-642.
- Lalander, R. y Merimaa, M. (en prensa). Ecuadorian Paradox of Environmental Conflict: Between Ecologism and Economism. Pre-aceptado para publicación en *Forum For Development Studies* (Routledge).
- Lalander, R. y Ospina, P. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones Políticas*, 28(48).
- Le Quang, M. y Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.
- Loera, J. (2015). La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas. *Polis*, 14(40), 101-121.
- Löwy, M. (2005). ¿Qué es el Ecosocialismo? Recuperado de <http://www.democraciasocialista.org/?p=1526>
- Manga, A. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, (24), 155-190.
- Martínez, E. (2013). Las políticas minero/petroleras de la revolución ciudadana: incumplimiento, desvío, avocamiento y coacción. En A. Acosta et al., *El correísmo al desnudo*. Quito: Montecristi Vive.
- Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano. (2014). Correo: «la única forma de salir del extractivismo es a través de

la ciencia, la tecnología y el talento humano». Recuperado 1 de junio de 2017, a partir de <http://www.conocimiento.gob.ec/co-rra-la-unica-forma-de-salir-del-extractivismo-es-a-traves-de-la-ciencia-la-tecnologia-y-el-talento-humano>

Oviedo, A. (2014). *Buen Vivir vs Sumak Kawsay* (Tercera Edición). Buenos Aires: CICCUS.

Pacari, N. (2013). «Sumak Kawsay para que tengamos vida». Bilbao. Recuperado de <http://new.livestream.com/accounts/1713779/events/1942929>.

Ramírez-Gallegos, R. (2010). Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano. *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=116667>

Ramírez-Gallegos, R. (2012). Izquierda y «buen capitalismo». Un aporte crítico desde América Latina. *Nueva Sociedad*, 237.

Sánchez-Parga, J. (2011). Discursos retroevolucionarios : Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84.

Simbaña, F. (2012). El sumak kawsay como proyecto político. En M. Lang y D. Mokrani (Eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 219-226). Quito: Abya-Yala.

Sirén, A. (2004). Changing Interactions between Humans and Nature in Sarayaku, Ecuadorian Amazon (Tesis Doctoral). Swedish University of Agricultural Sciences, Uppsala.

Tavares, M. (2013). A Filosofia Andina: Uma interpelação pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização

para una interdiversidade de saberes (J. Estermann). *Eccos Revista Científica*, (32), 197-252.

Vanhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI. *Polis*, 14(40), 233-261.

Villalba-Eguiluz, U. y Etxanoa, I. (2017). Buen Vivir vs Development (II): The Limits of (Neo-)Extractivism. *Ecological Economics*, 138, 1-11.

Viteri-Gualinga, C. (2003). *Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo* (Tesis de Grado). Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Quito.

La interculturalidad como problema y realización. Algunas reflexiones desde la experiencia amazónica ecuatoriana

Jairo Tocancipá-Falla

Universidad del Cauca, Colombia

Becario Prometeo Senescyt/ Universidad Estatal Amazónica,
Ecuador

Resumen

Desde hace un poco más de una década, la interculturalidad se convirtió en un tema de moda. Su carácter prescriptivo la ubica como una de las expresiones más promisorias a comienzos del siglo XXI, incluso más allá del multiculturalismo que algunos Estados promueven. Buena parte de la literatura académica y política celebra la interculturalidad, incluso la Constitución ecuatoriana de 2008 reitera su importancia para la realización del *Sumak Kawsay*. Sin embargo, ¿qué tanto de esta promesa es alcanzable en un Ecuador que reúne las condiciones de visibilidad o de promesa augurada? Este texto busca ofrecer algunas ideas sobre el concepto de interculturalidad y su realización en el contexto amazónico. La experiencia a reseñar corresponde a un proceso iniciado por la Universidad Estatal Amazónica en el 2014 y que todavía continúa con ese carácter promisorio, pero no exento de dificultades a futuro. Se trata de ir explorando nuevas posibilidades de realización que solo los actores sociales en conjunto con las instituciones de Educación Superior pueden allanar para ir estructurando un proceso/resultado que verda-

deramente le dé contenido a esta expresión tan anunciada. Al respecto se proponen algunas reflexiones que pueden ser de gran utilidad para aquellos actores sociales, institucionales y no institucionales, interesados en su materialización presente y futura.

Introducción

El propósito de este texto es plantear algunas discusiones de tipo teórico y práctico con respecto a la relación Universidad-Interculturalidad en la Amazonía ecuatoriana, buscando tal vez cierta claridad pero también con el ánimo de dejar planteadas algunas preguntas y problemas que contribuyan a dicho esclarecimiento. Para ello desarrollaremos nuestro planteamiento en dos partes: mientras en la primera intentaré documentar lo que revela el concepto de interculturalidad como problema, su genealogía, y alcances; en la segunda parte, desplazaremos el foco de atención hacia la cuenca amazónica, con particular atención en la provincia de Pastaza, donde he venido trabajando en los tres últimos años, de manera intermitente pero con un período sostenido entre el 2014 y 2015 como becario Prometeo Senescyt/Universidad Estatal Amazónica (UEA).

La interculturalidad como problema

Cuando nos referimos a la interculturalidad como problema queremos significar que su sentido semántico o de interpretación mantiene un campo definido, delimitado, y otro, todavía por ser conocido. Siguiendo la sentencia del filósofo francés Henri Bergson, “en filosofía un problema bien planteado es un problema resuelto” (Bergson 1934, citado en Mora, 1999, p. 2915). Pero desde otra perspectiva, cabría interrogarse: ¿el problema para quién? Con este enfoque se sugiere entonces seguir la perspectiva del actor o el sujeto que conoce o interactúa con su propia realidad. Esta pregunta, aplicada a nuestro concepto básico de interculturalidad, nos conduce igualmente a varias posibilidades-preguntas: (i)

¿Cómo se entiende la interculturalidad desde la perspectiva del Estado, sus instituciones y sus agentes?; (ii) ¿Cómo se percibe desde las autoridades de los pueblos indígenas?; (iii) ¿Cómo se entiende desde el “indígena, campesino, o el ciudadano de a pie”? y (iv) ¿Cómo los estudiosos del mundo social lo perciben, lo comprenden y lo explican?

Incluso este primer evento (I Jornadas Internacionales Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo: Nacionalidades indígenas del Ecuador) es intercultural en alguna medida cuando se cuenta con la presencia de múltiples personas con diversos niveles de formación social y cultural, religiosa, étnica, de género, etc. Estas cuatro posibilidades-preguntas nos plantean la idea de un rompecabezas en el que en este capítulo solo podemos contribuir examinando la idea de interculturalidad a partir de los siguientes actores y preceptos: (a) El Estado y a la Constitución Política del Ecuador donde se plantean nociones de Interculturalidad y Plurinacionalidad; (b) La Universidad Pública y (c) el sentido de interculturalidad que se percibe en algunos líderes de las nacionalidades amazónicas —específicamente, en la provincia de Pastaza— y personas que desde la base tienen percepciones sobre los anteriores. Al respecto es necesario plantear algunas aproximaciones sobre el concepto de interculturalidad, pero antes deseo mencionar algunas advertencias aclaratorias: la primera es que no es mi pretensión definir un cuadro completo de lo que significa la idea de interculturalidad, más aun teniendo en cuenta el alto grado de complejidad y diversidad que ostenta esta idea. La segunda advertencia es que el concepto de interculturalidad tiene una dimensión histórica-política pero también situacional o coyuntural, carácter ya señalado por varios colegas que se han aproximado al tema no solo en Ecuador sino también en otros países como Colombia, México, Perú, Bolivia, Guatemala, Salvador, entre otros. En el fondo se propone una ruta metodológica que permita al interesado avanzar en un ejercicio similar teniendo en cuenta el ámbito o el contexto en el cual dichos actores interaccionan.

Aproximaciones conceptuales a la interculturalidad

Existen varios antecedentes sobre el concepto de interculturalidad. En un trabajo en curso, intentábamos dar cuenta de una genealogía del término en distintos ámbitos (Merino *et al.* 2017 [en edición]). Las primeras referencias fueron encontradas en textos asociados a temas de salud, educación y religiosidad, lo que supone encuentros que implican relaciones de poder y de subordinación: médico-paciente, maestro-estudiante y sacerdote-creyente.

Pero la interculturalidad va más allá de este tipo exclusivo de relaciones como queda demostrado en la historia de los encuentros entre sociedades de distinto orden. En mi interpretación, desde la antropología la interculturalidad se asemeja mucho al concepto de complejidad y al de reconocimiento, cuya aproximación debería ser más abierta en términos teóricos y metodológicos (Dan-Cohen 2017; Rappaport, 2005; Todorov, 1995). Esta apertura da lugar a múltiples posibilidades de documentarse en términos de realización. Al respecto, en la Amazonía ecuatoriana se pudo constatar la existencia de al menos dos formas de interculturalidad: “Uno de primer orden, referido a la interculturalidad que ya ha estado vigente como un acontecer histórico propio de las interacciones entre los pueblos, y que son producto de las relaciones interétnicas que transcurren en el espacio de la escuela, el mercado, la vereda, etc.” (Merino, Pardo-Enríquez, y Tocancipá-Falla, 2017 [en edición]:s.f.). Este tipo de interculturalidad también ha sido demostrada por investigaciones realizadas por historiadores, etnólogos, antropólogos y arqueólogos: “la arqueología, así como la etnografía, nos enseña que las relaciones entre tribus vecinas siempre han existido y se han extendido por grandes áreas” (Boas, 1992, 1896). La interculturalidad de segundo orden, entretanto:

corresponde con un nivel de la política nacional o educativa, que revela el campo de poderes por el reconocimiento o la imposición de ciertos valores que se ilustran como necesarios en un contexto particular. Así, la interculturalidad se presenta como el antídoto a las manifestaciones multiculturalistas o pluralistas que se muestran neutras y hasta románticas, sin poca pro-actividad hacia un fin efectivo que contribuya a redefinir los términos de colonialidad en las cuales se han asentado históricamente las relaciones entre los pueblos y en particular, con el Estado (Merino, Pardo-Enríquez, y Tocancipá-Falla, 2017 [en edición]:s.f.).

Mientras en la interculturalidad de primer orden se presenta el acontecer cotidiano y espontáneo en el cual intervienen los actores, en la de segundo orden, se propone más en el plano prescriptivo, formal, normativo, donde prima una intencionalidad inscrita en una lógica de fuerzas tensionantes. En cualquier caso, los encuentros e intercambios culturales no son neutros, aunque sus pretensiones sean explícitas en este orden. Ambas interculturalidades no son excluyentes entre sí y pueden interrelacionarse entre sí¹⁴.

En el libro *Intercultural utopías* (2005), la antropóloga Joan Rappaport trata de documentar su experiencia investigativa colaborativa con varios intelectuales indígenas y colaboradores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y el sentido dinámico que ha tenido el concepto en

14 Existen otras formas de tipificación de la interculturalidad como la planteada por Zuñiga (2011) y que refiere a (i) una interculturalidad subordinada como la que han tenido los indígenas a lo largo de su historia de encuentro colonial ; (ii) la interculturalidad institucionalizada, que como su nombre lo indica es planteada por el Estado (un ejemplo de crítica puede ser visto en Silva 2014); (iii) la interculturalidad folklórica referida al uso cultural como forma comercial de los mismos valores culturales de un grupo frente a otro; y (iv) una especie de interculturalidad proyectada que busca una integración dentro de un sistema más amplio y que se define como un proyecto por alcanzar; pero que en el caso del planteamiento de Gupta y Ferguson (2008) el “sistema más amplio” es asimilado como el entretejido que permite ver que el purismo de los “pueblos y culturas” es insostenible. En nuestro esquema, la (i) y (iii) corresponden con la interculturalidad de primer orden y la (ii) y la (iv) a la de segundo orden.

la filosofía y práctica política que desarrollan varios pueblos indígenas del departamento del Cauca, Colombia. Desde esta perspectiva esta interculturalidad de segundo orden se fundamenta en la experiencia de primer orden que los actores han venido desarrollando en sus vidas cotidianas. Pero la interculturalidad no es solo intelectual, también tiene sus sedimentos que se materializan en los artefactos, la alimentación o la vestimenta. Al decir de Todorov:

El reconocimiento puede ser material o inmaterial, riqueza u honores, que implican o no el ejercicio del poder sobre otras personas [...] la vestimenta juega un papel particular, pues es literalmente un terreno de encuentro entre la mirada de los otros y mi voluntad, y me permite situarme en relación con estos otros; quiero parecerme a ellos, o a algunos de ellos y no a todos, o a ninguno (Todorov, 1995, p. 118).

De forma similar lo plantean Gupta y Ferguson (2008) con respecto a la producción de la diferencia cultural en términos del espacio y el lugar al cual adscribimos los “pueblos y culturas”, Tratándose de procesos históricos que en su conexión permiten construir las diferencias culturales.

La interculturalidad entonces puede ser aproximada conceptualmente desde diversos ángulos, que van desde el mismo carácter prescriptivo y programático o de segundo orden —muchos programas de universidades interculturales son inclinadamente indígenas, más que interculturales en el pleno sentido del término— hasta aquellos encuentros donde el sentido de interculturalidad está mediado por la espontaneidad y no tanto desde la planificación de cómo la interculturalidad debería hacerse. En lo que sigue colocaremos un ejemplo de ambos tipos de interculturalidad, que como se indicó no son necesariamente excluyentes, pero que para efectos expositivos es importante que sean delimitados.

Amazonía intercultural de primer orden

Si bien la Amazonía se visualiza como un vasto espacio a ser poblado, explorado y explotado¹⁵, su historia revela un dinamismo poblacional y migratorio histórico que ha trascendido la misma región involucrando movimientos poblacionales desde la Amazonía hacia la Sierra ecuatoriana y viceversa (Taylor, 1999). Estas poblaciones vienen interactuando desde hace centurias y quizás en las últimas décadas dichas comunidades han ido generando nuevas dinámicas poblacionales. La comuna San Jacinto del Pindo por ejemplo —localizada en la periferia de la cabecera urbana de Puyo, capital de la Provincia de Pastaza—, creada hace cincuenta y cinco años, está constituida por 32 comunidades que si bien se reclaman como territorio *kichwa* amazónico, en su suelo habitan familias de otras nacionalidades.

Pastaza es la provincia con mayor extensión de área del país, se estima unos 29.773 km² aproximadamente, y alberga una población a 2010 de 83.933 habitantes, equivalente al 0,6% de los habitantes del país. En cuanto a la población indígena para el período se estableció una cifra aproximada de unos 33.339 indígenas pertenecientes a siete nacionalidades (*achuar, andwa, kichwa, sapara, shiwiar, shuar, y waorani*) y unos 48.957 mestizos. Estos guarismos, sin embargo, son apenas una referencia estadística pues en su interior, como se indicó, existen interacciones y cruces parentales que trascienden el territorio por nacionalidad. La intensidad en las interacciones se hace más evidente en la

15 La Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) incorpora una vasta área de unos 118.382 km², que en términos porcentuales equivale al 46% del territorio nacional. Sin embargo, la población estimada es de unos 739.746 habitantes, que corresponden al 3,9% del total nacional (INES, 2015). La población indígena es de unos 225.000 habitantes, que corresponden a un 36% del total de la RAE, y que a 2014 se encuentra distribuida en once nacionalidades. Las nacionalidades existentes en la cuenca amazónica, además de poblados mestizos, son: *AP cofán, achuar, andwa, kichwa, quijos, sapara, siona, siona-secoya, shiwiar, shuar, y waorani*.

periferia que en “territorio adentro”. En la misma comuna San Jacinto del Pindo, y en particular la comunidad ancestral de Puerto Santa Ana, obtuvimos un reporte de cinco nacionalidades (*kichwa, shuar, achuar, sápara, kofan*), además de una familia que se consideraba mestiza (Tocancipá-Falla *et al.* 2017). Esta condición de por sí marcaba un indicador de una interculturalidad de primer orden con una intensidad considerable. Pero un ejercicio posterior a mi llegada a la Amazonía ecuatoriana me dio la oportunidad de observar cómo la interculturalidad también se inscribe en una dinámica histórica propia del movimiento que tienen unos y otros en un amplio campo de interacciones. En mi esfuerzo por tejer una relación entre la Universidad Estatal Amazónica y las nacionalidades que tienen sede en la provincia de Pastaza, particularmente en Puyo, me di en la tarea de visitar cada una de las oficinas o sedes, sin ningún tipo de recomendación o “contacto”. En mi presentación, la referencia a mi rol como antropólogo y profesor universitario pensé no generaría mayores sospechas. Sin embargo, una vez hecho mi anuncio, y quizás de manera directa o indirecta a mi condición de investigador, salieron a flote un sinnúmero de referencias a investigadores y antropólogos que en el pasado habían llegado a la Amazonía ecuatoriana para “robar” o “explotar” los conocimientos de su pueblo, especialmente el conocimiento de plantas medicinales para luego y venderlos a multinacionales quienes a su vez hacían negocio con ese conocimiento en forma de drogas que eran vendidas al pueblo ecuatoriano.

Mi apariencia y el reconocimiento que se me hacía correspondían con los de alguien que venía de un país vecino con “intenciones”, que si bien fueron explicadas, se mantenían en el umbral de la duda. En un sentido la duda da lugar a una invitación a aclarar y demostrar los términos de la intención, lo que alguna manera produjo cierta forma de “negociación” y una exigencia de “reciprocidad”(Tocancipá-Falla, 2015). Una vez verificada mi afiliación institucional, las solicitudes de becas para ingreso a la universidad, como si se tratara una concesión de oficio fácil,

aparecieron en primera línea para instaurar una relación de diálogo y cooperación. Este primer acercamiento intercultural me permitió verificar que el reconocimiento planteaba la exigencia de identificar y saber la naturaleza del interlocutor, sus potencialidades como gestor social en términos de relaciones y de ser aceptado en el seno del campo relacional del “Otro”.

Nacionalidades, académicos y el Estado amazónico intercultural de segundo orden

En cuanto a la situación de la interculturalidad de segundo orden, el caso fue *sui generis* porque permitió clarificar la naturaleza del primero. En un evento organizado en la UEA sobre interculturalidad y Amazonía, uno de los asistentes, un profesor *kichwa* amazónico, cuestionó una de las intervenciones indicando que las nacionalidades habían sido los verdaderos artífices de la interculturalidad, y no el Estado, lo que fue iniciado a finales de la década de los 1970 con los programas de Educación bilingüe. Frente a este planteamiento, intervine para señalar que la interculturalidad no le pertenece a nadie, pues antes que ser una interculturalidad institucional (para entonces no conocía el trabajo de Zúñiga, 2011), es una condición propia del ser humano (de primer orden). Antes que nacióramos, y antes que llegaron los colonizadores españoles, indiqué, nuestros ancestros ya interactuaban entre sí, de manera violenta o no violenta, pero se planteaban interrelaciones de distinta naturaleza.

La intervención de este hombre me llevó al ejemplo más claro de interculturalidad de segundo orden, el cual se observa con el Estado ecuatoriano, que entrelaza ideas de distinta naturaleza, unas veces reivindicando los planteamientos hechos por las nacionalidades y en otras dejándolo como un simple enunciado. Así, en una revisión detenida sobre el uso del concepto de interculturalidad en la Constitución del

Ecuador (2008), encontramos una gran diversidad de acepciones que se contextualizan en los ámbitos nacional e internacional, bien sea como principio (Artículos 1, 27, 32, 95, 217, 257, 340, 358, 375, 378, 416, numeral 10), relación (Arts. 2, 83, numeral 10), comunicación (Art. 16), diálogo (Art. 28), sistema educativo (Arts. 57, numeral 14 y 347, numeral 9), temática (Art. 156), marco (Art. 275), visión (Art. 343) o como práctica o ejercicio (Arts. 249 y 423, numeral 4). Cuando se aplica el ámbito internacional las acepciones empleadas son como principio (Art. 416, numeral 10) y como ejercicio (Art. 423, numeral 4). Aun cuando las 23 acepciones encontradas tienen un carácter prescriptivo propio de toda norma, no deja de llamar la atención la variedad de posibilidades de realización que tiene el término en la carta lo que supone justamente esa condición propia del concepto. Interesante para notar aquí la convergencia del uso inicial que tuvo el término desde su aparición asociado con el campo de la salud y la educación y que en el marco de la Constitución aparece como principio en el caso del primero (Art. 32), y como componente vinculado al sistema educativo, en el caso del segundo; esto es el Sistema Intercultural Bilingüe (Art. 57, numeral 14).

Pero el término también se hace explícito en el contexto de otros dominios como el *Sumak kawsay*: “El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Artículo 257, Constituyente 2008, p. 90, cursiva nuestra). O también en las áreas fronterizas: “Los cantones cuyos territorios se encuentren total o parcialmente dentro de una franja fronteriza de cuarenta kilómetros, recibirán atención preferencial para afianzar una cultura de paz y el desarrollo socioeconómico, mediante políticas integrales que precautelen la soberanía, biodiversidad natural e interculturalidad [...]” (Artículo 249 Constituyente 2008, p. 89, cursiva nuestra). Igualmente, su aplicación se plantea, allende las fronteras, en el capítulo tercero re-

ferido a la Integración latinoamericana, en particular el Artículo 423, numeral 4: “Proteger y promover la diversidad cultural, el ejercicio de la *interculturalidad*, la conservación del patrimonio cultural y la memoria común de América Latina y del Caribe, así como la creación de redes de comunicación y de un mercado común para las industrias culturales”(Constituyente 2008:128, cursiva nuestra). Finalmente, llaman la atención dos acepciones de particular importancia. Una de ellas definida como la “relación intercultural” y que se asocia con el dominio de la educación y la lingüística, especialmente los artículos 2 y 347, numeral 9, respectivamente:

Art. 2.- La bandera, el escudo y el himno nacional, establecidos por la ley, son los símbolos de la patria. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de *relación intercultural*. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

Art. 347 9. Garantizar el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de *relación intercultural*, bajo la rectoría de las políticas públicas del Estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades. (Constituyente 2008, pp. 9, 109, cursiva nuestra).

La otra denominación es el diálogo intercultural que se vincula con la parte educativa, tal como se establece en el Artículo 28:

La educación responderá al interés público y no estará al servicio de intereses individuales y corporativos. Se garantizará el acceso universal, permanencia, movilidad y egreso sin discriminación alguna y la obligatoriedad en el nivel inicial, básico y bachillerato o su equivalente. *Es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas* y participar en una sociedad que aprende. *El Estado promoverá el diálogo intercultural*

ral en sus múltiples dimensiones. El aprendizaje se desarrollará de forma escolarizada y no escolarizada. La educación pública será universal y laica en todos sus niveles, y gratuita hasta el tercer nivel de educación superior inclusive (Constituyente 2008:16, cursiva nuestra).

Más allá del marco normativo, y de la retórica común de las declaratorias de todo Estado, las dos acepciones anteriores plantean el problema teórico de fondo de la interculturalidad, en el que están implícitos los dos órdenes que hemos propuesto arriba: una experiencia que se vive en el día a día, de manera espontánea; y otra, prescriptiva que conlleva una intencionalidad política de dominio, de resistencia o sencillamente de organizar voluntades para lograr un propósito determinado. Reconozco que esta separación es arriesgada pero la asumo pensando en que la condición de relación y diálogo intercultural también conserva estos dos sentidos, uno real y el otro utópico, como lo señalaba Zuñiga. En este aspecto, la obra de Mijail Bajtín quizás nos ayude a esclarecer más la dimensión de la experiencia intercultural a partir de la noción del diálogo:

En la cultura, la extraposición viene a ser el instrumento más poderoso de la comprensión. La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de *otra* cultura (pero aún no en toda su plenitud, porque aparecerán otras culturas que verán y comprenderán aún más). Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas. Planteamos a la cultura ajena nuevas preguntas que ella no se había planteado, buscamos su respuesta a nuestras preguntas, y la cultura ajena nos responde descubriendo ante nosotros sus nuevos aspectos, sus nuevas posibilidades de sentido. Sin sus propias preguntas no se puede comprender creativamente nada que sea otro y ajeno (claro que las preguntas deben ser serias y auténticas). En un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan,

cada una conserva su unidad y su totalidad *abierta*, pero ambas se enriquecen mutuamente. (Bajtín, 1982, 2012, p. 349).

Con esta nota esclarecedora logramos comprender de alguna manera por qué al mismo Estado y los gobiernos, y a pesar de la retórica constitucional reivindicativa de la interculturalidad como principio de reconocimiento de la diversidad cultural, no les interesa su materialización. Podríamos decir que las declaratorias del Estado son un mecanismo de “contención” frente a una posible subversión del orden político y social. Como muchos otros conceptos aparentemente incluyentes a nivel constitucional, terminan ingresando en buena medida en el campo del juego político de las promesas incumplidas. Los movimientos indígenas que luchan por sus derechos, tal como lo reafirmó nuestro amigo *kichwa* en su intervención, ven en la interculturalidad un proyecto político factible pero conocido y direccionado desde sus propias dinámicas y aspiraciones reivindicativas a los derechos como nacionalidades frente a un Estado que se precia constitucionalmente de ser plurinacional. Pero también hay un déficit de intencionalidad en cuanto a hacer cumplir la norma constitucional, pues si bien los derechos son explícitos, existe todavía mucho desconocimiento sobre cómo hacer efectiva la norma, lo cual quedó evidenciado en una anécdota comentada por un líder indígena quien al preguntarle al expresidente Correa cómo materializar lo referido a las circunscripciones territoriales, él le respondió: “¡pues háganlo! ¡Ahí está en la Constitución!”. Este solo ejemplo indica que hay mucho camino por recorrer y en ese trayecto, la academia y en particular la universidad tiene un papel importante por desempeñar.

Perspectivas de la interculturalidad en la Amazonía ecuatoriana

Como hemos sugerido en este capítulo, la interculturalidad es un concepto relativamente reciente que invoca múltiples valores semánticos o

de significado. Además de otras clasificaciones hechas por varios autores, y de formulaciones dadas por el mismo Estado ecuatoriano a través de la Constitución, hemos referido al menos a dos tipos de interculturalidad: una de primer orden que alude a relaciones interculturales espontáneas, históricas si se quiere, del día a día; y otra de segundo orden referida a aquellas propuestas que realiza el Estado, académicos y movimientos indígenas de manera prescriptiva. Hemos también sugerido que más que una separación se trata de un complemento e integración en el momento de examinarse. Una experiencia intercultural mal habida puede dar lugar a una normativa que prescriba cómo debe hacerse. Y a la inversa, una interculturalidad bien habida en la práctica puede escapar al inventario y a las consecuencias que el Estado no puede prescribir. Pero la norma, sin embargo, no es suficiente. Es necesario encontrar su cauce de desenvolvimiento y materialización en las acciones, en la cotidianidad y en la movilización de valores.

Aun cuando algunos académicos cuestionan al Estado ecuatoriano por ignorar muchas veces el ejercicio de la interculturalidad, hemos notado que la Constitución del Ecuador presenta una variedad de opciones alternativas que esperan ser aplicadas en el pleno sentido del término. Sin embargo, el asunto no es condición de un simple enunciado o suma de voluntades, sino de un acción política reivindicativa que posibilite el encuentro y reencuentro de las sociedades que históricamente han sido vulneradas y manipuladas por ideologías de distinta naturaleza. En esta línea, la universidad pública tiene un papel destacado por avanzar en procesos sociales que permitan enseñar a la sociedad y al Estado de qué manera la interculturalidad debe pasar de ser un simple enunciado normativo a su práctica y realización. Igualmente, hemos notado que la variedad de acepciones sugieren que existe mucha investigación por adelantar, sobre todo con la perspectiva de cualificar más el concepto e identificar la variedad de formas de interacción e interrelaciones de tal modo que las lecciones obtenidas puedan contribuir a favorecer nue-

vos espacios y escenarios de interacción. Una guía es reconocer que el encuentro intercultural no está desprovisto de conflictos e intenciones de dominio o usufructo de una parte a expensas del otro, lo que anticipa una idea de negociación donde las partes puedan coexistir en el respeto mutuo por la diferencia cultural. Queda igualmente una tarea: examinar la relación que existe entre interculturalidad y otros términos conexos como asimilación, multiculturalismo, colonialismo, neocolonialismo, etc.

Finalmente, y para destacar, está el hecho de que la interculturalidad se ha convertido en un término comodín para muchos temas políticos de moda, pero que se presenta desprovisto del contexto en el cual se produce y peor aún, en ausencia de etnografía y de la voz de aquellos que experimentan la relación intercultural en entornos opresivos y discriminatorios, donde las vivencias expresan lecciones y perspectivas propositivas de construcción de modelos de sociedad distintos a los convencionalmente establecidos por el Estado, algunas ideologías académicas y grupos de poder. En este caso particular, solo hemos avanzado a través de un sencillo ejercicio académico que posiblemente puede constituir un puente para la instauración de un diálogo abierto y crítico con los actores sociales, incluido el Estado, sobre cómo ampliar y materializar ese campo de las realizaciones interculturales más allá de los esencialismos y los purismos étnicos.

Agradecimientos

El autor agradece a la Universidad Técnica Particular de Loja, a la Cátedra UNESCO de Cultura y Educación para la Paz, a los asistentes al evento, colegas y en particular a mi colega y amiga Ana Verdú y a sus colaboradores, quienes hicieron posible esta maravillosa idea de congearnos a extraños y conocidos justamente en un espacio de inter-

culturalidad, centrado en el pensamiento, la reflexión, y el análisis que se viene haciendo en el Ecuador.

Referencias

- Bajtín, M. [1982] (2012). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bergson, H. (1934). De la position des problémes. En H. Bergson, *La pensée et le mouvant*. Paris: Félix Alcan.
- Boas, F. [1896] (1992). Las limitaciones del método comparativo de la antropología. En P. Bohannan y M. Glazer (Comps.), *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw Hill.
- Constituyente, Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Registro Oficial No 449, versión internet.
- Dan-Cohen, T. (2017). Epistemic artefacts: on the uses of complexity in anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute, (N.S.)* 23, 285-301.
- Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- INES, Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (2015). Censo 2010. Quito: INES. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>
- Merino, T., Pardo-Enríquez, D. y Tocancipá-Falla, J. (2017) [en edición]. La interculturalidad como pensamiento, acción y método. El caso de los kichwa amazónicos ecuatorianos. En E. Castella-

- nos (Ed.), *Diálogos interculturales*. Cali: Universidad San Buenaventura.
- Mora, J.-F. (1999). Problema. En *Diccionario de Filosofía*. Tomo III (K-P). J.-M. Terricabras. Barcelona: Ariel.
- Rappaport, J. (2005). *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- Silva, C. P. (2014). Las múltiples alteridades en el Desarrollo: más allá de la interculturalidad étnica. *Revista de Antropología Social* 23, 55-72.
- Taylor, A. C. 1999. The Western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon y S. B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tocancipá-Falla, J. (2015). Reciprocidades ‘otras’. El conocimiento antropológico en retrospectiva y prospectiva en la amazonía ecuatoriana. *Revista Mundaú* (1), 38-58.
- Tocancipá-Falla, J., Gualinga, L., León, H. F., Pardo-Enríquez, D., Nieto, S. y Vargas, S. (2017). Conocimientos, representaciones y cambio sociocultural. El caso de la asociación intercultural Sinzchi Warmi, Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana, Provincia de Pastaza (Ecuador). *Revista de Antropología Social*, 27(2) [en edición].
- Todorov, T. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Santillana, S.A. Taurus.

Zúñiga, X. (2011). La interculturalidad como relación imaginada y práctica social: experiencias con y desde los pueblos indígenas en América Latina. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 8(9), 85-103.

Interculturalidad y educación bilingüe en la provincia de Loja

Silvia-Maria Chireac

Universidad de Valencia (España)

Norbert Francis

Northern Arizona University (Estados Unidos)

Galo Rodrigo Guerrero-Jiménez

Norman Alberto González Tamayo

María de los Ángeles Guamán

Ángel Martínez de Lara

Carlos María Vacacela Medina

Bertha María Villalta Córdova

Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)

Resumen

El presente capítulo analiza la relación entre la interculturalidad y la educación bilingüe en comunidades de la cultura quichua, enfocando el contacto lingüístico entre lengua quichua y el español. Consideramos que la pérdida gradual de la funcionalidad de las lenguas autóctonas, y la expansión inexorable del monolingüismo en español merecen un estudio exhaustivo de la situación lingüística, cultural y social de los países del continente americano. Intentaremos dar respuestas y buscar soluciones a esta situación con la finalidad de reconocer la pluralidad lingüístico-cultural de países en los que las lenguas autóctonas de las Américas son parte fundamental de la identidad cultural de los grupos

minoritarios. La valoración de las lenguas y culturas ancestrales, su rescate, preservación y conservación dentro del territorio latinoamericano, representan un hito en el marco de la educación intercultural bilingüe. Dentro de este marco, proponemos la aplicación de procedimientos de evaluación locales, con materiales basados en los contenidos escolares, en las dos lenguas de la comunidad bilingüe.

Introducción

En el mundo globalizado en el que vivimos y llevamos a cabo nuestros quehaceres cotidianos, estamos inmersos en sociedades diversas desde el punto de vista económico, social, lingüístico y cultural. Somos hablantes de diferentes lenguas que tienen papeles distintos de un país a otro o de una región a otra. El español es la lengua oficial de diecinueve países de América Latina. Además del español, en Hispanoamérica también se hablan lenguas ancestrales de las nacionalidades indígenas, la mayoría en vías de erosión o de extinción, que son parte del patrimonio cultural y lingüístico del continente americano. La riqueza lingüística del territorio plurilingüe y multicultural americano es impresionante y no podemos dejar de preocuparnos por las lenguas en peligro de desaparición que necesitan un rescate y un compromiso por parte de los lingüistas y de las sociedades en todo su conjunto. Informar acerca de la interculturalidad y de la educación bilingüe, del contacto lingüístico de las lenguas indígenas es el objetivo del presente capítulo, lenguas con un pasado milenario que se debaten hoy entre la supervivencia, la revitalización y el mantenimiento. El español es la lengua franca de Ecuador sobre la que versa nuestra atención, y se encuentra en una situación de contacto con las lenguas indígenas habladas en su territorio. Pero, ¿cuáles son los problemas que afectan a las lenguas indígenas frente a la hegemonía universal que está alcanzando el español?

Si retrocedemos en el pasado, recordamos que el periodo temprano de la colonización española del Nuevo Mundo, hasta finales del siglo XVII, se caracterizó por el uso activo de las lenguas indígenas para que los españoles pudieran comunicarse con las poblaciones americanas. Las lenguas quichua y náhuatl, por ejemplo, llegaron a ser lenguas francas en sus respectivos territorios y tuvieron cierto prestigio y valor en las primeras etapas de la colonización; pero, paulatinamente, su uso comenzó a debilitarse. Asimismo cabe recordar el papel importante de las lenguas prehispánicas en la evangelización, proceso que se llevó a cabo al principio en las lenguas nativas con la ayuda de misioneros e intérpretes. Desde que Pedro de Gante llegó a México en 1523, los primeros frailes se dieron cuenta de que la conversión de los indígenas a la fe cristiana pasaba, de manera obligatoria, por el aprendizaje de las lenguas indígenas. Así pues, fue necesario elaborar, por un lado, gramáticas y libros de vocabulario, y por otro, catecismos y traducciones de la Biblia para enseñar la fe católica. En Ecuador sucedió lo mismo, es decir, los conquistadores utilizaron el quichua como lengua franca para facilitar el proceso colonizador de la cristianización (Botero, 1991).

No obstante, a mediados del siglo XVII, tal y como afirma Cerrón-Palomino (1989), debido a la presión política, religiosa y lingüística se impuso el español, como una forma de centralizar el gobierno de los virreinos. De esta manera, a raíz de los decretos procedentes de España, se declaró el uso exclusivo del español en la educación y en la religión tanto en España como en el Nuevo Mundo. La lengua del imperio fue adoptada como lengua mayoritaria y común en diferentes países de América Latina en el siglo XX con estatus de lengua nacional y oficial. Según Mar-Molinero (2000) aprender español se convirtió en la herramienta de acceso a las libertades protegidas por las nuevas constituciones.

También desde el punto de vista lingüístico, por el contacto entre las lenguas dentro de un mismo territorio, podemos hablar de un mestizaje cultural. Es habitual que sean los vencidos los que aprendan la lengua de los vencedores y por ello no es casual que los primeros intérpretes hayan sido los indígenas de América, aunque después muchos españoles (evangelizadores, colonizadores, etc.), viendo en ello ciertas ventajas, se interesaron y usaron, aunque no siempre aprendieron, las lenguas indígenas.

La implantación general del español como lengua oficial afecta y sigue afectando a los pueblos indígenas, no solo en la esfera social y cultural, sino también educacional y más aún en lo sentimental o familiar. Sería difícil percatarnos del dramático desenlace que afrontan las lenguas indígenas, pues según Portilla (1986), una lengua no llega al desuso completo de un modo violento, sino que lo hace paulatinamente, a través de complejas e intrincadas relaciones socio-históricas y culturales entre los grupos implicados en una especial situación de bilingüismo (1986, p. 97).

Más adelante, presentaremos el marco conceptual para un proyecto de investigación sobre el aprovechamiento escolar en una comunidad de la cultura Saraguro de la provincia de Loja, y reflexiones sobre los primeros resultados. El objetivo principal del trabajo de campo consiste en el diseño de un conjunto de evaluaciones que se pueden aplicar en la escuela primaria, logrando una estimación de las destrezas lingüísticas asociadas con la lectura y la escritura en español. Pensando en la próxima etapa del proyecto, con la afinación de estas evaluaciones, proponemos una colaboración con maestros de una comunidad de habla quichua para la elaboración de una versión paralela de las pruebas, en lengua quichua. Subrayamos la importancia, en la educación multicultural y bilingüe, de contar con evaluaciones del lenguaje académico, la lectoescritura escolar, en formato bilingüe. Los maestros bilingües nece-

sitan disponer de instrumentos de evaluación confiables para estudiar y entender mejor el desempeño de sus alumnos, sobre todo para poder medir los avances en las materias escolares a lo largo de los años de la primaria: la comprensión y la expresión en las dos lenguas, no solamente en el español.

Política del lenguaje en los sistemas educativos

Según Silva-Peña y Becerra (2015), la interculturalidad en América Latina es un concepto clave que representa la interacción entre los pueblos que existían antes de la llegada de los españoles y los descendientes del mestizaje. A partir del contacto entre los pueblos originarios y la llegada en sus territorios de un pueblo con una lengua, cultura e ideología diferentes a las suyas, se han formado los países interculturales en los que actualmente habitan pueblos mestizos. La interculturalidad parte del reconocimiento de la diversidad cultural y toma en consideración las relaciones con la sociedad mestiza y con otros pueblos indígenas a nivel local, nacional o regional de un país. La interculturalidad no se basa únicamente en la relación entre culturas, sino que va más allá y supone el reconocimiento del *otro* y la afirmación de sí mismo como pueblo indígena que se cimienta sobre unas historias particulares, unas costumbres y religiones diferentes, unos valores propios y unas lenguas ancestrales, los cuales deben ser valorados y reconocidos por la cultura mayoritaria. Al hablar del descubrimiento que el *yo* hace del *otro* en relación con la conquista de América, Todorov (1999, p. 257) se pregunta “¿qué es lo que podría producirse si no se logra descubrir al *otro*?” Este tema inmenso es un asunto digno de asombro pues tal como afirma Paz (2007) no hay *yo* sin el *otro*. El hombre no está solo y no sería lo que es sin su dimensión social, sin su relación con el *otro*. En el caso de América Latina, el encuentro con el *otro* es un compromiso de convivencia y tolerancia mutua entre pueblos, de contactos lingüísticos que en un primer momento tuvieron como protagonistas a los conquistadores y los

interlocutores americanos. En esta sociedad multicultural en la que se debe aceptar y reconocer la deuda histórica respecto de las poblaciones indígenas originarias, nos planteamos qué tipo de educación se puede ofrecer a los alumnos de orígenes indígenas para que vivan en una sociedad diversa y compleja exenta de desigualdades sociales y racismo.

La interculturalidad está vinculada al bilingüismo, un modelo de bilingüismo asimétrico, que representa un abandono paulatino de las lenguas maternas por parte de las comunidades a favor del castellano, el cual representa un símbolo de poder político y acceso a la vida social. En varios países de América Latina los indígenas se apoderan del instrumento de la aculturación como consecuencia de la discriminación y la marginalización social que sufren (Barriga Villanueva, 2008). Muchos de ellos renuncian a su propia lengua ancestral, aprenden el español y lo utilizan en todos los ámbitos de la vida social, sobre todo en la comunicación con la gente fuera de su comunidad, especialmente la que está ubicada en las zonas urbanas.

El caso de Ecuador, país reconocido como un estado de derecho intercultural y plurinacional (Constitución de la República del Ecuador, Art. 1/2008), adquiere una singularidad especial con respecto al uso de las lenguas indígenas en su territorio transformando de esta manera el país en un lugar pluriétnico, pluricultural y plurilingüístico que reconoce, protege y respeta la diversidad cultural.

El sistema educativo ecuatoriano adquiere un papel fundamental ya que integra una visión intercultural y el respeto a los derechos de las comunidades, nacionalidades y pueblos indígenas. Consecuentemente con ello, se reconoce el derecho de todas las personas a formarse en los idiomas oficiales de relación intercultural, así como en otros de relación internacional (Ministerio de Educación, 2013). Una de las prioridades de la educación intercultural bilingüe en Ecuador señala el derecho de

la población indígena a recibir una enseñanza en su lengua materna con el objetivo de mantener su supervivencia y otorgarle prestigio al lado del español (Ministerio de Educación, 2013). Con referencia a las lenguas nacionales, en Ecuador existe un Modelo de Educación Intercultural Bilingüe, reconocido por el Estado como parte fundamental del sistema educativo nacional conforme al que los docentes tienen la posibilidad de enseñar las lenguas ancestrales en contextos de escolarización. La propuesta de modelo bilingüe favorece la adquisición tanto de la lengua autóctona como del castellano. En lo que atañe la enseñanza en una lengua indígena, en este caso, el idioma quichua, los alumnos indígenas tienen el derecho a recibir una educación significativa para su lengua y su cultura. Además, entre los objetivos específicos del Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) se perfila “el desarrollo del léxico y la expresión oral y escrita de cada una de las lenguas ancestrales, mediante la promoción de la afición, el interés y el gusto por la lectura y escritura” (Ministerio de Educación, 2013, p. 30).

En el marco de una pedagogía bilingüe intercultural, el interés que cobra hoy en día la enseñanza de la lectoescritura en dos lenguas en contacto y la elaboración de una metodología adecuada y orientada hacia el alumno indígena ecuatoriano, se ve plasmado en la valoración y conservación del quichua, la lengua indígena más importante del continente americano, como componente esencial de una cultura ancestral. El Ministerio de Educación de Ecuador ha establecido otro objetivo primordial en relación con la erradicación del analfabetismo y el fortalecimiento de la educación continua para los adultos. Indudablemente, los datos que se nos ofrecen presentan los porcentajes de personas adultas que no llegan a completar sus estudios. Por tanto, aproximadamente un 30% de los ecuatorianos son analfabetos puros o funcionales, un 42% no ha finalizado los diez años de educación general básica y solo un 12,1% ha acabado los estudios completos de bachillerato. El problema del analfabetismo aparece en las nuevas políticas propuestas en

el Plan Decenal de Educación de Ecuador para el periodo 2006-2015 que establece varias líneas de actuación, entre las cuales destacamos la educación de adultos en lengua nativa para todos los pueblos y nacionalidades y la educación básica alternativa para los años del cuarto al décimo en lengua castellana e indígena. Pese a promover la educación bilingüe en todo el Estado, el nivel de analfabetismo sigue siendo alto y entre las causas principales están la pobreza y la desigualdad, factores que limitan el acceso de los indígenas a la educación. Otra razón tiene que ver con el tiempo que un alumno indígena dedica a la escuela, que resulta incompatible con las labores domésticas, fundamentales para la supervivencia de la familia. Y, por último, el uso de una lengua que los indígenas no comprenden tiene como consecuencia el abandono de los estudios (Torres, 2005).

Cabe tener en cuenta la labor asidua que se está promoviendo desde el Ministerio de Educación de Ecuador respecto al MOSEIB, un modelo de educación intercultural bilingüe que tiene como germen a los pueblos indígenas. Según el ministro de Educación, Freddy Peñafiel, “es una hoja de ruta, es una guía, es algo que va a permitir trabajar en cada una de nuestras lenguas, en la construcción de nuestros propios saberes ancestrales y de nuestros sueños como un solo país diverso, pluricultural y en el que tenemos que reconocernos todos.” UNESCO (2015) ratifica que Ecuador ha incrementado sus niveles de educación y el sistema educativo de este país es el que más ha progresado en América Latina, según los datos del TERCE (Tercer Estudio Comparativo y Explicativo) que puso en marcha el Laboratorio Latinoamericano de la Evaluación de la Calidad de la Educación de la Unesco. El TERCE es un estudio en el cual participaron 15 países de América Latina en el año 2013 y que evaluó el desempeño de estudiantes de tercer y sexto grado de escuela primaria en Matemáticas, Lectura y Escritura (Lenguaje), y Ciencias Naturales en el caso de sexto grado.

Con el fin de consultar experiencias de trabajo comunitario comparables, aprovechamos los resultados de un proyecto sobre la evaluación de las habilidades académicas en comunidades autóctonas en México. Retomamos un acercamiento metodológico sobre la evaluación bilingüe de la lectoescritura, en paralelo: lengua náhuatl y español. Igual como en el Ecuador, la política oficial reconoce el derecho a la instrucción bilingüe.

En México la educación bicultural indígena surgió a comienzos de los años ochenta gracias a la demanda de los maestros indígenas mexicanos que buscaban eliminar la barrera de la castellanización forzada y disminuir en la medida de lo posible la brecha entre la población indígena y la no indígena. Según la CDI (la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), la población indígena de México representa un 9,91% de la población total del país y está representada por 52 pueblos y comunidades indígenas. Ante esta gran diversidad etnolingüística de los pueblos de innegable riqueza cultural se plantea la necesidad de proteger los derechos lingüísticos de sus lenguas ancestrales y garantizar su uso con el fin de concederles el valor y el respeto que se merecen dentro de la sociedad mexicana. Como consecuencia de esta problemática, se ha promulgado en 2003 una Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas que regula el reconocimiento y la protección de los derechos lingüísticos de los hablantes de lenguas minorizadas. La Ley cuenta con 25 artículos en los que se dan a conocer los derechos de los hablantes de lenguas indígenas, la creación de instituciones y la realización de actividades en sus respectivos ámbitos de competencia. A raíz de la aparición de esta Ley, se ha creado también el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas con diferentes atribuciones entre las que destaca su objetivo clave, el de promover y vigorizar la preservación y el desarrollo de las culturas y lenguas indígenas que se utilizan en el Estado mexicano.

Si retrocedemos en el pasado vemos que los maestros indígenas mexicanos reivindicaban sus derechos y proclamaban una educación propia:

una educación para el desarrollo, para la identificación étnica, para la revaloración cultural y la participación política. Una educación que permita la transformación de la situación de explotación y opresión en que vivimos. Para instrumentar esta educación es necesario acudir a la familia y la comunidad indígenas, como fuentes del conocimiento, ya que son las instituciones sociales que han mantenido viva la llama de la educación indígena (Gabriel, 1981, p. 173).

En primer lugar, se pretendía enseñar los contenidos de la cultura indígena y después los de la cultura occidental. Esta idea se percibió como un riesgo que podría llevar a una visión segregacionista de la educación, por la dicotomía que se establecía entre lo indígena y lo occidental considerada en cierto modo como una resistencia cultural (Bertely, 2002). Ante esta realidad, en lo referente a la educación indígena, en el año 2000 se puso en marcha el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) con el objetivo de reconocer y valorar la diversidad étnica, cultural y lingüística como unos de los pilares imprescindibles para construir la identidad de un México multicultural. Con este marco de fondo, hay que reconocer que la EIB es un proceso de larga duración que se desarrolla paulatinamente si se considera la diversidad cultural como una riqueza y una herramienta que se complementa con el bilingüismo. Ahuja *et al.* (2004) señalan que se perciben profundas desigualdades para los pueblos indígenas en el ámbito educativo, pero también económico, político y social. Con tal de paliar dichas desigualdades, el gobierno mexicano ha apostado por la educación como medio propicio para eliminar la discriminación, los prejuicios y el racismo contra la población de culturas minoritarias. En relación con las lenguas indígenas el gobierno espera que estos idiomas sean preservados y transmitidos a las próximas generaciones. Como objetivo principal se pretende que los

alumnos, al finalizar seis años de educación básica, sean competentes en castellano y en la lengua indígena (Montrul, 2013).

Llegados a este punto, conviene esclarecer que tanto en Ecuador como en México se intenta acercar los modelos de educación intercultural bilingüe a las exigencias de los pueblos indígenas. Ha habido avances significativos, pero todavía es preciso promover, avanzar y participar en varios aspectos, entre otros, relacionados con la enseñanza de las lenguas indígenas, con la diversificación curricular, con el involucramiento de todos los agentes educativos y de las comunidades indígenas y no indígenas en el desarrollo de la educación bilingüe y bicultural en todos sus niveles, con el reconocimiento y oficialización de las lenguas indígenas en las regiones en las que se hablan. Asimismo hay que enfatizar que existe una necesidad imperiosa de construir modelos educativos propios que transmitan y desarrollen los derechos de los pueblos indígenas a tener su propia cultura, identidad e idioma.

Lenguas en contacto y desplazamiento

El contacto lingüístico de las lenguas indígenas con el castellano data de la época colonial, desde los primeros encuentros entre los españoles y los indígenas. El contacto lingüístico entre lenguas se debe a las diferencias de poder y prestigio entre los idiomas, a las diferencias culturales, al tamaño de la población indígena que vive en un país, a las migraciones de los hablantes hacia las grandes ciudades, al papel que juegan la escuela, la iglesia y las instituciones gubernamentales.

En las comunidades de habla quichua y náhuatl, el español se utiliza para las principales actividades en el ámbito económico, político educativo y religioso, ya que se considera la lengua de prestigio. Sin embargo, las lenguas indígenas tienen un uso más restringido a lo doméstico, lo rural dentro de la propia comunidad con familiares y amigos y también cumplen funciones rituales. El castellano es un idioma que tiene una in-

fluencia significativa sobre las lenguas indígenas, si tenemos en cuenta el gran número de hablantes bilingües o monolingües en español. Desde que las antiguas colonias establecieron el español como lengua nacional y oficial, la adopción de este idioma se convirtió en el vehículo de acceso a la educación fomentando el monolingüismo (Mar-Molinero, 2000). Este fenómeno afectó el futuro de las lenguas indígenas que se caracteriza hoy en día por un abandono de dichas lenguas y un desplazamiento hacia el español. El desplazamiento e incluso abandono de la lengua propia sucede debido a presiones que se ejercen sobre los hablantes. Según Terborg y García (2011, p. 31), “el desplazamiento de una lengua es un proceso que da cuenta de relaciones de poder y no se trata del contacto entre lenguas, sino entre grupos formados por los hablantes de las lenguas en cuestión”.

Bilingüismo e interculturalidad en la comunidad de San Lucas

Teniendo en cuenta la problemática presentada anteriormente, a continuación vamos a presentar un proyecto de investigación que estamos desarrollando en San Lucas de Loja (Ecuador), un estudio que pretende analizar el grado de competencia lingüística en lectoescritura en dos lenguas en contacto, quichua y castellano, del alumnado indígena de habla quichua en Ecuador. Cabe señalar que San Lucas es un asiento importante del grupo de la etnia Saraguro y que según el Censo de 2010, el 91% de la población pertenece al pueblo quichua Saraguro y el 9% a la cultura mestiza (Instituto Nacional de Estadística, 2010). El programa de rescate lingüístico en la provincia de Loja reviste importancia especial porque el quichua, a nivel nacional y regional, no es una lengua en inminente peligro de extinción, sino una de las prominentes lenguas autóctonas de las Américas. El principal problema a nivel lingüístico del pueblo Saraguro y especialmente de San Lucas, es que hoy en día el quichua se ha convertido entre la mayoría de los pobladores en

un idioma pasivo debido a que el castellano se ha extendido y generalizado como primera lengua. A mediano y largo plazo, lleva a la pérdida irreparable de la funcionalidad de la lengua indígena.

Para nuestra investigación, contamos con los resultados de los estudios sobre la educación bilingüe, multiculturalismo y la adquisición de la primera (L1) y segunda lengua (L2) en lectoescritura bilingüe de la lengua náhuatl (Francis y Navarrete Gómez, 2014). Las investigaciones realizadas con pueblos indígenas de los estados de Puebla y Tlaxcala, México, evaluaron las posibilidades de la enseñanza de la lectura y la escritura creativa a través de un modelo bilingüe, español y lengua indígena. Los resultados de estos estudios nos ayudarán a contrastar nuestros datos empíricos sobre las relaciones de interdependencia entre lenguas en la lectoescritura y expresión oral a través del rescate de la lengua quichua.

Nuestro estudio pretende entender mejor las condiciones que favorecería el rescate de la lengua quichua destacando la importancia del uso de la lectoescritura en el contexto lingüístico y cultural de San Lucas. Las evaluaciones de las competencias escritas y orales en las dos lenguas en contacto se complementarán con las percepciones de la erosión del quichua por parte de estudiantes, maestros y familias, sus actitudes hacia la L1 y L2 y sus posturas de preservar su lengua materna.

El proyecto contempla dos objetivos relacionados entre sí: (1) estudiar los procesos de desarrollo y aprendizaje con el fin de mejorar el aprovechamiento escolar en materia de la lectura y la escritura, y (2) elaborar un diagnóstico más preciso del estado de desplazamiento de la lengua quichua, entender mejor esta tendencia, y aportar criterios para conceptualizar teóricamente su actual estado de vitalidad sociolingüística. A su vez, el proyecto estudiará la viabilidad de implementar medidas de revitalización y/o de rescate en la comunidad de San Lucas y localidades circunvecinas. Respecto a la relación entre los objetivos (1) y (2),

investigaremos el efecto de la enseñanza del quichua y de la labor a favor de su conservación sobre las habilidades de lectoescritura y lenguaje académico, y viceversa, los efectos de la transferencia positiva en sentido contrario. La prioridad del trabajo de campo es el levantamiento de datos verificables que pueden contribuir al diseño de intervenciones pedagógicas productivas y eficaces para las dos lenguas. Con tal fin, se organizará una serie de talleres de capacitación para los maestros en servicio; propuesta de temario: el uso del material didáctico en lengua quichua del Ministerio de Educación, reflexión sobre las posibles diferencias de variante, cómo aprovechar la reserva literaria local y las nuevas herramientas tecnológicas para la enseñanza de segundas lenguas.

En las escuelas locales y en la comunidad, el equipo de investigación estudiará las percepciones de la erosión del quichua por parte de estudiantes, maestros y familias, y las posturas hacia la posibilidad de preservar el idioma. Un objetivo importante de las entrevistas es la comparación con otras comunidades de la región de Saraguro respecto a las tendencias de erosión lingüística.

Metodología

A continuación, proponemos las siguientes categorías de evaluación que abarcan las habilidades lingüísticas propias del ámbito escolar. Combinan procedimientos holísticos, que integran destrezas de diferentes niveles, como en la redacción de textos, con pruebas de lectura y escritura que enfocan destrezas específicas. La hipótesis que intentamos examinar se relacionan con la compatibilidad de las dos dimensiones de la evaluación: si de alguna manera son complementarias. Buscamos contribuir a la solución de uno de los problemas de la medición: lograr la validez de la evaluación y al mismo tiempo mantener niveles aceptables de confiabilidad (la consistencia en el desempeño de los niños y consistencia en la calificación). Son condiciones indispensables para

poder comparar los avances en las habilidades escolares en el español y en la lengua de la comunidad.

Expresión Escrita

Se aplicó un protocolo que proyectos anteriores han pilotado en comunidades bilingües de México. Utilizando materiales de género narrativo de las tradiciones literarias de la propia comunidad, los estudiantes redactan sus propias narraciones. Los datos de la Expresión Escrita (EE) pasan directamente al análisis, y luego se utilizan para generar una segunda ronda de evaluación en donde los estudiantes trabajan en la reflexión y en la corrección de sus propios escritos. El objetivo de esta serie de pruebas consiste en medir aspectos de la conciencia metalingüística asociada con la tarea de redacción en particular, y con aspectos de dicho conocimiento relacionado con la escritura en general (Chireac, 2010).

Comprensión de Lectura

De la misma manera como en la EE, en la medición de destrezas que subyacen la lectura enfocaremos procesos de reflexión sobre el texto y su comprensión efectiva. El proyecto diseñó instrumentos de evaluación que privilegian este componente de la lectura que recientes investigaciones en México han probado en poblaciones bilingües de lengua indígena. El modelo aprovecha el material didáctico oficial que los estudiantes utilizan en la escuela y los textos autóctonos que conocen de su cultura. Se privilegia el género narrativo en busca de índices de coherencia y estructura discursiva. Por otra parte, un enfoque sobre los puntos discretos de gramática y ortografía se puede implementar de manera complementaria.

En paralelo, se proyecta entrenar a los docentes en los métodos de diseño de tales instrumentos para el uso didáctico en el salón de clase. Dos ejemplos cuya confiabilidad ha sido comprobada en previas inves-

tigaciones son la corrección de errores y un procedimiento que pide al lector completar textos predecibles con las palabras adecuadas, compatibles con el contexto.

Expresión Oral

En la lengua quichua, el equipo trabajará con los colaboradores nativo-hablantes en la elaboración de entrevistas que tomarán muestras de vocabulario en sesiones individuales entre maestro y estudiante. Parten de la presentación de gráficas culturalmente compatibles y reconocibles.

Los exámenes del proyecto son de tipo no-estandarizados, pero al mismo tiempo toman medidas objetivas y cuantificables. Sucesivamente, el corpus de datos ofrecerá amplias oportunidades de análisis cualitativo gracias a los procedimientos integrativos de aplicación (levantamiento de muestras del lenguaje íntegras y completas).

Otro eje de análisis consiste en estudiar los procesos de transferencia de competencias académicas entre primera lengua (L1) y segunda lengua (L2). Se comprobarán o se descartarán los resultados sobre la transferencia entre el español y la lengua indígena de recientes estudios psicolingüísticos en México (Hamel, 2003). Por ejemplo, ¿pueden los estudiantes aprovechar las competencias adquiridas a través de la instrucción en español para el aprendizaje del quichua como segunda lengua? ¿Cuáles aspectos de la influencia e interferencia entre L1 y L2 son importantes en el aprendizaje? Se analizarán los errores provenientes de diferentes fuentes.

Respecto a la Expresión Escrita y la Comprensión de Lectura, los resultados no tienen el propósito de comparar el aprovechamiento de diferentes grupos de estudiantes, ni evaluar el desempeño de las escuelas de San Lucas en confrontación con los promedios nacionales. El estudio en el ámbito escolar arrojará datos sobre los procesos de desarrollo y

aprendizaje, para informar a los docentes y a los investigadores acerca de la naturaleza de la alfabetización en el contexto de un bilingüismo incipiente. ¿Cuáles son los desafíos más importantes? Por ejemplo, ¿qué aspectos del dominio de la escritura avanzan con más facilidad, y qué aspectos, o componentes, presentan las mayores dificultades a los estudiantes en el contexto de enseñanza bilingüe? Sobre los segundos, los que no avanzan espontáneamente, se requiere una reflexión metodológica más sistemática por parte del sistema escolar. ¿Qué explicaciones teóricas podemos considerar para dar cuenta de los patrones de errores y dificultades persistentes? Las ciencias de la educación todavía no han centrado su atención sobre esta problemática; así que la propuesta representa una nueva oportunidad investigativa.

Los resultados sobre la evaluación del conocimiento lingüístico en quichua ayudarán a marcar puntos de referencia que nos permitirá trazar una plataforma común de la lengua en la comunidad de San Lucas. ¿En qué ámbitos de la lengua hay evidencia de conservación, y dónde notamos los mayores índices de erosión? Confrontar los datos provenientes de los estudiantes (entrevistas y pruebas) con el testimonio y la recaudación de ejemplares que proporcionan los adultos revelará importantes tendencias. Por ejemplo, ¿en qué ámbitos sociolingüísticos es la erosión de la lengua quichua un fenómeno de desuso, y en cuáles se trata de una erosión no sólo de desuso sino también de la competencia como tal? Las conclusiones intermedias y finales del estudio lingüístico las pondremos a la disposición del magisterio bilingüe para su reflexión y comentario.

Asimismo, lograr describir un perfil con estas características nos permitirá confrontar los resultados en San Lucas con trabajos de campo recientes (Lepe Lira y Rebolledo, 2014; Zavala, 2007) y examinar críticamente los modelos teóricos actuales sobre el desplazamiento lingüístico.

En cuanto a las actuaciones, hasta la fecha se contactó a las autoridades escolares de San Lucas y a los profesores que imparten clases de lengua castellana y quichua en las escuelas participantes en el proyecto, la Escuela de Educación Básica Fisco-misional Santa Catalina Misio-neras Lauritas y la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe “Mushuk Rimak”. Además, los miembros del equipo pasaron las cuatro pruebas lingüísticas. Actualmente estamos en proceso de analizar los datos de manera cuantitativa y cualitativa. También se ha elaborado un cuestionario sobre las actitudes lingüísticas hacia la lengua quichua y el castellano y sobre el sistema de enseñanza bilingüe de San Lucas que se pasará durante este año a profesores, directores y alumnos de las dos escuelas de San Lucas.

Los primeros resultados preliminares indican una aceptación positiva por parte de los alumnos en: la redacción (EE), las pruebas de lectura y la corrección de errores. Al examinar las producciones de los alumnos de todos los grados, pudimos confirmar la validez de utilizar un modelo uniforme para los escritos estudiantiles. Además de lograr cierta consistencia en el desempeño, al proveerles de un marco conceptual adecuado, el procedimiento favorece la productividad expresiva. La primera calificación de las pruebas de comprensión de lectura arrojó una distribución amplia a través de los años escolares, y a primera vista una distribución adecuada dentro de cada nivel escolar. La corrección de errores resultó ser la más difícil de resolver para los más niños, subrayando la necesidad de enseñarles de manera explícita, de antemano, la tarea experimental que puede resultar confusa en su primera presentación.

Conclusiones

La preservación de los idiomas indígenas es un reto que consiste en valorar las lenguas originarias a través del desarrollo de las culturas de los indígenas. Para tal fin, habrá que concienciar a las comunidades

locales, indígenas, educativas y gubernamentales sobre el fomento y la conservación de las lenguas indígenas de distintas etnias que conforman el mapa pluricultural de América Latina.

La educación indígena o la educación intercultural bilingüe juegan un papel fundamental dentro de los países con hablantes indígenas. Es necesario obtener resultados de estudios sobre el terreno para poder compararlos con otros desarrollados hasta la fecha, observar el grado de pérdida lingüística del quichua en las comunidades y tomar las medidas necesarias para que el proceso de desplazamiento de las lenguas indígenas retroceda.

La riqueza lingüística y cultural del quichua y el número actual de hablantes permiten depositar esperanzas en el rescate y preservación de la lengua y en que las flores y los cantos salgan de nuevo de las comunidades.

Agradecimientos

El trabajo ha sido posible gracias a la financiación ofrecida por el Vicerrectorado de Investigación de la UTPL (Universidad Técnica Particular de Loja – Ecuador) para el proyecto *Bilingüismo e interculturalidad, aprendizaje de segunda lengua y aprovechamiento escolar en la comunidad San Lucas del cantón Loja* en la VII Convocatoria Anual de Proyectos de Investigación e Innovación con fondos internos 2016.

Bibliografía

- Ahuja, R. et al. (2004). *Políticas y Fundamentos de la Educación Intercultural Bilingüe*. México: SEP-CGEIB.
- Barriga Villanueva, R. (2008). Miradas a la interculturalidad. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 13 (39), 1229-1254.

- Bertely, M. (2002). Panorama histórico de la educación para los indígenas en México. En L. E. Galván (Ed.), *Diccionario de Historia de la Educación de México*. Proyecto CONACYT. CD. Rom, México: UNAM, CIESAS, CONCYT.
- Botero, L. F. (1991). La iglesia y el indio en la colonia. En J. Bottasso (Ed.), *Política indigenista de la iglesia en la Colonia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cerrón-Palomino, R. (1989). Language Policy in Peru: a historical overview. *Intrenational Journal of Sociology of Language*, (77), 11-33.
- Chireac, S.-M. (2010). La mediación en el proceso de aprendizaje. *Revista de Lengua y Literatura Española*, 3, 23-28.
- Francis, N. y Navarrete Gómez, P. R. (2014). El desarrollo de las habilidades narrativas en el contexto de un bilingüismo sustractivo. En R. Barriga Villanueva (Ed.), *Las narrativas y su impacto en el desarrollo lingüístico infantil* (pp. 535-560). México DF: Colegio de México.
- Gabriel, F. (1981). De la educación indígena tradicional a la educación bilingüe bicultural. En G. Bonfil Batalla (Eds.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (pp. 173-184). México, D.F: Editorial Nueva Imagen.
- Hamel, R. E. (2003). El papel de la lengua materna en la enseñanza: Particularidades en la educación bilingüe. En I. Jung y L. E. López (Eds.), *Abriendo la escuela: Lingüística aplicada a la enseñanza de lenguas* (pp. 248-260). Madrid: Morata.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2010). Anuario estadístico. Quito: INEC.

- Lepe Lira, M. y Rebolledo, N. (2014). *Educación bilingüe y políticas de revitalización de lenguas indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Mar-Molinero, C. (2000). *The Politics of Language in the Spanish-Speaking World*. London: Routledge.
- Ministerio de Educación (2013). *Modelo de sistema de educación intercultural bilingüe*. Quito: Sistema de Educación Intercultural Bilingüe.
- Montrul, S. (2013). *El bilingüismo en el mundo hispanohablante*. UK: Wiley-Blackwell.
- Paz, O. (2007). *Libertad bajo palabra*. Madrid: Cátedra.
- Portilla, M. (1986). Un caso de muerte de lenguas: el térraba. *Estudios de Lingüística Chibcha*, Tomo V, 97-246, San José: Universidad de Costa Rica.
- Silva-Peña, I. y Becerra, R. (2015). La escuela en contextos de interculturalidad. En A. Precht y V. Nogues (Eds.), *Nuevas formas de relación en la escuela: reflexionar y transformar* (pp. 51-66). Santiago: Ediciones Universidad Santo Tomás.
- Teborg, R. y García, L. (2011). *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y de las presiones sobre sus hablantes*. México, D. F: UNAM.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI editores.
- Torres, R. M. (2005). *Analfabetismo y alfabetización en el Ecuador Opciones para la política y la práctica*. [En línea]. Recuperado en diciembre de 2016 de <http://www.portal.unesco.org>

UNESCO (2015). *La educación para todos, 2000-2015: logros y desafíos*. [En línea]. Recuperado en diciembre de 2016 de <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0023/002324/232435s.pdf>

Zavala, V. (2007). *Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: CARE Perú.

Escribiendo nuestra historia: saberes y experiencias del Círculo de estudio intercultural, decolonial y del Buen Vivir

Marisol Patiño Sánchez

Universidad de Costa Rica-Sede de Occidente

Colaboradoras del Círculo de estudio:

Fainier Calvo Chavarría, Stephanie Sánchez Barrantes, Noelia Chavarría Chacón y Eloísa Orozco Rodríguez

Resumen

En el presente artículo expondremos sobre la pertinencia de gestar procesos de investigación, formación y acción colectiva para cuestionar el paradigma hegemónico de la ciencia moderna eurocéntrica y neocolonial, que ha legitimado un tipo de producción científica y ha deslegitimado otros conocimientos. En tal sentido, nos referiremos a la experiencia desarrollada en el Círculo de estudio decolonial, intercultural y del Buen Vivir, que lo concebimos como un espacio de formación y acción colectiva, en el que aprendemos y aplicamos los principios del Buen Vivir o Sumak Kawsay, y buscamos contribuir en los procesos de decolonialidad del ser, del saber y actuar.

Expondremos sobre las fuentes de inspiración de nuestro Círculo: los círculos de mujeres y los círculos de estudio sobre decolonialidad; y nos referiremos, aunque sea brevemente, a las principales corrientes de pen-

samiento y de acción que orientan el desarrollo de nuestro círculo. Así, mencionaremos algunas categorías de los Estudios Decoloniales y específicamente de los Feminismos Decoloniales y del Feminismo Comunitario. Finalmente mencionamos las principales características de nuestro Círculo y algunas experiencias, reflexiones colectivas o aprendizajes.

Introducción

Opuestos al modelo de desarrollo antropocéntrico, el Buen Vivir y otros sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas de Centroamérica, promueven el cuidado de nuestra Madre Tierra, la utilización de sistemas productivos que no la destruyan, y un modo de vida comunitario basado en la reciprocidad y en la ayuda mutua. En la búsqueda por encontrar nuevas formas de reflexión y aprendizaje colectivos, han surgido y se están multiplicando cada vez más los círculos de mujeres, los círculos de estudio, entre otros. En nuestro caso, decidimos conformar el Círculo de estudio decolonial, intercultural y del Buen Vivir, con la intención de aprender y compartir saberes de los grupos contra hegemónicos ubicados o situados en Latinoamérica. Simultáneamente, proponemos nuevas formas para transmitir esos saberes.

En este espacio de reflexión colectiva cuestionamos los discursos desarrollistas hegemónicos y estamos en contra del sistema capitalista; pero también analizamos en clave decolonial cómo se ha ejercido control y dominio sobre los grupos subalternos como las y los indígenas, las mujeres, las y los jóvenes, las y los trabajadores, las personas afro-descendientes, entre otros grupos. Por lo tanto, interpelamos las relaciones de poder y opresión de todo tipo (entre clases, géneros, entre grupos étnicos, etéreos, etc.).

Escribimos este artículo con la intención de proponer e invitar a quienes nos lean, a conformar nuevos círculos decoloniales, interculturales y del Buen Vivir, para cuestionar desde la razón y desde el corazón los

procesos de construcción histórica de los estereotipos, estigmatizaciones y maneras de relacionarnos con lo “otro” diverso; para develar los imaginarios coloniales que legitiman las jerarquizaciones sociales basadas en la relación superioridad/ inferioridad; para hacer visible y deconstruir los discursos androcéntricos, blancocéntricos y antropocéntricos. Así como también para promover prácticas y acciones colectivas que contribuyan a cambiar este sistema capitalista, patriarcal y neocolonialista, que no considera como una acción impostergable el cuidado de la Madre Tierra y de toda la diversidad humana y no humana que en ella habita.

Fuentes de inspiración y antecedentes del Círculo de estudio decolonial, intercultural y del Buen Vivir

Los Estudios Decoloniales y los Feminismos Decoloniales y el Buen Vivir

Es pertinente dejar claro que los círculos no surgen como parte del paradigma del Buen Vivir, o del Feminismo Decolonial, ni tampoco surgen como una práctica de quienes hacen suyo el pensamiento decolonial, sin embargo, estos surgen inspirados en estas tendencias.

En el Círculo de estudio¹⁶ consideramos que cada vez más requerimos estudiar en clave decolonial las relaciones de poder entre clases, géneros, entre grupos étnicos y grupos etéreos, para hacer visible las distintas formas de opresión que nos afectan. Del mismo modo, en nuestro Círculo de estudio tenemos la intención de contribuir a la decolonialidad epistémica, es decir, buscamos reivindicar esos otros conocimientos que la ciencia nor-eurocéntrica y androcéntrica ha silenciado, invisibilizado o inferiorizado.

16 Sobre este tema se profundiza en el artículo de Patiño, Marisol, (2016): Tejiendo conocimientos en los círculos senti-pensantes: hacia un Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir. En: Paula Meschini y María Eugenia Hermida (compiladoras), Trabajo Social y Descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social.

Por lo tanto, aprendemos y estudiamos la matriz modernidad/colonialidad, nos formamos en temas que refieren a los Estudios Decoloniales (entre estos los Feminismos Decoloniales). Antes de referirnos a los Feminismos Decoloniales, consideramos oportuno referirnos aunque sea brevemente a algunas categorías de los Estudios Decoloniales como: la colonialidad, el colonialismo, la colonialidad del ser, del poder y del saber. Santiago Castro-Gómez (2007) se refiere a la colonialidad del poder, del saber y del ser como la trilogía del poder colonial, por tanto, refiere a lo político-poder, epistémico-saber y ontológico-ser (Restrepo y Rojas, 2010, p. 157). Del mismo modo, esta corriente de pensamiento es utilizada para estudiar cómo se manifiesta el colonialismo y la colonialidad en nuestra vida cotidiana (en los micro-escenarios de la vida cotidiana), en las instituciones, y en los macro-escenarios (estados, sistema mundo moderno/colonial).

Restrepo y Rojas (2010, p. 15) señalan que por colonialismo se entiende el proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador. Sobre la colonialidad plantean que:

Es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re- producción de relaciones de dominación: este patrón de poder no solo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15).

Suárez y Hernández (2011) sostienen que la descolonización no sólo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre estados nacionales, resultante de la colonización histórica de Europa so-

bre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que, como sujetas y sujetos políticos, poseemos frente a procesos culturales y políticos que han sido consecuencia del capitalismo, de la modernidad occidental y de la colonización.

Afirmamos que es necesario estudiar en clave decolonial y feminista las relaciones entre géneros, para develar, denunciar y cambiar las prácticas culturales androcéntricas, homofóbicas, misóginas y etno-céntricas. Por lo tanto, uno de los principios fundamentales de nuestro Círculo es contribuir a la decolonialidad del ser, o como lo diría María Luisa Femenías (2012, p. 149) a develar la construcción histórica de la diferencia como inferior.

En lo que concierne a los feminismos latinoamericanos, Yuderkys Espinosa (2011, p. 191) plantea que:

Nuestras hipótesis refieren a que mucha de la producción de sentido y apuestas políticas del feminismo latinoamericano se han dado dentro de contextos marcados geopolítica e históricamente por los procesos de colonización, descolonización y recolonización continental, desde donde se definen la mayor o menor legitimidad de discursos y prácticas emancipatorias.

Según Patiño (2014) los Feminismos Decoloniales buscan ubicar el análisis sobre las formas de opresión que afectan a las mujeres, como parte de un sistema de análisis más amplio en el que se intersecta las distintas formas de desigualdad social que enfrentan las mujeres con otras formas de opresión clasista, racista, adultocentrista, neocolonialista, etc. Estas formas de dominación y desigualdad social son estructurales y deben ser analizadas críticamente.

Nuestro Círculo lo concebimos como un espacio que permite el encuentro de saberes, simultáneamente nos permite proponer nuevas formas de pensar, de transmitir esos conocimientos y de actuar. En este Círculo, más que encontrar respuestas buscamos abrir caminos, y aprender de otros y otras. No obstante, este reconocimiento y/o respeto por los conocimientos y prácticas de nuestros pueblos indígenas no implica caer en el abismo de un fundamentalismo étnico.

Los círculos de mujeres como fuente de inspiración de nuestro Círculo

Nos parece oportuno señalar que nuestro Círculo está integrado por hombres y mujeres, aunque se inspira en los círculos de mujeres. En estos círculos se recuperan formas organizativas heredadas de nuestras culturas ancestrales, y/o que corresponden a otras visiones de mundo que no son las hegemónicas. Particularmente los círculos de mujeres son espacios de encuentro que intentan muchas veces recuperar los conocimientos ancestrales que nos han legado las abuelas indígenas. Aún sin pretenderlo, estos círculos están contribuyendo con la descolonización epistémica, al recuperar y hacer visible esos conocimientos “otros” que la ciencia eurocéntrica y androcéntrica ha silenciado, invisibilizado o deslegitimado. El círculo como tal (como figura física) permite que las mujeres se vean entre sí, se reconozcan entre sí, simboliza la relación sin jerarquías entre mujeres (Patiño, 2014, p. 232).

En estos círculos se transgreden los mandatos de género que nos ha impuesto el sistema patriarcal de competir entre mujeres, en lugar de compartir en comunidad o *ayllu*, como promueve el Buen Vivir. Si bien nos referimos a este principio del Buen Vivir que aplicamos en los círculos de mujeres en los que hemos participado, consideramos pertinente aclarar que los círculos de mujeres no existen solamente en los países andinos, sino han surgido en los últimos años en otros países, por ejem-

plo, en México, Guatemala, Costa Rica, Nicaragua, EEUU, Italia, Colombia o Argentina.

Los vínculos que se establecen en dichos círculos propician la capacidad de escucha activa, se honra la palabra de las otras y otros y se reconocen y se valoran los saberes de todas y todos. Estos círculos tienen como impronta la reflexión colectiva para denunciar las distintas formas de violencia estructural y simbólica que afecta a las mujeres.

En los círculos de mujeres se motiva a sus integrantes para que recuperen la palabra silenciada por el sistema patriarcal, para hacer visible la violencia contra las mujeres y el control de su cuerpo. En dichos círculos se busca como punto de partida cuidar nuestros propios cuerpos. Lorena Cabnal, indígena guatemalteca y feminista comunitaria, se refiere al “territorio cuerpo” (2012, p. 22), y plantea lo siguiente:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad.

Al hacer una lectura feminista del Bien Vivir o Buen Vivir podemos afirmar que el auto-cuido refiere al bien estar y bien vivir de las mujeres y a la solidaridad o cuidado entre nosotras (sororidad), representando una apuesta política para cambiar discursos y prácticas individualistas y competitivas (producto de la socialización patriarcal). Sobre el respeto y la articulación desde la diversidad que promovemos, una de nuestras compañeras del Círculo dice lo siguiente:

En estos espacios nos sentimos como parte del todo y se reconoce el valor de cada uno y una como personas. Nos damos cuenta de que los límites, las fronteras, las barreras no pueden ser un condicionante que nos impida palpar esa diversidad de cuerpos, emociones, experiencias. Trascender lo establecido nos acerca a nosotros y nosotras mismas.

Por otro lado, en nuestro Círculo promovemos como una acción colectiva un proceso de deconstrucción de discursos e imaginarios, pues como explica Lorena Cabnal:

el proceso de deconstrucción internalizada de manera consciente nos invita a remover la conciencia de opresión y nos invita a liberarnos, a reconocer que es necesaria la erradicación del racismo naturalizado y entrañado, para crear y recrear el pensamiento pluridimensional como riqueza. Invita a trascender la victimización situada para convertirnos en sujetas políticas, pensantes y actuantes, desde una visión individual pero también colectiva (2012, p. 20).

Planteamos que una de las acciones para despatriarcalizar y desmercantilizar la vida es cambiar las relaciones basadas en la competencia a las que nos induce el sistema capitalista que incentiva la productividad acelerada, los tiempos excesivos de trabajo y el estrés de asumir los trabajos productivos y reproductivos. Consideramos pertinente referirnos al auto-cuido y cuidado colectivo como principios básicos y prácticas cotidianas que recogemos de los círculos de mujeres, y que refiere a la solidaridad, al bien estar y al Buen Vivir que no es lo mismo que vivir mejor. Buscamos el bien estar (como dos palabras separadas gramaticalmente), que no es lo mismo que el bienestar, o más bien diríamos pseudo bienestar que promueven los modelos desarrollistas de Occidente. Así como también cuestionamos el modelo de desarrollo antropocéntrico en el que se basa el sistema capitalista que está arrasando con la naturaleza, pero que además nos aleja de una conexión profunda con la

Madre Tierra. Al respecto mencionamos las siguientes palabras de una de nuestras compañeras del Círculo.

Al principio no quería quitarme los zapatos, y en cuanto sentí la tierra húmeda en mis dedos, me permitió reflexionar que soy parte de ella y cuando mi corazón deje de latir como ese pequeño tambor, volveré a esa tierra que recordará mi huella.

En el círculo denunciamos la lógica perversa del sistema capitalista que nos induce al consumo desenfrenado que va en detrimento de la naturaleza, pero también promovemos prácticas cotidianas sencillas que nos reconecten con el cuidado amoroso de nuestra Madre Tierra.

Principales características de nuestro Círculo decolonial, intercultural y del Buen Vivir

Es pertinente empezar enfatizando que el pensamiento decolonial nos motiva no solo a construir conocimiento colectivo desde otra mirada que no sea la del paradigma hegemónico de Occidente, sino además nos invita a pensar en otras formas de transmitir estos saberes, o de escribir y socializar esos saberes. A continuación compartimos algunos de los aportes de nuestras y nuestros compañeros sobre como concebimos nuestro Círculo o espacio de construcción colectiva.

Es un espacio de convivencia y respeto donde se comparten saberes y se expande el conocimiento, donde se rescatan los conocimientos de nuestros antepasados. Es un espacio para escuchar y escucharme y ver como aspectos tan pequeños pueden hacer grandes diferencias. Este espacio nos hizo recordar cuando éramos niños y niñas, con la creatividad y libertad, donde lo más mínimo nos hacía feliz, sin miedo de expresarnos.

Nuestra intención al publicar este artículo es compartir nuestros aprendizajes para motivar a otras y otros docentes y estudiantes a promover la

creación de los círculos en contextos afines. A continuación mencionamos algunas características de nuestro Círculo que está recién naciendo, creándose y/o recreándose:

- Es un espacio de reflexión-acción-formación en el que participamos de manera horizontal profesoras, profesores y estudiantes, y/o todas y todos quienes integramos el Círculo, con la intención de contribuir a gestar procesos que transgredan y provoquen rupturas en las relaciones de poder clasistas, etnocéntricas, patriarcales, adultocéntricas y heteronormativas.
- En el Círculo contribuimos a gestar un proceso social de ejercicio del Buen Vivir, e intentamos aplicar los principios como la ayuda mutua, la solidaridad, la convivencia armónica y la articulación desde la diversidad, la dualidad, la complementariedad y otros principios.
- Buscamos la articulación de la reflexión colectiva con la acción militante para develar y decolonizar la construcción histórica de la diferencia como inferior y hacer visible o develar e interpelar las diferentes formas de la colonialidad del saber, ser y actuar.
- Es un espacio en el que intentamos recuperar lo celebrativo y las conexiones profundas con la Madre Tierra. Promovemos como una apuesta política el cuidado de nuestra Madre Tierra, el auto-cuido y el cuido comunitario, el cuido y auto-cuido de nuestros cuerpos.
- Asumimos el compromiso ético político de contribuir a cambiar esta sociedad individualista y competitiva, y contribuimos a gestar procesos comunitarios y relaciones interculturales que respeten la diversidad, escuchando a la razón pero también al corazón.

- Intentamos hacer justicia epistémica y colaboramos difundiendo los conocimientos ancestrales, por ejemplo, el Swá Blok, sistema de saberes del pueblo bribri, grupo étnico de Costa Rica, o el paradigma del Buen Vivir o Sumak Kawsai. Así como también difundimos información sobre las luchas políticas de nuestros primeros pensadores decoloniales como Waman Puma de Ayala, Martí, o de mujeres como Sisa Bartolina, Manuela Sáenz, entre otras y otros.
- Hacemos nuestro uno de los principios básicos del Buen Vivir o del Bien Vivir: la articulación desde la diversidad, como el arco iris representado simbólicamente en la wiphala, que como se sabe es la bandera indígena, o la representación simbólica y emblemática del pensamiento político y cultural de la nación colectivista de los pueblos de los Andes amazónicos y del altiplano.
- En el Círculo buscamos promover una reflexión o aprendizaje colectivo, al mismo tiempo que intentamos cambiar nuestras maneras de transmitir nuestro pensamiento y nuestros saberes.

Reflexiones colectivas y principales aprendizajes del Círculo de Estudio en decolonialidad, interculturalidad y Buen Vivir

Nosotras como voceras del Círculo de estudio decolonial, intercultural y del Buen Vivir, queremos compartir con ustedes sobre nuestra experiencia y principales aprendizajes, en este espacio de reflexión colectiva. Nuestro Círculo surgió hace aproximadamente un año y medio. Actualmente lo integramos estudiantes de Trabajo Social, algunas/algunos docentes y otras/otros estudiantes de la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica. Nos encontramos o reunimos una vez al mes, y en cada una de las reuniones iniciamos con un pequeño ritual que consiste en colocar la wiphala en el centro de un círculo. Hacemos esto para simbolizar la articulación desde la diversidad en todas sus expresiones, y además quemamos sahumeros, palo santo y encendemos velas.

Esta actividad para nosotras y nosotros es muy importante porque nos permite entrar en sintonía para poder realizar las demás actividades del Círculo. En este momento se genera un espacio de hermandad y solidaridad, debido a que cada persona pasa al centro del lugar donde estamos reunidos para colocar un objeto material que simboliza una intención, emoción, preocupación o nuevo conocimiento adquirido. En el momento en que cada intención pasa a ser colectiva recuperamos un principio básico que es la solidaridad, vivir en comunidad y compartir lo que sentimos, necesitamos o sabemos.

Haciendo alusión a la forma de círculo, cabe decir que en este espacio no hay jerarquías e intentamos, como seres sentí-pensantes todas y todos, aprender y compartir nuestros saberes, desde el corazón y desde la razón. Por tanto, exponemos con libertad nuestros conocimientos, pues no nos dividimos por grados académicos, sino que nos sentimos en una relación horizontal.

Para nosotras este espacio de reflexión colectiva se puede concebir como una apuesta política de una educación transformadora. Al respecto, algunos de los aspectos mencionados por nuestros compañeros del Círculo son: la importancia de deconstruir la educación bancaria, el Círculo de estudio como apuesta política de educación transformadora, la diversidad como enriquecimiento, la importancia de descolonizar nuestros cuerpos, la relevancia de la poesía para propiciar espacios interculturales, o la trascendencia de recuperar los saberes ancestrales, los cuatro espacios sagrados.

En cuanto a los aprendizajes y espacios de retroalimentación de saberes que nos permitimos en el Círculo de estudio, cabe destacar el interés que se ha despertado y que crece en nosotras y nosotros como colectivo, por aprender más sobre Decolonialidad, Interculturalidad, Feminismos y Buen Vivir. Identificamos y visibilizamos nuevas formas de sentir y

conocer, retomando también el principio de la articulación respetando la diversidad.

Haciendo alusión al nombre de nuestro grupo, en este proceso de aprender ha surgido la necesidad de romper con lo que llamamos la “burbuja académica” que en muchas ocasiones nos dirige solo a pensar desde lo científico, objetivo o aquello que es considerado como “legítimo”, lo cual por lo general nos ha encaminado al individualismo, a la competencia, a la pérdida de la solidaridad y del trabajo en equipo, limitándonos también en el sentir, al ser considerado subjetivo y “poco riguroso”. Es por ello que en nuestros procesos de aprendizaje le damos vital importancia a la relación entre el sentir, pensar y actuar, pues estas están sumamente interrelacionadas y no deben ni pueden verse aisladas (Escobar, 2016). No solo compartimos conocimientos académicos, sino también saberes y experiencias asociadas a los sentimientos y a las experiencias cotidianas.

Para nosotras y nosotras es muy importante la congruencia entre lo que decimos y hacemos, pues como lo expresa Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 62): “no puede haber un discurso decolonial sin una práctica decolonial”. En este sentido, como grupo y a nivel personal, hemos ido interiorizando estos discursos y prácticas y dando los primeros pasos. Por otro lado, entre algunas de las iniciativas que hemos realizado para aprender colectivamente, está la construcción de una base de datos de diferentes lecturas asociadas con las temáticas mencionadas. Así como también estamos reuniendo varios libros, revistas, videos y otros materiales que fortalezcan nuestros conocimientos.

Empezamos por hacer una lectura crítica sobre las distintas situaciones que afectan a las poblaciones indígenas, campesinas/campesinos, estudiantes y otras poblaciones, pero con un profundo respeto, honrando sus conocimientos. De manera constante estamos colectivizando fechas

de eventos, lecturas, videos, entre otros. En relación con esto, de igual forma hemos compartido talleres como la construcción de ojitos de wichocholes, talleres de expresión corporal, de cantos; socializamos lo que hemos aprendido en otras charlas, conferencias o seminarios a los que nos han invitado. De esta manera cada integrante aporta con un nuevo saber o conocimiento adquirido.

Como dijimos anteriormente nuestro Círculo cuenta con el apoyo del Centro de Investigaciones sobre Diversidad Cultural y Estudios Regionales (CIDICER) de la UCR. Por otro lado, establecimos alianzas con otros colectivos de estudiantes de la Sede de Occidente de la UCR. Otras organizaciones con las que hemos establecido alianzas son: la Colectiva Tierra Semilla y Pan, la cual surge como una iniciativa estudiantil que apoya la lucha campesina e indígena, y el Colectivo Gente Diversa, que enfatiza en la defensa del respeto a las identidades disidentes. Finalmente aclaramos que nuestro Círculo cuenta con la participación de estudiantes que también forman parte de otros colectivos de la universidad.

Algunas de las acciones que se han ejecutado colectivamente con estos grupos son las siguientes: apoyo a la resistencia de las poblaciones campesinas del sur del país por la tenencia de la tierra, lo cual se ha desarrollado en alianza con la colectiva Tierra Semilla y Pan de la Sede de Occidente. Asimismo hemos establecido vínculos con la lucha de poblaciones indígenas Bribri (Salitre y Cabagra) en la recuperación de sus territorios, poblaciones que igualmente se encuentran ubicadas en la zona sur del país. Y además de las acciones anteriores, durante dos años consecutivos se ha apoyado las veladas de solidaridad con el hermano pueblo mexicano que clama el regreso con vida y justicia para las familias de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa secuestrados la noche de 26 de setiembre del 2014.

Es fundamental indicar que nuestra participación ha sido principalmente de apoyo a través de la divulgación de información y otras acciones de solidaridad, ya que quienes han participado activamente en la lucha son las propias poblaciones que se han visto afectadas, esto en el plano nacional.

Otra acción importante que queremos resaltar es la dimensión internacional del Circulo senti-pensante. Con esta acción buscamos vincularnos con grupos de otros países que trabajan temas vinculados a la interculturalidad y la decolonialidad. Los contactos con estos grupos los establecemos al participar en encuentros y seminarios. Como por ejemplo algunas compañeras participaron en encuentros internacionales de Trabajo Social, en México, Colombia y Nicaragua.

Reflexión final a manera de conclusión

En diferentes partes de nuestra Abya Yala se están recuperando y/o haciendo visibles los conocimientos construidos colectivamente por las mujeres, las y los indígenas, las y los jóvenes, las y los campesinos y otras/otros actores de los movimientos sociales o grupos contra-hegemónicos, que refieren a otras maneras de pensar, de interpretar la realidad, de sentir y actuar. Del mismo modo, es fundamental que en las universidades empecemos a conocer, reconocer e interesarnos por los contenidos del Buen Vivir o Sumak Kawsai. Así como también es impostergable transmitir y difundir lo que plantea este paradigma a las nuevas generaciones.

Esto no significa caer en esencialismos, ni idealizar a nuestros pueblos indígenas, hacerlo sería como caer en otro abismo fundamentalista. La recuperación y reconocimiento de estos saberes nos induce a interpellar las distintas formas de disciplinamiento de la ciencia moderna que legitiman unos conocimientos e invisibilizan o inferiorizan otros. Si pretendemos en nuestra vida cotidiana ser coherentes con los principios del

Buen Vivir y si pretendemos gestar procesos decoloniales requerimos, entre otras acciones, empezar por honrar el conocimiento que nos legaron las ancianas y los ancianos sabios de nuestros pueblos.

Por lo tanto, deberíamos contribuir a dar un giro decolonial en las acciones que desarrollamos, para esforzarnos por aprender a compartir en comunidad, y no a competir entre nosotras y nosotros. Se trata de deconstruir o quebrar modos de significación, imaginarios y discursos hegemónicos clasistas, racistas, sexistas y xenofóbicos. Por lo tanto, en estos círculos buscamos deconstruir discursos y prácticas discriminatorias como un primer paso hacia la construcción de las comunidades del Buen Vivir. Estos círculos los concebimos como un espacio de reflexión-acción-formación que nos permiten recuperar colectivamente conocimientos, y simultáneamente proponer nuevas formas de transmitir esos saberes.

Finalmente, en estos espacios de reflexión y acción colectiva promovemos un compromiso ético, político y decolonial como una estrategia cognoscitiva y de acción para interpelar las relaciones de poder en las que un grupo humano se impone a otro, y para contribuir a cambiar nuestras maneras de pensar y de actuar.

Bibliografía

- Astudillo, J. (2014). El buen vivir supera los límites del desarrollo. *Revista Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 128, 79-87.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- Cabnal, L. (2012). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Recuperado de www.porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf
- Guerrero, P. (2012). Corazonar la interculturalidad como horizonte "otro" para la decolonización de la vida. En N. Patiño (Comp.), *Plurinacionalidad, Interculturalidad y Territorio: hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural*. Quito: Secretaria Nacional de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*, *Revista de Antropología Iberoamericana AIBR*, 11(1), 11-32.
- Femenías, M. L. (2012). *Sobre sujeto y género: (Re) lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (segunda edición, revisada y aumentada). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración (III.CAB).
- Patiño, M. (2014). *Feminización de la migración: historias de vida, representaciones sociales e imaginarios de mujeres migrantes, una lectura desde el Feminismo Decolonial* (Tesis doctoral). Universidad de Costa Rica.
- Patiño, M. (2016). Tejiendo conocimientos en los círculos senti-pensantes: hacia un Trabajo Social Decolonial y del Bien vivir. En P. Meschini y M. E. Hermida (Comps.), *Trabajo Social y Descolo-*

nialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social.
Mar del Plata: EUDEM, Editorial de la Universidad de Mar de Plata.

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Suárez L. y Hernández, R. (Eds). (2011). *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra.

El natem y los shuar

Isidro Marín Gutiérrez

Universidad Técnica Particular de Loja

Mónica Hinojosa Becerra

Universidad Nacional de Loja

Resumen

Esta investigación parte del interés por conocer y comprender el papel que puede llegar a jugar un enteógeno como la ayahuasca en el desarrollo humano, dentro de un contexto como es el ritual. Para ello realizamos una observación participante y a través de la antropología visual hemos recabado información sobre el ritual de la ayahuasca (*natem*) en la comunidad ecuatoriana shuar de Shaime. Además hemos observado los cambios sociales que se están produciendo en la comunidad por los efectos de la globalización. Una de las conclusiones es que el consumo de ayahuasca sobrevive a pesar del proceso de globalización y los procesos de aculturación, por muy fuertes que hayan sido.

La sustancia enteógena más importante es el *natém* (*natéma* o *natem*^a) que en quichua es la *ayahuasca*. Es una poción realizada principalmente con una enredadera, que de acuerdo al nombre científico que le dio Richard Spruce, es la *Banisteria caapi*. Esta bebida se utiliza para propósitos médicos, religiosos o mágicos. El *natem* se prepara de varias formas dependiendo a si se usará para curar a enfermos, para rituales festivos o si lo van a tomar los curanderos para ejercer su labor (Naranjo, 1969). Entre los adultos shuar el consumo de ayahuasca actúa como

mecanismo de desfogue social. Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su *Arítam*, para que les dé poder y para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones. Esto les provoca un profundo sentimiento de certidumbre y seguridad que caracteriza la personalidad y las formas de comportamiento de los shuar (Mashinkash, 1988).

Introducción

En las últimas décadas, autores como Schultes, Wasson o Hoffman han puesto en evidencia que el uso de sustancias enteogénicas ha sido un elemento importante en la constitución de la mayoría de las culturas y en la potenciación del desarrollo humano (Schultes, 1972). La palabra enteógeno es un neologismo que viene a significar “que genera (la vivencia de) dios dentro de nosotros”. Se utiliza en el mundo académico desde hace tres décadas para definir a aquellas sustancias de uso milenario y casi siempre de procedencia vegetal, que la humanidad ha consumido desde sus orígenes y de los cuales ha nacido su concepto de divinidad. Hasta hace varias décadas se usaba el término “psicodélicos” o “alucinógenos” para referirse a tales sustancias. En muchas de las sociedades descritas por la antropología, su cultura reconoce los estados extáticos conseguidos con el consumo de enteógenos pero también es el propio sistema cultural el que se ve acrecentado y periódicamente reajustado gracias a estos mismos estados de conciencia modificada. En nuestro caso estudiaremos el uso de la ayahuasca por los shuar.

La antropología visual comienza con el desarrollo de las tecnologías de comunicación, con las posibilidades que ofrecía la fotografía, el cine y el vídeo como herramientas para poder explorar, preservar y documentar

las formas culturales. Entendemos por antropología visual la utilización de las técnicas audiovisuales en antropología como forma de investigación o como una herramienta para documentar e ilustrar la transmisión del conocimiento antropológico, como fueron en sus días los cuadernos de campo.

Metodología

Este documental etnográfico es la mirada participativa de un proceso en un tiempo y en un lugar determinados, de personas y un colectivo específico, en este caso, los shuar, en la localidad de Shaime a principios del siglo XXI. ¿Conocemos el uso y consumo de la ayahuasca en la zona de Zamora Chinchipe? ¿La población sigue visitando al curandero? ¿Cuáles son los efectos de la ayahuasca? Estos interrogantes son parte de un trabajo de campo iniciado a principios del año 2014.

Gracias al Consejo Nacional de Control de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas (CONSEP) y la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) queremos dar cuenta y describir este proceso de cambio social y consumo de sustancias ancestrales. El proyecto fue titulado “Sustancias enteógenas en Ecuador. El ritual de la ayahuasca en Zamora Chinchipe”. Perteneció a la cuarta convocatoria interna de proyectos 2014 y tuvo una duración de nueve meses (14/03/2014 a 14/12/2014). Se desarrolló desde el departamento de Ciencias de la Comunicación. El director del proyecto fue Isidro Marín Gutiérrez y la directora del documental fue Mónica Hinojosa Becerra. Esto nos ha llevado a realizar un trabajo etnográfico audiovisual y crear un equipo de trabajo interdisciplinar, en total ocho personas dispuestas a convivir con la comunidad shuar de Shaime durante dos semanas. Esta investigación desembocó finalmente en el documental etnográfico-participativo que realizamos. Este documental, cuya duración final es de 20 minutos, fue presentado

el 26 de septiembre del 2014 en el Congreso de la Ayahuasca 2014 en Ibiza organizado por el Instituto ICEERS.

El documental describe cómo es el consumo de ayahuasca en la Comunidad de Shaime, en el catón Nangaritza, en la provincia de Zamora Chinchipe, en Ecuador. Su personaje principal es Juan Chuinda, el shamán de la comunidad, uno de los pocos que quedan. El documental enfoca cuatro ejes temáticos. El primero es la llegada a la comunidad de Shaime y primeras valoraciones sobre la comunidad. El segundo eje es la presentación del chamán, Juan Chuinda y una entrevista sobre la visión de la ayahuasca. El tercer eje es la búsqueda de ingredientes para la realización de la bebida conocida como ayahuasca. El cuarto eje es la preparación de la ayahuasca. El quinto eje es el ritual de la ayahuasca y el sexto y último eje son consideraciones finales y despedida.

Nos damos cuenta entonces de que, en esta época de globalización, estamos en presencia de una tensión entre lo tradicional y lo moderno, entre la homogeneización y la diferenciación, en donde los cambios sociales son continuos y en donde lo único perenne que queda del pueblo shuar es su vinculación con la ayahuasca. La ficha técnica cuenta con la dirección de Mónica Hinojosa Becerra. La duración es de 20 minutos. Realizada entre: julio y agosto del 2014. El documental se encuentra alojado en YouTube en <http://goo.gl/xZlcEt>

La ayahuasca

La palabra “ayahuasca” es de origen quichua. Proviene de los términos quichuas *aya* (o cuerpo muerto) y *huasca* (o sogá), así que ayahuasca significaría “la sogá que permite ir al lugar de los muertos”. También es llamada la “liana de las almas” o “la sogá del ahorcado”. Por este término se conoce, en primer lugar, una mezcla vegetal de poderosos efectos entéógenos, y al mismo tiempo es también el nombre popular de uno de los componentes vegetales que entran en la composición de la pócima,

la liana *Banisteriopsis caapi*. La poción se realiza con base en la citada liana, que contiene un potente IMAO (inhibidor de la monoaminoxidasa), y otro espécimen vegetal que contiene OMT (*dimetiltriptamina*) en cantidades suficientes para que se consiga el resultado psicoactivo buscado (Naranjo, 2012).

Entre los shuar, la liana conocida como ayahuasca se mezcla con *Diplopterys Cabrerana* (en shuar *yági*) que aporta la DMT visionaria a la mixtura, con *Rinorea Viridiflora* (en shuar *parápra*) para conseguir visiones más duraderas, con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteógeno y con el arbusto *chiriquiásip* (*Brunfelsia grandiflora*) para que produzca la sensación de frío corporal y ayude a combatir el entumecimiento físico (con esto da temblor y aleja a los espíritus) (Fericgla, 2002). En otra documentación científica se manejan las plantas *Banisteriopsis caapi* y rubiácea *Psychotria viridis*, cocidas juntas durante muchas horas. Las sustancias psicoactivas están presentes DMT en ella (de la *Psychotria*) y Harmina, harmalina y tetrahydroharmina (la *banisteriopsis*). El DMT es inactivo por vía oral y, por tanto, sólo su combinación con un inhibidor de la monoaminoxidasa (IMAO) puede permitir que sus efectos psicoactivos (Labate y Araújo, 2002).

El descubrimiento de esta combinación sinérgica de dos plantas es uno de los logros más significativos de las culturas indígenas y, a nivel etnobotánico, es lo que más intriga a los científicos. Ya incluso hubo intentos por patentarlo en Estados Unidos, pero tales intentos fueron impedidos por la reacción de las comunidades indígenas (Bejarano, 1997). Desde el punto de vista antropológico existen documentados más de 72 grupos culturales amazónicos que consumen ayahuasca siguiendo sus ancestrales tradiciones, la mayor parte de ellos situados en la parte occidental de la selva amazónica, tanto en la Alta como en la Baja Amazonia (Luna, 1991).



Las visiones son muy importantes y fundamentales en la cosmovisión de las etnias amazónicas (en el arte, la salud o sus sistemas de toma de decisiones). El consumo de ayahuasca sobrevive a pesar del proceso de globalización y los procesos de aculturación, por muy fuertes que hayan sido. Así que podemos considerar que esta tradición es uno de los pilares de su sistema de valores y de la identidad shuar. Así que a pesar de estar prohibido el comercio de alguno de los componentes activos de la ayahuasca en estado puro o sintético, la forma natural de este enteógeno no está prohibida en ningún país latinoamericano (Fericgla, 2002, p. 28).

Esta bebida amazónica psicoactiva es consumida por poblaciones indígenas y mestizas de la Amazonia y se ha considerado el fenómeno más importante en el mundo de los enteógenos (sustancias psicoactivas consideradas sagradas) de la última década. En la actualidad, el consumo de ayahuasca persiste en casi todas las sociedades tradicionales, por ello se hace necesario profundizar en la comprensión de este fenómeno y especialmente en el entendimiento del papel que puedan jugar en la socialización y los procesos de identificación, habida cuenta de que en

culturas pretéritas los rituales de iniciación, las prácticas adivinatorias y los cultos de sanción estaban mediatizados por este tipo de sustancias (Naranjo, 1976).

Usos de la ayahuasca

Uno de los usos de la ayahuasca es la curación. La curación por sugestión no sólo se refiere a la antigua comparación ya realizada por Lévi-Strauss del chamán y el psicoanalista (Lévi-Strauss, 1963), sino a la discusión sobre la naturaleza de la enfermedad y la curación. La importancia de la ayahuasca en el chamanismo suramericano produce debates sobre la forma de integrar las diferentes tradiciones culturales y los límites de una defensa de la pureza tradicional. Los usos tradicionales y modernos y su convivencia amable, las escalas de la tolerancia a los diferentes tipos de uso de diferentes sustancias y la crítica de los sistemas de control social disponibles en la actualidad son los temas de fondo que permean todos los debates sobre el significado de los diversos usos de ayahuasca.

Por su gran dispersión de territorios y tribus a este brebaje se le ha llamado de diferentes formas: “la sogá del ahorcado”, “la enredadera del alma” (en quechua en zonas de Perú y Ecuador). En la etimología quechua *aya* es “muerto” y *waska* es “soga”, haciendo referencia a su forma de entender que este brebaje permite a los espíritus salir del cuerpo sin que éste muera. También es llamado *yajé* en la zona del Amazonas noroccidental. También se la conoce como *natema* por los shuar (Rudgley, 1999).

La conjunción de varias plantas

Se utilizan principalmente dos plantas en la preparación de la ayahuasca, *Banisteriopsis caapi* y *B. inebrians*, de la familia de las malpigiáceas, que son tipos de lianas de los bosques tropicales amazónicos, de corteza lisa y de color marrón, a las que pueden añadirse otras muchas para reforzar su potencia enteogénica y contrarrestar el efecto soporífero. Todo depende de la región en donde estemos elaborando esta poción ya que también se utiliza la *ruda siria* (Martínez, 1988, p. 46). Según Jonathan Ott (2006), existen preparados de ayahuasca a los que se les añaden otros potentes alucinógenos. Los componentes de la ayahuasca de forma independiente no tenían un fuerte poder enteógeno, pero si se unían a otros podía convertirse en toda una experiencia mental con fuertes efectos alucinógenos.

La forma de preparación y de consumo más habitual es la infusión de la corteza de *B. caapi* o *B. inebrians* a la que se le añaden hojas de *B. rusbyana* (*Diplopterys cabreana*) y otras plantas también psicoactivas. El brebaje saliente es de color marrón oscuro y con un sabor amargo. Su consumo es desagradable pero muy necesario para conectarse con los espíritus. Sus efectos varían dependiendo de la forma en que uno lo consume y de las plantas utilizadas en su cocción (López Vinatea, 2000).

El consumo de ayahuasca permite a sus consumidores liberarse del cuerpo y viajar libremente hacia otros mundos. Gracias a la ayahuasca, la persona accede a planos sobrenaturales y puede comunicarse con los antepasados y los espíritus. Cada chamán de diversas tribus guarda los secretos de los ingredientes de su cocción psicoactiva. Los ritos con ayahuasca se desarrollan principalmente durante la noche. Lo importante no es ver más o menos luces e imágenes sino comprender qué están diciendo esas imágenes para poderlas utilizar en tu vida. A pesar de ser un potente psicoactivo tiene una baja toxicidad, por eso es probable que sea cada vez más utilizada en nuestras sociedades occidentales.

Los shuar

Históricamente se tiene conocimiento de ellos a partir del siglo XV. El pueblo shuar tuvo que defenderse de los incas en 1450. Durante los siguientes siglos no fueron sometidos por los conquistadores españoles y en el siglo XIX hubo intentos de introducción por parte de misioneros cristianos en sus territorios, pero no se logró. Se dice que los Paltas, población que en el siglo XVI vivía cerca de la ciudad ecuatoriana de Loja, al sur del país, eran parientes de los shuar (Juank, 1984). Hacia 1550 se creó la Gobernación de Macas y los españoles tuvieron un sitio en el territorio pero era testimonial, los shuar seguían siendo independientes. Los españoles, en esta época, trataban a los shuar como esclavos y los obligaban a trabajar en las minas. En 1599, los shuar se revelaron con el cacique Quiruba, quien con unos 20.000 shuar asaltaron la ciudad de Logroño de los Caballeros y la conquistaron. Lo mismo le ocurrió a la ciudad de Sevilla del Oro (Karsten, 2000). En el siglo XVII se fundó la ciudad de San Francisco de Borja y desde allí se les describe como sanguinarios y violentos.

Durante el siglo XX y a partir de los años 40 con la guerra ecuatoriano-peruana llegaron los militares y los colonos. Se comenzaron a abrir pistas en la selva y también llegaron los misioneros. Con el tiempo se crearon carreteras de tierra y ahora están asfaltando y creando puentes (Fericgla, 1994). Los shuar, también llamados despectivamente por los conquistadores españoles “jíbaros”, este término resulta ofensivo para los shuar. Los shuar constituyen uno de los cinco grupos étnicos que constituyen la gran Nación Jibaro (Fericgla, 1994). Se les ha imputado un carácter irreductible y bárbaro. La imagen más conocida de ellos en occidente durante los siglos XIX y XX era la costumbre de la *tsántsa* o reducción de cabezas. La palabra shuar significa “gente”, ellos se consideran gente y el resto son “no gente” (Coba Andrade, 1993, p. 2098).



Son el pueblo amazónico más numeroso, actualmente cuentan con 120.000 personas, entre Ecuador y Perú, y su población va en aumento debido a la alta natalidad y al modo de vida sedentario que cada vez es más predominante. A pesar del fuerte proceso de aculturación se han salvado del exterminio físico de otros pueblos amazónicos. Los shuar

viven en las selvas de las provincias orientales amazónicas de Ecuador y en la provincia peruana de Loreto. Ocupan una extensión de 120.000 hectáreas de jungla, hacia el este se encuentra la baja Amazonia, y hacia el oeste es una zona mixta donde conviven shuar y colonos. Esta tribu fue principalmente cazadora-recolectora pero también cultiva plantas para comer, plantas medicinales y también plantas alucinógenas.

Los contactos con los españoles nunca fueron buenos. Hacia 1860 se inició en Europa la fiebre por las *tsantsa* o cabezas reducidas. Los shuar para los occidentales eran ateos militantes y acababan con la paciencia y con la vida de los misioneros que se adentraban en sus tierras. Además, mostraban una aversión hacia cualquier forma de jerarquía y de sistema de creencias que no pudieran comprobar directamente (Harner, 1978, p. 189).

Los shuar son uno de los pueblos de la tierra que más sustancias enteógenas consumen en variedad y en periodicidad. Conocen y consumen regularmente hasta seis variedades locales de *brugmansia*, tabaco silvestre, ayahuasca, a la que le añaden hasta cinco tipos de plantas psicoactivas distintas, y alcohol en forma de chicha fermentada o de bebidas destiladas que les llegan del exterior. Los shuar son uno de los pueblos americanos que más integrado tiene el consumo de enteógenos en la vida cotidiana y en sus formas culturales y sociales. Es una de las etnias que están aferradas a menos parafernalias religiosas y complejas ceremonias tradicionales; esto permite observar más nítidamente la interacción entre el efecto de los psicotrópicos y el orden sistémico y pragmático de sus pautas culturales, sistema de toma de decisiones, formas que adquieren las relaciones sociales, construcción de los patrones de personalidad o proceso de enculturación (Fericgla, 2002, p. 25).

Entre los shuar lo que uno ve, siente y percibe bajo los efectos de la ayahuasca, al igual que los sueños nocturnos, enmarca decisivamente

su comportamiento posterior (Fericgla, 1994). En la interpretación de los pasajes oníricos y de la imaginería de la ayahuasca, cuando un shuar no lo entiende por sí mismo recurre a los ancianos, depositarios de su sabiduría oral tradicional. Aunque, a causa del proceso de aculturación, los chamanes y ancianos de hoy día han perdido muchos de sus conocimientos y ya no saben interpretar la imaginería como hasta hace unas décadas. Antiguamente había auténticos maestros en la decodificación y explicación psicológica de los sueños y las visiones (Karsten, 1989).

Entre los adultos shuar el consumo de ayahuasca actúa como mecanismo de desfogue social. Se usa para buscar soluciones a medio alcance; para soluciones inmediatas se usa la chicha, el ají o el tabaco, desde un estado de languidez consciente. Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su *Arútam* (el espíritu más poderoso de la selva pero a la vez defensor de quien lo ha vencido y lo ha hecho suyo), para que les dé poder (valor) y para establecer normas y procedimientos sociales, para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones. Esto les provoca un profundo sentimiento de certidumbre y seguridad que caracteriza la personalidad y las formas de comportamiento de los shuar (Mashinkiaish, 1988).

Su consumo en contextos terapéuticos y rituales se da en todas las edades y en ambos sexos. Los niños lo utilizan para codificar y condicionar conductas. Lo consumen para que salgan fuertes y rápidos, para que sean valientes y audaces, para que crezcan siendo buenos cazadores. Los jóvenes lo consumen para reafirmar su identidad y tener un contacto directo con la mitología (Pellizzaro, 1985). Les da seguridad en su comportamiento. Los chamanes lo utilizan para tener premoniciones, ayunan y se preparan para ver e interpretar situaciones que entienden como presentes, aunque sean futuras. La ayahuasca se usa para acti-

var mecanismos compensatorios de la conducta, aplicar el autoanálisis y para la búsqueda de resoluciones a los conflictos, tanto de carácter emocional como de carácter adaptativo general (Fericgla, 2002, p. 31). Su consumo puede ser hasta grupal; los jefes de familia shuar pueden decidir que todo el grupo familiar consumirá ayahuasca cuando se dan situaciones de tensión grupal que están durando más de lo habitual (Fericgla, 2002, p. 34).

Los jóvenes shuar que han decidido abandonar la vida al estilo tradicional para vivir el estilo de vida occidental han abandonado su sistema familiar, su hábitat ecológico, su sistema de jerarquías sociales y su forma tradicional de subsistencia. Pero mantiene una cosa viva, a veces la única, de su mundo originario: el consumo de ayahuasca y de *maikíwa* (*Brugmansia*), ambas (bebaje y planta) con un fuerte potencial visionario. El joven shuar que vive en las ciudades y en los pueblos, desarraigado y desculturado, consume estos psicótopos como forma de contactar con su imaginario mítico. Sigue buscando e ingiriendo plantas enteógenas como forma de hallar respuestas y salidas a los interrogantes y problemas que le plantea su nueva vida. También utiliza ayahuasca cada vez que está enfermo y busca curarse (Fericgla, 2002, p. 21).

Según el antropólogo Josep María Fericgla, se consume también de forma grupal, las celebraciones de toda la tribu con mujeres, hombres, ancianos y niños pueden durar días, pero también se puede consumir de forma individual cuando una viuda quiere encontrar de nuevo un marido, para adivinar el futuro (Fericgla, 2012).

El natem

La bebida más importante en usos mágicos, adivinación y curación para los shuar es el *natem* (también llamado *natèma* o *natem*^a) y que en quichua es la ayahuasca. Su ingrediente principal es una enredadera cuyo nombre científico, según el botánico inglés Richard Spruce, es la

Banisteria Caapi. La *Banisteriopsis* (Schultes, 1970) en su estado natural, sin hervir y sin otros ingredientes, es un purgante. En Ecuador esta liana es más conocida con el nombre de ayahuasca (“la enredadera de las almas”). La poción se prepara con la combinación de *Banisteria Caapi* y *yajé* (*yáji*) que es *Diplopterys cabrerana*.

Esta bebida se conoce en occidente desde 1851, cuando el botánico Richard Spruce fue el primer europeo en participar en la fiesta *dabocurí* de los indígenas urubú-coára. En 1858, en la zona amazónica de Ecuador cerca del río Napo, Manuel Villavicencio y Montúfar escribió los efectos visionarios de la ayahuasca por los angateros, mazanes y záparos (Ott, 2006), pero el uso y consumo de ayahuasca se remonta, como mínimo, a unos 3.000 años (Bischof y Viteri, 1972).

El *natem* es una poción sagrada para conseguir visiones (sueños) que ayuda a los shuar a tomar decisiones, a curarse u orientar su vida. En las fiestas de los shuar el *natem* se toma en grandes dosis. Los efectos aparecen de forma muy lenta. Tanto hombres como mujeres toman *natem* para hacerse fuertes y astutos en sus quehaceres diarios. Juan Chuinda, el shamán de la comunidad, nos lleva para que filmemos hojas de *chirikiáspi*, de *yáji*, y trozos de la liana de ayahuasca.

Modo de preparación del natem

La liana es cortada en trozos pequeños y lavados de forma cuidadosa. Se cocinan con unas hojas verdes, *Diplopterys cabrerana*, estas hojas contienen triptamina (DMT); también son llamadas *chacrana* y en Shaime el curandero lo llama *yaje*. Esta mezcla se cuece en una olla grande con agua durante tres a cinco horas dependiendo del fuego. Posteriormente, se le quitan las hojas y la enredadera. Finalmente, queda un líquido oscuro y de un sabor amargo, una cantidad pequeña pero extremadamente concentrada del preparado. Se deja alguna fibra de la enredadera y las hojas de *íahi* y se deja hervir un poco más. El bejuco *íahi* es cultivado

por Juan y realza la eficacia de la pócima. Mientras el líquido se va reduciendo gradualmente, se va sacando cuidadosamente las fibras de la *natema* y del *idhi*, que Juan llama *yaje*. Finalmente queda una infusión muy fuerte de color marrón y de sabor amargo (Fericgla, 1994).



Los efectos físicos del natem

El primer efecto que da esta pócima es el vómito. A los pocos minutos de que la persona bebe el pequeño vasito, o *pininga*, ofrecida por Juan comienzan las ganas de vomitar. Juan sale de la casa y vomita. El vómito tiene efectos positivos para los shuar. Otro efecto físico de la ayahuasca es el temblor. También el pulso se vuelve lento y débil y las pupilas se dilatan. Por eso el consumidor se vuelve fotofóbico durante la sesión y el ritual debe de ser a oscuras. Más tarde se produce un adormecimiento en donde el consumidor acaba durmiendo. Otro efecto físico de la ayahuasca es que el consumidor tiene ganas de defecar.

Existen casos excepcionales en donde algún shuar ha muerto de una intoxicación demasiado fuerte (Karsten, 2000, p. 326). Los síntomas claros de su consumo son el vértigo, los vómitos y sudores fríos que preparan al psiconauta para las visiones. El comienzo es desagradable, con posibilidad de tener vómitos o diarreas pero una vez pasado ese umbral, el devoto comienza a tener visiones. Cuando es asimilado por vía oral, el primer efecto al cabo de media hora es el vómito. Los vómitos son importantes, se supone que tienen efectos beneficiosos para el cuerpo ya que lo limpian. Después de un rato, el consumidor de ayahuasca comienza a temblar, su pulso se vuelve lento, las pupilas se dilatan y se convierten, mientras dure el efecto del *natem*, en fotofóbicos.

Los efectos psicológicos

Durante el trance, el consumidor tiene percepciones extrañas y alucinaciones que uno siente como reales. Puede ver paisajes, animales, personas o espíritus (Karsten, 2000, p. 317). Karin Hissink estudió los efectos psicológicos del consumo de ayahuasca, destacando entre sus efectos la aparición de hechos paranormales (clarividencia, conocimiento del futuro, descubrimiento de enfermedades o visión de espíritus) y el poder alucinógeno. Entre las visiones más comunes están la visión de jaguares o serpientes (Pages Larraya, 1979).

Las observaciones clásicas, de escritores e investigadores de reconocido prestigio, con ayahuasca en preparados diversos son las siguientes:

El poeta de la Generación Beat, Allen Ginsberg, escribió: “Me sentí frente a la muerte, mi cráneo en mi barba sobre el jergón, sobre el porche, moviéndose de un lado a otro y deteniéndose finalmente como una reproducción del último movimiento físico que hiciera antes de quedar inmóvil...” “La choza íntegra parecía rayada de presencias espectrales todas ellas sufriendo transfiguraciones al contacto de una cosa única, misteriosa...” “para mi ser, sentí el alma completamente perdida y extra-

viada...” “Yo estaba asustado y simplemente estaba tirado con oleadas tras oleadas que pasaban sobre mí, de temor a la muerte, terror, hasta que apenas lo podía soportar...” “...también, como si todo el mundo en la sesión estuviera en contacto radiotelepático con el mismo problema el Gran Ser en nuestro interior...” “...me sentí, me sigo sintiendo como alma perdida rodeada por ángeles custodios...” (Burroughs y Ginsberg, 1963, p. 53).

El investigador Ramón Pardal (1937) escribió: “Su ingestión produce un estado psicológico especial, con alucinaciones e ilusiones ópticas, excitación intelectual y estados metagnómicos, que llegan a producir efectos telepáticos (uno de sus componentes ha sido llamado telepatina) y estados oníricos.” (Pardal, 1937, p. 174).

El militar Manuel Antonio Villavicencio Freyre (1853): “Yo, por mí, sé decir que cuando he tomado el ayahuasca he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibir grandes ciudades, elevadas torres...” (Villavicencio, 1858, p. 78).

El efecto, al día siguiente de la ayahuasca, es que la cabeza queda clara. Con la ayahuasca, todos los sentidos se tornan extremadamente receptivos, cualquier cosa que no es más que una ingesta molesta con el *natem* se convierte en una tortura y hechos sutiles que pasan inadvertidos bajo el *natem* adquieren mucha importancia (Fericgla, 1994, p. 236).

Los compañeros del documental que lo consumieron con Juan veían la silueta del shamán de forma gigantesca de colores rojos, verdes y azules de forma muy luminosa. Uno de ellos afirmaba que la experiencia era como estar en la película de Tron (1982) cuyo director fue Steven Lisberger que utilizaba la técnica de computación gráfica. Fue una de las primeras películas que utilizó gráficos generados por ordenador.

Se tienen imágenes estroboscópicas de los movimientos, de la captación de la luz, de los sonidos, de un mayor cromatismo de los objetos. El *natem* aumenta la velocidad de los neurotransmisores en su trabajo de conducir la información por el sistema nervioso central. Schultes afirma que se comienza viendo una orla de color azul y que posteriormente aparecen imágenes en rojo, verde o naranjas, junto con rayos luminosos. Uno de los efectos característicos de la ayahuasca es la sensación de vuelo. Este efecto lo utilizan muchos chamanes y hechiceros para convertirse en animales voladores (Panera, 2002, p. 38).

La ceremonia documentada y la figura del curandero

La figura del curandero se acerca más a la figura del médico que a la figura del sacerdote en un símil occidental. Su trabajo principal es el de curar los males. Adivina el futuro con la bebida *natem*. Los shuar nombran a los curanderos como *wishinyu*. El curandero actúa chupando el mal del cuerpo de los pacientes (Costales, 1969).

La ceremonia grabada en el documental tiene lugar en la propia casa de Juan. Cuando Juan tiene que sembrar *natem* se abstiene por algunos días antes de mantener relaciones sexuales, si no la planta de esta forma, señala, “se secará pronto”.

El tratamiento de un curandero shuar a las personas enfermas tiene lugar a la caída del sol. Juan no cena y antes de ingerir la ayahuasca toma agua de tabaco por la nariz. Juan siempre prepara la *natemala* y el tabaco en su casa. El día anterior estuvo hirviendo a fuego lento con madera una olla metálica que contenía la liana *Banisteria Caapi* y unas hojas verdes (*Diplopterys cabrerana*) y agua. Casi toda el agua tiene que evaporarse quedando una pequeña cantidad, pero muy concentrada. Esto es lo que los shuar llaman *natem*. Juan porta en la cabeza un ornamento. Trata de imitar a los demonios (*iguánchi* o *supai*) en toda su forma, creyendo que así convoca a los espíritus. Lleva el torso desnudo

y se sienta en una *kutánka*, un taburete horizontal de tronco vaciado, en el centro de la sala.

Juan toma su dosis de *natem* con *punta*, un tipo de aguardiente de caña. Juan luego empieza a canturrear en voz baja y a silbar su canción. Trata de llamar a sus *tséntsak*. Vomita fuera de la casa o *jéa*. Vomita mucho. Luego vuelve a cantar una canción rítmica y repetitiva. Vuelve a vomitar ruidosamente. Juan entra en trance (*nambikma*) y de ese modo puede curar. La “medicina” (como ellos llaman en castellano a la ayahuasca) siempre se toma en pequeñas dosis. Una de las ideas de los shuar afirma que los espíritus que causan enfermedades también pueden curarla.

Juan afirma que las enfermedades se pueden curar con el canto. Juan canta y toca sobre la parte del cuerpo del paciente donde se asienta el mal o la enfermedad. Empieza a cantar, en uno de ellos entona las palabras “we, we, we” que significa en shuar “yo, yo mismo”, dando así mayor énfasis a su propia personalidad y la fuerza de voluntad por la que maneja el mundo espiritual. Otro material del ritual es un ramo de hojas, es llamado *shingi shingu*, que es parte del material mágico de Juan. Se utiliza para limpiar el cuerpo. Las hojas son de una planta especial, *sasánku*, a la que se le atribuyen propiedades mágicas. Termina en una punta alargada. En ella se encuentra el alma de la planta y el poder mágico. La punta se llama *inéi* (lenguas) y se asemejan a una lengua. Este *shingi shingu* Juan lo levanta, lo sacude al paciente y principalmente sobre la zona afectada donde reside el mal. Lo agita como si lo estuviera abanicando. Este procedimiento lo repite varias veces. Se inclina sobre el paciente, ve las flechas mágicas clavadas en el cuerpo, sopla y escupe, se llena la boca de una bebida olorosa para escupirla. Luego la escupe pulverizada por todo el cuerpo del paciente. Es una limpia.

Juan está así durante varias horas hasta que a las 12 de la noche termina el ritual. Los efectos del *natem* duran entre 2 y 3 horas. Durante

este proceso va alternando cantos, conjuros, agitando el *shingi shingu*, escupiendo vomitando, soplando y frotando al paciente. Un instrumento que utilizó en el primer ritual fue la flauta de dos orificios, conocida como *pingúi*. Está manufacturada en caña y se utiliza para espantar a los malos espíritus. Otro instrumento que toca en la primera ceremonia a la que asistí es la *tsayandúru* o *turúmba*, cuyos suaves tonos se cree que agradan a los demonios. Juan toma *natem*, va tocando la *tsayandúru* y el espíritu del *natem* aparece. Por eso el ritual con ayahuasca se realiza de noche, entre las 8 y las 12 de la noche. No más tarde, ya que el *uwishin* (shamán) que trabaja con ayahuasca hasta las 12 de la noche es el *tsuakratin* (que curan); mientras que el *uwishin* (shamán) que trabaja a partir de las 12 es el *wawekratin* (que causan daño o enfermedades).

Los chamanes *wishin*, tras haber ayunado y haber guardado abstinencia sexual durante varios días, consumen la ayahuasca y son capaces de ver “flechas” que causan la enfermedad y son capaces de extraerlas en sus visiones. Los shuar piensan que las enfermedades están producidas por malos espíritus y brujos que lanzan sus poderes negativos hacia las personas en forma de “flechas” invisibles. Sólo los chamanes son capaces de detectar y localizar la enfermedad y expulsarla del cuerpo a través del trance con ayahuasca. En el éxtasis visionario los chamanes extraen la “flecha” invisible, que se hace visible en forma de piedra en la boca del hechicero. Esta es la señal de que el paciente se ha curado (Eliade, 1986). Juan canta en voz baja sin verbalizar para que nadie pueda robárselo y aprenderlo. Juan no durmió nada en el segundo ritual ya que terminamos a las 11:30 de la noche y a las dos de la mañana vino a despedirse del equipo y luego se fue a una vigilia de la Virgen del Cisne.

Durante nuestra estancia en el pueblo, Juan siempre ha sido una persona reservada y taciturna. Rafael Karsten (2000), un antropólogo de principios del siglo XX, describe a los chamanes shuar de la siguiente forma: “sus ojos son apagados, como cubiertos; una consecuencia na-

tural, sin duda, de su hábito permanente de beber *natem* (ayahuasca) y otros narcóticos” (Karsten, 2000, p. 305).

Conclusiones

Los shuar consideran la ayahuasca como una “medicina” en sentido amplio. Para ellos es una forma de hallar respuestas y salidas a las interrogantes y situaciones cotidianas y extraordinarias que plantean sus vidas. El aumento del coste económico de los servicios básicos de salud gubernamentales y el alejamiento de estos tienden a establecer una nueva relación con la medicina tradicional. El curandero se convierte en una especie de consejero y fortalece su posición dentro de la comunidad.

En esta investigación hemos estudiado el uso ritual de la ayahuasca en la comunidad shuar de Shaime gracias al documental “Natem, la bebida sagrada de los shuar”. En ella hemos investigado las relaciones sociales y culturales del uso del *natem* en Shaime (provincia de Zamora Chinchipe, Ecuador). También hemos tomado en consideración la situación actual que tiene el consumo de este enteógeno así como su relación con los procesos de globalización en los que se encuentra esta práctica de producción y reproducción social.

Consideramos seguir desarrollando investigaciones sobre el consumo de enteógenos en Ecuador, para así desarrollar una comparativa en las formas de consumo de ayahuasca que se producen en las diferentes comunidades y si existe relación con los elementos de cambio social que se están produciendo en la medicina tradicional en Ecuador.

Bibliografía

Bejarano, M. S. (1997). Bioprospección en el Ecuador: los casos de la Ayahuasca y el Convenio ESPOCH- Universidad de Illinois (De-

- bate Agrario). *Ecuador Debate. Globalización: Realidades y Falsas*, 40, 157-167.
- Bischof, H. y Viteri Gamboa, J. (1972). Pre-Valdivia occupations on the southwest coast of Ecuador. *Am. Antiq.*, 38.
- Burroughs, W. S. y Ginsberg, A. (1963). *The Yage Letters*. California: Ed. City Light Books.
- Coba Andrade, C. A. (1993). Los reductores de cabezas humanas, unt-suri shuar y achuar de la región amazónica ecuatoriana: sus manifestaciones dancísticas y etnomusicales. *Revista de musicología*, 2096-2112.
- Costales, A. (1969). *Los Quichuas del Coca y el Napo*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (Vol. 3). Quito: Editorial Abya Yala.
- Eliade, M. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fericgla, J. M. (1994). *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo y experimentos con la ayahuasca*. Barcelona: Integral-Oasis.
- Fericgla, J. M. (2002). *Al traluz de la ayahuasca*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Harner, M. J. (1978). *Jíbaro. El pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Abya-Yala.
- Juank, A. (1984). *Pueblo de fuertes: rasgos de historia Shuar*. Quito: Abya Yala.

- Karsten, R. (1989). *La vida y la cultura de los Shuar*, Vol. I-II, Quito: Abya-Yala
- Karsten, R. (2000). *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas Occidental. La vida y la cultura de los jíbaros del este de Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Labate, B. y Araújo, W. S. (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. FAPESP/Mercado das Letras (Campinas – SP).
- Lévi-Strauss, C. (1963). The sorcerer and his magic. *Structural anthropology*, 1, 167-185.
- López Vinatea, L. A. (2000). *Plantas Usadas por Shamanes Amazónicos en el brebaje Ayahuasca*. Iquitos: P. imprenta.
- Luna, L. E. (1991). *Ayahuasca Visions*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Martínez, M. A. (1988). *Contribuciones iberoamericanas al mundo. Botánica, medicina y agricultura*. Madrid: Anaya-Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del Quinto Centenario.
- Mashinkias, M. (1988). *La selva nuestra vida. Sabiduría ecológica del pueblo Shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Naranjo, C. (1976). Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental, en M. Harner, *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Editorial Guadarrama.
- Naranjo, C. (2012). *Ayahuasca*. La Llave.
- Ott, J. (2006). *Análogos de la ayahuasca*. Madrid: Ediciones Amargor.

- Pages Larraya, F. (1979). Los significados del uso de la ayahuasca entre los aborígenes chama (Ese'ejja) del Oriente de Bolivia: Una investigación transcultural. *Antología de textos clásicos de la psiquiatría latinoamericana*, 63.
- Panera Cuevas, F. J. (2002). *Museo del oro de Colombia. Los espíritus, el oro y el chamán*. Consorcio Salamanca 2002. Salamanca: Universidad de Salamanca-Fundación La Caixa.
- Pardal, R. (1937). *Medicina Aborigen Americana*. Buenos Aires: José Anesi.
- Pellizzaro, S. (1985). *Mitología Shuar*, vol. I a XII. Quito: Abya-Yala.
- Rudgley, R. (1999). *Enciclopedia de las sustancias psicoactivas*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Schultes, R. E. (1970). The plant kingdom and hallucinogens. *Bull. Narcotics*, 22, 43.
- Schultes, R. E. (1972). Hallucinogens in the western hemisphere. En P. Furst (Ed.), *Flesh of the Gods*. New York: Praeger.
- Villavicencio, M. (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. New York: R. Craighead.

Práctica de la medicina tradicional como alternativa para el desarrollo de las comunidades indígenas del Ecuador: Caso Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro - CSCS

Bayron de Jesús Flores Acaro

Gabriela del Rocío Jaramillo Loaiza

Katty Vanessa Celi Sánchez

María del Cisne Tituaña Castillo

Universidad Técnica Particular de Loja

Resumen

Los saraguros representan uno de los más importantes grupos étnicos del Ecuador, y aunque son parte de la minoría (7%), sus saberes representan una gran riqueza, reconocida local e internacionalmente. Esta comunidad posee sus propias características culinarias, de vestimenta y medicina ancestral; parte de ella está organizada en el *Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro - CSCS* que, junto con los miembros de los huertos familiares, trabajan en la medicina ancestral como una forma de sanación corporal, natural y espiritual, representando la segunda actividad económica más importante de la comunidad después de la agropecuaria.

En el presente estudio se muestra el perfil socio-productivo y el diagnóstico de activos bioculturales que posee el CSCS como insumo para

la generación de posibles cadenas de producción que revaloricen la identidad cultural local y los conocimientos de la medicina tradicional. La metodología utilizada para la caracterización socio-productiva se basó en el levantamiento de información primaria; mientras que para la identificación y selección de los activos bioculturales se utilizó un diseño sugerido por investigadores del Instituto Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Los resultados del estudio sugieren, por un lado, un alto grado de dependencia de las actividades agropecuarias, de gran diversificación, asociado al cultivo de legumbres, cereales y tubérculos propios de la región interandina ecuatoriana; estos se complementan con la crianza de ganado vacuno, ovino y animales menores dedicados principalmente al autoconsumo; los excedentes para la comercialización son mínimos, lo que genera una baja participación en el mercado. Por otro lado, los principales activos bioculturales identificados en los hogares del CSCS son flora medicinal, conocimientos sobre medicina ancestral y rituales místicos de valor turístico.

Introducción

El presente estudio es un aporte a la labor investigativa que la Universidad Técnica Particular de Loja realiza como parte de su responsabilidad social con el grupo de participantes de la etnia Saraguro. Esta universidad ha desarrollado un programa de intervención que pretende aportar al mejoramiento de sus condiciones de vida. El grupo de interés está integrado por personas que, haciendo uso de su conocimiento ancestral sobre las propiedades médicas de las plantas, practican la medicina tradicional como una actividad de servicio al público. Este grupo se encuentra localizado al sur del Ecuador, en el cantón Saraguro, perteneciente a la provincia de Loja; organizado en el *Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro – CSCS*.

El análisis propuesto es descriptivo, el cual con base en la información primaria proveniente de la aplicación de una encuesta, tuvo como objetivo caracterizar el ámbito sociodemográfico y productivo de los sanadores y compararlo con un grupo de control; se obtuvo con ello una batería de indicadores de línea base para los intereses del programa. En una segunda parte de esta investigación se realizó un diagnóstico de activos bioculturales de que dispone el grupo de sanadores. La intención de este segmento fue la identificación de condiciones previas que sirviesen de insumos para la generación de futuras iniciativas empresariales que revaloricen la identidad cultural local y, particularmente, los conocimientos de la medicina tradicional derivados de la gestión de la biodiversidad local.

Metodología

El estudio se basó en la aplicación de una encuesta, a través del diseño de un cuestionario estructurado. Se encuestó a un grupo de 23 sanadores organizados y participantes activos en el CSCS; y como contrafactual se encuestó a un grupo de 32 sanadores no organizados y otros participantes de un proyecto de fomento de huertos medicinales que lidera el Ministerio de Salud Pública a través del Subcentro de Salud de Saraguro.

Diseño de la investigación

La investigación se desarrolló mediante un análisis exploratorio utilizando la estadística descriptiva convencional. Así, la metodología empleada en la caracterización del grupo de sanadores y el levantamiento de la línea base están respaldados por la información primaria obtenida mediante la aplicación de la encuesta y su procesamiento mediante datos estadísticos descriptivos y otros indicadores más elaborados. Este instrumento recogió datos referentes a perfil sociodemográfico de los hogares, medios de vida, características productivas de las fincas, prác-

ticas agrícolas y necesidades de capacitación, práctica de la medicina tradicional y acceso a servicios.

Resultados

La información obtenida muestra que los hogares que conforman el grupo de interés (CSCS) no difieren significativamente de otros hogares en los cuales las personas no practican la medicina tradicional; las actividades económicas de subsistencia son prácticamente las mismas, con contadas excepciones en las que los ingresos de la economía familiar se complementan con los ingresos de los sanadores.

Caracterización sociodemográfica

Las características sociodemográficas de los hogares del CSCS están asociadas a los valores culturales característicos del pueblo saraguro. Esto puede explicarse, entre otras causas, por la relativa antigüedad de estos hogares, compuestos por población adulta, mientras que en el grupo de control, no solamente se encuentran hogares de sanadores, sino también hogares jóvenes con un menor arraigo cultural.

El Cuadro 1 resume algunos indicadores sociodemográficos de los hogares, encontrándose como diferencias relevantes el hecho de que los hogares del CSCS tienen más mujeres como jefas de hogar, superan los 50 años en promedio de edad y tienen menos de la mitad de perceptores de la prestación social para paliar la pobreza (BDH) que los hogares del grupo de control.

Cuadro 1: Indicadores sociodemográficos de los hogares

Indicador	Grupo CSCS	Grupo de control
Promedio de personas por hogar	4,91	5,31
Hogares cuyo jefe de hogar es mujer	57,1	29,4
Promedio de edad del jefe de hogar	54,42	43,94
Personas que reciben el BDH (%)	7,07	14,5
Hogares perceptores del BDH (%)	30,4	69,2

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Del CSCS el 52.4% de los padres del jefe de hogar, hablan o hablaban exclusivamente la lengua indígena, mientras que en el grupo de control el 70.6% no conocen la lengua indígena. Esto revela sutilmente los efectos de la transición intergeneracional en la conservación de la cultura originaria.

Sumado a lo antes descrito, se ha identificado que en general, es el CSCS el que tiene un menor grado de escolaridad formal. El 15% de los jefes de hogar en el grupo de sanadores, no ha accedido jamás a la escolaridad formal, en comparación con el grupo de control, donde el 9% de los jefes de hogar no han sido alfabetizados.

En ambos casos, la mayor proporción de jefes de hogar han completado la instrucción primaria, sumando un total de seis años de escolaridad; una menor proporción cercana al 10% han completado la instrucción básica (hasta tercer año de secundaria) y una proporción de entre el 10% y 12% ha completado la secundaria, sumando un total de 12 años de escolaridad.

Acceso a servicios básicos

Los indicadores de acceso a los servicios básicos son complementarios para explicar las características sociodemográficas de los hogares en este grupo de interés. El Cuadro 2 resume los principales indicadores estimados para efectos de comparación.

Cuadro 2: Indicadores de acceso a servicios

Indicador	Grupo CSCS	Grupo de control
Hogares con vivienda propia (%)	81,8	87,2
Hogares con vivienda prestada (%)	13,6	12,8
Promedio de habitaciones por vivienda	3,91	3,15
Razón de hacinamiento (personas/dormitorio)	1,01	0,96
Hogares con acceso a agua potable (%)	56,5	35,9
Hogares con acceso a electricidad (%)	100	89,7
Hogares con acceso a señal de celular (%)	54,5	59,0

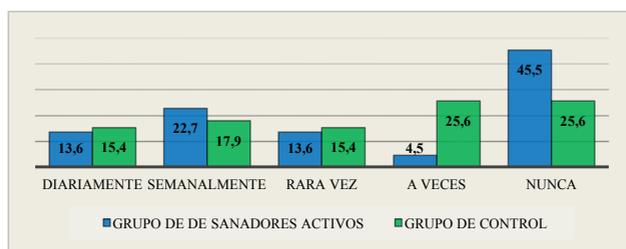
Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Según estos indicadores se concluye que la situación económica de los hogares es estructuralmente buena, pues en su mayoría disponen de vivienda propia con acceso a los servicios básicos elementales; el 13% aproximadamente, vive en una casa que no es de su propiedad (casa prestada). No obstante, persiste un déficit en la cobertura del servicio de agua potable y telefonía celular, en casi la mitad de la población muestreada. El grupo de control es el que experimenta más carencias en este sentido.

La calidad del piso de las viviendas es un indicador importante para analizar indirectamente el entorno de desarrollo de los niños pequeños. En la mayoría de los casos, el piso de las viviendas es de tierra (46.8% en promedio). Cabe mencionar que la cultura saraguro tiene una tra-

dición marcada en el diseño de las viviendas, el cual evidentemente no contempla materiales modernos como duela, cemento o baldosas; por el contrario, lo más común siempre ha sido el barro para las paredes y el piso (tierra).

Gráfico 1: Frecuencia de acceso a Internet por parte de los miembros del hogar



Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

En cuanto al acceso a Internet, se puede hablar de una brecha significativamente alta. Se les preguntó a las personas encuestadas por la frecuencia con la que al menos un miembro del hogar accede a Internet, y se pudo constatar que la mayoría de la población jamás ha accedido o tiene una frecuencia baja de acceso (ver Gráfico 1).

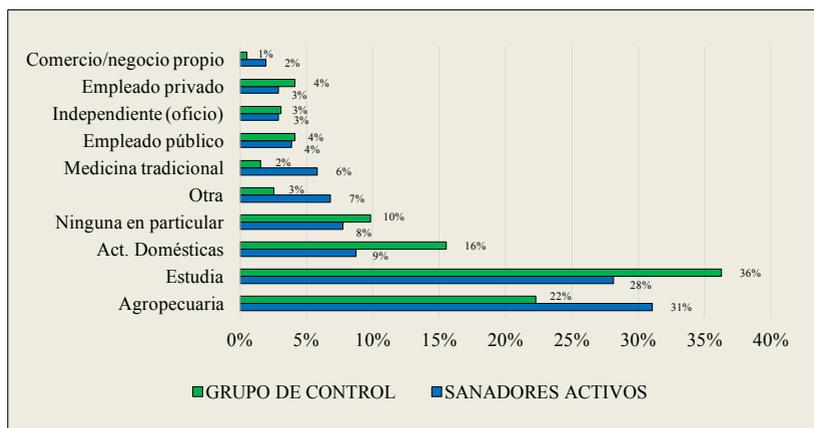
Caracterización económica

Las economías domésticas de los Sanadores Comunitarios, al igual que la del grupo de control, se encuentran sumergidas en el mismo patrón cultural de explotación agropecuaria que predomina en Saraguro. Se complementa la agricultura diversificada de minifundio con la crianza de animales menores y el pastoreo de ganado vacuno u ovino. En algunos casos, las personas participan de empleos emergentes o tradicionales, vinculados a la prestación de servicios para la población en la ciudad principal del cantón.

El Gráfico 2 ilustra la distribución de las personas por ocupación principal a partir de un conteo de todas las personas que integran los hogares. Según esta distribución, se encuentra más personas ocupadas en estudios que en las demás actividades; esto se explica por el tamaño medio de las familias (con una media de tres hijos por hogar) y la prioridad o sentido de responsabilidad con que los saraguros tratan la educación de los hijos, interpretándola como el principal mecanismo de movilidad social.

De la población ocupada en actividades productivas, la mayor proporción se distribuye entre actividades agropecuarias y actividades domésticas (31% y 9% respectivamente, en los hogares de los sanadores). Solo el 6% de los hogares –6 personas en términos absolutos– de los hogares del CSCS consideraron la medicina tradicional como su principal actividad económica; la mayoría de ellos la identificaron como una actividad secundaria.

Gráfico 2: Actividad principal de los miembros del hogar



Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Existe una pequeña proporción de personas que se ocupa en actividades no agropecuarias (alrededor del 20% sumando todas las ocupaciones no agropecuarias). Estas forman parte de los hogares más próximos al área urbana, y trabajan como funcionarios públicos, privados o desarrollando actividades de autoempleo como autónomos (artesanos, músicos, carpinteros, albañiles).

Los ingresos tangibles que reciben los hogares por sus actividades económicas (ver Cuadro 3) son bajos si se considera como parámetro de comparación la línea de pobreza vigente que para diciembre de 2016 se encontraba en US\$ 84,68 mensuales (INEC, 2016). El ingreso familiar per cápita anual es de \$190.93 para los hogares del CSCS, el cual equivale a \$15.91 mensual y representa alrededor del 20% de lo que estima necesario la línea de pobreza. No obstante debe considerarse que la brecha aparente debería ser menor en la práctica, si se descuenta el valor en especies de la producción agropecuaria consumida por los hogares, pues la mayoría de hogares desarrollan sus actividades productivas agrarias como medio de subsistencia o autoconsumo y no exclusivamente para generar ingresos como contraprestación al trabajo. Así, la producción que se comercializa correspondería a los excedentes, aunque no es menos importante, dada su importancia para cubrir las necesidades no alimentarias de los hogares.

Cuadro 3: Principales fuentes de ingreso de los hogares

Indicador (promedios anuales)	Grupo CSCS	Grupo de control
Ingreso laboral no agropecuario, declarado del hogar	253,48	279,05
Ingreso agropecuario estimado del hogar	610,37	783,07
Ingreso estimado del hogar por venta de ganado vacuno	416,82	65,38
Ingreso estimado del hogar por venta de animales menores	164,13	622,15
Ingreso estimado del hogar por ventas agrícolas	47,55	95,53
Ingreso total estimado del hogar	863,85	1062,12
Ingreso per cápita estimado del hogar	190,93	213,23

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

La fuente de ingresos agrarios más representativa es la venta de ganado vacuno y animales menores; mientras que la venta de productos agrícolas representa una mínima proporción de esos ingresos. Los ingresos obtenidos por actividades no agropecuarias aportan notablemente al sostenimiento en los hogares que disponen de este tipo de empleos, pues aseguran un flujo de ingresos estable para cubrir los ciclos agrícolas de bajos ingresos; de allí la importancia de fomentar estas fuentes de empleo en el medio. Comparativamente, los hogares del grupo de sanadores perciben mayores ingresos en todos los rubros analizados; la diferencia es de 11.6% en el total per cápita (\$213.23 en comparación con los \$190.93 del CSCS).

Atención especial merece también, para los propósitos de este estudio la estimación de los ingresos procedentes de la práctica de la medicina tradicional por parte de los sanadores. Esta actividad compite en tiempo con las actividades productivas y de sustento de los sanadores, por lo que debería generar un mínimo de ingresos para garantizar su sostenibilidad en el tiempo (un beneficio que compense el costo de oportunidad).

Cuadro 4: Precio referencial de los tratamientos más comunes

TRATAMIENTO	PRECIO REF. \$
Limpias para el espanto y mal aire	10
Aguas para nervios/estrés	1,5
Infusiones para inflamaciones o problemas externos de hongos	1,5
Levantamientos/florecimientos	20
Infusiones para problemas estomacales	1,5
Infusiones para problemas de riñones, pulmones, garganta y similares	1,5
Infusiones para la gripe	1
Sobas para golpes, torceduras o fracturas	5
Sesiones para asistencia o preparación de partos	5

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de informantes clave.

De acuerdo con algunos sanadores entrevistados, sus ingresos, derivados de la práctica de la medicina tradicional, no son significativos como para depender económicamente de los mismos, pues en la mayoría de los casos y, dado que las personas que los visitan son de bajos ingresos, las retribuciones por sus servicios son más bien voluntarias. Pero de acuerdo a las distintas versiones, los precios promedio se aproximan a los descritos en el Cuadro 4.

Producción agrícola

El maíz, fréjol, habas y papas constituyen los productos agrícolas más cultivados por las familias del CSCS. Estos rubros se complementan con algunos cultivos de ciclo más corto como mellocos, col, arveja, cebolla en hierba, brócoli y espinaca. Los primeros forman parte irremplazable de la dieta alimenticia de los hogares; mientras que los últimos son cultivados principalmente para comercialización en los mercados urbanos de Saraguro y Loja, en pequeñas proporciones.

No existen diferencias significativas entre el grupo del CSCS y el grupo de control en el patrón de producción agrícola, excepto la mayor apertura al mercado por parte de los hogares del grupo de control, para cultivar rubros más comerciales de ciclo corto; mientras que el grupo del CSCS se centra en la producción más tradicional. Sin embargo, las diferencias observadas en la frecuencia de cultivo no siempre se corresponden con el rendimiento.

El Cuadro 5 muestra los volúmenes de producción y ventas de cada grupo en los distintos rubros agrícolas, donde los volúmenes de producción y ventas son bajos, lo cual es coherente con el patrón de explotación agrícola en minifundios y con un alto grado de diversificación.

Cuadro 5: Promedio anual del volumen de producción y ventas agrícolas

PRODUCTOS	Cosecha		Producción vendida	
	CSCS	Grupo de control	CSCS	Grupo de control
Maíz (qq.)	2,20	2,99	0,40	0,40
Fréjol (lbs.)	76,00	76,15	8,67	7,21
Habas (lbs.)	90,57	59,73	60,00	16,67
Papas (qq.)	2,81	4,51	1,75	2,86
Mellocos (lbs.)	45,00	58,92	,00	30,00
Col (unidades)	45,47	29,52	21,25	7,86
Arveja (lbs.)	63,09	86,38	0,00	6,50
Cebada (lbs.)	22,50	17,71	7,50	5,67
Cebolla (hatos)	20,00	7,67	0,00	0,00
Lechuga (unidades)	43,83	31,89	20,00	17,75
Brócoli (unidades)	78,00	33,41	46,17	11,11
Espinaca (hatos)	33,43	16,85	4,67	9,50

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

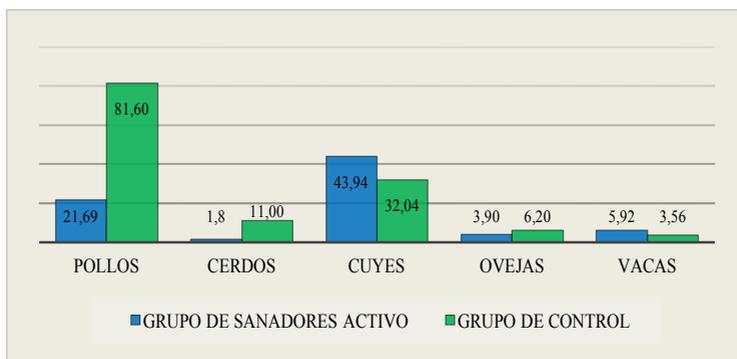
Las dificultades para identificar con precisión el área de siembra de cada cultivo por parte de las personas encuestadas, impidieron una estimación confiable del rendimiento por hectárea de cada uno de estos cultivos. Lo habitual en el cantón Saraguro es que se siembre los distintos cultivos en parcelas muy pequeñas de tierra, en algunos casos de manera individual y en otros asociando cultivos; por lo cual, la productividad no puede estimarse con fiabilidad.

Producción animal

La producción agrícola se complementa en la mayoría de hogares con el manejo de ganado vacuno, ovino y crianza de animales menores como cerdos, cuyes y pollos, siendo el más común el cuy; mientras que el menos común es el cerdo, por su baja compatibilidad con el manejo de cultivos en ausencia de cercas y su dificultad para adaptar su alimentación al consumo de residuos de las cosechas, como en el caso de los animales herbívoros.

El Gráfico 3 muestra el número promedio de animales que conforman cada hato, donde las diferencias sí son más perceptibles entre los grupos de hogares que conforman la muestra. La diferencia más importante se observa en la crianza de pollos, los cuales por constituir un rubro de baja inversión, se crían con mucha frecuencia para el autoconsumo y en otros pocos casos para la venta.

Gráfico 3: Número promedio de animales en el hogar



Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Al ser el cantón Saraguro reconocido como la tierra del maíz, por sus altos volúmenes de producción de este alimento, las condiciones del medio facilitan la crianza de estos animales con un costo de producción relativamente bajo, pero la demanda de mano de obra para el manejo en corral, podría ser la principal explicación de la diferencia amplia en el número de pollos que en promedio manejan los hogares de cada grupo muestreado, pues los hogares del grupo de control son los más numerosos y con mejor disponibilidad de mano de obra -relativamente joven en su mayoría- para el manejo de estos animales. Los cuyes son el segundo rubro más numeroso; mientras que animales como los cerdos, ovinos y vacunos se crían en menores cantidades.

Por otro lado, el destino comercial, casi siempre, es improvisado; no existe una red formal de comercialización o cadena de valor estructurada en la que participen de manera sistemática los productores de estos grupos muestreados.

Cuadro 6: Destino comercial de los animales

ANIMALES	CSCS		GRUPO DE CONTROL	
	Al consumidor final	A los intermediarios	Al consumidor final	A los intermediarios
Pollos	0,0	100,0	60,0	40,0
Cuyes	80,0	20,0	57,1	42,9
Cerdos	50,0	50,0	100,0	0,0
Ovejas	100,0	0,0	50,0	50,0
Reses	16,7	83,3	100,0	0,0

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

En el Cuadro 6 se detalla el destino comercial de la producción animal de ambos grupos que conforman la muestra. No se identifica un patrón consistente en la comercialización, por lo cual, la formalización de los canales de comercialización se evidencia como una necesidad para aportar mayor certidumbre para la inversión en la crianza de animales y, con ello, la diversificación de las fuentes de ingresos. Una observación directa permitió evidenciar cómo las ventas de animales menores se realizan en las ferias del productor o a intermediarios que regularmente compran animales para faenamamiento o posterior negociación para los mercados regionales de mayor demanda.

El sistema de crianza de los animales se desarrolla en tres modalidades: al aire libre, en corral o al sogueo. De estos, los dos últimos métodos son los más comunes (ver Cuadro 7), por ser menos perniciosos para los cultivos que, en su mayoría, se encuentran en las proximidades de las viviendas y no protegidos por cercas. El sistema es más flexible en el caso de las aves, que se crían al aire libre, principalmente, cuando no representa mayor riesgo para las plántulas pequeñas que se siembran alrededor de las viviendas.

Cuadro 7: Sistema de crianza de los animales

ANIMALES	CSCS			GRUPO DE CONTROL		
	En corral	Al aire libre	Al sogueo	En corral	Al aire libre	Al sogueo
Pollos	23,1	76,9	-	33,3	66,7	-
Cuyes	88,9	11,1	-	100,0	0,0	-
Cerdos	20,0	40,0	40,0	87,5	0,0	12,5
Ovejas	20,0	20,0	60,0	16,7	22,2	61,1
Vacunos	7,7	38,5	53,8	0,0	53,3	46,7

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Por regla general, el ganado vacuno se encuentra en potreros al aire libre o manejado al sogueo, cuando la disponibilidad de terreno es baja o para consumir los residuos de cosechas de maíz, las cuales se encuentran muy localizadas en espacios pequeños.

Cultura de emprendimiento

Resulta importante realizar un análisis de la cultura de emprendimiento, explícita o latente, en los hogares de interés, para realizar dicha evaluación se calcularon algunos indicadores¹⁷, los mismos que brindan indicios sobre la predisposición de las personas para buscar alternativas económicas distintas a las tradicionales, así como su cultura financiera según el uso de instrumentos básicos como el ahorro y crédito.

El Cuadro 8 resume los resultados del cálculo, según los cuales, por cada 10 hogares del CSCS, existen dos personas autoempleadas en oficios o negocio propio. Esta proporción representa aproximadamente el 17% de todas las personas que se emplean en trabajos no agropecuarios, las

17 Los datos base forman parte de las variables extraídas de las encuestas levantadas en ambos grupos que conforman la muestra.

cuales en sí mismas constituyen un grupo reducido. De lo anterior se deduce que la cultura de emprendimiento es mínima entre las personas del CSCS; la baja participación en empleos no agropecuarios y, más aún, en trabajos autónomos, revela una baja predisposición para asumir riesgos.

Lo anterior, sin embargo, no necesariamente representa un factor adverso para el establecimiento de emprendimientos comerciales; quizás las causas sean más bien culturales, puesto que los saraguros tienden a asumir retos de manera colectiva, apoyándose en formas de trabajo cooperativo como las mingas. El 77.3% de hogares participa en las mingas comunitarias, tal como lo revela el indicador de participación en este tipo de eventos. Siguiendo este razonamiento, se puede conjeturar que, para el establecimiento de un emprendimiento comercial con el CSCS, resultaría benéfico estructurar las actividades y el modelo de negocio en una modalidad comunitaria, en coherencia con la idiosincrasia local, para aprovechar el valor simbólico que asignan los participantes al refuerzo y escrutinio de la comunidad con respecto a su comportamiento o participación.

Cuadro 8: Indicadores asociados a la cultura emprendedora de los hogares

INDICADOR POR HOGAR	CSCS	GRUPO DE CONTROL
Personas ocupadas en oficios independientes o comercio propio	0,22	0,18
Razón de empleados autónomos sobre el empleo no agropecuario	0,17	0,32
Porcentaje de hogares que participan en mingas comunitarias	77,3	84,2
Mingas en las que participan anualmente los hogares (#)	10	13,62
Porcentaje de hogares que disponen de al menos una cuenta de ahorros	50	30,6

INDICADOR POR HOGAR	CSCS	GRUPO DE CONTROL
Porcentaje de hogares que dispone de ahorros en sus cuentas bancarias	40,9	32,8
Porcentaje de hogares que han obtenido crédito en los últimos 2 años	61,9	38,9
Monto promedio de crédito obtenido	4949,8	5165,1

Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta.

Los indicadores de cultura financiera, interpretados en un sentido convencional, se presentan medianamente favorables para las expectativas de desarrollo empresarial. Solamente en el 50% de los hogares del CSCS, alguno de los miembros posee una cuenta de ahorros en las instituciones del sistema financiero. De esa fracción, casi la mitad (40.9%) tiene alguna reserva de dinero en calidad de ahorros, y solo el 61,2% ha obtenido algún crédito formal en los dos últimos años. Sin embargo, el monto promedio de crédito obtenido es considerable (\$ 4949.8), lo cual implica que las casas financieras sí juzgan como sujetos de crédito solventes a estos hogares y, por lo tanto, las posibilidades para obtener un crédito para fines productivos en el futuro próximo, serían viables.

Pese a la frágil cultura emprendedora, entendida en términos convencionales, el grupo de Sanadores presenta condiciones iniciales más favorables que el grupo de control para iniciar emprendimientos productivos. En este último grupo, no obstante, los indicadores revelan una mayor integración a las formas tradicionales de trabajo comunitario, pues una mayor proporción de hogares declara su participación en mingas, con una frecuencia de participación también mayor.

Práctica de la medicina tradicional

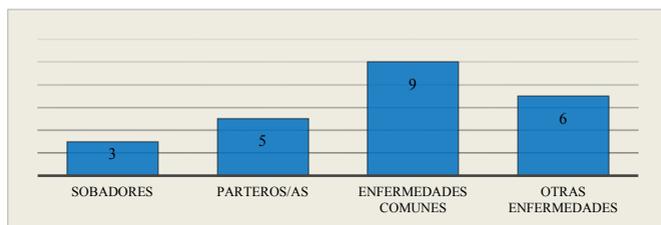
La medicina tradicional, a la que aquí se hace referencia, se practica en distintos grados por la mayoría de personas que conforman la etnia saraguro; para eventuales tratamientos o prevención de enfermedades. Es común que, principalmente las personas que residen en el medio rural, conozcan propiedades medicinales de algunas plantas y las consuman de forma sistemática en forma de infusiones, bebidas aromáticas o tratamientos terapéuticos leves. Estos conocimientos han sido transmitidos de generación en generación, fundamentalmente a través de la tradición oral y en el núcleo familiar, pero el conocimiento que tienen los Sanadores es mucho más completo que el de una persona común del medio, debido a que ellos han desarrollado mayor interés por conocer las plantas y sus propiedades y han experimentado a través de varios años ensayando y aplicando tratamientos para personas de la localidad. El tiempo dedicado a esta actividad ha sido primordial para acumular el acervo de conocimientos de que disponen en la actualidad. Los datos de la encuesta revelaron que, semanalmente, los sanadores del CSCS dedican un promedio de 12.9 horas para atender a sus pacientes; con un mínimo de dedicación de 2 horas y un máximo de 50 horas.

En la actualidad, el prestigio y reconocimiento que han adquirido como sanadores, proviene del éxito de sus remedios y del cumplimiento con las expectativas de sus pacientes. En el pueblo saraguro se conoce a un Sanador como un médico tradicional y ciertos casos como un portador del conocimiento que los antepasados obtuvieron sobre las plantas en su proceso de domesticación del medio o su adaptación a él.

Los conocimientos de los sanadores se aplican para fines terapéuticos concretos; de allí que algunos de ellos se auto-identifiquen como visio-narios, sobadores, parteras, o simplemente curanderos, en función de la especialidad terapéutica con la que son más afines. De las 23 personas

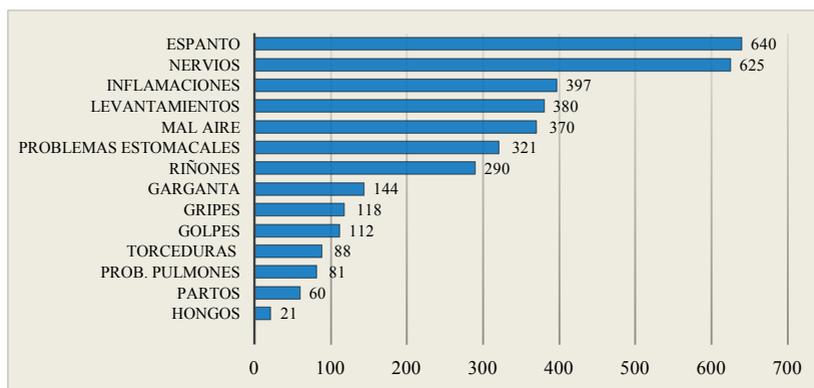
del CSCS que participaron en la encuesta, la mayoría se especializa en el tratamiento de enfermedades comunes¹⁸, seguido por los visionarios y shamanes, quienes se especializan en limpiezas energéticas, levantamientos, curaciones del espanto y otras similares. La especialidad de las *parteras* es otra de las más practicadas por este grupo.

Gráfico 4: Especialidad de los sanadores del CSCS



Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta

Gráfico 5: Número de casos atendidos por todos los Sanadores del Consejo en 2014



Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta

18 Las enfermedades comunes se relacionan con problemas estomacales, respiratorios, enfermedades crónicas y otras afecciones frecuentes en el medio.

El número de casos que han sido atendidos por todos los sanadores del CSCS durante el año 2014 revelan la importante acogida de la práctica de medicina tradicional; los casos de tipo energético más atendidos han sido: espanto, levantamientos y mal aire. En un segundo grupo, se han atendido con alta frecuencia casos de nervios, inflamaciones, problemas estomacales y de riñones. Los problemas menos comunes han sido afecciones de garganta, gripes, problemas accidentales de torceduras y golpes, partos y problemas de hongos.

Estos tratamientos son realizados empleando las plantas medicinales del medio y en ocasiones otros ingredientes más elaborados disponibles en farmacias o centros naturistas, tales como: manteca de cacao, agua florida, Sal de Andrews, gomarabia, Alka-Seltzer, Pasinerval, entre otros. En el 83% de los casos, el sanador compra todos los ingredientes para sus remedios y los mantiene en inventario, recuperando los costos cuando sus pacientes pagan por los servicios; tan solo el 17% solicitan a los pacientes llevar los ingredientes que hacen falta.

Se estima que el gasto de los sanadores en ingredientes para preparar sus curaciones asciende a \$286 anuales en promedio. El monto de gastos evidentemente es proporcional al número de casos atendidos y al requerimiento de ingredientes en función de la complejidad de los tratamientos.

El 95% de los sanadores posee un huerto exclusivamente para plantas medicinales, las cuales se emplean para las curaciones. Se utilizan tanto plantas silvestres como domesticadas. En el caso de estas últimas, siempre se encuentran en las proximidades de las viviendas o directamente en el huerto medicinal; las silvestres por su parte se recolectan de los caminos, cerros y chacras.

Prácticas agrícolas y necesidades de capacitación

La explotación agropecuaria utilizada por los agricultores de Saraguro y de manera particular por los miembros del CSCS, se basa en las prácticas heredadas del conocimiento tradicional de los ancestros, que consiste en asociar fundamentalmente productos de ciclo corto como el maíz, frejol y habas, en pequeñas parcelas de terreno –denominadas chacras–. El uso poco intensivo de insumos sintéticos en este sistema otorga atributos agroecológicos a la producción. Sin embargo, existe cierta inconformidad con los rendimientos obtenidos bajo esta forma de explotación, razón por la cual cada vez se hace más frecuente el uso de agroquímicos, con el fin de incrementar la productividad o reducir las pérdidas.

En función de los resultados de la encuesta, únicamente el 34,78% de los hogares del grupo de sanadores no tiene percepciones de haber experimentado pérdidas en sus cultivos del año anterior, mientras que en el grupo de control esta cifra de conformidad es menor (29,73%). La fracción restante de hogares declara haber tenido pérdidas en uno o más de los 12 cultivos principales analizados, en las proporciones que se muestran en el Gráfico 6.

Aquellos agricultores que han tenido pérdidas manifiestan que las causas frecuentes han sido por el mal clima (61%), las plagas (13%), la falta de cuidados (11%), la calidad del suelo (9%) o las enfermedades de los cultivos (6%). El hecho de que el clima sea percibido como la principal causa de pérdidas implica cuestionarse si está siendo idóneo el sistema que utilizan para la fertilización o nutrición de las plantas, entendiendo que una planta bien nutrida es en general más inmune a los embates del mal clima¹⁹.

19 Las personas al referirse al mal clima, consideran generalmente las heladas: temperaturas o corrientes de aire por debajo de 0°C que afectan a las plantas.

Tal vez una de las causas de las pérdidas de los cultivos posiblemente sea la frecuencia con que las personas devuelven al suelo los nutrientes consumidos por las plantas, razón por la cual se les consulta sobre el uso de los abonos para sus cultivos; solamente el 62% de ellos utilizan siempre dichos abonos, el porcentaje restante lo hacen con menor frecuencia.

De las personas que acostumbran a utilizar abonos en los cultivos, existen aquellos que preparan por sí mismos los abonos orgánicos para la aplicación; es así que del grupo de sanadores el 78% los elabora, y del grupo de control 71% lo realizan.

Del grupo de sanadores que no preparan los abonos orgánicos, el 13% manifiesta que es por falta de conocimiento, mientras que el 4,3% indica que es porque la considera una actividad muy laboriosa. Al considerar las respuestas otorgadas por el grupo de control, es mayor aún la proporción de personas que no elabora sus abonos por desconocimiento (23,1%), lo que permite determinar sus necesidades de capacitación. Se constata, entonces, que por falta de conocimiento, la mayoría de los agricultores toman la decisión de adquirir agroquímicos en el mercado. Cabe mencionar que alrededor del 27% de los hogares compran fertilizantes sintéticos u otros insumos químicos para sus cultivos. La adquisición de los químicos, evidentemente, genera un gasto en los hogares, siendo el gasto promedio anual de aproximadamente 21 dólares para el CSCS, pero para el grupo de control dicho gasto es de alrededor del doble (41 dólares). Cabe señalar que, además de ser utilizados para la fertilización, se requieren insumos químicos para tratar ciertas afecciones de plagas a los cultivos como pulgón, babosas, langosta, entre otras. Con el fin de controlar estas plagas se utilizan distintos métodos, entre los más mencionados están los tratamientos caseros como ceniza, sal, agua de marco, entre otros, y además otros compuestos de mayor elaboración que por lo general los adquieren en los almacenes agropecuarios.

En ese sentido y como se indicó anteriormente, los agricultores poseen escaso conocimiento para la elaboración de los abonos orgánicos, es así que resulta necesario conocer si en la actualidad están siendo partícipes de capacitaciones agrícolas; los resultados nos indican que la mayor parte de ellos no se encuentran preparados técnicamente para el manejo de controladores biológicos y extractos de plantas basadas en el conocimiento tradicional de sus propiedades, siendo entonces una necesidad latente para preservar el carácter agroecológico de la producción y dirigir los gastos que actualmente se hacen en insumos químicos hacia otros usos.

Evidentemente, es necesario incrementar la tasa de participación en estos programas y el trabajo articulado de los capacitadores para unificar una agenda complementaria para suplir las carencias de la zona de manera sistemática. Las personas del grupo de estudio que están recibiendo capacitaciones manifiestan que principalmente el MSP es la organización que por el momento les brinda esta ayuda técnica. Sin embargo, existen otras organizaciones que ofertan este servicio, tales como el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), Fundaciones, Red agroecológica, Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Loja (GADPL).

Activos bioculturales del CSCS

Según lo menciona Carolina Trivelli (2010), hace pocos años los activos culturales no eran percibidos como tales y, por lo tanto, no se les atribuía rentabilidad alguna, debido a que la diversidad era considerada como una traba para el desarrollo. Sin embargo, en la actualidad existe en América Latina un conjunto de procesos de puesta en valor de los activos bioculturales, que son posibles gracias al reconocimiento de la diversidad y de los saberes y conocimientos locales. Además, la cultura juega un papel importante para el desarrollo de un territorio, a tal pun-

to que muchos lugares en Europa y en América Latina han apostado por una revalorización de lo cultural, la identidad y el patrimonio como eje de su propio desarrollo.

Es así que los activos bioculturales pueden definirse como el dominio sobre un conjunto de especies animales o vegetales, especificidades culturales, tipicidades, recetarios, escenarios naturales, obras artísticas y otros bienes y servicios que convergen de la integración entre la cultura y la biología del territorio (Fonte y Ranaboldo, 2007). Estos son susceptibles de capitalizarse económicamente mediante estrategias de marketing territorial, biocomercio y otras afines, para generar un flujo de ingresos.

Con la presente investigación se realizó un diagnóstico de los activos bioculturales de las familias del CSCS, con el fin de identificar alternativas de revalorización social y económica que hagan más sostenible para los sanadores la práctica de la medicina tradicional y la preservación de los conocimientos y plantas con propiedades terapéuticas.

El pueblo saraguro es poseedor de un conjunto de rasgos culturales y de identidad que lo diferencia de otras culturas. De estos destacan: la gastronomía típica, los atuendos, ceremonias colectivas, forma de organización de la vida en comunidad, arquitectura, música, artesanías, agroecología, entre otros. No obstante, para los propósitos de la investigación, cuyo alcance está restringido a un grupo de la población de Saraguro fue necesario aislar los rasgos culturales compartidos con el resto de la población local, a riesgo de sacrificar algunas opciones de valor para el diseño de la estrategia de revalorización que se ensaya. Con ese criterio, el análisis se centró en los factores bioculturales que más diferencian a los sanadores del conjunto de la población de Saraguro: dominio sobre una amplia variedad de plantas con propiedades terapéuticas, conocimiento sobre los efectos de estas en los organismos

animales y humanos y el misticismo relacionado con algunos rituales de curación que practican los saraguro en lugares concretos que consideran energéticos o sagrados.

La metodología de identificación y selección de los activos bioculturales en cuestión, se basó en un diseño sugerido por investigadores del Instituto Latinoamericano para el Desarrollo Rural (Ranaboldo y Schejtmán, 2009). Esta metodología facilita la selección o priorización de los activos que son objeto de una campaña de revalorización, con base en los criterios que se muestran en los cuadros que siguen.

Como se puede ver en el Cuadro 9, se priorizaron tres activos bioculturales a través de un conjunto de parámetros de selección, los cuales fueron ponderados en una escala de 1-5, para representar los niveles en que cada activo cumple con el atributo o parámetro de selección. Los tres activos señalados en este cuadro son los de mayor puntuación y provienen de un listado mayor de opciones, desarrollado durante los diagnósticos participativos y visitas de campo para entrevistar a los sanadores, además de la información primaria obtenida mediante la encuesta e información secundaria de trabajos afines desarrollados en años anteriores por otros autores (Álvarez, Armijos, Costa y Granda, 2008; Armijos et al., 2014; Guamán, 2014; Japón, 2009; Tene et al., 2007).

Cuadro 9: Identificación de activos bioculturales del CS

Parámetros de selección:	Activos bioculturales:		
	Flora medicinal	Conocimientos empíricos de medicina ancestral	Ruta mística: lugares sagrados
Interés general por la conservación, restauración, del activo	5	4	2,5
Percepción del potencial de valorización	3,5	4	2,5
Reconocimiento del activo desde la investigación formal	4	2,5	1
Reconocimiento del activo desde el conocimiento tradicional	5	4,5	2,5
Promedio para cada activo	4,375	3,75	2,125
Promedio al nivel del territorio		3,42	

Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Los activos seleccionados también se valoraron como tales en función de su potencial de reconocimiento social y susceptibilidad para ser puestos en valor mediante estrategias de mercadeo territorial. El Cuadro 10 muestra los criterios y categorías de esta valoración, en el que se evidencia que se encuentran en niveles relativamente bajos, lo que indica que la percepción de los actores consultados sobre los activos que disponen tiene un potencial de aprovechamiento alto, aunque en la actualidad este potencial no haya sido explotado en su totalidad.

Cuadro 10: Valoración de los activos bioculturales del CSCS

		Activos:		
		Flora medicinal	Conocimientos empíricos de medicina ancestral	Ruta mística: lugares sagrados
Nivel de aceptación actual	Nivel de aceptación en el mercado local y en la canasta familiar	4	3	1,5
	Nivel de aceptación en el mercado nacional	2,5	1,8	1
	Nivel de aceptación en el mercado internacional	1,5	1	0,5
Nivel de valorización actual del activo	Visibilización de los activos a través de material divulgativo y movilizador	2,5	1,5	1
	Promoción y comercialización del activo a través de organizaciones formales o informales	2,5	2	1,5
	Valorización conjunta entre el activo y otros activos del territorio	3,5	3,5	3
Promedio para cada activo		2,75	2,13	1,42
Promedio a nivel del territorio		2,10		

Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Actualmente, los miembros del CSCS no ejecutan actividades de explotación de estos activos, más allá de iniciativas muy puntuales desarrolladas de manera individual, representadas en su mayoría en sus sesiones de curación para los pacientes que los buscan. En una escala de 1-5, los activos mejor puntuados por su capacidad potencial para valorizarse económicamente y generar un flujo de ingresos fueron las plantas me-

dicinales y ornamentales. Los dos activos restantes, conocimientos de medicina tradicional y la ruta mística a lugares sagrados, obtuvieron puntuaciones que se pueden clasificar como regulares o malas.

En la escala de 1-5, el promedio total de la evaluación del potencial económico de estos activos es de 2.1, lo que implica que actualmente existe una brecha amplia en la construcción de un mercado que optimice la monetización y valorización económica de estos activos para generar ingresos.

Complementariamente a las anteriores evaluaciones, se analizó el nivel de articulación existente en las actuales estrategias de aprovechamiento de los activos, con las demás estrategias territoriales de promoción de los activos culturales. Esto fundamentalmente por tratarse de recursos susceptibles de ponerse en valor mediante estrategias de marketing territorial o atracción turística; lo cual evidentemente requiere que, en una eventual iniciativa o emprendimiento derivado de estos activos, exista coherencia con las expectativas que los potenciales usuarios tengan del territorio cuando lo visiten. También es necesario evaluar las posibilidades de articulación de estos activos con otras iniciativas locales, porque además de contribuir en la construcción de la imagen o marca territorial, un emprendimiento derivado de los activos priorizados puede beneficiarse de las actividades de promoción desarrolladas por otros actores de la localidad. En Saraguro, esto último es muy evidente, pues se han desarrollado varios esfuerzos de promoción turística y construcción de una oferta territorial de bienes y servicios que tienen implícita la identidad cultural, algo que no ha sido aprovechado premeditadamente por el grupo del CSCS con el fin de mejorar el posicionamiento de sus productos o servicios. Ello indica que ese potencial de aprovechamiento está latente.

El Cuadro 11 resume cuál es el estado –según la percepción de los Sanadores e informantes consultados– del posicionamiento de los activos (productos / servicios) del CSCS en la oferta territorial de bienes o servicios con contenido cultural en Saraguro, donde se observa una brecha importante ya que indica un relativo aislamiento de la oferta de estos activos priorizados con respecto a bienes posiblemente complementarios.

Cuadro 11: Valoración de la articulación de los activos a la dinámica económica del territorio

	Nivel de articulación de las iniciativas de valorización	Al nivel del territorio
Articulación de los activos	Articulación en la venta de productos con identidad cultural	1,5
	Esfuerzos de promoción conjunta con los productos y servicios del territorio	2
	Turismo como potencial eje articulador para incluir a estos activos	5
	Acciones de planificación y fomento de desarrollo turístico de los gobiernos locales	2,5
	Diferenciación potencial de los productos y servicios a través de marcas de calidad territorial	3
	Promedio	2,80

Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Finalmente, en el Cuadro 12, se puede observar una valoración del nivel de concertación de actores o gobernanza territorial en torno a las iniciativas actuales o proyecciones de valorización económica –o puesta en valor– de los activos culturales y patrimoniales que posee Saraguro. Existe, según la percepción de los entrevistados, una buena articulación de actores locales cuando se trata de gestionar o posicionar las iniciati-

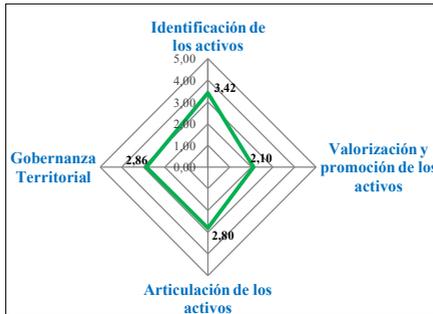
vas que enfatizan en la conservación de los valores culturales. Esta condición es favorable para los intereses de iniciar un emprendimiento con el CSCS, para poner en valor sus activos bioculturales e incrementar así sus ingresos económicos e incentivos de conservación.

Cuadro 12: Indicadores de la gobernanza territorial en relación con iniciativas culturales en Saraguro

Nivel de concerc-tación en función de las iniciativas de valorización:	Coordina-ción entre actores públicos a nivel territorial	Coordina-ción entre actores privados	Existen núcleos di-námicos de articulación público-pri-vados	Compro-miso de los gobiernos locales	Existencia de una es-trategia de desarrollo territorial que integre la dimen-sión de identidad cultural	Promedio
Al nivel del territorio	3	2,8	2,5	3	3	2,86

Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Gráfico 6: Resumen de las valoraciones a los activos bioculturales seleccionados



Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Los distintos parámetros evaluados para seleccionar los activos culturales con más posibilidades de valorización económica en los mercados (Gráfico 6) revelan que los recursos seleccionados sí cumplen con las características de activos (pueden potencialmente generar un flujo de ingresos), pese a que en la actualidad no están articulados eficientemente a la oferta territorial y tampoco se han desarrollado estrategias de valorización o promoción importantes.

Se puede concluir que sí es viable una estrategia de aprovechamiento económico de estos activos seleccionados; el éxito de la iniciativa dependerá de la habilidad con que se incluya al CSCS en la oferta territorial de bienes y servicios con identidad cultural que ya se ejecuta actualmente en Saraguro, ya que de lo contrario existen pocas posibilidades, sabiendo que las iniciativas aisladas generalmente no generan retornos –como sucede en la actualidad con las actividades de los sanadores.

Propuesta para la valorización de los activos bioculturales del CSCS

De acuerdo con la revisión de la literatura (Fonte y Ranaboldo, 2007; Uribe y Vargas, 2007; Ranaboldo y Schejtman, 2009; Soto, Uribe y Ranaboldo, 2011), en el caso de la valorización de activos bioculturales o territoriales, la estrategia más eficiente es la atracción de clientes y consumidores potenciales hacia el territorio, desarrollando una canasta de bienes y servicios que materialice la identidad territorial y construyan una marca territorial susceptible de gestionarse como un activo mayor de largo plazo. Así, los esfuerzos de valorización deberían implicar vínculos horizontales entre diversos grupos de actores e instituciones locales.

Este proceso ya lleva una trayectoria de desarrollo en el cantón Saraguro, aunque debido a la carencia de una visión de conjunto entre los

distintos emprendimientos culturales²⁰, no se ha explotado aún el valor económico de esos rasgos culturales que constituirían un factor de diferenciación para un emprendimiento cultural. Particularmente, la participación del grupo del CSCS que aquí se analiza, no se ha integrado a las iniciativas territoriales hasta ahora, salvo algunas excepciones desarrolladas por iniciativa individual de algunos sanadores. Pretender elaborar una estrategia de valorización de los conocimientos de medicina tradicional y plantas medicinales, aislando al grupo de sanadores del resto de iniciativas que configuran la identidad del territorio, sería un error, puesto que conocemos que los activos que aquí interesa valorizar y preservar, no siempre son acogidos por su funcionalidad –dadas las alternativas con las que compiten– sino por el contenido simbólico y cultural que se les atribuye.

Como propuesta final para desarrollar las estrategias de valorización de los activos priorizados, se elaboró un esbozo de las ideas que surgieron entre los participantes durante este proceso compilando ideas del diagnóstico participativo y la revisión de literatura secundaria sobre la medicina ancestral en Saraguro (cuadro 13), las cuales deberían constituir un punto de partida para la discusión y prospectiva.

El cuadro 13 sugiere que la propuesta para poner en valor y asegurar un flujo de ingresos que haga más sostenible las actividades de los Sanadores en el tiempo debe contemplar una “*canasta de bienes y servicios*” complementarios. Estos deberían derivarse de los conocimientos de los sanadores y sus inventarios de flora medicinal, para ser ofertados y facilitar el reconocimiento de su actividad. Esa oferta debería integrarse a la oferta de bienes y servicios que desarrolla el resto de la población de Saraguro (emprendimientos culturales y turísticos), aprovechando los

20 Emprendimientos relacionados con actividades de turismo comunitario, gastronomía, artesanías, música, entre otros.

esfuerzos que se desarrollan para mantener la identidad cultural del territorio.

Cuadro 13: Esbozo de una propuesta de emprendimientos para valorizar los activos bioculturales

Activo	Producto / servicio derivado	Hitos para la ejecución
Flora medicinal	** Macetas de plantas medicinales u ornamentales	*Construcción de un vivero para acopio de plántulas, *Implementar la iniciativa de <i>botiquín verde</i> .
	** Infusiones de hierbas secas (ej. horchatas; “aguas de nervios/stress”)	*Breve sondeo de mercado, *Desarrollo de procesos y productos.
Conocimientos empíricos en medicina ancestral	* Fitofármacos para afecciones comunes de baja complejidad	*Contratación de los servicios de I+D, *Implementación de un centro de atención al público para oferta de fitofármacos.
	** Preparados fitoterapéuticos para animales	
Ruta mística: lugares sagrados	* Rituales de limpiezas energéticas, sanaciones y levantamientos en los lugares sagrados	*Desarrollo de infraestructura turística por la ruta, *Mejoramiento del paisaje en la ruta, *Inclusión de la ruta en la oferta turística del cantón.

Fuente: Elaboración propia con base en Ranaboldo y Schejtman (2009).

Conclusiones

La caracterización socio-productiva de los hogares con miembros en el CSCS, así como los indicadores de línea base calculados para este grupo, sugieren que la economía de estos hogares es vulnerable y altamente dependiente de la agricultura y ganadería. Los ingresos explícitos procedentes por estas actividades son mínimos en comparación con el indicador referencial de línea de pobreza. La causa sería la baja pro-

ductividad y escala de producción, que no permite generar excedentes para el mercado.

Los indicadores socioeconómicos de línea base no son significativamente distintos en el grupo de sanadores con respecto al grupo de control; las diferencias son mínimas y parecen ser coyunturales antes que estructurales.

En los hogares que cuentan con una o más personas empleadas en trabajos no agropecuarios, el progreso económico es notable debido a la certidumbre que aporta el flujo permanente de ingresos –aunque bajos– para contribuir a la economía familiar. Esto enfatiza la necesidad de generar alternativas de empleo complementarias a la agricultura y ganadería, que sean mejor remuneradas.

De la evaluación de los indicadores más relevantes para este estudio, sí existen condiciones suficientes para el desarrollo de una iniciativa de emprendimiento con los integrantes del CSCS: existe la cultura de endeudamiento, los sanadores disponen de conocimientos y *activos* valorizables en el mercado, tienen una reserva de valor en sus animales; también es posible encontrar en el cantón otros emprendimientos culturales que desarrollan iniciativas de promoción territorial y cultural; se halla infraestructura institucional de apoyo a este tipo de emprendimientos. No obstante, debe interpretarse con prudencia la aparente baja predisposición de las personas para acometer riesgos o emprendimientos de manera individual, o para comprometerse con proyectos que no se vinculen con sus costumbres. Según esto, parece más viable una estrategia de emprendimiento asociativo antes que individual, teniendo presente el respeto que se tiene en la cultura saraguro por los compromisos públicamente asumidos ante el refuerzo y el escrutinio comunitario de los actos individuales.

La posibilidad de mejorar los ingresos económicos de los integrantes del CSCS se muestra factible técnica y económicamente, según una primera evaluación e identificación de activos bioculturales de que disponen estos hogares (flora medicinal, conocimientos sobre medicina ancestral y rituales místicos de valor turístico). La evaluación se realizó sistemáticamente, empleando el marco analítico y metodológico de Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural (DTRIC) y tratando de poner en primer plano las necesidades percibidas por la propia población.

Bibliografía

- Álvarez, G., Armijos, M., Costa, M., & Granda, J. (2008). *Generación de alternativas micro-empresariales sustentables para la producción de fitofármacos a partir de la flora medicinal tradicional y conocimientos ancestrales de la Cultura Saraguro*. (Trabajo de titulación de economista). Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja.
- Armijos, C., Cota, I. y González, S. (2014). Traditional medicine applied by the Saraguro yachakkuna: a preliminary approach to the use of sacred and psychoactive plant species in the Southern region of Ecuador. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 10(1), 1-13. <http://doi.org/10.1186/1746-4269-10-26>
- Fonte, M. y Ranaboldo, C. (2007). Desarrollo rural, territorios e identidades culturales. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europea. *Revista Ópera*, (7), 9-31.
- Guamán, C. (2014). *Etnobotánica de la etnia Saraguro con énfasis en la fitoterapia de enfermedades de animales domésticos*. Universidad Politécnica Salesiana. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/7520/1/UPS-QT06126.pdf>

- Ii, F., Berdegué, J. y Ramírez, E. (2008). Valorización de la identidad territorial, políticas públicas y estrategias de desarrollo territorial en los países de la comunidad andina. *Relaciones Internacionales*.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2015). *Reporte de pobreza por ingresos*. Quito. http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/POBREZA/2015/Marzo/Reporte_pobreza_desigualdad_marzo15.pdf
- Japón, P. (2009). *Etnobotánica de cuatro comunidades indígenas de Saraguro*. Loja, Ecuador: Universidad Nacional de Loja.
- Ranaboldo, C. y Schejtman, A. (Eds.). (2009). *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Vol. 35, IEP, Instituto de Estudios Peruanos.
- Soto, N., Uribe, M. y Ranaboldo, C. (2011). *Asesoría para la inclusión del Desarrollo Rural Territorial – Identidad Cultural (DRT – IC) en los territorios donde se implementa el proyecto MDRT: Informe del territorio del Sur de Tólima*. Bogotá.
- Tene, V., Malagón, O., Finzi, P. V., Vidari, G., Armijos, C. y Zaragoza, T. (2007). An ethnobotanical survey of medicinal plants used in Loja and Zamora-Chinchipec, Ecuador. *Journal of Ethnopharmacology*, 111(1), 63–81. <http://doi.org/10.1016/j.jep.2006.10.032>
- Trivelli, C. (2010). “*Activos culturales e identidad territorial como recursos para el desarrollo rural en América Latina*”. Paper presentado en la Conferencia “La visión territorial en las políticas agrícolas y rurales: un intercambio internacional”, Roma, 4-5 noviembre. Santiago de Chile: INEA y DTR-IC/RIMISP.

Uribe, D., y Vargas, J. (2007). Valorización de la identidad territorial, políticas públicas y estrategias de desarrollo territorial en los países de la comunidad andina. *Opera*, 7(7), 109-138.

La justicia indígena como Función del Estado en la República de Ecuador

Liliana del Cisne Correa Quezada
Universidad Técnica Particular de Loja

Resumen

A partir de 1998 se empiezan a reconocer constitucionalmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas y en el 2008 los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas en el marco de un Estado intercultural y plurinacional, lo que en cierta manera se ve reflejado en la institucionalización de la Función Judicial y Justicia Indígena. Sin embargo, la historia, la política y el derecho mismo muestran cuan complejo es en la práctica el pluralismo jurídico y la consolidación de la interculturalidad.

Antecedentes

Vivimos en un mundo de enorme riqueza multicultural (Ayala, 2011, p. 33), que se ha venido transformando con la finalidad de sobrevivir a las tantas conquistas y cambios trascendentales que han tenido las sociedades a través de los tiempos por la colonialidad (Guerrero, 2011, p. 74), es decir, en contra del poder imperial representado por la conquista, pasando por el colonialismo, luego la independencia, hasta llegar a la actualidad con la globalización.

La cultura no debe ser vista como sinónimo de civilización y arte, tampoco como herramienta de progreso económico o tecnológico, mucho

menos como algo estético o reservado sólo para las élites, sino más bien, se la debe visualizar como algo que trasciende los límites estáticos y estéticos para convertirse en una fuente de vida con una profunda dimensión política (por lograr la hegemonía). La cultura, junto a la interculturalidad y la plurinacionalidad, pueden ser vistas asimismo como instrumentos de lucha contra el poder y la dominación (Guerrero, 2011, p. 74-75).

Las investigaciones respecto de los derechos de los pueblos indígenas de América Latina han tratado temas cruciales, entre los que se encuentran la participación en la toma de decisiones y una mayor inclusión en las políticas sociales, la lucha por el reconocimiento y cumplimiento de sus derechos fundamentales (Durango, 2012, p. 111-114), entre ellos, el aplicar y hacer uso de su derecho consuetudinario.

La interculturalidad se presenta como un hilo vinculante entre las diversas culturas existentes en el territorio ecuatoriano, que persigue como fin único la convivencia pacífica, respetuosa e igualitaria mediante el diálogo y la tolerancia para propiciar el enriquecimiento mutuo entre culturas y la extinción de la discriminación hacia lo diferente, poniendo fin a los prejuicios, el racismo y las desigualdades que han primado en el Ecuador por años, por ser un país con varias culturas, etnias, pueblos y nacionalidades.

La herencia cultural tangible e intangible del país es muy significativa. Existen varias lenguas vivas: español, quichua, shuar, tsáchila, chachi, epera, awá, waorani, siona, secoya, cofán, zápara y andoa, y tradiciones como: finados, semana santa, inti raymi, pawkar raymi, carnaval, entre otras. Todas ellas expresan los procesos históricos y culturales que han dado como resultado el tipo de población que habita actualmente el país. Es de esta identidad que tenemos ahora, y de su proyección futura, que debemos sentirnos orgullosos (Kowii, 2011, p. 14).

La diversidad debería ser vista como una fortaleza antes que como algo complejo o no llevadero. El rescate de nuestra identidad es importante, sobre todo porque el mismo involucra retomar el asunto de lo indígena que por años ha estado rezagado, incluso desde el inicio del constitucionalismo ecuatoriano en 1830, cuando la clase indígena era la clase inocente, abyecta y miserable, la cual debía tener la tutoría de un miembro de la iglesia católica (Barié, 2002, pp. 304-305; Constitución del Estado del Ecuador, 23-09-1830). Los indígenas no eran ciudadanos, no podían elegir ni ser elegidos, pues no cumplían los requisitos exigidos para ser considerados dueños de bienes raíces de tres mil pesos o el tener una renta de quinientos pesos (Constitución Política de la República del Ecuador, 25-02-1851). A esto se suma que en 1869 se incorpora que para ser ciudadano se debía ser católico (Constitución de la República, 10-04-1861), lo cual es un golpe bajo a la cultura indígena, cuyas creencias se enmarcaban mayormente en la adoración y relación con elementos de la naturaleza, en cuyos espacios podían habitar y de donde obtenían sus alimentos y medicinas. “La discriminación y la opresión históricas dieron como resultado la formación de una baja autoestima de las poblaciones indígenas...que se vieron vaciadas en gran medida de sus referentes culturales” (Kowii, 2011, p. 19).

De hecho, en las próximas 10 constituciones de 1835 a 1884, en ninguna carta política se menciona el término indígena, indio o siquiera raza. Esto no ocurre hasta 1897, cuando se exhorta a los poderes públicos a proteger la raza india para mejorar el aspecto social de su vida (Constitución Política de la República del Ecuador, 14-01-1897). A esto se suma que en 1906 se menciona el hecho de tomar medidas para terminar con el abuso del concertaje (Constitución Política de la República del Ecuador, 23-12-1906), que era el contrato por el cual un indígena era obligado a trabajar mayormente en la agricultura de manera hereditaria y vitalicia sin salario o recibiendo lo mínimo.

El rescate de lo indígena se logró de alguna manera, en un primero momento con la Constitución Política de la República del Ecuador de 1998, que proclama la voluntad de consolidar la unidad de la nación ecuatoriana en el reconocimiento de la diversidad de sus regiones, pueblos, etnias y culturas. Esta Constitución reconoce al Ecuador como un estado pluricultural y multiétnico, así como a los derechos colectivos (Decreto Legislativo N° 000. RO/1, 11-08-1998), algo que se concreta de manera más concreta en la Constitución de la República del Ecuador de 2008, al institucionalizar los principios de interculturalidad y plurinacionalidad (Registro Oficial N° 449, 20-10-2008) y al considerar a la justicia indígena como una Función de Estado. Alcance importante si consideramos que el gobierno de Ecuador por años ha ratificado en varias ocasiones instrumentos internacionales y latinoamericanos de protección a los derechos de los pueblos indígenas, pero que recién ahora lo plasma en la Constitución y como parte de sus políticas.

La definición de interculturalidad que mejor se adapta a nuestra realidad es la que la considerada como un proceso de comunicación e interacción horizontal entre personas y grupos culturalmente diferenciados donde no se permite que un grupo esté por encima del otro, favoreciendo en todo momento el diálogo respetuoso, horizontal y la convivencia (Hernández, 2005, pp.75-85). Sin embargo, este proceso amerita que se plasme con el respeto y aplicabilidad de las diferentes normas, como la creación y ejecución de políticas públicas, todo esto siempre mediante la afectividad o sensibilidad que haga posible un verdadero diálogo-dialogal que vaya más allá de la razón o del diálogo de saberes, y que se sustente por tanto en el amor y no solo en la razón (Guerrero, 2011, p. 89).

No existe una definición exacta de lo que es la plurinacionalidad, más se la puede definir desde su fin, es decir, el de “dejar en evidencia el carácter plural, diverso y diferencial” (Guerrero, 2011, p. 81) que se ha venido dando a lo largo de la historia de la sociedades de los países

de la región²¹ que han tenido que pasar por distintos procesos. No se debe limitar la plurinacionalidad al aspecto étnico, es decir, limitarlo a las nacionalidades indígenas que habitan el territorio, porque entonces los mestizos, montubios y los afroecuatorianos no formarían parte de la plurinacionalidad. Más bien se la plurinacionalidad debe “cuestionar la estructura de un Estado nación homogeneizante, que busca transformar para que se reconozca su sentido plural y diverso” (Guerrero, 2011, p. 85).

Y es que, como lo dice Walsh (citado por Guerrero, 2011), “es necesario mirar la íntima complementariedad que se da entre interculturalidad y plurinacionalidad”, significando que la una y la otra no pueden ser cuestiones ajenas sino más bien complementarias; esto es que la una y la otra pueden llegar a ser la herramienta principal donde la diversidad no sea vista como una propuesta de “creación de mini Estados o «naciones» indígenas segregados territorialmente dentro del país” (Ayala, 2011, p. 57) sino como “el diálogo intercultural con la diferencia” que reconozca el “carácter plural del Estado” y abra “espacios para la descolonización del poder, del Estado nación, es decir para la transformación de sus estructuras y de sus instituciones” (Guerrero, 2011, p. 84).

Es preciso reconocer que la idea misma del derecho consuetudinario surge en el momento en que las sociedades europeas establecen su dominio colonial sobre pueblos no occidentales y tratan de imponer su propio derecho a los pueblos sometidos. En otras palabras, la relación entre el derecho occidental (colonial) y él (o los) derecho (s) consuetudinario (s) es históricamente una relación de poder entre una sociedad dominante y una sociedad dominada (Stavenhagen, 2015, p. 106).

21 La región vista desde el ámbito de Latinoamérica, cuyo territorio constituye una unidad homogénea por circunstancias históricas, políticas, geográficas, climáticas, culturales y lingüísticas.

Abogar por la plurinacionalidad y la interculturalidad es defender también que se termine con la discriminación y se reconozcan y respeten las costumbres, creencias y tradiciones de las nacionalidades indígenas; y, se reconozcan la diversidad, identidad cultural y territorios nativos como parte de la subsistencia y reproducción económica, social y cultural del Estado.

A partir del año 2008 entró en vigencia la última Constitución de la República del Ecuador, lo que significó un gran cambio y un gran adelanto en la vida de quienes habitan el territorio ecuatoriano, más aún cuando las nacionalidades de raíces ancestrales tienen una presencia importante en tres de las cuatro regiones naturales del país. La Región Costa está constituida por las nacionalidades indígenas Awá, Chachi, Epera, Tsáchila; en la Región Sierra habita la nacionalidad Kichwa; y en la Región Amazónica las nacionalidades Achuar, Al Cofán, Huaorani, Kichwa, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona y Zápara. En la Región Insular de Galápagos no se ha detectado ninguna etnia ancestral ecuatoriana. Dentro de estas nacionalidades existen también pueblos contactados y no contactados (SIISE, 2015).

En este contexto es imprescindible realizar un breve estudio histórico, político y jurídico, que permita entender las razones que el legislador ha propuesto y la ciudadanía ha aceptado acerca del reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, no solo como derechos constitucionales sino como Función del Estado.

En lo histórico

Galvis (2008, p. 30) afirma que el eurocentrismo arrebató a los nativos de las Américas su propio sistema y forma de organización, incorporando de Occidente a Latinoamérica costumbres como la fe católica y la lengua castellana, no teniendo contemplación de las tradiciones, costumbres y formación sociopolítica de los pueblos originarios.

En la época de la colonia Ecuador era conocido como Real Audiencia de Quito. En ese entonces los aborígenes fueron literalmente explotados por los conquistadores castellanos, por la corona española y por los clérigos de la Iglesia Católica, cuyo objetivo básicamente se centró en la explotación de los recursos naturales, especialmente de los no renovables como el oro. Esto permitió aumentar los réditos económicos para la España de ese tiempo.

La economía colonial se basaba en instituciones de explotación y en la tributación. Entre las primeras tenemos a las encomiendas y mitas.

La obligación del pago del tributo indígena y la organización del trabajo de esta población constituye la médula espinal de la economía colonial. Además, como formas jurídicas institucionalizadas, la encomienda y la mita, en un primer momento, y el concertaje después, constituyen los medios principales para obtener el máximo excedente económico de la mano de obra de la zona andina, principalmente ocupada en las minas, en la agricultura y en los obrajes (Traverso, 1998, p. 133).

La economía colonial, si bien trajo muchos beneficios y riquezas para los conquistadores, a los indígenas en cambio los abocó a la discriminación, robo, explotación, tortura, mortalidad temprana casi premeditada, corrupción, hipocresía, tributación incontrolada, y a un completo desarraigo de su comunidad, costumbres, justicia, formas de pensar y actuar, en definitiva, a la pérdida de sus nacionalidades.

El indígena no podía ser ciudadano, pues para serlo debía cumplir con algunos requisitos, como haber nacido en el territorio, ser católico, tener una propiedad valorada en 300 pesos, ejercer una profesión sin estar subordinado a nadie y saber leer y escribir²²; más bien eran considerados,

22 Ver Constitución del Estado del Ecuador de 1830, artículos 8, 9 y 12.

como señala Ávila (2016, p. 21), como “abyectos, o sea despreciables y viles en extremo”, “miserables, o sea desdichados, perversos, canallas”.

A todo lo anterior se suma el hecho de que se empezó a abrir una gran brecha entre la forma de justicia del colonizador y la justicia de los pueblos originarios, lo cual trajo consigo no solo un prejuicio cultural e inequidad social sino además un enorme vacío jurídico e indiferencia constitucional. En definitiva, y como manifiesta Clavero (1994, p. 1), los aborígenes pasaron de ser actores en una historia propia a servir un derecho ajeno.

Todo lo cual se vio reflejado incluso en el siglo XX, cuando el indígena pasó de ser el dueño de su territorio a ser despojado del mismo, convertirse en un ser carente de derecho y formar parte del sistema del huasipungo²³, donde eran explotados por los patrones, necesitando de las leyes para su protección, como lo demuestran la Constitución del Ecuador de 1946²⁴, que a la vez se preocupaba por la visibilidad in-

23 Fue un sistema económico y de trabajo que consistía en el acuerdo entre un hacendado o patrón con su peón, pudiendo ser este último un indígena o campesino, quien sembraba para proveerse de alimentos en el terreno del hacendado, a la vez que lo cuidaba y trabajaba la tierra para el hacendado. Este sistema se dio en los Andes.

24 El artículo 185 de la Constitución ecuatoriana de 1946 manifiesta: “El Estado velará porque se observe la justicia en las relaciones entre patronos y trabajadores, se respete la dignidad del trabajador; se le asegure una existencia decorosa y se le otorgue un salario justo, con el que pueda atender sus necesidades personales y familiares.

La ley regulará todo lo relativo a trabajo de acuerdo con las siguientes normas fundamentales:

[...] o) El trabajo agrícola, particularmente el realizado por indígenas será especialmente regulado sobre todo en lo relacionado con las jornadas de trabajo. Igualmente se reglamentarán las demás modalidades del trabajo; preferentemente el de los artesanos, el minero, el doméstico y el realizado a domicilio; p) La privación, sin justa causa, del «huasipungo» se considerará como despido intempestivo; [...].

El Poder Público está obligado a promover, de modo preferente, el mejoramiento moral, intelectual, económico y social del indígena y del montubio a fomentar su incorporación a la vida nacional y su acceso a la propiedad, a estimular la construcción de viviendas higié-

dígena y retomar así parte de la cultura del Ecuador²⁵ para las nuevas generaciones.

En lo político

Para que la comunidad internacional tome conciencia del daño del que han sido objeto los pueblos y nacionalidades indígenas, tuvieron que pasar muchos años y lamentables sucesos. Finalmente para remediar en algo los daños causados, se dan dos instrumentos internacionales que son la base de los derechos humanos para los pueblos ancestrales; tal es el caso del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

En los artículos del 8 al 12 del Convenio 169 de la OIT²⁶, se reconoce a los pueblos un derecho propio y justicia propia. El Convenio establece que el derecho propio es plenamente aplicable tanto en asuntos civiles como penales sin límite alguno pero respetando los derechos humanos y el sistema jurídico nacional. Además el Convenio da preferencias a

nicas en las haciendas y a procurar, la extirpación del alcoholismo, sobre todo en los medios rurales”.

25 “Art. 174.- Son asimismo deberes del Estado: [...] c) Propender eficazmente a la cultura del indígena y del campesino; [...]”. Constitución de la República del Ecuador de 1946.

26 Los artículos del 8 al 12 del Convenio 169 de la OIT se refieren a: Art. 8.- manifiesta que ningún indígena puede ser forzado a asimilar una cultura distinta a la suya, y que el Estado mismo será el encargado de establecer las medidas necesarias para su cumplimiento. Es decir habrán límites jurídicos internacionales y nacionales en protección de estos derechos. Art. 9.- Tanto el individuo como el pueblo indígena tiene derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, así como aplicar sus usos y costumbres. Art. 10.- Los pueblos indígenas tendrán derecho a indemnización y opción de regreso en cuanto a sus tierras o territorios se refiere. Art.- Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus costumbres y tradiciones culturales, así como también los Estados de ser necesario proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces. Art. 12.- Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas y mantener y proteger todo lo referente a su cultura.

sanciones distintas del encarcelamiento y establece que los pueblos indígenas deberán tener protección contra la violación de sus derechos y poder iniciar procedimientos legales.

Internacionalmente también se cuenta con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas fue adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007, y si bien no es un instrumento internacional coercitivo, es un marco importante que señala el desarrollo internacional en el tratamiento de los pueblos indígenas. La declaración precisa los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas. Tanto el Convenio 169 como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas someten los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas bajo el respeto de los derechos humanos, lo que representa un reto para la interpretación y el desarrollo de los sistemas tradicionales indígenas de derecho (INREDH Ecuador, 2011).

Del mismo modo en el ámbito interamericano encontramos la Convención Americana sobre derechos humanos, también conocida como el Pacto de San José de Costa Rica; y la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada recientemente el 15 de junio de 2016, luego de 17 años de constantes borradores y discusiones.

Ahora bien, con el apoyo de los instrumentos y tratados internacionales y con la ratificación de los mismos por parte del estado ecuatoriano, el deseo de los pueblos indígenas de ser reconocidos como nacionalidades y de que se respeten sus costumbres, usos y tradiciones en el Ecuador, no estaba tan lejos.

Y es que, según Ayala (2011, pp. 39-40), la comuna es desde hace seis mil u ocho mil años la base organizativa de los indígenas, aunque recién en 1938 es legalmente reconocida, surgiendo comunas parroquiales y cantonales. Para los años cuarenta se formó la Federación Ecuatoriana

de Indios (FEI), en los sesenta, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), cuya lucha se enmarcó mayormente en la lucha agraria (luego su nombre pasó a ser FENOC-I, y más tarde FENOCIN Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras). También hubo organizaciones étnicas como la Federación Shuar; regionales como el Ecuarunari en la Sierra y la CONFENIAE en la Amazonía. Para los ochenta se creó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, organización de movilización articular y que era resistente al neoliberalismo.

Se puede manifestar que a partir de la existencia de los movimientos a nivel étnico, regional, cantonal, parroquial y hasta confesionales, su participación política en el Estado ha sido cada vez más visible, iniciando desde los años setenta hasta los actuales momentos, donde ha ido creciendo el número de indígenas en la representatividad política en diferentes partidos socialistas o de izquierda e incluso son o han sido parte de la Función Legislativa²⁷.

Es así que constitucionalmente -y puede que mucho tenga que ver el protagonismo político antes referido- en el Ecuador, los pueblos y las nacionalidades indígenas tuvieron su primer avance con los derechos colectivos, contemplados en la Constitución Política de la República del Ecuador del año 1998, en el Título III De los Derechos, Garantías y Deberes, Capítulo V de los Derechos colectivos en la Sección Primera de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos. Esta Constitución, en el Art. 1, presenta al Ecuador como un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico (...), pero además señala que el idioma oficial será el castellano, y que el quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, según lo determine la ley. En el Art.

27 De nacionalidad kichwa: Lourdes Tibán, Luis Macas, Nina Pacari, Carlos Viteri, Luis Pachala y Encarnación Duchi. De nacionalidad shuar: Tito Puanchir.

83 manifiesta que los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible. Y el Art. 84, numeral 6, escribe que los pueblos y nacionalidades indígenas tienen derecho a conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad. Si bien se observa el derecho al ejercicio de la autoridad en la comunidad en base a sus tradiciones, no hace alusión al derecho de aplicar la justicia indígena como tal.

A consecuencia de lo sucedido en 1998, la Constitución de la República del Ecuador del 2008, trajo consigo un nivel más completo en beneficio y beneplácito de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución.

Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.

Los principios constitucionales de la interculturalidad y de la plurinacionalidad en el Ecuador son la consecuencia de la lucha constante de las nacionalidades indígenas porque se termine con la discriminación y se reconozcan y respeten sus costumbres, creencias y tradiciones; representan el retomar lo que les fuera despojado primero por los colonizadores, luego por los criollos y más tarde los mestizos. Por tanto, se debe tener cuidado al pensar en la interculturalidad como algo instrumental

para un proyecto civilizatorio (Guerrero, 2011, p. 77). Tampoco se la puede reducir a la propuesta etnicista de ciertos grupos indígenas, que creen en la plurinacionalidad como la constitución de territorios étnicos (Guerrero, 2011, p. 82), significando la separación de la nación.

El origen y concepto de “Nacionalidad indígena” fue recreado por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE²⁸, organismo a quien se le debe además la propuesta de la “plurinacionalidad del Estado” a la Asamblea Constituyente de Montecristi – Manabí. La CONAIE participó de manera importante en la Asamblea Constituyente de 2008, y produjo una serie de documentos, análisis y propuestas que fueron llevadas por sus representantes y por sus aliados políticos a la Asamblea Constituyente (CONAIE, 1989, p. 210).

El término plurinacional es relativamente nuevo para la sociedad blanco-mestiza y afroecuatoriana, no así para los indígenas, quienes han sido persistentes para que sus derechos y formas de organización sean reconocidos y aceptados por el Estado ecuatoriano. Mientras la nación es un fenómeno de la época del capitalismo, la nacionalidad corresponde a épocas anteriores. Los elementos de la nacionalidad se consolidan en la nación (CONAIE, 1989, p. 211)

[...] adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter pluricultural, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana, por el reconocimiento de los territorios nativos (tierras comunales) en tanto son la base de nuestra subsistencia y de

28 La CONAIE se construyó en 1986 como producto de un proceso organizativo impulsado desde las comunidades de todas las nacionalidades indígenas del Ecuador. Actúa como máxima representante, es la voz y el pensamiento de los pueblos indígenas, proclamando la defensa de la vida humana y de la naturaleza en un futuro de justicia, paz, igualdad, respeto, libertad y solidaridad. Disponible en <http://www.conaie.nativeweb.org/folleto.html> [Consulta 03-10-2014]

la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz (CONAIE, 1989, p. 113).

En definitiva, la plurinacionalidad va de la mano con la interculturalidad porque permite evidenciar lo plural, diverso y diferente de los habitantes y de todo lo que conforma el estado ecuatoriano, y es que una de las partes tan diversas son las distintas nacionalidades indígenas que existen dentro del territorio ecuatoriano. Las nacionalidades oficialmente reconocidas son: Awá, Chachi, Epera, Tsáchila, Kichwa, Acuar, A'l Cofán, Huaorani, Kichwa del Oriente, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona y Zápara (SIDENPE, 2005).

Art. 2.- (...)

El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

De ahí que los idiomas kichwa y shuar que anteriormente eran de uso oficial para los pueblos indígenas, son ahora idiomas de relación intercultural en el Ecuador.

Es decir, Ecuador también reconoce y acepta que los pueblos y nacionalidades indígenas apliquen su justicia propia, siempre y cuando no se la ejecute violentando la Constitución, a las mujeres y a ciertas personas y grupos de atención prioritaria como las niñas, los niños y adolescentes (Art. 57 num. 10).

Sin embargo lo más novedoso de esta Carta Magna es el que la justicia indígena, además de ser reconocida constitucionalmente, es una de las Funciones del Estado, denominada como Función Judicial y Justicia Indígena. Lo que significa que en el Ecuador tenemos dos tipos de justicia: la justicia ordinaria y la justicia indígena. Así, la Constitución señala:

Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

El derecho indígena o derecho consuetudinario, como también se lo llamará, es un derecho colectivista, debido a que por su identidad y pertenencia cultural todo problema afecta y se resuelve en comunidad, en razón de que no solo pertenecen a ella sino que sienten ser parte de ese grupo humano, que visto desde la cosmovisión indígena es un pertenecer incondicional al colectivo. Otro rasgo del derecho indígena es la justicia indígena, la cual tiene como característica principal la oralidad, aunque no todas sus formas tienen ese carácter, porque también han evolucionado a través de los tiempos (Soriano, 2012, pp. 198-199).

En lo jurídico

El hecho de que en la Constitución de la República del Ecuador del 2008 esté la Función Judicial y Justicia Indígena como tercer poder de

Estado, significa que el país reconoce el pluralismo jurídico. Dos tipos de justicia ricas por sus diferencias, pero que deben trabajar coordinadamente y muy posiblemente abriendo espacios de “pluralidades normativas” (Sierra y Chenaut, 2015, p. 12), con el único fin de administrar justicia.

El colonialismo y más tarde el neocolonialismo dieron como resultado la existencia de un derecho dominante –derecho positivo- y un derecho subordinado –derecho consuetudinario-; éste último está en constante cambio por no estar codificado, por lo que no puede haber una oposición rígida entre estos dos derechos sino más bien, y como manifiestan Starr y Collier (citado por Stavehagen, 2015), un proceso dinámico y hasta quizá contradictorio, un proceso intercultural y plurinacional.

En el caso de la justicia ordinaria, la legislación tiene claro que se ejerce a través de los órganos de la Función Judicial y de los demás órganos y funciones que establece la Constitución; en el caso de la justicia indígena, existe el reto de aprender, comprender y valorar desde la cosmovisión indígena, la antropología jurídica y la ciencia jurídica, para respetar los derechos humanos de los pueblos indígenas. “La cosmovisión indígena debe ser vista como un derecho consuetudinario, porque es considerado generalmente como una parte integral de la estructura social y la cultura de un pueblo” y porque “junto con la lengua constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad”, entendiéndose el derecho consuetudinario como un “conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto del derecho positivo” (Stavenhagen, 2015, p. 101), que ha sido transmitido de generación en generación y que ha cambiado conforme las necesidades lo han exigido con la finalidad de sobrevivir, pero que en ningún momento dejaron de lado la esencia de las costumbres y aplicabilidad de su propio derecho reconocido por el pueblo o la nacionalidad.

En América Latina la subordinación de los pueblos indígenas al Estado colonial primero y a las repúblicas independientes después (sin olvidar el papel opresor de la Iglesia) modificó profundamente las estructuras sociales y las características culturales, incluyendo –por supuesto- las costumbres jurídicas. [...] Si bien este derecho consuetudinario puede contener elementos cuyo origen puede trazarse desde la época precolonial, también contendrá otros de origen colonial, y otros más que hayan surgido en la época contemporánea (Stavenhagen, 2015, p. 107).

El derecho consuetudinario es un sistema jurídico cuyo objetivo no se limita al castigo, sino que además norma el comportamiento público, el orden interno, los derechos y obligaciones de los miembros de la comunidad; regla sobre el acceso y distribución de bienes y recursos; define y tipifica delitos; sanciona la conducta; soluciona disputas y hasta define las funciones de las autoridades, todo esto según la nacionalidad o el pueblo en donde se lo aplique, pues por ser un derecho no estático y no tipificado, sus normas y su aplicabilidad variarán (Stavenhagen, 2015, p. 104, 112).

Las sanciones que se aplican en la justicia indígena son para que el individuo que ha cometido un delito pueda reconocer su falta, enmendar su error y no volver a repetirlo en el futuro; los castigos tienen más bien un carácter de sanación y purificación, con la finalidad de que en la comunidad no continúe con ese mal que la afecta. Y es que la cuestión indígena está íntimamente relacionada con la armonía o el buen vivir de la comunidad a la cual pertenece y se debe el integrante de esa comuna.

La justicia indígena tiene un carácter de bien común, de solucionador de problemas que existen en la sociedad, para sanarla y dar el remedio a la enfermedad, a través de un fuerte sentido ceremonial y símbolos. La comunidad participa directamente en los rituales de sanación. Estos rituales son considerados también de purificación, pudiéndose utilizar agua fría, ortiga, aguas medicinales elaboradas a base de flores y frutas

naturales o del campo. Lo que se resuelva o sentencia puede durar tanto horas como semanas, dependiendo del caso. Asimismo se da seguimiento de que lo que se ha resuelto para que sea realmente cumplido. Esta solución se da ante determinadas autoridades o dirigentes, quienes a través del diálogo o la conversación entre las partes afectadas, previo a una denuncia oral o escrita y la opinión de la comunidad. Las personas responsables curan, dan consejos, realizan rituales, investigan, llaman la atención al acusado, escuchan las declaraciones de los afectados y llegan a la causa del problema, no solo lo resuelven a partir del testimonio de las partes (papás, padrinos, tíos, hermanos u otros). Al mismo tiempo, dan seguimiento al caso para que todo lo que se resuelva sea cumplido. Porque un problema que exista afecta a la comunidad y no solo a las partes involucradas. En este contexto, todos quienes conforman la comunidad participan de forma colectiva y activa.

Cabe destacar también que el procedimiento que aplica la comunidad para la justicia indígena no se resuelve de manera breve. Las comunicaciones pueden alargarse semanas.

Entre los principales casos que se resolvían en 2012 con este tipo de justicia – según un estudio realizado por la autora en la parroquia rural San Lucas²⁹ (comunidades Bellavista, Moraspamba, San José, Bucashi, Ramos, Guaguelpamba y San Lucas), de nacionalidad kichwa - están el robo, los casos de alimentos, la violencia intrafamiliar, los problemas de hogar generalmente de la esposa e hijos, la violación de los derechos de la mujer y los derechos de los niños. En menor medida, también se

29 En el año 2012 con el financiamiento de la Universidad Técnica Particular de Loja la autora llevó a cabo un proyecto de investigación denominado “Las mujeres indígenas saraguro y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia indígena: un estudio de caso de la comuna San Lucas”, cuyo objetivo fue determinar el rol histórico y actual de la mujer saraguro, en el ámbito de la equidad de género y justicia indígena. El pueblo saraguro, en el que se centra asimismo este trabajo doctoral, se reconoce como parte de la nacionalidad kichwa en el país.

resolvían problemas de tierras que surgen entre vecinos, peleas entre personas conocidas, y asuntos de infidelidad, tráfico de drogas y coyoterismo.

La población kichwa en la provincia de Cotopaxi resolvía asimismo casos de violación y muerte hasta el 2014, año en el que surge jurisprudencia de la sentencia No. 113-14-SEP-CC de la Corte Constitucional del caso No. 731-10-EP, más conocida como el caso “La Cocha”; y, en donde se sentenció que la justicia ordinaria y no la justicia indígena es la competente para juzgar y sancionar delitos contra la vida: asesinatos, homicidio y violación.

Como conclusión, se ha de notar la complejidad del pluralismo jurídico en la práctica, pues mientras la Constitución de la República del Ecuador (Art.1, Art. 57 num. 10), la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (Art. 66) y el Código Orgánico de la Función Judicial (Art. 344) rescatan los principios que regulan la interculturalidad (pluralismo jurídico, autonomía, debido proceso, oralidad, legitimación activa, diversidad, igualdad, non bis in ídem y pro jurisdicción indígena), en la realidad esta justicia tampoco puede oponerse, ser contraria o estar aislada de la justicia ordinaria, toda vez que la interculturalidad se refiere a la consolidación de ese proceso respetuoso de comunicación e interacción horizontal donde tengan valor la razón y la reciprocidad.

Bibliografía

Asamblea General de Organización de las Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Resolución 61/295, Nueva York.

Asamblea Nacional Constituyente (1998). Decreto Legislativo N° 000. RO/1, 11-08-1998. Constitución Política de la República del

- Ecuador. Quito: Recuperado de http://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic2_ecu_anexo15.pdf
- Asamblea Nacional Constituyente (2008). Registro Oficial N° 449, 20-10-2008. Constitución de la República del Ecuador. Montecristi: Recuperado de http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.PDF
- Ávila, R. (2016). *El Neconstitucionalismo Andino*. Quito: Editorial Universidad Andina Simón Bolívar/Huaponi.
- Ayala, E. (2011). La interculturalidad: camino para el Ecuador. En A. Kowii (Coord.). *Interculturalidad y diversidad* (pp.33-72). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Barié, C. (2003). *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: un panorama*. Bolivia: Instituto Interamericano (México), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México) y Editorial Abya-Yala (Ecuador).
- Clavero, B. (1994). *Derecho Indígena y Cultura Constitucional en América*. México: Editorial siglo veintiuno.
- CONAIE. (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. Quito: Editorial Playor.
- Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos San José. (1978). *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, San José.
- Corte Constitucional del Ecuador, Sentencia N° 113-14-SEP-CC, referente al 0731-10 La Cocha.

- Durango, G.A. (2012). Los movimientos sociales desde la perspectiva de las mujeres y pueblos indígenas, *Revista de Derecho*, 37, 111 – 130.
- Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos INREDH Ecuador (2011). *Legitimidad jurisdiccional de la justicia indígena*. Recuperado de http://inredh.org/index.php?option=com_content&view=article=641:legitimidad-jurisdiccional
- Galviz, L. (2008). *Comprensión de los Derechos Humanos. Una visión para el siglo XXI*. Bogotá: Editorial Aurora.
- Guerrero, P. (2011). Interculturalidad y plurinacionalidad, escenarios de lucha de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica. En A. Kowii (Coord.). *Interculturalidad y diversidad* (pp.72-100). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Hidalgo Hernández, V. (2005). Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: evolución de un término, *Universitas tarraconensis: Revista de ciències de l'educació*, 1, 75 – 85.
- Kowii, A. (2011). Diversidad e interculturalidad. En A. Kowii (Coord.). *Interculturalidad y diversidad* (pp.11-32). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). *Constitución del Estado del Ecuador del 23-09-1830*. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1830.pdf
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). *Constitución del Estado del Ecuador del 25-02-1851*. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1851.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). Constitución del Estado del Ecuador del 10-04-1861. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1861.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). Constitución del Estado del Ecuador del 14-01-1897. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1897.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). Constitución del Estado del Ecuador del 23-12-1906. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1906.pdf

Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (s/a). Constitución del Estado del Ecuador del 31-12-1946. Recuperado de http://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2013/06/constitucion_1946.pdf

Organización Internacional del Trabajo (1989). *Convenio Nro. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, Ginebra.

Registro Oficial (2009), *Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional*, Quito, 2009.

Registro Oficial Suplemento 544, *Código Orgánico de la Función Judicial*, Quito.

Sierra, M. y Chenaut, V. (2015). Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. En AA.VV. *Curso de Antropología Jurídica y Género* (pp. 12-62). México. Re-

cuperado de http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20150308_01.pdf

Sistema de indicadores de las nacionalidades y pueblos (s/a). Listado de nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador, SIISE, 2005. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/glosario/figclo_napuin.htm

Soriano, M. (2012). El derecho a un sistema jurídico propio y autónomo de los pueblos indígenas de América Latina. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 16, 198 – 199.

Stavenhagen, R. (2015). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En AA.VV. *Curso de Antropología Jurídica y Género* (pp. 101-120). México. Recuperado de http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20150308_01.pdf

Traverso, M. (1998). *La identidad nacional en el Ecuador: un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*, Quito: Ediciones Abya-Yala.

La tensión entre el crecimiento económico y el Buen Vivir: La comuna indígena Shiña (Ecuador)

*José Efraín Astudillo Banegas*³⁰
Universidad de Cuenca

Resumen

El desarrollo entendido como la industrialización para el crecimiento económico ha dejado hasta nuestros días consecuencias de un mal vivir para la humanidad. Sin embargo, en diversos pueblos de Ecuador el Buen Vivir se expresa de diferentes maneras; es un anhelo permanente, una búsqueda constante y una actitud cotidiana entre los seres humanos y la naturaleza. En este texto se analizan algunas de esas visiones que pretenden recuperar identidad e historia y que al mismo tiempo participan en la construcción de una civilización desde la base de la interculturalidad.

El crecimiento económico como sinónimo del progreso en occidente

A mediados del siglo XVIII, con la revolución industrial iniciada en Inglaterra, se da inicio a la producción de bienes más allá de lo que requiere el consumo; el detonante de la producción de bienes estuvo

30 Este Artículo está en el Marco del Doctorado en Sociología y Antropología que el autor está cursando en la Universidad Complutense de Madrid, los directores de su tesis son: Rafael Díaz Salazar y Tomás R. Villasante.

en la industrialización de la agricultura (crecer será sinónimo de acumulación nacional y no de satisfacción de necesidades), como expresa Smith en 1776 al referirse a la constitución de la riqueza nacional, que “se integra siempre, o con el producto inmediato del trabajo, o con lo que mediante dicho producto se compra a otras naciones” (citado en Aguirre, 1970, p. 17).

La necesidad de crecimiento económico de los países industrializados requirió que la ciencia y la tecnología se vuelvan dependientes del capital para incrementar la productividad. Solo así alcanzaron tal magnitud de crecimiento económico, lo que se denominó “el progreso”. “Esa independencia entre las técnicas respecto de la ciencia, se irá restringiendo a medida que los progresos científicos permitan la utilización de técnicas más complicadas” (Bairoch, 1980, p. 13).

La productividad y el incremento de los bienes de consumo agrícolas, el aumento de la población, la exigencia de calorías cada vez más industrializadas, incentivo el crecimiento de la economía, por lo que a mayor consumo (demanda) se hace necesario el aumento de productividad (oferta). De este modo, el desarrollo de la industria queda justificado. El humo de las chimeneas industriales dará las señales del progreso.

Del crecimiento en la agricultura, se pasó a la producción de textiles y esta impulsó la siderurgia, es decir, que el crecimiento de una rama involucró a las otras, logrando un crecimiento económico en cadena.

De 1837 a 1847 la producción de hierro forjado aumentó hasta el total de 560.000 toneladas aproximadamente. La industria textil absorbió, pues, entre el 27 y 45 % de ese aumento de la producción. El papel desempeñado por la industria textil en la expansión de la siderurgia es, pues, muy importante” (Bairoch, 1979, p. 100).

No es la linealidad del desarrollo de las fuerzas productivas lo que llevó a Inglaterra y los países occidentales a posicionarse en el “progreso”. El excedente de la producción requirió de un escenario importante donde los productos fueran vendidos y generaran acumulación de capital. “Su desarrollo habíase compaginado con la producción, no ya para satisfacer la propia subsistencia, sino para el mercado” (Ashton, 1988, p. 33). Al mismo tiempo que se requiere para el desarrollo industrial la materia prima, también los productos elaborados comienzan a ser colocados, en diferentes países de la periferia. Será por lo tanto necesario cuidar el mercado e imponer políticas que permitan colocar los productos y limitar el “progreso” en países de la periferia, a fin de vender el excedente de los bienes elaborados.

El crecimiento, entendido como el incremento de la productividad en tres sectores (agricultura, industria y servicios), y la renta anual por habitante es lo que se llamará “cambio estructural”. La producción de bienes y servicios y el progreso de las naciones no estarán medidos sino a través de las utilidades generadas, ya sea por la venta de los productos o por la plusvalía generada desde el trabajo.

Por crecimiento se entiende, utilizando la definición de los economistas, una importante y sostenida (a largo plazo) tasa de crecimiento de la renta (producto real) por habitante, la expresión “cambio estructural” significa la transferencia de recursos entre los tres sectores de la economía – el primario (agricultura), el secundario (industria) y el terciario (Servicios) (Martwell, 1979, p. 372).

Se consolida así el encadenamiento de los tres sectores para la producción y comercialización y el desarrollo de las fuerzas productivas en agricultura, industria y servicios. La división del trabajo requiere de servicios cada vez más especializados, así agricultura, industria y servicios conforman la triada que simboliza el crecimiento y el progreso de las sociedades.

En los países de la periferia esto no sucedió, primero porque era de interés de los países centrales pudieran mantener las relaciones desiguales en favor de los países industrializados, y segundo porque esta realidad en cada continente y en cada país es diferente. Crecimiento y progreso medido de esta manera, se reduce al puro ejercicio cuantitativo, y se convierte en un mito ya que la renta per cápita se establece a través de las desigualdades que se obtiene de la renta que cobran los míseros jornaleros, obreros y trabajadores en general, comparada con las ganancias obtenidas por los empresarios durante todo el año.

El capital sobre el trabajo incrementa el proceso acumulativo

Desde los inicios de la revolución industrial a mediados del siglo XVIII, la explotación a los trabajadores y trabajadoras supuso un tormentoso camino en la capitalización de los países industrializados. Todo crecimiento está ligado a la sobre-explotación que se hace de los trabajadores, como se puede apreciar en la situación que vivía la gente en los primeros años de explotación minera en Fife, Inglaterra: “las esposas e hijas de los mineros se doblaban bajo pesadas cargas, las que llevaban no solo por las galerías subterráneas, sino hasta la superficie de la mina trepando por medio de escaleras en series.” (Ashton, 1988, p. 47). El trabajo forzado en las minas, la elaboración y traslado del carbón, la producción agrícola mediante la industria y la siderurgia, marcó lo que sería a posteriori el “milagro del capitalismo”, llevando a los países de occidente a un crecimiento ilimitado.

Por otro lado, el desarrollo de la maquinaria desplazó a campesinos y obreros de sus trabajos, el desarrollo industrial generó una serie de nuevos empleos y un gran número de desempleados a los que Marx les consideraría como el “ejército de reserva” (personas que esperan un trabajo). El crecimiento que se evidencia a finales del siglo XVIII, como superador de la crisis del XVII, y que se da a través de “la revolución

industrial, la revolución agrícola y la revolución demográfica... el despegue hacia el crecimiento autosostenido” (Hobsbawm, 1980, p. 73), no necesariamente es un aporte para que el ser humano se libere del duro trabajo que significa obtener los alimentos. Por el contrario es una revolución que esclaviza a las personas, restándolas tiempo para el ocio y la creatividad, así como para el descanso y la recreación de la vida.

Ya decía John Stuart Mill: “Es dudoso que todas las invenciones mecánicas hechas hasta ahora hayan aligerado la fatiga diaria de algún ser humano” (Marx, 2013, p. 225). La maquinaria, en vez de aliviar la pesada carga de la labranza de la tierra, la obtención de bienes y servicios, lo que supuso es mayor agobio y negación de la persona como tal. La industrialización levanta un sistema económico que no tiene como fin último el desarrollo de la humanidad, sino la acumulación de capital a través de la plusvalía, por esta razón que la mayor utilidad que tendrá la maquinaria en relación con la producción será el abaratamiento de los productos.

La maquinaria utilizada por el sistema capitalista está destinada a abaratar mercancías, y abreviar la parte de la jornada de trabajo que el trabajador necesita para sí mismo, con el objeto de prolongar la otra parte de su jornada de trabajo, la que da gratis al capitalista. Es un medio para la producción de plusvalía (Marx, 2013). La sumisión del ser humano a la maquinaria se da con el paso de la cooperación simple del trabajo a la cooperación por la división del mismo; la especialización y la producción en serie lleva a las personas a perder su autonomía en la producción. El artesano por ejemplo, deja de ser un artista en la transformación de la materia prima, así como el agricultor ya no tiene la relación entre cultura y tierra, pues se convierten en piezas de la gran maquinaria industrial, produciendo para el mercado.

El desarrollo industrial y tecnológico llegó de la mano de la miseria y el empobrecimiento. La acumulación se concentra en pocas manos y no se distribuye equitativamente. Las mismas ciudades se presentarán contradictoriamente, creciendo en la civilización de la industrialización, y decreciendo a nivel humano:

En las ciudades industriales más ricas donde la situación de los obreros es más penosa; allí viven concentrados centenares de miles de ellos, viéndose, por todos lados, rodeados por el esplendor de la riqueza y del derroche. Suelen habitar barrios especiales que por su falta de higiene y sus deficientes condiciones edilicias contribuyen a completar la decadencia física de sus habitantes. Muchos no poseen siquiera habitaciones propias, sino que se alojan por la noche en dormitorios alquilados en los que se hacinan sin consideración a edad, sexo y estado de salud (Plum, 1997, pp. 46-47).

Alternativas al crecimiento

No estamos en un tiempo de crisis sino en una crisis sin tiempo. Un proceso alargado de implosiones: económicas, políticas, sociales, culturales, religiosas, financieras, ecológicas, etc., que dañan al planeta y la humanidad. Esta crisis emerge desde lo más profundo de la sociedad, que en su ambición por alcanzar el desarrollo se autodestruye, provocando una crisis civilizatoria.

La crisis civilizatoria, como afirma Tortosa (2007), está basada en cuatro elementos interconectados, a saber: el problema económico que ha traído como consecuencia de la financiarización, los grandes colapsos de la banca, las burbujas inmobiliarias, descenso del comercio mundial, desempleo, reducción de gasto social y reducción del consumo. El problema energético sustentado fundamentalmente en el agotamiento del petróleo ha hecho que exista un aumento de precio en los carburantes y hace que las grandes compañías pongan sus ojos en yacimientos que son

reservas ecológicas en el mundo. Se ha desatado un problema alimentario, entre otras circunstancias, porque las grandes compañías se han dedicado al cultivo de cereales y otros alimentos para la elaboración de biocombustibles (Houtart, 2011). Se suma el problema medioambiental: la evidencia del aumento de emisiones de CO₂ en todo el mundo y el cambio climático que está cambiando el comportamiento del planeta y generando desastres naturales.

La crisis civilizatoria también tiene como base un proceso de individualización extrema del ser humano. El sistema capitalista ha elevado al más alto nivel la competitividad entre seres humanos, rompiendo con uno de los elementos básicos que es la vida comunitaria. Para que exista acumulación de bienes en pocas manos, se hace necesaria la codicia y el egoísmo como elementos sustanciales de la competitividad en la búsqueda del crecimiento económico, que tiene como “su único objetivo determinante, la riqueza, otra vez la riqueza y siempre la riqueza, pero no de la sociedad, sino de tal o cual miserable individuo” (Engels, 2008, p. 184-185).

Frente a la crisis civilizatoria impulsada por el crecimiento económico que devora la naturaleza, entre otros factores, urge la construcción de una nueva civilización, sustentada en experiencias como el Buen Vivir, que forma parte de la cosmovisión de las culturas andino – amazónicas. Esta experiencia se ha fortalecido como propuesta alternativa a partir de las vivencias comunitarias en reciprocidad, solidaridad y armonía con la naturaleza. El Buen Vivir no es posible dentro del actual sistema de acumulación, se requiere de un proceso de transición que lleve a la humanidad hacia una “sociedad igualitaria donde las lógicas depredadoras de acumulación del capital sean reemplazadas por nuevas formas de producir, de consumir y de relacionarnos con la naturaleza”

(Larrea, 2014 p. 248). La nueva civilización requiere de una minga³¹ de conocimientos y saberes, así como un cambio radical de relacionamiento de los seres humanos con la naturaleza, en un proceso permanente de construcción de alternativas, ya que: “No hay fin de la Historia. Siempre habrá conflictos y contradicciones y, por lo tanto, alternativas” (Tortosa, 2012, p. 51). Estas alternativas comienzan a expresarse, ya sea a través de los indignados en España (movimiento 15-M, que en el 2011 reclamó la democracia participativa), como en los movimientos sociales de la Vía Campesina en el Sur de América, o en el surgimiento de nuevas constituciones en América Latina, especialmente en Bolivia y Ecuador, donde se incorpora a la naturaleza como sujeto de derechos o la ciudadanía universal, entre otras.

Las voces que se levantan frente a la crisis son diversas y lo hacen en todo el planeta, porque se trata de conseguir una justicia global (Díaz-Salazar, 2003). En este sentido, movimientos como Vía campesina, Comité por el Contrato Mundial del Agua, Médicos Sin Fronteras, Foro Mundial por la Educación, Contra la Deuda Externa (CADTM), Greenpeace, Alianza de los Pueblos del Sur Acreedores de Deuda Ecológica, Foro Internacional de la Globalización, la organización sindical COSATU, OXFAM por el comercio justo, la Federación Internacional por los Derechos Humanos, la Internacional de agricultores, o Movimiento Sin Tierra, entre otros, son los que hacen “un conjunto muy variado de propuestas y alternativas concretas sobre un número determinado de problemas internacionales” (Díaz-Salazar, 2003, p. 51).

Por otro lado, la nueva civilización encuentra en el Otro la posibilidad de juntar esfuerzos y sueños compartidos. Propone una sociedad pluri-

31 Sistema de trabajo andino, para la construcción de grandes obras comunitarias donde los pobladores colaboran sin que intervenga un pago por la mano de obra, también se utiliza este sistema para la agricultura, y construcción. Las familias se colaboran mutuamente con su trabajo, conocimientos, saberes y experiencia.

cultural donde el respeto sea la base para la construcción de una sociedad equitativa e igualitaria, un mundo donde quepan otros mundos; el Otro será la riqueza y el aporte para la nueva civilización, como expresa Rigoberta Menchú (citado en Gerardi, 1994, p. 15). También es muy clara la constitución del Ecuador, la misma que fue construida con los aportes de los diferentes movimientos y sectores sociales en el año 2008, cuando se refiere al régimen de desarrollo en el artículo 275: “es un conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*” (Constitución, 2008, p. 135).

El caso de la Comuna Shiña: La tensión entre el crecimiento y el *sumak kausay*

Shiña es una de las 4 comunas indígenas que pertenece al Cantón Nabón, provincia del Azuay. Está Ubicada a 2.700 msnm, al nordeste del Cantón al que pertenece. La producción está sustentada en el ganado vacuno y la producción de leche así como ganadería menor: pollos, cuyes, ovejas. A nivel agrícola producen hortalizas y granos que son comercializados en los mercados de Cuenca (Vega, 2016), buscando ubicar los productos en los mercados agroecológicos. Tiene un paisaje de páramo andino, donde crecen los aguaringos, plantas propias de altura. Los comuneros cuidan el bosque primario en las alturas porque son la fuente de agua para la comunidad. Esta reserva intocable es un territorio de bosque nativo que en invierno pasa nublado y donde se puede mirar los centenarios árboles de sarar, duco, romerillo, guagual, garo, chuquiragua o pumamaqui, en cuyas ramas crecen copiosamente las bromelias, helechos, orquídeas u hongos (Castillo, 2016).

Es heredera de la cultura Cañari, que durante el siglo XV, bajo el mando del guerrero Cacique Duma, resistió a la ocupación de los territorios que hoy comprenden la provincia del Azuay y Cañar, por parte del im-

perio Inca (Montiel, 2015). En esta zona los pueblos cultivaban y habitaban los territorios de forma comunitaria, mucho antes que llegaran los incas. Los beneficios del cultivo y la crianza de animales menores eran de la familia (Ayllu), las parcelas no eran privadas, sino que pertenecían a la comunidad (Idrovo, 1998). También hay que apuntar, que en estos mismos tiempos cada cacique tenía poder sobre las comunidades y sus habitantes, y regentaban una gran cantidad de tierra.

Shiña formó parte de la ciudad de Cuenca, fundada en 1557 y cuya ubicación corresponde a la de la antigua Tomebamba de los Incas y a la Guapondelic de los Cañaris. Este ha sido un territorio ocupado en forma continua por alrededor de cuatro milenios. Los españoles en el siglo XVI repartieron la tierra, sobre todo para la siembra de productos requeridos para la alimentación, dando inicio a lo que posteriormente será la hacienda y a la desigualdad en la distribución del suelo. Las tierras son destinadas al cultivo de trigo, maíz, cebada y a la ganadería menor de cabras y ovejas. En la época de la hacienda Shiña se convirtió en el granero de la ciudad de Cuenca, pues de estas parcelas se extraían los granos para alimentar a la ciudad y para los molinos que producían harina.

Las haciendas comienzan a desarrollarse en el siglo XVI y gran parte del territorio pasa a manos de la iglesia. Así, a mediados del siglo XVI-II: “los “territorios” indígenas de Shiña, Chunazana, Patadel, Charqui, El Paso, Uduzhapa y Yanasacha son convertidos formalmente en haciendas en propiedad de la Iglesia a través de las Madres de La Concepción” (Herrera, 200, p. 78), territorios regentados por mayordomos quienes hacían trabajar a los indígenas en condiciones de esclavitud en la producción del suelo.

En 1908, con la revolución Alfarista se dictaminó una ley denominada de “manos muertas”, que obligaba a la iglesia, pasar sus haciendas al

Estado (“Beneficencia Social”). Es entonces cuando trabajadores de la hacienda de Shiña comienzan a organizarse para reclamar este territorio. Tras un largo proceso de lucha por sus derechos y de organización, “en 1939, 35 indígenas *compran* la hacienda de Shiña; encabezados por Isiao Carchi y Pedro Paucar, y con la asesoría del Dr. José Peralta, se convierten en la primera comuna jurídica de Nabón” (Herrera, 2008, p. 81).

La Comuna de Shiña funciona desde su fundación bajo una administración propia: “El Cabildo”, que comprende una organización con los representantes de las nueve comunidades: Ayaloma, Rañas, Pucallpa, Rosas, Lluchín, Shiñapamba, Quillusisa, Pavan, Shiña Centro. De estas nueve comunidades se nombra la persona que dirige la organización, como presidente del cabildo. Tiene tanto significado esta organización que la gente muchas veces al presidente se le llama “el Señor Cabildo”. La organización es la responsable de escuchar todo tipo de problemas y de recomendar las soluciones, solo si no es posible hacerlo a través de la mediación. Entonces los problemas toman un rumbo a través de la justicia ordinaria.

Desde 1940 se inicia un éxodo de los comuneros en búsqueda de trabajo hacia la costa y las minas sobre todo en la minería de oro en Nambija, provincia de Zamora. Desde 1990 la migración se dispara a los Estados Unidos y Europa. A partir del 2008, un gran número de migrantes retornados han sentido que el sistema comunitario no satisface sus aspiraciones de desarrollo. Tras un intenso conflicto público entre comuneros y migrantes retornados sobre todo en la comuna de Shiña Centro (Vega, 2016), emerge una nueva organización denominada Asociación de Colonos y Migrantes de la Hacienda de Shiña.

El Plan de Desarrollo del Cantón Nabón rescata lo indígena como una característica peculiar entre todos los cantones de la provincia del

Azuay. Más allá del rescate de lo indígena por parte de los técnicos en desarrollo y de las autoridades del Cantón, así como de la misma comuna Shiña, se constata que al interior existen fuertes tensiones en la visión del desarrollo. Está la comunitaria, cuya visión es del Sumak Kawsay, enfrentada al modelo de desarrollo capitalista, y la de los migrantes retornados que curiosamente se reclaman colonos y que tiene una visión más cercana a la modernidad y al crecimiento económico individual.

La comuna de Zhiña se bate hoy entre la conservación de su cultura ancestral y la emergencia de nuevas identidades culturales, así como entre el desarrollo comunitario del Sumak Kausay y la implementación de un sistema moderno de crecimiento económico propio de los países industrializados, introducido principalmente por los migrantes indígenas retornados. La constante lucha entre la conservación del territorio comunal y la repartición individual a través de títulos de propiedad, así como el acatamiento a las normas y leyes comunitarias, frente a las normas y leyes que vienen directamente del Estado, es una tensión que permanece en la comuna de Zhiña. Esto se observa en el conflicto que se mantiene entre el Cabildo que es la estructura organizacional comunitaria y la Asociación de Colonos Migrantes, quienes ya no se sienten identificados con la estructura comunal.

Se observa la necesidad de una resignificación de lo comunitario. Por un lado, en las comunidades de la cultura andina lo importante ha sido tradicionalmente la armonía entre las personas, con la comunidad y la naturaleza, más que la acumulación individualista de dinero y bienes. Pero la comunidad en tanto experiencia de vida, cambia y evoluciona según como se presenta el contexto socio-cultural, económico, político y ambiental. Los bienes comunes representan una alternativa de vida siempre que exista una apropiación de los habitantes y no sea una imposición (R-Villasante, 2014). Resignificar estos valores en la actualidad

ayudaría a que las comunidades puedan defender los bienes comunes como uno de los pilares del Buen Vivir.

Bibliografía

Aguirre, M. (1970). *Historia del Pensamiento Económico Tomo II*. Quito: Universidad Central.

Amin, S. (1974). *Desarrollo desigual*. Mexico: Nuestro Tiempo.

Asamblea Constituyente de Ecuador (2008). *Constitución 2008*. Quito: Asamblea Constituyente.

Ashton, T. (1988). *La revolución industrial 1760 - 1830*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bairoch, P. (1979). “La agricultura y la revolución industrial, 1700 – 1914”. En C. M. Cipolla (Coord.). *Historia económica de Europa (3) La Revolución Industrial* (pp. 464-516). Barcelona: Ariel.

Castillo, L. (2016). “Shiña cuida de su páramo por el agua”, *El Comercio*, Especiales 16 de Enero.

Díaz-Salazar, R. (2011). *Desigualdades internacionales. ¡Justicia ya!*. Barcelona: Icaria.

Engels, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Quito: Libresa.

Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Editorial Abya Yala.

Gerardi, G. (1994). *Los excluidos: ¿Construirán la nueva historia?*. Managua: Nicaragua.

- Hartwell, R. M. (1979). “La revolución de los servicios: El crecimiento del sector de los servicios en la economía moderna”, en C. M. Cipolla (Coord.), *Historia económica de Europa (3) La Revolución Industrial*, Barcelona: Ariel.
- Herrera, S. (2008). “Alternativas económicas, tenencia de la tierra y género: El caso de Nabón”, en F. Brassel, S. Herrera y M. Laforge (Eds.), *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas nuevos argumentos* (pp. 77-103), Quito: Abya-Yala.
- Hobsbawm, E. (1980). *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. México, Siglo XXI.
- Idrovo, J. (1998). “Tomebamba: Primera fase de la conquita incásica en los andes septentrionales. Los Cañaris y la conquista del Austro Ecuatoriano”, en T. Dillehay y P. Netherly (Comps.), *La frontera del Estado Inca* (pp. 71-84). Quito: Abya – Yala.
- Larrea, A. M. (2014). “El Buen Vivir como alternativa civilizatoria”, en G. Endara (Coord.). *Postcrecimiento y Buen Vivir* (pp.239-256). Quito: FES – ILDIS.
- Marx, K. (2013). *El capital. Crítica a la economía política*. Madrid: Alianza.
- Montiel, H. (2015). Conflicto social en Shiña: migración, identidad y territorio (Bachelor’s thesis). Universidad Politécnica Salesiana. <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11246>
- Plum, W. (1997). *Discusiones sobre la Pobreza de Masas en los comienzos de la Industrialización*. Bonn: Friedrich-Erbert-Stiftung.

- Pydlos (2014). *Actualización del plan de ordenamiento territorial del cantón Nabón*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- R-Villasante, T. (2014). *Redes de vida desbordantes: Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana*. Madrid: Catarata.
- Tortosa, J. M. (2012). *Desigualdad, conflicto, violencia: Cinco ensayos sobre la realidad mundial*. Cuenca: PYDLOS Ediciones.
- Vega, F. (2016). *El Buen Vivir en el territorio y comunidades del Cantón Nabón 2011 – 2015*. Cuenca, PYDLOS Ediciones.

Información sobre los autores

Ana Dolores Verdú Delgado

Antropóloga Social y Cultural y Doctora en Estudios e Investigación sobre las Mujeres, Feministas y de Género, por la Universidad Miguel Hernández de Elche y la Universitat Jaume I de Castelló (España) desde 2013. En los últimos diez años se ha dedicado a la investigación social y a la docencia dentro y fuera del ámbito académico. Su experiencia como investigadora abarca temas como la violencia de género, las políticas de igualdad en las administraciones públicas, la desigualdad de género en el ámbito de la afectividad, la desigualdad simbólica y el ecofeminismo. En la actualidad es docente e investigadora en el Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Técnica Particular de Loja y coordina el grupo de investigación Enfoques Sociales del Desarrollo: Género e Interculturalidad (GEINDE) en la misma universidad. Los resultados de sus investigaciones están publicados en diferentes revistas científicas y libros.

Más información sobre sus publicaciones:

https://www.researchgate.net/profile/Ana_Verdu_Delgado
adverdu@utpl.edu.ec

Rickard Lalander

Sociólogo y politólogo. Es catedrático en estudios de desarrollo y ambiente en la Escuela de Ciencias Naturales, Medio Ambiente y Tecnología de la Universidad de Södertörn, Estocolmo, e investigador en el Instituto de estudios latinoamericanos, Universidad de Estocolmo. PhD.

y catedrático en estudios latinoamericanos y estudios políticos y económicos en la Universidad de Helsinki. Asimismo, es profesor de sociología en Mid Sweden University. En Ecuador ha colaborado desde hace varios años con la Universidad Andina Simón Bolívar, la FLACSO, la Universidad Técnica Particular de Loja, el Centro Andino de Acción Popular/ CAAP y varias organizaciones indígenas. En Bolivia colabora, entre otras, con la Universidad Mayor de San Simón, en Cochabamba, y especialmente como supervisor y docente en su programa doctoral en estudios socio-culturales.

Es autor de un gran número de publicaciones sobre democracia, desarrollo, identidad, movimientos sociales y temas ambientales en los países andinos, especialmente Bolivia, Ecuador y Venezuela. Es autor de los libros *Suicide of the Elephants? Venezuelan Decentralization between Partyarchy and Chavismo* (2004), *Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo* (2010) y editor y co-autor de *Política y Sociedad en la Venezuela del Chavismo* (2006).

Una gran cantidad de sus publicaciones se puede leer y bajar en:

<https://su-se.academia.edu/RickardLalander>

rickard.lalander@sh.se

Javier Alejandro Cuestas Caza

Candidato a Doctor del Programa en Desarrollo Local y Cooperación Internacional de la Universidad Politécnica de Valencia (España). Máster en Administración Pública y Política Pública del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (México). Máster en Planificación Territorial y Gestión Ambiental de la Universidad de Barcelona (España). Ingeniero Empresarial de la Escuela Politécnica Nacional (Ecuador). Becario Senescyt Convocatoria 2011. Profesor Titular del Departamento de Estudios Organizacionales y Desarrollo Humano de la Facultad de Ciencias Administrativas, de la Escuela Politécnica Na-

cional. Ha dirigido múltiples proyectos de titulación de grado y posgrado y ha publicado varios artículos académicos en temas relacionados con: ciencia política, políticas públicas, marketing político, estudios críticos de la administración, gestión social, gestión educativa, desarrollo y postdesarrollo, entre otros.

javier.cuestas@epn.edu.ec

Jairo Tocancipá-Falla

Es antropólogo adscrito al departamento de Antropología de la Universidad del Cauca. Actualmente es profesor titular y coordinador del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESOC), de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Fue becario Prometeo Senescyt en dos períodos consecutivos (2014-2017) e invitado por la Universidad Estatal Amazónica (UEA).

Ha trabajado en el área de Antropología del conocimiento y la tecnología, historia social de la disciplina, el cambio social y cultural, y sociedades campesinas. Ha traducido varios textos del inglés al castellano, el más reciente (en edición) *Etnografía Global* de la profesora June Nash. Su publicación compilada *Antropologías en Colombia* (2016, Universidad del Cauca) y *Antropologías en América Latina* (2017, Universidad del Cauca), corresponde a una serie de trabajos que buscan analizar y destacar la producción de conocimiento antropológico en la región. Actualmente está preparando un volumen sobre etnografía con el etnólogo Josef Drexler.

jtocancipa@unicauca.edu.co

Silvia-Maria Chireac

Ayudante doctora en el Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura de la Facultad de Magisterio de la Universitat de València

y acreditada a Titular de Universidad en el área de ciencias sociales y jurídicas. Sus líneas prioritarias de investigación se centran en el bilingüismo, multilingüismo, adquisición de segundas y terceras lenguas, lenguas indígenas. Ha publicado artículos, libros y capítulos de libros en publicaciones de reconocido prestigio internacional y ha dirigido y participado en numerosos proyectos de investigación.

Silvia.Chireac@uv.es

Norbert Francis

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (1994), Profesor de Educación Bilingüe/Multicultural, Northern Arizona University. Sus líneas de investigación son: bilingüismo y aprendizaje de segundas lenguas, rescate y documentación de lenguas indígenas, en particular los géneros estéticos tradicionales, la cognición narrativa, las relaciones e interacciones entre la competencia musical y poética, música y poesía interculturales. Es integrante del Seminario de Estudios Modernos y de Cultura Acañlan (SEMYCA): <http://www7.nau.edu/coe/seminario/>. *Publicaciones recientes: Bilingual competence and bilingual proficiency in child development* (MIT Press, 2012), *Bilingual development and literacy learning: East Asian and international perspectives* (City University of Hong Kong Press, 2013).

Norbert.Francis@nau.edu

Galo Rodrigo Guerrero Jiménez

Galo Guerrero Jiménez es Doctor en Lengua Española y Literatura y Doctor en Filosofía en un Mundo Global. Es narrador, poeta y ensayista. Su campo de trabajo académico está centrado en la hermenéutica de textos de lectura y escritura. Al respecto ha participado en congresos locales, nacionales e internacionales con ponencias, conferencias y

artículos que han sido difundidos en periódicos, radiodifusoras, libros, revistas y actas de congresos en físico y en línea. Actualmente, es director del proyecto de vinculación con la colectividad de la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador: “La digitalización como una alternativa para proteger el patrimonio escrito de la ciudad de Loja”, y dirige el grupo de investigación “Estudios de Lingüística, Literatura, Educación y Cultura” (ELLEEC) de la misma universidad.

rguerrero@utpl.edu.ec

Norman Alberto González Tamayo

Doctor en Literatura Hispanoamericana contemporánea por la Universidad de Maryland (Estados Unidos), máster en Literatura Hispanoamericana también por la Universidad de Maryland (Estados Unidos), Licenciado en Comunicación y Literatura por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito). Ha participado como ponente en varios congresos internacionales de literatura en Brasil, Ecuador, Estados Unidos y México. Asimismo, ha publicado ensayos y artículos de investigación en revistas ecuatorianas, un diálogo con el filósofo francés Jean-Luc Nancy, aparecido bajo el título *Dar piel* en 2016. Ha participado con artículos en dos libros interdisciplinarios, el uno sobre el tema de la equinoccialidad, *Grado cero: la condición equinoccial y la producción de cultura en el Ecuador y en otras longitudes ecuatoriales*, y el otro sobre la influencia del liberalismo y el socialismo en la formación de la novela moderna ecuatoriana en *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea*. Estos dos proyectos han sido publicados en este año. Además, ha sido profesor de español como segunda lengua y literatura española e hispanoamericana durante su estancia en Estados Unidos. En la actualidad, es docente investigador en la Universidad Técnica Particular de Loja. Sus líneas de investigación cubren temas de literatura, cultura y estética de los siglos XIX, XX y XXI.

María de los Ángeles Guamán Coronel

Licenciada en Ciencias de la Educación mención Químico Biológicas, Magíster en Pedagogía por la Universidad Técnica Particular de Loja desde 2012. Por el espacio de 5 años ha participado en proyectos de investigación en el ámbito familiar y escolar, en temas como: Intervención psicopedagógica para la mejora del clima social en los ambientes familiar y escolar, Educación y Familia, hacia una política pública; Formación práctica del estudiante, Programa de acompañamiento pedagógico familiar, Bilingüismo e interculturalidad, aprendizaje de segunda lengua y aprovechamiento escolar. En la actualidad forma parte de los equipos de investigación: Educación y Familia (EDU-FAM) y Estudios de Lingüística, Literatura, Educación y Cultura (ELLEC) en la Universidad Técnica Particular de Loja.

mguaman1@utpl.edu.ec

Ángel Martínez de Lara

Licenciado en Filología Hispánica (Universidad Complutense de Madrid, España) y Doctor en Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid (España). Titulado en “Historia de la Inquisición” por la Facultad de Derecho de la UCM. Ha impartido cursos de Historia del pensamiento español en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Docente en la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador) como profesor titular de Introducción a la lingüística, Lengua y Literatura. Director del proyecto sobre el IV Centenario del Quijote; actualmente forma parte del Consejo Editorial de la Biblioteca Básica de Autores Ecuatorianos, Proyecto de la Biblioteca Básica de Autores Ecuatorianos para la publicación de 29 volúmenes que abarca la historia de la literatura ecuatoriana desde el siglo XVII al XX . Asimismo, colabora en los siguientes proyectos: Diagnóstico del contexto socio-familiar y de las necesidades formativas de los padres y madres

de familia para la inclusión social y la ciudadanía; Bilingüismo e interculturalidad, aprendizaje de segunda lengua y aprovechamiento escolar en la comunidad San Lucas del cantón Loja; Historia y formación del pensamiento ecuatoriano, influencias, desarrollos y contextos siglos XX y XXI, inscrito en el vicerrectorado de investigación (OTRI: CC-EDU 853) de la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), y en colaboración con la Universidad de Huelva (España) y la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA, España). Es parte del grupo de investigación Estudios de Lingüística, Literatura, Educación y Cultura (ELLEC) en la Universidad Técnica Particular de Loja.

amartinez4@utpl.edu.ec

Carlos María Vacacela Medina

Licenciado en Lengua y Literatura por la Universidad Estatal de Cuenca (2003), Doctor en Lengua Española y Literatura por la Universidad Técnica Particular de Loja –UTPL–(2007), Maestría en Literatura Infantil y Juvenil por la Universidad Técnica Particular de Loja (2014) y postulante a Ph.D. por la Universidad de La Laguna, Islas Canarias, España. Docente de la Universidad Técnica Particular de Loja desde el año 1991 en el ámbito de la lengua y la literatura. Su experiencia como investigador abarca temas socioculturales como la interculturalidad, el bilingüismo. En la actualidad, como docente investigador de la UTPL, es parte de los siguientes proyectos: “Bilingüismo e interculturalidad, aprendizaje de segunda lengua y aprovechamiento escolar en la comunidad de San Lucas de la provincia de Loja” y del proyecto “Revitalización del patrimonio documental lojano a través del uso de las Nuevas Tecnologías de la Información y la comunicación”. Algunos de sus artículos de difusión se encuentran publicados en revistas de circulación nacional.

Bertha María Villalta Córdova

Licenciada en Ciencias de la Educación Infantil Parvularia, Universidad Nacional de Loja, Magíster en Pedagogía por la Universidad Técnica Particular de Loja. Por el lapso de 8 años ha participado en proyectos de investigación en el ámbito familiar y escolar, en temas como Intervención psicopedagógica para la mejora del clima social en los ambientes familiar y escolar; Educación y familia, hacia una política pública; Formación práctica del estudiante; Programa de acompañamiento pedagógico familiar; Bilingüismo e interculturalidad, aprendizaje de segunda lengua y aprovechamiento escolar. En la actualidad forma parte de los equipos de investigación: Educación y Familia (EDU-FAM) y Estudios de Lingüística, Literatura, Educación y Cultura (ELLEC) en la Universidad Técnica Particular de Loja.

bmvillalta@utpl.edu.ec

Marisol Patiño Sánchez

Es licenciada en Trabajo Social (Universidad de Cuenca-Ecuador). Maestría Latinoamericana en Trabajo Social (Universidad Autónoma de Honduras) y Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, Universidad de Costa Rica.

Actualmente es profesora de la carrera de Trabajo Social en la Universidad de Costa Rica-Sede de Occidente. Fue docente de la Universidad de Cuenca en pregrado y postgrado. Fue coordinadora del Postgrado en Migración y DDHH de la Universidad de Cuenca-Ecuador. Ha colaborado como docente e investigadora en el Postgrado Latinoamericano de Trabajo Social (PLATS), de la Universidad autónoma de Honduras. Tiene varias publicaciones en temas que refieren a las migraciones, juventudes, feminismos, interculturalidad y Estudios Decoloniales.

Además es poeta, madre, cuidadora de la naturaleza e integrante de círculos de mujeres.

Eloísa Orozco Rodríguez, Fainier Calvo Chavarría, Noelia Chavarría Chacón y Stephanie Sánchez Barrantes

Se incorporan en esta investigación como co-autoras las estudiantes y/o egresadas del grado Licenciatura en la carrera de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente. Son integrantes del “Círculo Sentipensante en Decolonialidad, Interculturalidad y Buen vivir” y a su vez han sido, asistentes de la investigación “Hacia una propuesta decolonial e intercultural para la carrera de Trabajo Social, Sede de Occidente”.

Promotoras y reivindicadoras de la visibilización de esos conocimientos otros a través de la poesía, música, expresión corporal y la investigación académica. Tal es el caso del trabajo final de graduación: “Vivencias de acoso escolar como manifestación de violencia contra las mujeres: una reflexión desde los feminismos decoloniales” (Noelia Chavarría y Stephanie Sánchez, 2017)

eloisa.oro94@gmail.com

fainiermelissa@hotmail.com

noech2@gmail.com

stephanieadriana.snchez@gmail.com

Isidro Marín Gutiérrez

Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Granada. Doctor en Antropología Social por la Universidad de Granada. Docente-Investigador de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) desde el año 2003. Ha sido profesor de la Universidad de Huelva (2003-2013). Profesor Tutor con *Venia Docendi* en el Centro Asociado de la UNED de Huelva (España) (2006-2013). Profesor en el Máster Internacional de Comunicación y Educación Audiovisual (UNIA/UHU) (2011-2013). Miembro del Consejo Técnico de la revista científica de comunicación y educación «Comunicar». Miembro de los Grupos de

Investigación E6 y del CIM de la Universidad de Huelva. Director del grupo de investigación DocumentaUTPL. Ha trabajado como técnico en los ayuntamientos de Huelva y Granada, en la Diputación de Huelva y la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía (España). Ha colaborado con el CONSEP en Ecuador. Ha pertenecido como miembro en 24 proyectos de investigación tanto nacionales (I+D+i del Plan Nacional del Ministerio de Educación) como internacionales. Ha publicado 40 artículos en revistas científicas, 23 libros y 29 capítulos de libros. Entre sus múltiples publicaciones e investigaciones destaca «El documental etnográfico-participativo ‘Natem, la bebida sagrada de los shuar’» (Gazeta Antropológica, 2015).
imarinl@utpl.edu.ec

Mónica Hinojosa Becerra

Actualmente es Decana del Área de la Educación, el Arte y la Comunicación de la Universidad Nacional de Loja. Ha sido Coordinadora de la Carrera en Ciencias de la Comunicación Social de la Universidad Nacional de Loja (Ecuador) (2015-2016), profesora Asociada en la Universidad de Málaga (España) (2005-2006), profesora en la asignatura “Producción, Dirección y Postproducción Cinematográficas” en el Máster en Cinematografía por la Universidad de Córdoba (2011) y docente-investigadora a tiempo completo en el Departamento de Comunicación Audiovisual en la Universidad de las Américas (2014-2015). Académicamente es Doctora en Comunicación Audiovisual por la Universidad de Málaga y licenciada en Ciencias de la Comunicación en la rama de Comunicación Audiovisual.

Profesionalmente fue miembro del Grupo Ágora colectivo veterano en España en «Media Literacy» (2005-2010). Actualmente forma parte de Consejo Científico de la revista Educación, Arte y Comunicación de la Universidad Nacional de Loja (Ecuador) e integra varios grupos de

investigación en España y Ecuador. Ha participado en 4 proyectos de investigación. Ha publicado 31 artículos científico, 12 libros, 27 aportaciones en congresos y 8 capítulos de libro. Ha trabajado como directora en la productora audiovisual Tvmedia2 (2000-2012).

monica.hinojosa@unl.edu.ec

Bayron de Jesús Flores Acaro

Economista por la Universidad Técnica Particular de Loja (2008-2013). Diplomado en Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural, en el programa de RIMISP-Universidad Austral de Chile (2014). Máster virtual en Desarrollo Sostenible, Energías Alternativas y Agenda Local XXI, por la Escuela Europea de Dirección y Empresa (2015-2017). Ha trabajado como Técnico de investigación de campo del Departamento de Economía de la UTPL, en varias investigaciones relacionadas con el territorio rural (2013-2016). Desde 2017 se desempeña como Investigador de campo en el Instituto Nacional de Estadística y Censos.

bdflores1@utpl.edu.ec

Gabriela del Rocío Jaramillo Loiza

Graduada en Economía por la Universidad Técnica Particular de Loja. Magíster en Gestión de la Formación. Diplomada Superior en Gestión del Talento Humano. Docente e Investigadora desde el 2005 del Departamento de Economía de la Universidad Técnica Particular de Loja-UTPL. Miembro del Equipo de Gestión de la Calidad de la titulación de Administración en Gestión Pública de la UTPL. Autora del libro Diagnóstico para el fortalecimiento institucional de los gobiernos locales en Ecuador. Participación más reciente en proyectos como Programa de responsabilidad social universitaria con el Consejo de Sana-dores Comunitario de Saraguro. Índice de Desarrollo Regional en el

Ecuador y estrategias potenciadoras del desarrollo en la Región 7. Gestión territorial y formulación de propuestas de política pública social, territorial y de derechos humanos para regiones de actividad minera artesanal. Estudio de caso: Chinapintza - Zamora.

grjaramillox@utpl.edu.ec

Katty Vanessa Celi Sánchez

Máster en Economía Urbana y Regional por la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomada Superior en Finanzas y graduada en Economía por la Universidad Técnica Particular de Loja. Docente e investigadora desde el 2005 de la UTPL impartiendo materias como: matemáticas y microeconomía de la sección de Teoría económica. Forma parte del grupo de investigaciones de Economía urbana y regional, siendo su campo de interés estudios relacionados a desarrollo social comunitario, economía del bienestar y desigualdad, entre otros. En los últimos años ha participado en el desarrollo de proyectos como son: Programa de responsabilidad social universitaria con el Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro, Índice de desarrollo regional en el Ecuador. Estrategias potenciadoras del desarrollo en la Región 7. Desde julio de 2014, parte de la Red ecuatoriana de Ciencia Regional - RECIR. En el año 2014 publica “Índice de Desarrollo regional en el Ecuador”, capítulo del libro Regiones y Economías en el Ecuador.

kvceli@utpl.edu.ec

María del Cisne Tituaña Castillo

Graduada en Economía por la Universidad Técnica Particular de Loja. Máster en Planificación, Gestión y Evaluación de I+D+i por la Universidad Internacional de Andalucía y actualmente cursando el Máster en Análisis Económico Aplicado por la Universidad de Alcalá. Docente

e investigadora desde el 2008 de la Universidad Técnica Particular de Loja impartiendo materias como: matemáticas para economistas, introducción a la economía, microeconomía, macroeconomía. En la actualidad forma parte del Departamento de Economía participando en el grupo de investigación: Economía urbana y regional, siendo su campo de interés estudios relacionados a migración interna e internacional, desarrollo económico y social, economía del bienestar y desigualdad, economía regional, fundamentalmente en las áreas de desarrollo urbano y regional. En los últimos años ha participado en el desarrollo de proyectos como son: Programa de responsabilidad social universitaria con el Consejo de Sanadores Comunitario de Saraguro, Índice de desarrollo regional en el Ecuador. Estrategias potenciadoras del desarrollo en la Región 7. Desde julio de 2014, parte de la Red ecuatoriana de Ciencia Regional. En el año 2015 publica el artículo de divulgación internacional “Vínculos entre desarrollo y migración de retorno”.
mdtituania@utpl.edu.ec

Liliana del Cisne Correa Quezada

Docente universitaria de la Sección de Derecho Público del Departamento de Ciencias Jurídicas cerca de 10 años, impartiendo materias como Derechos Humanos y Derecho Constitucional, en las Modalidades a Distancia y Presencial, autora de dos guías didácticas y coautora de algunos folletos de divulgación. Directora y revisora de tesis de los posgrados Especialidad en Derecho Procesal Penal y Maestría en Derecho Civil y Procesal Civil.

Directora del proyecto institucional “Las Mujeres Indígenas Saraguro y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia indígena: un estudio de caso de la comuna San Lucas”, y participante en los proyectos de Sistematización de los Fallos de Casación desde 1994 al 2004 I y II Fases; Análisis de Fallos Constitucionales desde 1996 hasta el 2008

y actualmente en el Programa de Investigación: Historia y Políticas de Comunicación. Coordinadora Académica del Posgrado Maestría en Derecho Administrativo y Coordinadora Operativa de Modalidad Abierta y a Distancia de la Escuela de Ciencias Jurídicas.

Candidata a Doctora en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad de Cádiz.

ldcorrea@utpl.edu.ec

José Efrain Astudillo Banegas

Licenciado en Ciencias de la Educación en la Especialización de: Filosofía, Sociología y Economía, Universidad de Cuenca. Post-grado en Ética Aplicada, en la Universidad Católica de Lovaina y Magister en Gestión de redes territoriales para el desarrollo sustentable, Universidad Complutense de Madrid – España. Actualmente es candidato a doctor en Sociología y Antropología por Universidad Complutense de Madrid. Es docente en la Universidad de Cuenca (Ecuador) en las áreas de: Sociología Rural, Teorías del Desarrollo, Economía Social y Solidaria. Ha publicado varios artículos, y libros. Entre ellos, es coautor de los libros: *Ayudando a reparar el mundo* (2004) y coordinador de *Participación Social con metodología participativas desde el ser* (2016). Consultor de Organismos Internacionales y nacionales, tales como Cooperación Holandesa, Cooperación Alemana o Servicio para la Paz – Chiapas México, y ex Subsecretario de la Secretaria Nacional del Migrante (SENAMI).

jose.astudillo@ucuenca.edu.ec



Organización de las
Naciones Unidas para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



- Cátedra UNESCO
- de Cultura y Educación para la Paz
- UTPL-Ecuador



UTPL

UNIVERSIDAD TÉCNICA PARTICULAR DE LOJA



cooperación
alemana

DEUTSCHE ZUSAMMENARBEIT

Implementada por

giz Deutsche Gesellschaft
für Internationale
Zusammenarbeit (GIZ) GmbH



*Observatorio de Conflictos
Socioambientales*