



AmawtaKuna



VIOLENCIA Y DERECHOS HUMANOS

NÚMERO 02

DIC - 2024

ISSN: 3028-8584

e-ISSN: 3028-8592


revista científica

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE LAS NACIONALIDADES
Y PUEBLOS INDIGENAS AMAWTAY WASI

Revista Científica Amawtakuna
ISSN: 3028-8584 / e-ISSN: 3028-8592



AmawtayWasi

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
DE LAS NACIONALIDADES
Y PUEBLOS INDIGENAS

Av. Colón ES-56 y Juan León Mera.
Edificio Ave María, Torre B
(+593) 963918707
www.uaw.edu.ec
<https://editorial.uaw.edu.ec/>
Quito - Ecuador



Creative Commons Reconocimiento
- No comercial - Sin derivadas

◉ Propiedad Intelectual Colectiva de los Pueblos
y Nacionalidades del Ecuador



**ARTÍCULOS
CIENTÍFICOS**



SECCIONES



**SECCIÓN
CULTURAL**



CONTENIDO

ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

01

De lo legal a lo ilegal. Los cambios en la política de control de armas en Ecuador

From legal to illegal. Changes in Ecuador's fire arms control policy

Álvarez, C. / Jiménez, G.

19

«Una 'isla de paz' inexistente»

Crecimiento de la violencia y el narcotráfico durante los últimos años en el Ecuador. Un análisis desde la economía política del fenómeno.

«An inexistent 'island of peace'»

Growth of violence and drug traffic during recent years in Ecuador. An analysis from the political economy of the phenomenon.

Tapia, A. / Madrid, A.

39

#Arrozconhuevo: una propuesta escénica para des-confinar el cuerpo ante la violencia de la necropolítica

#Arrozconhuevo: a scenic proposal to deconfine the body in the face of the violence of necropolitics

Tatés, P. / Granda, B.

67

Violencia epistémica, cultural y lingüística hacia los pueblos del abya yala

From legal to illegal. Changes in Ecuador's fire arms control policy

Carbonell, E.

99

Economía de instituciones educativas indígenas en los andes, durante la colonia y república: revisión bibliográfica

Economy of educational institutions for indigenous people in the andes, period of colony and republic:

bibliographic review

Morán, J.



122

Xenofobia: de la opresión a la liberación

Xenophobia: from oppression to liberation

Pérez, S.

136

**El rap como dispositivo de resistencia política
y reivindicación cultural de los derechos colectivos
de la lengua kichwa**

Rap as a political resistance and cultural vindication device
for kichwa language collective rights

Quezada, C.

164

**Epistemologías y metodologías indígenas de
investigación en procesos interculturales de
formación**

Indigenous research epistemologies and methodologies for
intercultural education

Madroñero, M. / Polonia, E.

SECCIÓN CULTURAL

184

**Deidades y voces ancestrales
en los andes de Mulaló**

Cevallos C. / Arízaga J. / Arévalo P.

185

**Ventajas de la aplicación de cobertura vegetal
en los cultivos agroecológicos**

Mármol J.

186

**Caracterización genética de los Animales
domésticos: el caso del Caballo criollo
de páramo Ecuatoriano**

*Navarrete, J. / Burgos, G. / Pozmiño, V. / Lara, C. /
Caral, M. / Alarcón, D. / Armijos, V. / Martínez, A. / Vega-pla, J.*





**ARTÍCULOS
CIENTÍFICOS**





DE LO LEGAL A LO ILEGAL. LOS CAMBIOS EN LA POLÍTICA DE CONTROL DE ARMAS EN ECUADOR

FROM LEGAL TO ILLEGAL. CHANGES IN ECUADOR'S FIRE ARMS
CONTROL POLICY

Recibido: 17-06-2024 Aceptado: 15-07-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/de-lo-legal-a-lo-ilegal/>

Carla Morena Álvarez Velasco

<https://orcid.org/0000-0002-3372-5273>

Instituto de Altos Estudios Nacionales

Docente - Investigador

QUITO, ECUADOR

carla.alvarez@iaen.edu.ec

Gualdemar Jiménez Pontón

<https://orcid.org/0000-0002-0053-8113>

Instituto de Altos Estudios Nacionales

Docente - Investigador de la Escuela de
Seguridad y Defensa de IAEN

QUITO, ECUADOR

gualdemar.jimenez@iean.edu.ec

RESUMEN

El objetivo de este artículo es describir los cambios, introducidos a partir de enero de 2022, en la normativa ecuatoriana para la regulación y control del mercado de armas de fuego, partes y municiones en el país vigente entre 2007 y el año 2021, y analizar los impactos de estos cambios en la situación de inseguridad en el país, específicamente sobre el mercado ilegal de armas y la violencia. Este objetivo parte de una inquietud central que articula el contenido de todo el texto, y que se cuestiona si ¿La modificación de las normas para flexibilizar el mercado de armas en Ecuador, puede mejorar o agravar las condiciones actuales de inseguridad? Hemos visto que el discurso político actual sostiene que una mayor disponibilidad de armas de fuego en manos de la sociedad civil (ya sean personas naturales o jurídicas, como empresas de seguridad) podrían facilitar la autoprotección de la ciudadanía. Sin embargo, las cifras de violencia muestran que la proliferación nos ha conducido hacia una situación inédita y extrema. Con la finalidad de resolver la pregunta y del alcanzar el objetivo propuesto, para realizar este trabajo se revisaron las normas pasadas y las disposiciones actuales, y se analizaron los cambios normativos; se complementó el análisis con entrevistas a informantes clave. Y todo esto fue acompañado de seguimiento a la prensa nacional, y del análisis de literatura relevante para este caso.

PALABRAS CLAVE:

Armas de fuego, partes y municiones, mercado de armas, política de control de armas, violencia armada, inseguridad.





ABSTRACT

This article describes the changes introduced as of January 2022, in the Ecuadorian regulations regarding market control of firearms, parts and ammunition between 2007 and 2021. It also studies the impacts of this regulation in terms of the increase of insecurity, illegal arms market and violence in the country. The main concern focuses on answering the question of whether the modification of the rules for the flexibilization of the arms market in Ecuador can improve or aggravate the current conditions of insecurity. The current political discourse establishes that a greater availability of firearms in the hands of civil society (whether natural persons or legal entities, such as security companies) can facilitate the self-protection of citizens. However, violence statistics show that firearms proliferation has led towards an unprecedented situation of violence exacerbation. In order to resolve the question, the article reviews past regulations and recent legal disposition. The analysis was complemented with interviews with key informants and the monitoring of national press and relevant literature.

KEYWORDS:

Firearms, parts and ammunition, arms market, gun control policy, gun violence, insecurity.



1. Introducción

Se estima que en el mundo circulan unos 1.000 millones de armas de fuego entre legales e ilegales (Small Arms Survey, 2018; GI - TOC, 2021). Aunque no hay acuerdos contundentes, algunos estudios señalan que el mercado legal de armas mueve al año unos 9.5 mil millones de USD (Amnistía Internacional, 2019); mientras que el tráfico ilícito generaría ingresos estimados entre los 170 y 320 millones de dólares anuales, es decir, solo una pequeña parte de las ganancias que produce el mercado legal (Almaraz, 2022). Independientemente de su status legal, estos dispositivos son los causantes de casi 207 mil muertes violentas a nivel global, lo que representa el 47% del total de homicidios (440 mil, en promedio) (UNODC, 2023).

Existe una cierta simbiosis entre legalidad e ilegalidad en el mercado de armas de fuego. De hecho, el mercado legal es la principal fuente de tráfico ilícito y de desvío de armas a nivel mundial (Small Arms Survey, 2002; Krause, 2007; Godnick y Bustamante, 2013), de ahí la importancia de imponer serios controles sobre la comercialización legal tanto de las armas de fuego, como de sus partes y de las municiones. Al respecto, la organización Small Arms Survey, que se dedica al estudio de las armas de fuego en todo el mundo, sostiene que la línea que divide el comercio legal del ilegal puede difuminarse fácilmente hasta fundir ambos intercambios en un problema aparentemente indistinguible (Small Arms Survey, 2002: 109).

No obstante, para la mayoría de Estados en el mundo, la dimensión ilegal del comercio de armas constituye la única preocupación. Esto ocurre porque a la ilegalidad se le atribuye en exclusiva la capacidad de incrementar los niveles de violencia y de criminalidad y porque los tomadores de decisiones de los gobiernos tienden a ignorar (por desconocimiento o por conveniencia) que cuando el comercio de legal de armas no cuenta con las regulaciones y controles adecuados, fácilmente puede promover la proliferación de armas, contribuir al tráfico y al desvío de armas a manos de las organizaciones terroristas, criminales y de la delincuencia común, y además puede incrementar los niveles de violencia



en una sociedad. De hecho, en el sistema internacional, primero se suscribieron los instrumentos que atacaban el tráfico ilícito y después aquellos orientados al control del comercio legal (e ilegal) de armas, como se muestra en el siguiente punto.

En lo que respecta a Ecuador, este país tempranamente se sumó al impulso inicial de regulación global del tráfico ilícito de armas (aunque todavía no ha suscrito el TCA) y además implementó un conjunto de regulaciones que a nivel interno restringieron durante 16 años el comercio legal e ilegal de armas. Este compromiso normativo con la lucha contra todas las dimensiones del mercado de armas y contra sus impactos llegó a su fin en enero de 2022. A partir de entonces se implementaron una serie de cambios normativos que alteraron el mercado local de armas y que propendieron hacia la ampliación del comercio interno de estos dispositivos. En estas circunstancias la pregunta de investigación que articula este trabajo es: ¿La apertura de las normas hacia un mercado legal de armas más amplio puede agravar las condiciones actuales de inseguridad?

El objetivo de este texto es describir los cambios en la normativa vigente entre 2007 y el año 2021, introducidos a partir de enero de 2022 y analizar sus posibles impactos sobre la situación de inseguridad en el país, específicamente sobre el mercado ilegal de armas y sobre la violencia. Con esta finalidad, en este trabajo se revisaron las normas pasadas, las disposiciones más recientes, se analizaron los cambios, y además se complementó el análisis con entrevistas a informantes clave y con seguimiento a la prensa nacional.

2. Violencia armada y criminalidad en Ecuador

Ecuador es un pequeño país que posee apenas 253 mil km², y cuenta con una población de casi 17 millones de habitantes (INEC, 2023). Según los registros oficiales, es el país de la Región Andina con el menor número de armas (en relación con Colombia, Perú y Venezuela) (Álvarez, 2021) y durante 16 años (2007-2021) reportó la mayor cantidad de restricciones

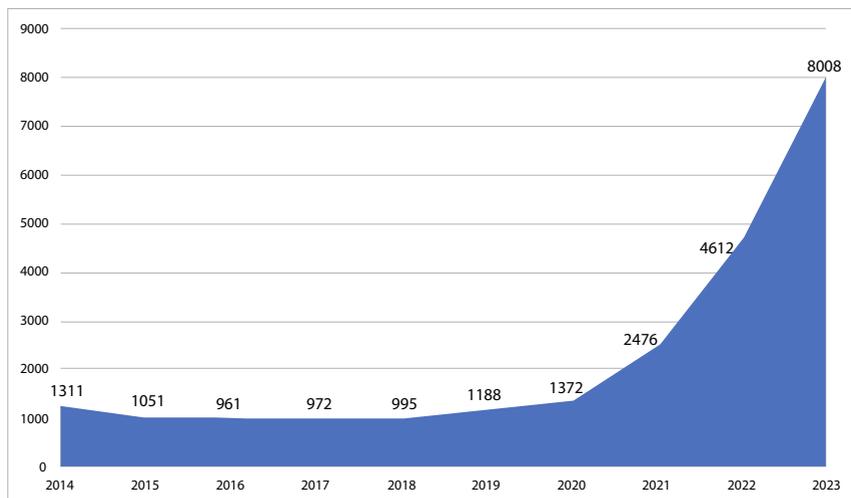


al comercio de armas, partes y municiones, así como a su portación. Pese a sus reducidas dimensiones geográficas¹, al número moderado de habitantes y a la pequeña cantidad de armas que lícitamente circulan en su sociedad, Ecuador cuenta con un mercado ilegal de armas que ha generado un incremento sin precedentes de la violencia armada y que ha sido potenciado, y al mismo tiempo potencia, otras actividades criminales, como el narcotráfico, la minería ilegal, la extorsión, entre otros.

2.1. La violencia armada en la mitad del mundo

En un lapso de siete años comprendidos entre 2016 y 2023, Ecuador pasó de ser el segundo país más seguro de América del Sur, solamente después de Chile (Ministerio del Interior de Ecuador, 2018), con una tasa de 5,8 muertos por cada 100 mil habitantes (mpch), a registrar una tasa de 45 (mpch), la mayor de todo el continente (Manjarrés y Newton, 2024). Gráficamente, la evolución anual de las muertes violentas en el país se representa de la siguiente manera:

Gráfico 1. Evolución anual de las muertes violentas en Ecuador. Período 2014-2023.

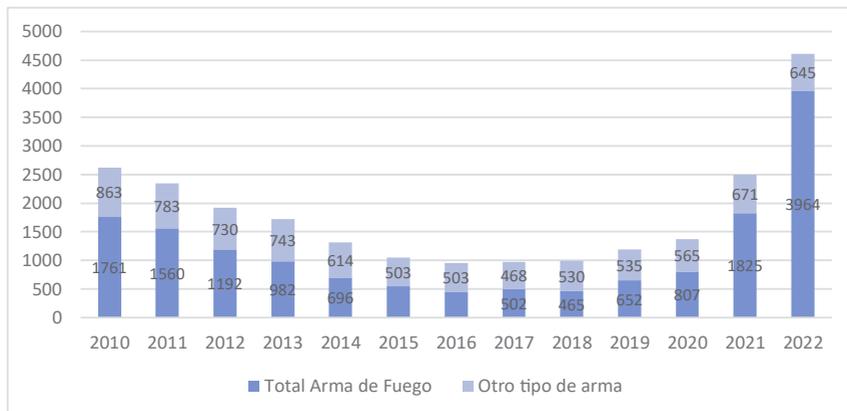


Fuente: Policía Nacional (2023), Presidencia de la República del Ecuador (2024)

¹ Ecuador es el quinto más pequeño de toda América del Sur, después de la Guyana Francesa (84.000 km), Surinam (164.000 km), Uruguay (165.000 km) y de la Guayana (214.000 km).

En esta evolución de la violencia, las armas de fuego han jugado un papel importante, puesto que han sido el instrumento más utilizado para cometer asesinatos, tanto contra hombres como contra mujeres.

Gráfico 2. Homicidios intencionales por tipo de arma utilizada. Período 2010-2022.



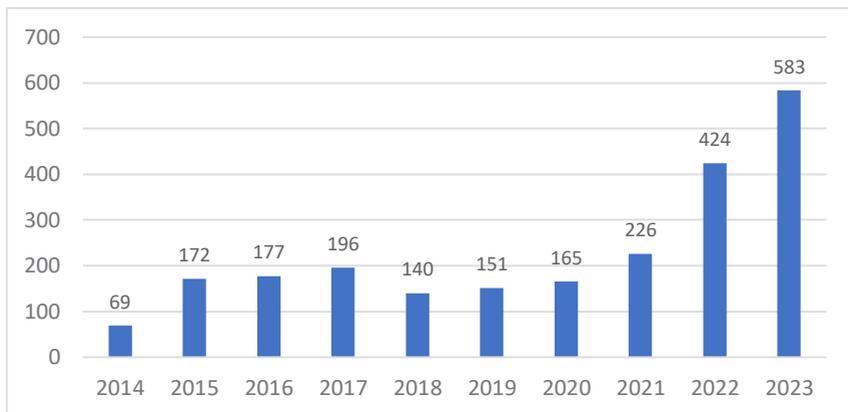
Fuente: Andrade (2023)

A partir del año 2020, el número de homicidios casi se ha duplicado anualmente, y el uso de armas de fuego también se ha incrementado, superando anualmente la media regional (47%) y mundial (70%) registrada para el año 2021 (UNODC, 2023). En efecto, en 2021 las armas de fuego se emplearon en el 73% de los asesinatos, mientras que para el año 2002, se utilizaron en el 86% (Andrade 2023). Para el 2023, estos dispositivos causaron el 87,99% de las muertes (Policía Nacional, 2023).

Por otra parte, si bien la mayoría de las muertes violentas registradas corresponden a hombres jóvenes, es relevante mencionar que los asesinatos, femicidios, homicidios y sicariatos de mujeres también han visto un crecimiento significativo en los últimos años, como se puede ver a continuación.



Gráfico 3. Evolución anual de las muertes violentas de mujeres en Ecuador. Período 2014-2023.



Fuente: Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos (2024)² * Corte de la información 08 de octubre de 2023. **Elaboración:** Carla Álvarez

En lo que respecta a muertes violentas de mujeres por razones de género, entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2023, según datos levantados por la Fundación Aldea, éstas sumaron un total de 321. De este número, el 37% fueron cometidos con arma de fuego, siendo estos dispositivos los más utilizados en este tipo específico de violencia³.

Gráfico 4. Instrumentos de la violencia femicida en Ecuador durante 2023



Fuente: Andrade (2023)

² Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos (2024) "Información Estadística de Femicidios a nivel nacional". En: <https://shorturl.at/ftFW>

³ Fundación Aldea (2024) "Violencia femi(ni)cida: una pandemia que mata en Ecuador a mujeres y niñas". En: <https://www.fundacionaldea.org/noticias-aldea/mapa2023>



2.2. Las actividades criminales y los delitos comunes con armas

Según datos de la Policía Nacional, en Ecuador el 94% de todas las muertes violentas que registraron el uso de armas de fuego, estuvieron relacionadas con la delincuencia común (Policía Nacional, 2023). Esto por una parte demuestra la proliferación de las armas en manos de delinquentes, pero también evidencia la exacerbación de la violencia para cometer robos, hurtos, extorsiones, entre otros.

Respecto al narcotráfico, según el Índice de Crimen Organizado de GI-TOC (2023), en Ecuador el tráfico de cocaína y de cannabis son los mercados criminales con mayor crecimiento. Esta actividad se caracteriza por emplear armas de fuego, adquiridas en el mercado negro, las mismas que tienen la finalidad de garantizar la seguridad del producto, lo que implica la protección de la logística (almacenamiento, transporte y colocación de mercadería en puertos) de posibles robos o incautaciones. Las armas también son útiles para enfrentar organizaciones rivales, incluso a la fuerza pública. Al respecto, hay quienes sostienen que, el uso de las estrategias de guerra por parte del Estado exagera la reacción violenta de los grupos criminales (Pereyra, 2012), lo que entre otras cosas significa una repotenciación de sus arsenales. Esto sugiere la importancia de investigar las capacidades bélicas de las organizaciones narcotraficantes de Ecuador, para medir su fuerza, potencial de daño y de resistencia, así como la urgencia de controlar el ingreso ilegal de armas al país, para evitar el incremento de fuerza.

Por otra parte, aunque se tiende a relacionar menos la extracción de minerales con el mercado de armas, esta actividad es una gran demandante de estos dispositivos, a través de grupos armados que brindan servicios de seguridad a los mineros, para “disuadir” a las comunidades locales que se resisten a la extracción en sus tierras (Álvarez, 2024) y para protegerse de posibles agresores o de robos. Es conocido que en la Amazonía hay grupos armados ecuatorianos como Los Lobos, pero también los hay de origen colombiano, venezolano y peruano (Código, 2024), quienes han



dinamizado el mercado de armas, en las zonas aledañas a los asentamientos mineros (Primicias, 2023), utilizando las vías fluviales para el tráfico.

3. Violencia armada y criminalidad en Ecuador

Entre 2007 y 2021, Ecuador contaba con una de las regulaciones más fuertes de América Latina, para el mercado de armas. A partir de 2007, el gobierno del ex Presidente Rafael Correa implementó progresivamente un conjunto de medidas restrictivas, entre las principales: 1) En 2007, prohibió la importación de armas; 2) En 2007, incrementó en 300% el Impuesto a los Consumos Especiales sobre la comercialización de armas de fuego y municiones. 2) En 2009 prohibió el porte de armas de uso civil a escala nacional; 3) En 2013, prohibió de forma definitiva la fabricación artesanal de armas de fuego en todo el país y se suspendieron las autorizaciones que previamente se otorgaron a fabricantes (Álvarez et al, 2016).

Después de 16 años de haberse iniciado esta política restrictiva de control de armas, a partir del año 2022, el gobierno del ex Presidente Guillermo Lasso inició un proceso de flexibilización de algunas de las regulaciones existentes, mismas que fueron ampliadas y sostenidas por el actual gobierno del Presidente Daniel Noboa. La única prohibición que se mantiene hasta el momento, es la de fabricar localmente armas de fuego, el resto de cambios se explican a continuación.

3.1. Sobre la eliminación de la prohibición de importar armas

En 2022, el ex Presidente Guillermo Lasso amplió el cupo de importaciones de armas de fuego para las Empresas de Seguridad Privada y también para la fuerza pública. Esto implicó el incremento de las importaciones de armas, de suerte que, en 2022, el ingreso de estos dispositivos al país creció de manera importante. Según información de prensa, entre 2017 y 2021, las compras privadas de armas desde otros países hacia Ecuador fueron de unos \$470.000 USD anuales; pero en 2022 esta cifra alcanzó los \$957.646, es decir, casi duplicó lo reportado anteriormente; este

incremento estaría impulsado por las necesidades de policías, militares y por las empresas de seguridad privada, que durante años hicieron mínimas inversiones por las restricciones existentes⁴.

El 1 de abril de 2023, mediante el Decreto 707, el expresidente retiró la prohibición de importar armas de fuego. Esto significó que después de 16 años (2007-2023) las empresas de seguridad podrían nuevamente actualizar sus arsenales.

Esta decisión estuvo relacionada con la intención de fortalecer a la fuerza pública y también a las empresas de seguridad privada, frente a la ola de violencia y criminalidad que enfrentaba el país. En efecto, a inicios de 2023, el gobierno lanzó el programa “Ojos, Oídos y Voz de la Policía Nacional”, cuyo objetivo era aprovechar a los guardias de seguridad privada legalmente registrados⁵, para que actúen como una fuerza auxiliar de la Policía Nacional. Según Pablo Coello, antiguo director de Regulación y Monitoreo de Seguridad Privada del Ministerio del Interior, la idea era aprovechar la preparación de estos guardias en el manejo de armas de fuego⁶.

Para consagrar la participación del sector privado en el Sistema de Seguridad Pública y del Estado, en febrero de 2024, entró en vigencia la nueva Ley Orgánica de Vigilancia y Seguridad Privada (Suplemento N° 496 - Registro Oficial de 9 de febrero de 2024). En esta ley se dispuso la alineación del Sistema de Vigilancia y Seguridad Privada a la política de seguridad integral del Estado (Art. 6), lo que implicó, entre otras cosas, la autorización para que las empresas privadas cumplan sus funciones con armas de fuego (Artículo 12); la interconexión de la tecnología de estas empresas con la Policía Nacional y el Ecu 911 (Artículo 10); la disposición de que los guardias cumplan la tarea de alertar sobre posibles

4 La Hora, 2023.

5 El número de guardias de seguridad privada certificados y registrados en el Ministerio del Interior (entidad reguladora) son 65.000 (El Universo, 2023), sin embargo, se conoce que el número de guardias que no cuentan con registros formales pueden ser unos 35.000 (Segurilatam, 2024). En total, se estimaría en 100 mil el número de guardias que operan de manera formal e informal.

6 El Universo (2023) “Este es el número de empresas de seguridad privada y de guardias a los que Guillermo Lasso pide ayuda para combatir a la delincuencia en Ecuador”. En: <https://shorturl.at/dwzFV>



hechos delictivos a la Policía Nacional y al Ecu-911 (Art. 26); inclusive se les concedió la facultad de aprehender a los presuntos delincuentes y ponerlos a disposición de la Policía Nacional (Art. 47). Adicionalmente, se reguló la actividad de los Centros de Formación y Capacitación, encargados de la especialización, actualización y perfeccionamiento periódico de las destrezas del personal de vigilancia y seguridad privada (Art. 66), lo que incluye la enseñanza y práctica de tiro.

Uno de los vacíos que dejó esta nueva Ley es la falta de regulaciones sobre los arsenales de las empresas de seguridad privada en funcionamiento o en quiebra. Tampoco estipula ningún control sobre las municiones compradas por los centros de capacitación y empleadas en los cursos de enseñanza y práctica de tiro para los guardias de seguridad.

Según la Policía Nacional, para noviembre de 2023 en el país existían unas 1.195 compañías que tienen en su poder unas 55.557 armas de fuego (El Universo, 2023). El número de compañías no es estable, cambia debido a que es habitual que algunas empresas quiebren mientras que otras emergen. El problema radica en que la Ley no obliga a ninguna entidad a hacer seguimiento sobre las armas de las empresas en quiebra. En consecuencia, hay empresas que han dejado de funcionar, pero que no informan sobre el volumen, estado o destino de sus arsenales. Por tanto, algunas se toman la libertad de vender sus dispositivos a otras compañías o a individuos interesados en la adquisición, lo que abre la posibilidad de que se desvíen las armas hacia usuarios no autorizados (Álvarez, 2024), es decir, hacia delincuentes, criminales, incluso terroristas.

Otro problema radica en la falta de control de las municiones empleadas en los centros de capacitación. Dado que estos centros son grandes consumidores de municiones, deberían contar con un estricto y periódico control sobre sus adquisiciones y el uso por usuario y por centro. Esto permitiría evitar el desvío de municiones hacia sectores criminales o hacia usos no autorizados.

3.2. Sobre la posibilidad de portar armas.

En el mismo Decreto 707, en el que se eliminó la prohibición de importación, también se retiró la prohibición de portar armas fuego. En un twitt publicado el mismo día de emisión del decreto, a las 21h00 horas aproximadamente, el anterior primer mandatario dijo lo siguiente:



Fuente: Andrade (2023)

Esta disposición abrió, después de 14 años de una restricción total, la posibilidad de que cualquier persona pueda acceder a un permiso para portar un arma con fines de autoprotección, si cumple con una serie de requisitos estipulados en el mismo decreto⁷, entre los principales: tener un certificado de destreza en el manejo y uso del arma; tener un certificado de no registrar antecedentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar; contar con un certificado de superar el examen toxicológico, que determine que la persona no ingiere sustancias sujetas a fiscalización o no es alcohólica, emitido por Ministerio de Salud Pública.

Se conoce que los permisos tienen un valor de \$20,00 USD y una duración de 5 años; sin embargo, un año después de la emisión del Decreto 707, los usuarios todavía no pueden acceder a estas autorizaciones por varias razones de índole burocrática (Álvarez,

⁷ Los requisitos contemplados en el Decreto 707 son: Cumplir al menos 25 años de edad; Certificado de la prueba psicológica emitido por el Ministerio de Salud Pública; Certificado de destreza en el manejo y uso del arma emitido por el Ministerio de Defensa Nacional; No haber sido sentenciado con sentencia ejecutoriada condenatoria por la comisión de un delito; No registrar antecedentes de violencia contra la mujer o miembros del núcleo familiar; Certificado de superar el examen toxicológico, que determine que la persona no ingiere sustancias sujetas a fiscalización o no es alcohólica, emitido por Ministerio de Salud Pública. Los demás que establezca el Ministerio de Defensa Nacional y el Comando Conjunto.



2024). En efecto, el Departamento de Control de Armas de las Fuerzas Armadas aún no cuenta con el listado de los profesionales psiquiatras y psicólogos autorizados a emitir los certificados habilitantes (Álvarez, 2024). A las trabas señaladas hay que añadir la imposibilidad para comprar un arma, porque en el país todavía no existen armerías o tiendas de expendio de armas, partes y municiones (Álvarez, 2024).

En definitiva, pese al retiro de la prohibición todavía no se han ajustado los procedimientos para que los ciudadanos puedan beneficiarse de la autorización. Sin embargo, el discurso político del ex presidente posicionó dos ideas muy contundentes: la primera es que la fuerza pública ecuatoriana no está en capacidad de garantizar la protección ni la seguridad de nadie, y la segunda que, debido a la debilidad estatal para proveer seguridad, cada persona debe buscar los mecanismos más idóneos para protegerse, uno de ellos es el porte de armas.

Ahora bien, frente a la imposibilidad de acceder legalmente a un permiso de porte de armas, y debido a la inexistencia de tiendas de venta de armas, la ciudadanía ha comenzado a buscar alternativas para abastecerse de estos dispositivos, entre ellas, la compra de armas menos letales. Por su bajo costo y fácil accesibilidad, estos dispositivos constituyen una opción viable para personas de clase media que se sienten inseguras (Álvarez, 2024). Otra de las alternativas existentes es la compra de un arma de segunda mano a una empresa de seguridad que esté en proceso de cierre o a un propietario dispuesto a vender; en las condiciones actuales, tomar esta opción significa que el comprador por el momento no contará con un permiso legal, y que por tanto será parte del mercado ilegal, con fines no criminales.

3.3. La batalla por reducir los impuestos a la compra-venta de armas

En enero de 2023, el presidente Lasso redujo el Impuesto a los Consumos Especiales (ICE) que pesaba sobre varios productos, con el objetivo de fortalecer la seguridad ciudadana y reducir el contrabando y la informalidad (Decreto Ejecutivo 645, de 10 de enero de 2023). Con esta decisión, la compra y venta de armas dejó de estar gravada con el



300% y pasó a tener una carga impositiva solamente del 30%. De todos los productos beneficiados con esta disminución de impuestos (armas, cigarrillos, alcohol, bebidas azucaradas), las armas tuvieron la reducción más significativa.

Esta, al igual que las medidas anteriores, tuvo reacciones positivas y negativas. Las primeras fueron expresadas por miembros del gremio de Empresas de Seguridad Privada, quienes aplaudieron la decisión del gobierno y le demandaron claridad para operativizar lo dispuesto, mediante la identificación de “quién, cómo, cuándo y dónde se puede adquirir (las armas)” (Menéndez, 2023).

Del lado contrario, esta medida fue impugnada por el Colectivo Todos por la Vida, el día 31 de mayo de 2023 por vulnerar la salud, la vida, medio ambiente, naturaleza y seguridad de los ecuatorianos (Vásconez, 2024). Para el 24 de abril de 2024, la Corte de Justicia de Pichincha derogó la reducción de impuestos planteada en el Decreto 645, y exhortó a las autoridades a analizar la necesidad establecer impuestos saludables al consumo de productos nocivos para la salud humana y a aquellos que atentan contra la seguridad integral y el ambiente, como fundas plásticas y armas (Orozco, 2024). Pero esta no fue la última palabra.

El día 6 de junio de 2024, el Ministerio de Defensa Nacional solicitó a la Presidencia mantener el 30% de impuesto a las armas y municiones, con los siguientes argumentos: 1) que ante la situación de inseguridad, la sociedad civil requiere armas y municiones de manera legal y a un costo accesible para evitar el contrabando; 2) que el costo de las armas, sumado al tiempo y dinero necesarios para su obtención legal, incentivan e inducen al contrabando; y 3) que el impuesto del 300% incentiva la adquisición de armas de manera ilícita. Ante este pedido, el Presidente Daniel Noboa emitió el Decreto Ejecutivo 302, de 12 de junio de 2024, mediante el cual, revocó la decisión de la Corte de Pichincha e impuso nuevamente el 30% de impuesto a las armas y municiones.



Esto significa que, desde el 1ro de julio de 2024, los precios de las armas serán mucho menores a los vigentes hasta 2023, y que cuando se instauren los procedimientos adecuados, y se operativicen las disposiciones gubernamentales, serán más sencillo acceder a una, lo que constituye una precondición propicia para la proliferación de armas.

4. Discusión y conclusiones

Como se mencionó en la introducción de este texto, existe una cierta simbiosis entre legalidad e ilegalidad en el mercado de armas de fuego; donde la fabricación y comercialización legal de armas constituye la principal fuente de tráfico ilícito y desvío de armas dispositivos. Esto ocurre a nivel mundial y muestra la importancia de imponer serias normas y controles, para evitar los impactos negativos de la proliferación.

En el caso ecuatoriano, desde 2022 las autoridades han abierto progresivamente el mercado legal de armas, después de un período de 16 años de mantener un sistema muy restrictivo con estos dispositivos. Sin embargo, esta apertura normativa adolece de algunas fallas:

En primer lugar, la facilidad de acceso a las armas se justifica con el derecho a la autoprotección (individual) y a la seguridad, vía la compra de un arma o mediante la contratación de servicios privados. Esto puede leerse como una renuncia implícita del gobierno a la capacidad del Estado para ejercer una de sus funciones esenciales, que es la provisión de protección y seguridad para la ciudadanía. Adicionalmente, no considera que la violencia armada que se vive en Ecuador tiene niveles que sobrepasan la media mundial y la media regional. De alguna manera, la apertura del mercado en las actuales condiciones podría asemejarse al intento de “apagar un incendio echando gasolina”.

En segundo lugar, las modificaciones realizadas a las normas de control de armas, han sido más declarativas que prácticas. Esto significa que no



han venido acompañadas de los procedimientos ni de la institucionalidad adecuadas para cumplir con los controles necesarios que eviten que el mercado legal de armas alimente el desvío y tráfico de armas; es decir, que no se han tomado las prevenciones necesarias para evitar el tránsito de armas de lo legal hacia lo ilegal. Esto constituye una omisión de grave riesgo para un país en el que la criminalidad está en una fase de expansión y podría concederles mayor poderío. Sin duda, esta situación sería contraproducente a los objetivos actuales del gobierno de luchar contra el terrorismo y el crimen.

En tercer lugar, existe una clara presión de algunos grupos de interés por abrir el mercado de armas, partes y municiones, debido a que de esto depende la posibilidad de crear negocios relacionados, como la importación, la venta, la adecuación, la provisión de servicios de seguridad privada y de capacitación, entre otros. Estos grupos, de alguna manera han logrado imponer su visión y sus intereses particulares, frente a aquellas organizaciones que, con argumentos relacionados con la protección de derechos de la colectividad, han tratado de derogar las medidas adoptadas.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Carla. Mauricio Cuesta y Gualdemar Jiménez. (2017). *Las políticas de control de armas de fuego y municiones en Ecuador 2007 - 2014*. Quito, Ecuador: IAEN.

Álvarez, C. (2021). El tráfico de armas de fuego en la Región Andina. *Informe No publicado*. Quito, Ecuador: UNLIREC.

Álvarez, C. (2024). *¿El paraíso perdido? Tráfico de armas de fuego y violencia en Ecuador*. Global Initiative Against Transnational Organized Crime.

Presidencia de la República del Ecuador (2004) “Decreto Ejecutivo 111” emitido el 09 de enero de 2024. En: <https://shorturl.at/kBCIO>



El Universo (2023) “Este es el número de empresas de seguridad privada y de guardias a los que Guillermo Lasso pide ayuda para combatir a la delincuencia en Ecuador”. En: <https://shorturl.at/dwzFV>

Decreto Ejecutivo 645, 2022

Colectivo Todos por la vida (2023) Colectivo “Todos por la vida: NO al decreto 645” rechaza rotundamente el fallo del Juez Renán Andrade Castillo. En: <https://www.quericoes.org/2023/07/12/comunicado-colectivo-todos-por-la-vida-no-al-decreto-645-rechaza-rotundamente-el-fallo-del-juez-renan-andrade-castillo/#>

Orozco, Mónica (2024) ¿Desde cuándo subirá el precio del licor, las gaseosas y la cerveza, tras fallo judicial?. En: <https://www.primicias.ec/noticias/economia/precios-ice-licores-gaseosas-sentencia/>

UNODC (2023) Global Homicide Study.

INEC (2023) EN: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/ecuador-crecio-en-2-5-millones-de-personas-entre-2010-y-2022/>

Manjarrés, Juliana y Christopher Newton (2024). “Balance de In Sight Crime de los homicidios en 2023”. En: <https://shorturl.at/AHQU0>

Policía Nacional del Ecuador (2023) “Boletín No. 011”. Noviembre de 2023.

Presidencia de la República de Ecuador (2024) Decreto Ejecutivo 111 (2024)

Carolina Andrade (2024) Gestión pública ineficiente: Impacto en la crisis de seguridad en Ecuador. En: “Ensayos Básicos para la Gestión Pública Iberoamericana”. Edición Impresa. Lima – Perú.



Fuente: Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos (2024)⁸ * Corte de la información 08 de octubre de 2023.

Fundación Aldea (2024) Fundación ALDEA, Violencia femi(ni)cida: una pandemia que mata en Ecuador a mujeres y niñas, 31 de enero del 2024, <https://www.fundacionaldea.org/noticias-aldea/mapa2023>.

Pereyra, Guillermo (2012) “México: violencia criminal y “guerra contra el narcotráfico”. Revista Mexicana de Sociología, vol. 74, núm. 3, julio-septiembre, pp. 429-460. Universidad Nacional Autónoma de México

Código Vidrio (2024) “Los Lobos extraen oro de 20 minas bajo su control en Azuay”. En: <https://shorturl.at/eop08>

Redacción Primicias (2023) “Un bus con dirección a Quito cargaba 288 armas de fuego y miles de municiones”. En: <https://shorturl.at/bnAD7>

Ley Orgánica de Vigilancia y Seguridad Privada (Suplemento N° 496 - Registro Oficial de 9 de febrero de 2024)

El Universo, Este es el número de empresas de seguridad privada y de guardias a los que Guillermo Lasso pide ayuda para combatir a la delincuencia en Ecuador, 3 de abril del 2023, <https://www.eluniverso.com/noticias/informes/porte-armas-guardia-privada-decreto-707-medidas-urgentes-seguridad-guillermo-lasso-nota/>.

Ecuador Inmediato, en @ecuainm_oficial

⁸ Ministerio de la Mujer y Derechos Humanos (2024) “Información Estadística de Femicidios a nivel nacional”
En: <https://shorturl.at/ftFTW>



«UNA ‘ISLA DE PAZ’ INEXISTENTE»

CRECIMIENTO DE LA VIOLENCIA Y EL NARCOTRÁFICO DURANTE LOS ÚLTIMOS AÑOS EN EL ECUADOR. UN ANÁLISIS DESDE LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL FENÓMENO.

«AN INEXISTENT ‘ISLAND OF PEACE’»

GROWTH OF VIOLENCE AND DRUG TRAFFIC DURING RECENT YEARS IN ECUADOR. AN ANALYSIS FROM THE POLITICAL ECONOMY OF THE PHENOMENON.

Recibido: 01-07-2024 Aceptado: 07-08-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/una-isla-de-paz-inexistente/>

Andrés Tapia Arias

<https://orcid.org/0009-0005-1457-7550>
The University of Texas Southwestern
Medical Center: Dallas, US
Investigador
PUYO, ECUADOR
atapiaa@comunidad.uiix.edu.mx

Andrés Madrid Tamayo

<https://orcid.org/0009-0002-7825-2200>
Universidad Intercultural de las
Nacionalidades y Pueblos Indígenas
Amawtay Wasi
Docente de la carrera Turismo Rural,
Sostenible e Intercultural
QUITO, ECUADOR
andres.madrid@uaw.edu.ec

RESUMEN

Este artículo explora desde la economía política la proliferación del narcotráfico en el Ecuador en el período actual. Se conceptúa el narcotráfico como una manifestación agresiva de la degradación del capitalismo neoliberal cuyos verdaderos responsables se encuentran entre las filas de las élites. Utiliza las categorías de narcoburguesía y narcocapitalismo como orientador para rebasar la supuesta responsabilidad de los sectores populares en esta industria. Para sorpresa de nadie, la «guerra contra el narco» encubre un conjunto de medidas regresivas en materia de derechos para las mayorías. Se concluye estableciendo posibles escenarios de acción gubernamental, así como de las organizaciones populares en el anhelo de conservar niveles de autonomía política en una agenda alternativa que cuestione este fenómeno.

PALABRAS CLAVE:

Economía política, narcotráfico, narcoburguesía, Ecuador, pobreza.





ABSTRACT

This paper explores the proliferation of drug trafficking during the current period from political economy in Ecuador. It is conceptualized as an aggressive manifestation of the degradation of neoliberal capitalism whose true culprits are among the ranks of the elites. It uses the categories of narcobourgeoisie and narcocapitalism as a guide to go beyond the supposed responsibility of the popular sectors in this industry. To no one's surprise, the "war on drugs" conceals a set of regressive measures in terms of rights for the majority of the Ecuadorian population. The article concludes by establishing possible scenarios for government action, as well as popular organizations in the desire to preserve levels of political autonomy in an alternative agenda that questions and face this adverse phenomenon.

KEYWORDS:

Economy, politics, drug trafficking, drug bourgeoisie, Ecuador, poverty.



INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la ola de violencia del crimen organizado que ha copado la opinión pública en el Ecuador. Desde el campo de la economía política utiliza un enfoque analítico-cualitativo y revisa diversas fuentes: hemerográfica, revistas, declaraciones, entrevistas e investigaciones en torno a distintos tópicos desprendidos del fenómeno del narcotráfico (violencia, homicidios, acumulación originaria, corrupción, entre otros). Aquellos hechos no se comprenden si no se atiende a problemas estructurales. La coyuntura ecuatoriana de los últimos años es compleja: el incremento de la pobreza, las nuevas rutas de la droga a nivel mundial y la emergencia de una narcoburguesía local se abren paso en el contexto de una crisis global del capitalismo, con énfasis en su versión neoliberal, trayendo como consecuencia la descomposición y la ruptura del pacto social entre las clases, los pueblos y los bloques hegemónicos.

En este escenario, el gobierno de derecha de Daniel Noboa (2023-2025) decidió «enfrentar» la oleada narcodelictiva que ahoga al Ecuador a través de la declaratoria de un «conflicto armado interno» (BBC, 2024a). En otras palabras, una guerra contra los pobres financiada a la fuerza por el propio pueblo, que ha sido apoyada por la clase media y ciertos sectores subalternos atrapados por el discurso securitista del gobierno. La premisa que ordena su accionar pareciera ser que «la violencia se soluciona con más violencia», lo que evidencia la búsqueda por parte de las élites del disciplinamiento de la sociedad a través del castigo y el miedo silencioso a la muerte. O en el sentido de Michel Foucault,

hacer del castigo y de la represión de los ilegalismos una función regular, coextensiva a la sociedad; no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social (Foucault 2002, p. 50).

La experiencia mundial de más de medio siglo de guerra contra las drogas se ha probado como un rotundo fracaso (Bedoya 2016, p. 240): la industria



psicotrópica creció, y también lo hicieron la población consumidora, la fragmentación social y el blanqueo de capitales (OECD y PADF 2023, p. 5). Colombia, México y Perú son ejemplos notables del naufragio de esta estrategia impulsada por el otrora principal consumidor de cocaína del mundo entero, Estados Unidos, que ahora ocupa el tercer lugar, detrás de Australia y Reino Unido (UNODC 2023).

Pero el trasfondo real de la declaratoria belicista del ejecutivo y el proyecto represivo ampliado no se origina en el contexto de desborde de la narcoeconomía en Ecuador del último período o por la ‘toma inesperada’ —y mundialmente difundida— del canal TC Televisión¹. Este experimento tiene propósitos que rebasan la situación coyuntural, siendo, una estrategia de carácter multidimensional. Las élites económicas, sobre todo durante las administraciones de Correa, Moreno y Lasso, fabricaron a fuego lento —particularmente luego de las rebeliones plurinacionales de octubre de 2019 y junio de 2022— una trama que busca aniquilar al «único actor de oposición de izquierda» con capacidad de movilización social real: el Movimiento Indígena Ecuatoriano (Zibechi, 2024).

1. Cocaína, geopolítica y espectáculo

En el sentido de Guy Debord, en este período la violencia en la realidad ecuatoriana se ha convertido en un espectáculo cotidiano, mas, en el fondo del problema, la cocaína no deja de circular por los puertos principales. ¿Por qué? La respuesta es sencilla (y hasta cierto punto obvia): las élites económicas exportadoras siguen beneficiándose, por lo que el dinero continúa lavándose. El problema no es solamente «Fito» —uno de los narcos locales más relevantes— sino la participación, desde hace varios años atrás, de ciertos sectores de la burguesía en el negocio de la droga.

Para muestra, vale observar las investigaciones periodísticas que señalan cómo las flotas navieras de la familia del presidente Noboa exportan banano y cocaína hacia Europa (*AP News 2023; Voz de América 2023*).

¹ Del análisis del procedimiento operativo y del posterior asesinato del fiscal César Suarez, encargado de investigar el «asalto armado» al canal TC Televisión, se puede concluir que fue una operación montada o al menos tolerada desde los aparatos de seguridad con la finalidad de responsabilizar al «terrorismo» y justificar la declaratoria de conflicto armado interno.



¿Cómo pueden blanquearse miles de millones de dólares, si no es a través del sistema financiero y de la economía real (inmobiliaria, agroindustrial, minera, comercial)? En definitiva, las facciones que viven en Samborondón o Cumbayá (zonas exclusivas de Guayaquil y Quito) se vuelven cada vez más poderosas, alimentando «la inserción estratégica del Ecuador en la cadena de valor del narcotráfico» (Rivera-Rhon y Bravo-Grijalva 2020), en contubernio con las bandas locales y carteles transnacionales como el de Sinaloa, Jalisco Nueva Generación, Mafia Albanesa, entre otros (OECD y PADF 2023, pp. 7-8).

La declaratoria del «conflicto armado interno» por parte del gobierno de Noboa a inicios de 2024, ha esquivado el problema central: «la economía política del narcotráfico» (Bagley, Bonilla y Páez 1991). Espacio donde la *burguesía de la droga o narcoburguesía* juega un papel fundamental. Sin atacar la raíz del problema, aquella declaración rimbombante se traduce, en la práctica, como una guerra contra los pobres, no contra el narcotráfico. Con ciertas excepciones, nadie en todo Ecuador ha visto nunca que algún miembro de la burguesía narcotraficante de las ciudades ricas sea apresado o maltratado. Sin embargo, la militarización y humillación de los sectores populares es moneda corriente, como recoge Human Rights Watch (2024) en una carta enviada al presidente Noboa, en el apartado sobre *Detenciones arbitrarias y abusivas*, en la que adjunta evidencias de violaciones de derechos humanos,

Human Rights Watch recibió testimonios de personas que afirman que familiares y vecinos fueron detenidos simplemente porque pasaban por una zona en la que las fuerzas de seguridad estaban deteniendo a otra persona o en la que las fuerzas de seguridad estaban llevando a cabo un allanamiento. Según organizaciones de derechos humanos y abogados, estas detenciones han afectado especialmente a hombres jóvenes de barrios pobres (Human Rights Watch 2024, p. 4)

En esta tragedia, los jóvenes pobres y racializados —en gran cantidad afroecuatorianos—, de los barrios marginales de las ciudades con una diferenciación entre ricos y pobres grotesca (particularmente de la



Costa ecuatoriana como Guayaquil, Durán, Portoviejo, Santo Domingo, Esmeraldas, Machala, Quevedo, Babahoyo, entre otras) han sido los principales perjudicados. Para muestra un botón: «En los primeros 10 días del año [2023], hubo 162 muertes violentas en Ecuador. El 80% se registró en cinco provincias de la Costa» (Primicias 2023a).

Esto, a la par de la reacción racista de las élites, que se exacerbó después de las rebeliones de octubre de 2019 y junio de 2022. La dicotomía vulgar entre ‘malos’ y ‘buenos’ se intensifica a cada paso: los primeros, vistos como ‘terroristas’, son los pobres, las personas negras, cholos, montubias, indias, delincuentes, trabajadores precarizados, hombres jóvenes, las mujeres humildes y el pueblo organizado en general; en definitiva, la subalternidad. Los segundos, el *poder-realmente-existente* (Iza, Tapia y Madrid 2021), que aprovecha la idea de la «unidad nacional», la «lucha contra la delincuencia» o «los resultados exitosos» para mimetizar sus intereses.

Para los subalternos solo hay humillación pública, maltratos, golpes, torturas, vejación y muerte (esta última, a menudo expresada con el macabro eufemismo de «dar de baja»); todo ello transmitido meticulosamente a través de las corporaciones de comunicación. En contraste, el poder-realmente-existente ataca con violencia a una de las partes de la cadena económica del narcotráfico, aquella que actúa entre los sectores pobres, e invisibiliza la otra parte de la narcoeconomía —la principal—, que funge como lumpen-burguesía (Gunder Frank 1973, p. 25) y que conduce la mayor parte del mercado de la droga.

Esta operación hace del pobre un equivalente de «delincuente» o «terrorista» y, en el camino, procura dinamitar el concepto de derechos humanos en la opinión pública. Loïc Wacquant lo explica de la siguiente manera:

[...] la retórica militar de la «guerra» al crimen y de la «reconquista» del espacio público, que asimila a los delincuentes (reales o imaginarios), los sin techo, los mendigos y otros marginales a invasores extranjeros —lo cual facilita la amalgama



con la inmigración, que siempre da réditos electorales—; en otras palabras, a elementos alógenos que es imperativo evacuar del cuerpo social (Wacquant 2000, p. 32).||

Se pasa intencionalmente por alto el hecho de que los sectores populares son víctimas de la violencia del narcotráfico —y no su causa—, y el pueblo queda atrapado en el fuego cruzado de la narcoburguesía, que enfrenta a las bandas entre sí y a estas con el gobierno (en donde también tienen presencia las bandas). Incluso, el embajador de Estados Unidos en Ecuador Michael Fitzpatrick informó que en Ecuador hay «narcogenerales», a quienes su país retiró las visas, además, de señalar que se encontraba muy preocupado «por la penetración del narcotráfico en Ecuador» (CNN 2021).

Este escenario evidencia parcialmente un doble triunfo del poder-realmente-existente. Por una parte, le permite disciplinar a la sociedad a través del temor y del relato oficial unipolar respecto a la situación del país. El Estado intenta ganar legitimidad como actor político y justifica las reformas antipopulares (subida el IVA, eliminación de los subsidios a los combustibles), normaliza entre la población el uso de la violencia contra el llamado «terrorismo», situación que encuentra eco entre unos atemorizados sectores subalternos que son arrastrados cada vez más al pantano de la violencia y la narcoeconomía.

Cualquier otra posición por fuera de este esquema tiende a considerarse aliada del narcotráfico, lo que facilita la implementación del paquete neoliberal porque no encuentra oposición en la sociedad aterrorizada (y, si la encuentra, la elimina mediante la violencia de guerra). Así, la implementación de los compromisos neoliberales, por ejemplo, acompañan la firma de acuerdos mineros y la aplicación de consultas: popular, ambiental o la consulta, previa, libre e informada. A estas se acompañan de una fuerte presencia de policías y militares. Tenemos así, como ejemplo reciente, el caso de Palo Quemado y Las Pampas en la provincia de Cotopaxi, en donde más de 150 comuneros fueron acusados, y la Fiscalía ha iniciado un proceso de investigación por el presunto delito de terrorismo.



Palo Quemado y Las Pampas son dos parroquias ubicadas en el cantón Sigchos, al norte de la provincia de Cotopaxi, donde la empresa minera La Plata, subsidiaria de la minera canadiense Atico Mining pretende extraer oro, cobre, plata y zinc. Casi el 10% del territorio de ambas parroquias, 2.300 hectáreas, está concesionada a esta empresa. Comunidades indígenas y campesinas se oponen al proyecto y rechazan la consulta ambiental que el gobierno de Daniel Noboa busca realizar. En respuesta, el gobierno militarizó la zona, [150] comuneros fueron judicializados por el supuesto delito de «terrorismo», un comunero permanece en coma herido por perdigones (Wambra Medio Comunitario 2024).

Por otra parte, a través de la exportación de tecnología militar, se viabiliza la presencia militar estadounidense en Ecuador (CNN 2024a). Este objetivo, reimpulsado a partir de los estallidos sociales de 2019 y 2022, pretende imprimir un cariz anticomunista a la estrategia de estabilización de los gobiernos. Y permite entrever las bambalinas de toda la operación: la cuestión geopolítica y estratégica de fondo es el interés de Estados Unidos por ganar posiciones en el hemisferio sur, en medio de su disputa contra el eje Beijín-Moscú.

Otros aspectos inciden también en la configuración más reciente del caótico mapa del negocio del narcotráfico en el Ecuador. En primer lugar, cabe mencionar la 'paz' en Colombia, que desordenó la frontera norte al disminuir notablemente a una de las referencias ideológicas de la disputa (las antiguas FARC-EP, ahora disidencias atomizadas débiles), con lo que brotaron múltiples bandas narco-paramilitares. En segundo lugar, operó el asesinato de «Rasquiña» (icónico líder de Los Choneros) en diciembre de 2020, que fragmentó el mapa de las bandas en múltiples grupos (Tiguerones, Chonekillers, Los Pijos, etc.) abriendo una disputa por el territorio contra grupos de otro origen (como Los Lobos), que cuadruplicó la tasa de homicidios entre 2016-2022 y en el 2023 supuso más de 7 500 muertes violentas, según la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y el Observatorio Ecuatoriano del Crimen Organizado (BBC 2024b; OECO 2024).



La llegada de cárteles mexicanos para ampliar el mercado de exportación de cocaína a Europa —dado que resulta más conveniente transportarla desde el Ecuador dolarizado que desde Perú o Colombia— constituye un tercer factor. La irrupción del mercado de las drogas sintéticas, como el fentanilo, reconfiguró la geografía de las drogas, convirtiéndose en uno de los detonantes de la escalada de violencia en el Ecuador. Como afirma el gobierno colombiano (Swissinfo 2023), el crecimiento del consumo de esta droga en Estados Unidos disminuyó la demanda de cocaína, fortaleciéndose otros mercados de la coca en Europa, Asia y Oceanía.

Además, a la tradicional ruta de la costa pacífica se sumó ahora la de la cuenca amazónica con dirección al Atlántico y el Pacífico Sur. Con esto se produjo un importante cambio en el epicentro de producción de la cocaína: históricamente ubicado en litoral del Pacífico colombiano, se trasladó al margen noreste de Ecuador y sudeste de Colombia (provincia de Sucumbíos fronteriza con el departamento de Putumayo, respectivamente), región que actualmente constituye uno de los principales centros de producción y comercio de cocaína en el mundo. Con este traslado arribaron al Ecuador también la transmisión del *know-how* del negocio del narcotráfico, la pedagogía del terror y el entrenamiento en la violencia profesional, como las escuelas de sicarios de la Mafia Albanesa (El Universo, 2022).

Por supuesto, un último factor a considerar es la pobreza desesperante que aqueja a los barrios de la Costa ecuatoriana y la ruralidad (Primicias, 2023b), la brutalidad de las desigualdades obliga a los jóvenes a enlistarse en las bandas narcodelictivas (El Comercio, 2024). Ante la casi total ausencia de oportunidades en el marco de la legalidad, las bandas aparecen como la única opción viable, ya que al menos les ofrecen un salario mínimo —que en algunos casos bordea los USD 4 000 trimestral junto a otros beneficios 'laborables' (Infobae 2024)— y alguna expectativa de vida (aunque sea efímera, es mejor que nada).

2. Narcoburguesía

Como en cualquier otro campo de la economía capitalista, los grupos económicos invierten en determinadas ramas de la producción y en mercados rentables (independientemente de si son lícitos o inmorales), diversificando el rendimiento y, en este caso según el Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado, blanqueando miles de millones de dólares producto de actividades criminales (Infobae 2023). El narco ha penetrado en la economía de un país dolarizado, situación que se refleja cabalmente en el sector de la minería.

Los datos de la presencia intensiva de la minería en zonas del Subtrópico sur del país advierten el nivel de inserción de una de las bandas locales (Los Lobos), aliada a una transnacional de la droga: el Cartel Jalisco Nueva Generación. Controlan directamente 20 concesiones mineras, mientras que en otras 30 ejercen su poder a través del cobro de «vacunas» (una extorsión a cambio de ‘seguridad’ en las zonas que operan las concesionarias). Solo en esta zona del país, Los Lobos «se articulan con al menos 40 mafias mineras locales», lo que representa 3,6 millones de dólares mensuales (*Ojo Público* 2024). Mientras en el norte de la Amazonía, el incremento de la violencia se debe a «la presencia de [...] Los Choneros en la minería ilegal» (*Plan*, V 2024). Estos lavan sus recursos a través de la gestión inmobiliaria y la obra pública (*Primicias*, 2024), mientras la Mafía Albanesa lo hace a través del sistema financiero nacional: cooperativas y bancos.

Como ocurre en otros países de la región, como México, la declaratoria de «guerra contra el narcotráfico» por parte de los gobiernos supone la parcialización del conflicto con uno de los cárteles de narcotraficantes. Es decir, una alianza de «pacificación» que emplea al actor —o actores— narcodelictivo(s) dominante(s) para limitar o eliminar a otros cárteles, cuya relación con el poder-realmente-existente es menor.

En otros términos, los conflictos por el negocio del narcotráfico exhiben características de luchas interburguesas locales, regionales y mundiales.



Se trata de una disputa entre empresas y transnacionales de la droga que tienen mayor o menor relación con el gobierno y el Estado. A modo ilustrativo, cabe señalar que Genaro García Luna, exsecretario de Seguridad e ideólogo de la «guerra contra las drogas» durante el gobierno de Felipe Calderón en México, trabajaba directamente para el Cartel de Sinaloa (*El País*, 2023). Dicha estrategia ha funcionado como un mecanismo de negocios y una forma de continuidad de la política de contrainsurgencia que, aplicado al caso ecuatoriano, se traduciría en radicalización del principio gubernamental de criminalización de la lucha social aplicado sistemáticamente durante los últimos períodos.

¿Por qué la persecución a Los Choneros y la Mafia Albanesa no tiene la misma intensidad que la desplegada contra Los Lobos y Los Tigüerones? ¿Los gobiernos han sido permisivos con las bandas narcodelictivas? Estas preguntas no son únicamente interrogantes fundamentales, sino que, al mismo tiempo, hipótesis comprobables. Véase, por ejemplo, el asesinato de Rubén Cherres, amigo íntimo de Danilo Carrera —cuñado del expresidente de la República Guillermo Lasso—, vinculado al narco, a la corrupción, al tráfico de influencias, y pieza clave en los intentos de juicio político contra el exmandatario (*France*, 24a 2023).

La puesta en escena de las masacres carcelarias de 2021, 2022 y 2023, la penetración del narco en el Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y a Adolescentes Infractores (SNAI), en los puertos, las aduanas y las fronteras, en definitiva, en el Estado, no solo son partes integrantes del negocio de los estupefacientes, sino también el ambiente perfecto para fortalecer una estrategia de desmovilización social. El argumento, esgrimido tanto por los expresidentes Lenin Moreno como por Lasso, de que las rebeliones de 2019 y 2022 fueron financiados por grupos ligados al tráfico de drogas son una clara señal en ese sentido (*RT*, 2022; *El Comercio*, 2022).

El ingreso del negocio de la droga a la política ecuatoriana es un fenómeno que puede registrarse al menos desde los últimos cinco gobiernos. Algunos balances advierten que su posible entrada ocurrió durante la



administración de Lucio Gutiérrez (Martínez 2022, p. 44). Sin embargo, «la inserción del Ecuador en el crimen organizado transnacional es relativamente nueva» (OECD y PADF 2023, p. 6). La lumpenización que ello supone viene asociada principalmente a la degradación del capitalismo neoliberal que, profundizada en los últimos años, supuso un sistemático desmonte del Estado, recortes presupuestarios y pérdida de derechos adquiridos.

En ausencia de un proyecto común de clase, las élites se ciñeron en disputas que desfondaron la trama de la seguridad. Además, la pobreza fue en aumento. Todo ello generó un caldo de cultivo que estimuló el crecimiento de fenómenos asociados a la economía del narcotráfico. Analizando el problema a partir de la necesidad del capitalismo de *codificar flujos desterritorializados* (Deleuze, 2005, p. 21), el negocio del narcotráfico se articuló progresivamente con las necesidades del capitalismo ecuatoriano desde el punto de vista de la acumulación económica, la dominación del Estado y la construcción de consentimiento entre la población respecto de la estrategia represiva ampliada.

En esta vorágine, el gobierno de Noboa ha aprovechado la oportunidad para legitimarse en vistas a su intención de reelegirse en 2025, ya sea por medio de la victimización («la violencia del narco es herencia de gobiernos pasados»), sea ejecutando golpes de falsa bandera (como el simulacro de TC Televisión), a través de la profundización de la violencia (empleo de grupos rivales, terrorismo como recurso político, etcétera) o, de plano, planteando a contramano de las evidencias —y con admirable cinismo— «[que] en el nuevo Ecuador se resuelve y en solo seis meses [estamos bien]» (Daniel Noboa en: CNN 2024b).

Por otro lado, si bien es cierto que parte de las causas que dispararon el crecimiento del narcotráfico radican en la reducción del Estado —según el dogma del libre mercado—, se ha instalado en la sociedad ecuatoriana la idea de que este problema se resuelve construyendo un aparato centrado en la militarización interna y la represión. Esto dio pábulo al Gobierno para algunos escenarios y posibles maniobras futuras:



Uno, impulsar reformas al Código Integral Penal para endurecer las penas por terrorismo, recrudescer la represión al estilo Nayib Bukele y legitimar el estado de excepción, dispositivos que a su debido momento no discriminarán entre un luchador social y un lumpen.

Dos, movilizar desde la Asamblea —cuando se pueda— y el Ejecutivo —en particular vía acuerdos ministeriales— paquetes de reformas y acciones antipopulares: desregulación laboral, subida del IVA, TLC con China, eliminación de los subsidios, etc.

Tres, legitimar los acuerdos asumidos por el gobierno de Guillermo Lasso para la presencia de personal y contratistas militares estadounidenses en el Ecuador, con el telón de fondo del «Plan Ecuador» —versión criolla del Plan Colombia—, un eslabón más en el proyecto de militarización de la sociedad y pérdida de la soberanía.

Cuatro, dar rienda suelta a la minería a gran escala (proyectos Curipamba, Cascabel, La Plata, Warintza, entre otros), la reprimarización y la liberalización de la economía como mecanismos para la generación de beneficios de las burguesías locales, a partir de las necesidades del capitalismo de los países centrales.

Cinco, implementar cambios cosméticos en los procesos de investigación de la estructura de las fuerzas de seguridad permeadas por el narco, la función judicial, las aduanas, etc., con el objetivo de encubrir la ausencia de capturas significativas de líderes burgueses del negocio de la droga y las bandas delincuenciales locales (cuando mucho, algunas detenciones discrecionales a modo de «cortina de humo»).

Y, *seis*, fortalecer la supuesta diatriba correísmo/anticorreísmo y profundizar la criminalización de la dirigencia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), así como a otras organizaciones populares y de izquierda revolucionaria, como un mecanismo de creación de «falsos positivos» (Papathanasiou 2024).



3. Posibles respuestas desde abajo

Dado este estado de cosas, es natural que el escenario ecuatoriano se presente como un *maremágnum* para las organizaciones populares. Pero en todo este panorama existen elementos que pueden orientar las agendas sociales. El primero, por supuesto, que la escalada del narcotráfico no ha sido generada desde los sectores populares. Los responsables se encuentran bien enquistados en torno a la burguesía de la droga.

La deuda que tiene la izquierda, que no advirtió a tiempo esa circunstancia, reside en no haber compactado a la población pobre más susceptible de ser reclutada por las bandas en una propuesta organizativa capaz de ofrecer una alternativa a las transformaciones de la economía capitalista (entre las que se cuenta el narcotráfico). El segundo, pese a lo anterior, gira en torno a la necesidad de establecer un proyecto con características propias, puesto que queda demostrado que las estrategias tradicionales de salida del narcotráfico han sido infructuosas. El relato de la «unidad nacional» promovido por el Gobierno es una envoltura vaciada de contenido, que no sea la violencia y persecución.

La política popular —y este es el tercer elemento orientador— debe presentarse como la real oposición al negocio del narcotráfico, una empresa construida desde los grupos económicos en articulación con los cárteles internacionales y las bandas delictivas locales y que cuenta con el beneplácito del/los gobierno/s de turno. La estrategia de desregulación laboral y las reformas de carácter antipopular, promocionadas por el gobierno de Noboa bajo el pretexto de «financiar la guerra» (DW 2024), son uno de los núcleos del proyecto. Como se evidenció, quienes causaron el desborde del narco (y se benefician de él) fueron los ricos. En otras palabras, son los culpables y quienes deberían asumir las consecuencias.

Se anhela que exista un cambio profundo en la estrategia del Estado en la «lucha contra el narcotráfico». Pues no solo ha fracasado —situación que se evidencia en el crecimiento de esta industria a nivel mundial y regional, incluyendo el primer semestre del 2024 en el Ecuador (OECD,



2024)—, sino también por las prácticas racistas y de criminalización de la pobreza que pretende ocultar las condiciones de miseria en las que vive la mayoría del pueblo ecuatoriano. Además, la concentración de dispositivos coactivos, tienden a fomentar la corrupción de las instituciones públicas y privadas (*France 24* 2023b), invisibilizar las precarias condiciones sociales de la mayoría de la población afectada y de incrementar la violencia irresoluta.

Además, a nivel de la sociedad civil, los únicos espacios que se han mostrado con capacidad de repeler el avance del narcotráfico han sido los territorios de las nacionalidades y los pueblos, a través de las guardias comunitarias, indígenas y populares. De la mano de lo anterior, es sospechoso que se pretenda construir dos mega cárceles en sitios con presencia de estructuras organizativas territoriales (como las que hay en las provincias de Pastaza y Santa Elena).

En definitiva, la proliferación del narcotráfico en el Ecuador es una manifestación agresiva de la degradación del capitalismo neoliberal y señala un punto de no retorno entre la barbarie y una —difícil pero necesaria— transformación profunda del Ecuador. Pone frente a frente a la narcoburguesía y a los sectores subalternos, cuyo principal referente organizativo es el Movimiento Indígena Ecuatoriano. La proliferación de las medidas antipopulares evidencia la instrumentalización de la «guerra contra el narcotráfico» hacia los de abajo, y no más.

Referencias bibliográficas

AP News. 2023. «Cárteles explotan industria bananera de Ecuador para traficar cocaína». En: <https://apnews.com/world-news/general-news-808862641d5a073d184596834319dc73>

Bagley, Bruce, Adrián Bonilla y Alexei Páez (Editores). 1991. *La economía política del narcotráfico: el caso ecuatoriano*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales



BBC. 2024a. «El presidente Daniel Noboa declara la existencia de un ‘conflicto armado interno’ en Ecuador y ordena al Ejército restablecer el orden tras varios atentados y la toma de un canal de TV». En: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/c3gy2zz03dpo>

BBC. 2024b. «Lo que revela la crisis de Ecuador sobre el comercio mundial de drogas». En: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/clmjden7vp1o>

Bedoya Jiménez, Mauricio A. 2016. «La lucha contra las drogas: fracaso de una guerra, comienzo de una nueva política». *Drugs and Addictive Behavior*, 1(2). Pp. 237-254.

CNN. 2021. «EE.UU. asegura que ha retirado visas a “generales” vinculados al narcotráfico y Ecuador pide información». En: <https://cnnespanol.cnn.com/2021/12/13/eeuu-narcotrafico-ecuador-orix/>

CNN. 2024a. «El presidente de Ecuador ratifica acuerdos militares con EE.UU. ¿Qué operaciones conjuntas emprenderán contra la delincuencia organizada?» En: <https://cnnespanol.cnn.com/2024/02/15/presidente-ecuador-ratifica-acuerdos-militares-estados-unidos-orix/>

CNN. 2024b. «Noboa dice que en seis meses ha logrado lo que gobiernos pasados no hicieron ‘ni en 10 años’». En: <https://cnnespanol.cnn.com/2024/05/24/noboa-dice-logros-discurso-informe-nacion-orix/>

Debord, Guy. 1967. *La sociedad del espectáculo*. Paris: Editorial Buchet-Chastel, París.

Deleuze, Gilles. 2005. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

DW. 2024. «Ecuador sube el IVA para financiar combate al narcotráfico». En: <https://www.dw.com/es/ecuador-sube-el-iva-para-financiar-combate-al-narcotr%C3%A1fico/a-68333118>



El Comercio. 2022. «Guillermo Lasso dijo que el paro de junio fue financiado por el narcotráfico». En: <https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/lasso-paro-junio-financiado-narcotrafico.html>

El Comercio. 2024. «Niños y adolescentes reclutados por GDO viven una 'doble criminalización'». Quito. En: <https://www.elcomercio.com/actualidad/seguridad/ninos-adolescentes-reclutados-gdo-ecuador.html>

El País. 2023. «La caída de Genaro García Luna, el zar de la guerra contra las drogas de México». En: <https://elpais.com/mexico/2023-02-22/la-caida-de-genaro-garcia-luna-el-zar-de-la-guerra-contra-las-drogas-de-mexico.html>

El Universo. 2022. «Mafias albanesas instalan escuelas de sicarios en Guayaquil». En: <https://www.eluniverso.com/noticias/internacional/mafias-albanesas-instalan-escuelas-de-sicarios-en-guayaquil-nota/>

Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Editores Argentina

France 24. 2023a. «Ecuador: asesinan a Rubén Cherres, personaje clave del caso que llevó a Lasso a juicio político». En: <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20230402-ecuador-asesinan-a-rub%C3%A9n-cherres-personaje-clave-del-caso-que-llev%C3%B3-a-lasso-a-juicio-pol%C3%ADtico>

France 24. 2023b. «Unos 30 jueces, fiscales y policías detenidos en Ecuador en investigación por narcotráfico». En: <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20231214-unos-30-jueces-fiscales-y-polic%C3%ADas-detenidos-en-ecuador-por-narcotr%C3%A1fico>

Gunder Frank, Andre. 1973. *Lumpe-burguesía: lumpen-desarrollo. Dependencia, clase y política en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Periferia



Human Rights Watch. (22 de mayo de 2024). *Carta al presidente Noboa sobre “Conflicto armado interno” y violaciones de derechos humanos en Ecuador*. <https://www.hrw.org/es/news/2024/05/22/carta-al-presidente-noboa-sobre-conflicto-armado-interno-y-violaciones-de-derechos>

Infobae. 2023. «Ecuador se convirtió en un centro de blanqueo de capitales, según nuevo estudio». En: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2023/10/09/ecuador-se-convirtio-en-un-centro-de-blanqueo-de-capitales-segun-un-nuevo-estudio/>

Infobae. 2024. «Las bandas narco de Ecuador reclutan a niños y les pagan entre 3 y 4 mil dólares». En: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2024/06/04/las-bandas-narco-de-ecuador-reclutan-a-ninos-y-les-pagan-entre-3-y-4-mil-dolares/>

Iza, Leonidas, Andrés Tapia y Andrés Madrid. 2021. *Estallido. La Rebelión de Octubre en Ecuador*. Quito: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Christopher A. 2022. «Tradición democrática y sobrevivencia presidencial: el caso de Lucio Gutiérrez en Ecuador». En: *Revista Ecuatoriana de Ciencias Políticas* N°1. Quito: Asociación Ecuatoriana de Ciencias Políticas. PP. 44-65.

OECD (Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado). 2024. *Boletín anual de homicidios intencionales en Ecuador*. Fundación Panamericana de Desarrollo. En: <https://oeco.padf.org/wp-content/uploads/2024/04/OECO.-BOLETIN-ANUAL-DE-HOMICIDIOS-2023.pdf>

OECD y PADF (Pam American Development Foundation). 2023. *Caracterización del crimen organizado*. Informe Ecuador. En: <https://insightcrime.org/wp-content/uploads/2023/08/Caracterizacion-Crimen-Organizado-OECO.pdf>

Ojo Público. 2024. «Narcomafias del oro: grupo criminal Los Lobos opera más de 20 minas en Ecuador». En: <https://ojo-publico.com/4909/narcomafias-del-oro-ecuador-las-minas-del-grupo-criminal-los-lobos>



Papathanasiou, Johannes. 2024. «El difícil camino hacia la paz en Colombia Plan Ecuador». En: Jacobin <https://jacobinlat.com/2021/03/25/el-dificil-camino-hacia-la-paz-en-colombia/>

Plan V. 2024. «Criminales colombianos y ecuatorianos extienden su violenta influencia por la Amazonía». En: <https://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/criminales-colombianos-y-ecuatorianos-extienden-su-violenta-influencia>

Primicias. 2023a. «Violento inicio de año en las provincias que están en la 'ruta de la droga'». En: <https://www.primicias.ec/noticias/en-exclusiva/provincias-ruta-droga-muertes-violentas-ecuador/>

Primicias. 2023b. «Pobreza, desigualdades e inseguridad: El círculo vicioso que enfrenta Ecuador». En: <https://www.primicias.ec/noticias/firmas/pobreza-desigualdad-inseguridad-ecuador-informalidad/>

Primicias. 2024. «Los Choneros y Los Lobos comienzan a convertirse en carteles del narcotráfico». En: <https://www.primicias.ec/noticias/en-exclusiva/grandes-bandas-nuevos-carteles-ecuador-narcotrafico/>

Rivera-Rhon, Renato y Carlos Bravo-Grijalva. 2020. «Crimen organizado y cadenas de valor: el ascenso estratégico del Ecuador en la economía del narcotráfico». Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

RT (Rusia Today). 2022. «¿Estuvieron financiadas por el narcotráfico las protestas en Ecuador? Las acusaciones del Gobierno y la respuesta del movimiento indígena». En: <https://actualidad.rt.com/actualidad/435261-ecuador-financiamiento-protestas-movimiento-indigena-gobierno>

Swissinfo. 2023. «Petro asegura que la geografía mundial de las drogas cambia por el fentanilo». En: <https://www.swissinfo.ch/spa/petro-asegura-que-la-geograf%C3%ADa-mundial-de-las-drogas-cambia-por-el-fentanilo/48731132>



UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2023. *Global report on Cocaine 2023. Local dynamics, global challenges*. New York: United Nations Publications.

Voz de América. 2023. «Cárteles explotan industria bananera de Ecuador para traficar cocaína». En: <https://www.vozdeamerica.com/a/carteles-explotan-industria-bananera-de-ecuador-para-traficar-coca%C3%ADna/7253967.html>

Wacquant, Loïc. 2000. *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Wambra Medio Comunitario. (17 de abril de 2024). *S.O.S Palo Quemado y las Pampas resisten a la minería*. <https://wambra.ec/s-o-s-palo-quemado-y-las-pampas-resisten-a-la-mineria-2/>

Zibechi, Raúl. 2024. “Ecuador: una guerra contra el movimiento indígena”. En: *Desinformémonos desde abajo*.



#ARROZCONHUEVO: UNA PROPUESTA ESCÉNICA PARA DES-CONFINAR EL CUERPO ANTE LA VIOLENCIA DE LA NECROPOLÍTICA

#ARROZCONHUEVO: A SCENIC PROPOSAL TO DECONFINE THE
BODY IN THE FACE OF THE VIOLENCE OF NECROPOLITICS

Recibido: 14-03-2024 Aceptado: 19-08-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/arroz-con-huevo/>

RESUMEN

Pablo Tatés Anagonó

<https://orcid.org/0000-0002-6766-8377>

Universidad Intercultural de las
Nacionalidades y Pueblos Indígenas
Amawtay Wasi
Docente
QUITO, ECUADOR
pablo.tates@uaw.edu.ec

El presente trabajo da cuenta de cómo se pone en escena el cuerpo desde las artes escénicas en pleno confinamiento, ordenado por el gobierno de Lenin Moreno, durante la pandemia del Covid-19. En esta búsqueda escénica surge la necesidad de desconfinar el cuerpo, esto da como resultado el montaje de la obra #ArrozConHuevo, misma que sirve para reflexionar sobre la violencia y la necro política del gobierno de Moreno. La metodología consistió en la puesta en práctica de un laboratorio teatral, tomando en cuenta las circunstancias de la pandemia; la puesta en escena de la obra y la presentación de la misma mediante el uso de las redes sociales. El impacto de este trabajo se midió en 276 estudiantes de la Universidad Amawtay Wasi. La obra permitió a los creadores liberar el cuerpo, resistir al confinamiento y sanar el impacto de la pandemia; y, a los estudiantes, hacer memoria crítica sobre la gestión de Moreno durante la pandemia.

Belkis Granda Orellana

<https://orcid.org/0009-0006-1016-5329>

Universidad Central del Ecuador
Facultad de Artes, Carrera de Artes
Escénicas
QUITO, ECUADOR
begranda@uce.edu.ec

PALABRAS CLAVE:

Artes escénicas, Covid, confinamiento, cuerpo.





ABSTRACT

This work gives an account of how the body is explored in full confinement, ordered by the government of Lenin Moreno, during the Covid-19 pandemic. This exercise of deconfinement results in the work #ArrozConHuevo, which serves to reflect on violence and necropolitics. The methodology is based on the implementation of a theater laboratory, the staging of the play, the presentation through the use of social networks and the measurement of its impact on 276 students from Amawtay Wasi University. The work allowed the creators of the work to rethink the body and the students to make critical memories of Moreno's management during the pandemic.

KEYWORDS:

Performing arts, Covid, confinement, body.



INTRODUCCIÓN

El 29 de febrero de 2020, la ex ministra de salud, Catalina Andramuño, anunció el primer caso de COVID-19, en Ecuador. El 1 de marzo del 2020, la Secretaría de Comunicación Ecuador emitió el spot denominado “Mitos sobre el coronavirus”, entre otras cosas, ahí se mencionó “¿El Covid 19 tiene alta mortalidad? Falso. Existe solo el 2% de tasa de mortalidad...”. Esta cifra oficial de mortalidad fue confirmada por Vladimir Ramírez, responsable de Gestión de Riesgos de la Coordinación Zonal 8, en un video publicado por la Secretaría de Comunicación SECOM, con fecha 1 de marzo de 2020, Ramírez “aclara a la ciudadanía que en el Covid19, el 5% requiere ser hospitalizado por tercera edad o sistema inmunológico deprimido”, (Ramírez, 2020) además insiste en que la mortalidad es de entre el 2 y 3%. El 2 de marzo el ex presidente de la república, Lenin Moreno, en el video titulado: “El Gobierno de Todos, lunes 02 de marzo de 2020” y que se incluye en la obra #ArrozConHuevo, indicó “Ante la noticia de la llegada del Coronavirus al país, nuestro sistema de salud... está preparado conforme a los protocolos y recomendaciones mundiales de los expertos. Hospitales en el país tienen áreas de aislamiento debidamente equipadas...” (Secom, 2020).

El gobierno de Moreno desplegó una campaña comunicacional que anunció todo tipo de acciones preventivas y de mitigación del Coronavirus. Sin embargo, según el Observatorio Social del Ecuador entre el 1 de enero del 2020 hasta el 12 de septiembre del 2022, Ecuador registró 89 165 fallecidos en exceso. El gobierno ecuatoriano reconoció oficialmente 35 884 fallecidos (Observatorio, 2022).

...al analizar las defunciones a nivel nacional, a partir del 1 de enero de 2020 y hasta la fecha, de acuerdo con el registro administrativo de defunciones del Registro Civil, Identificación y Cedulación de Ecuador; el exceso de personas fallecidas durante la pandemia es de 89,165 personas, al compararlo con el promedio histórico registrado entre 2015 y 2019. En el año 2020 se registró un incremento significativo de defunciones a partir del 20 de marzo. En ese año se reportaron 115,998 personas fallecidas en

Ecuador. El exceso sobre el promedio de los cinco años previos es de 46,656 personas, eso significa una tasa de mortalidad del exceso de 266.4 por cada 100,000 habitantes. En proporción, durante el 2020 los decesos incrementaron en un 58% respecto del total de fallecidos en 2019. (Observatorio, 2022)

Ante la pandemia del Covid-19 el país fue sometido a políticas que pusieron en riesgo el ejercicio de los Derechos Humanos de las y los ecuatorianos, al menos así lo advirtió Amnistía Internacional.

Ante el devastador impacto del COVID-19 en Ecuador, cualquier medida de austeridad que no respete los derechos humanos pondrá aún más en riesgo la vida y la salud de las personas, especialmente aquellas más vulnerables frente a la pandemia, dijo Fernanda Doz Costa, directora adjunta para las Américas de Amnistía Internacional.

Deben aprenderse las lecciones de la crisis de octubre de 2019. Para evitar nuevos episodios de inestabilidad social en Ecuador, el presidente Moreno debe hacer un análisis serio sobre las implicancias para los derechos humanos que tendrán estas medidas de austeridad y consultarlas adecuadamente con la población. Asimismo, el Fondo Monetario Internacional debe abstenerse de introducir exigencias relativas al pago de la deuda que puedan socavar la capacidad de Ecuador de garantizar los derechos económicos, sociales y culturales; y asegurarse de que el país tenga la capacidad fiscal necesaria para ese fin. (Amnistía Internacional, 2020)

Este pedido de Amnistía Internacional surge a raíz del plan de renegociación de deuda externa que el gobierno de Moreno sostuvo durante la pandemia:

El presidente de Ecuador, Lenín Moreno, acaba de anunciar la llegada de un nuevo cargamento de deuda externa desde el FMI y otros organismos por 7.500 millones de dólares (8% del PIB) hasta fin de año. Sin advertir la norma constitucional, el presidente anunció que cancelará gastos permanentes con



endeudamiento externo... la deuda externa contratada (27 mil) sirvió para repagar la misma deuda (20 mil) y para financiar la fuga del sector privado (9,3 mil millones entre giros y salida de bóvedas). II) Moreno construyó una bomba de tiempo absolutamente insostenible; deja como herencias una economía que contrata deuda para pagar deuda. Estos nuevos desembolsos por 7,5 mil millones tendrán el mismo fin, lo que, sumado a los 27 mil millones ya recibidos, totalizaría más de 35 mil millones de dólares de desembolsos en 4 años. (Celag, 2020)

Guayaquil fue la ciudad más afectada por el Covid-19, así lo reportaron varios medios de comunicación, entre ellos la BBC.

A los miles de imágenes de ciudades vacías y hospitales colapsados impresos alrededor del mundo por la pandemia de coronavirus, en la ciudad ecuatoriana de Guayaquil se sumaron en la última semana videos y testimonios sobre personas muriendo en las calles y cuerpos esperando días para ser recogidos en los hogares.

La provincia del Guayas, donde se encuentra Guayaquil, hasta el 1 de abril había reportado -según datos oficiales- más víctimas del covid-19 que naciones latinoamericanas enteras: 60 muertos y 1.937 infectados (1.301, solo en la capital de la provincia). Pero esta cifra no incluye toda la gente que ha muerto sin que se le haga el test para comprobar la presencia del virus.

El colapso del sistema funerario producto de esta crisis es de tal magnitud que el presidente de Ecuador, Lenín Moreno, debió conformar una fuerza de tarea conjunta para poder enterrar a todas las personas fallecidas.

Además de los muertos en los hogares, la ciudad ha tenido que enfrentarse a la pesadilla de muertos en sus calles. La periodista Jéssica Zambrano le contó a BBC News Mundo su experiencia desde el centro de Guayaquil.

“Mi pareja salió a hacer las compras y se encontró una persona muerta, en las calles Pedro Carbo y Urdaneta. Más temprano nos dijeron que había otro muerto unos cuantos metros más allá.



Aquí estamos acostumbrados a ver a mendigos durmiendo en las calles, pero como resultado de esta crisis personas desahuciadas mueren en el centro de la ciudad”. (Zibell, 2020)

En Guayaquil fue más evidente la aplicación de la necropolítica o gestión de la muerte, en especial cuando cientos de personas no podían enterar a sus difuntos, o no podían encontrar con los cuerpos de sus seres queridos.

La ciudad más golpeada por la epidemia de coronavirus ha pasado de tener familias pidiendo que alguien recoja a sus muertos de sus hogares, a familiares rogando para que se los devuelvan.

El 4 de abril BBC Mundo publicó la historia de Bertha Salinas, que debió embalar los cuerpos de su hermana y su cuñado y esperar cuatros días antes de que el Estado los retirara. Ahora ella quiere saber qué hizo el Estado con los cuerpos.

“Nos han dicho que tenemos que esperar, que en cualquier momento los enterraban y nos mandaban una información. En el 911 nos dijeron que se está sepultando poco a poco y que nos han de dar el aviso. Yo ya puse la denuncia en la Defensoría del Pueblo y tampoco. Ahora no sabemos ni qué hacer”. (Zibell, 2020)

El 25 de septiembre de 2020, perdió la vida Irene Jeanneth Tatés Anagonó. Durante su padecimiento en la Clínica Cotocollao, ubicada al norte de Quito, Irene mantuvo contacto con su hermana Katherine mediante la aplicación de mensajería WhatsApp. Estos mensajes dieron cuenta de la aplicación de un violento estado de necropolítica: la falta de médicos especialistas, insumos médicos y la gestión gubernamental del sistema de salud, hicieron de Irene una víctima indirecta.

A partir de su deceso, el colectivo teatral Teatro de la Pandemia trabajó y puso en escena #ArrozConHuevo. La obra se estrenó la noche del sábado 12 de junio del 2021, en el patio trasero de la vivienda de Pablo Tatés. Ante la imposibilidad de tener un público de manera presencial, la obra se transmitió mediante WhatsApp y Facebook de manera simultánea.



Facebook ofrecía la puesta en escena en la que se podía observar el cuerpo de la actriz Belkis Granda. Mediante WhatsApp se ofreció un para-texto, armado con una parte de los mensajes intercambiados entre Irene y su hermana Katherine Tatés. El nombre de la obra obedeció a que el 12 de noviembre del 2018, en una reunión con ganaderos, en la provincia de Tungurahua, Moreno dijo: “yo como un arroz con huevo, no me pasa absolutamente nada, duermo tranquilo, hasta me importa un bledo el país” (La Nación, 2018).

El presente trabajo de investigación busca resolver las siguientes interrogantes: ¿Cómo resistir desde el cuerpo a un violento confinamiento?, tomando en cuenta que en marzo de 2020 el gobierno del Ecuador decidió decretar el confinamiento total por la pandemia mundial del COVID-19. Las actividades que se desarrollaban en convivio fueron prohibidas, entre éstas, los espectáculos teatrales. ¿Cómo responder desde las artes escénicas a la violenta necropolítica de Lenin Moreno y su campaña comunicacional? Para esto se midió el impacto de la obra en 276 estudiantes de la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi.

Estado de la cuestión

La Red de Dramaturgos de Murcia REM se dedicó a la escritura y puesta en escena de 32 obras cortas que fueron difundidas durante el 2020 mediante la red social YouTube durante la pandemia. Fulgencio M. Lax, en una entrevista concedida para la clase de Teatralidades en las Culturas del Ecuador, que se imparte en la Universidad Central del Ecuador, sostuvo:

...hemos tenido que expresar a través de una pantalla que ha sido la única forma de mantenernos cerca del mundo, inevitablemente esto nos hizo reflexionar y decir: no podemos parar la magia, tenemos que escribir algo y tenemos que ser protagonistas del mundo del teatro. (Lax, 2021).

El 9 de mayo de 2020, “Alquibla hizo historia... estrenó en la Región la primera función de teatro virtual, vía Zoom: Llévame contigo” (Arco,



2020). La obra fue escrita por Fulgencio M. Lax. La interpretación fue de Esperanza Clares, actriz de la obra, y se desarrolló en su domicilio. Espectadores de distintos puntos de España y de Ecuador siguieron la obra desde sus computadores confinados en sus hogares.

En Ecuador, la actriz Juana Guarderas fue la primera en llevar sus obras al Zoom. Esta práctica gozó de gran acogida, ya que el Zoom permitió romper la barrera del espacio físico del teatro y recibir a más público de manera virtual. Guarderas explica: “...yo fui de las primeras en lanzarme a hacer teatro por Zoom, desde la necesidad (de) realizar mi trabajo, mi expresión, sabiendo que esa teatralidad iba a ser filtrada de otra manera” (Guarderas, 2022).

El 25 de mayo de 2020, el Teatro de la Pandemia estrenó “Cenizas”, el texto es de Pablo Tatés Anangonó y basa su historia en lo ocurrido en la ciudad de Guayaquil: personas a las cuales les entregaron cenizas de personas fallecidas en la pandemia, pero que, no eran de sus familiares. El texto lo interpretó Santiago Rodríguez, bajo la dirección de Madeleine Loayza y se lanzó por el canal de You Tube de Teatro de la Pandemia.

Vale tomar en cuenta otras expresiones que generaron polémica durante la pandemia: el 23 de julio de 2020, la ex alcaldesa de Guayaquil, Cynthia Viteri, inauguró la obra Raíces de Luz Eterna.

La obra Raíces de Luz Eterna muestra figuras humanas entrelazadas en torno a las raíces de un árbol... un homenaje a la memoria de todos los soñadores que un día llegaron a esta ciudad y ayudaron a convertirla en lo que es hoy... puntualizó el cabildo luego de recibir críticas en redes sociales. (El Universo, 2020)

La obra fue blanco de críticas y rechazo en las redes sociales. Para algunos, la obra representaba a los muertos por efectos de la pandemia del Covid-19. Diario El Universo recoge dos de estos comentarios:

“¿Es posible tanta insensibilidad (...)? La alcaldesa se exhibe pisando cadáveres, símbolo de muertos por COVID-19”, criticó Inés Garzón... César Cárdenas, del Observatorio Ciudadano de



Servicios Públicos, dijo que piden retirar la obra. “Estamos solicitando públicamente a la alcaldesa que retire esa escultura, eso realmente es una arrogancia, estar pisando el cuerpo de gente solamente porque está en el piso, eso es un irrespeto a la memoria de todos y miles de guayaquileños”, expuso Cárdenas. (El Universo, 2020)

METODOLOGÍA

En un primer momento se desarrolló una investigación en las artes. Henk Borgdorff define de la siguiente manera este tipo de investigación:

Se refiere a la investigación que no asume separación de sujeto y objeto, y no contempla ninguna distancia entre el investigador y la práctica artística, ya que ésta es, en sí, un componente esencial tanto del proceso de investigación como de los resultados de la investigación... Después de todo, no hay prácticas artísticas que no estén saturadas de experiencias, historias y creencias; y a la inversa, no hay acceso teórico o interpretación de, la práctica artística que no determine parcialmente esa práctica, tanto en su proceso como en su resultado final (Borgdorff, 2005, p.10).

El trabajo de investigación sobre el cuerpo se desarrolló en el formato de laboratorio. Martín Fons advierte sobre los parámetros que debe tener un laboratorio teatral:

Deben ser espacios multidisciplinarios donde la interpretación escénica pueda relacionarse con otras disciplinas artísticas como la plástica, la danza, el circo, la performance o las nuevas tecnologías, para extender las investigaciones a otras áreas de conocimiento, provocando la retroalimentación a partir de la creación de vínculos que fructifiquen en propuestas innovadoras.

- Deben ser espacios de investigación en la práctica artística, pero en los que se tengan en cuenta las corrientes teóricas y descubrimientos actuales de las diferentes ramas del saber científico que puedan ser interesantes para la propia

creación escénica. Ello provocará un trasvase teórico-práctico de conocimientos muy beneficioso y productivo para la investigación performativa (Fons, 2021, p.11).

Para desarrollar este laboratorio se evaluó algunas situaciones propias de la pandemia:

1. En junio de 2020, Belkis Granda contrajo COVID-19, resultando ser una paciente asintomática. En el caso de Tatés, no se sabe, hasta la fecha, si en algún momento se contagió. El hecho de que Granda sea asintomática fue considerado como una ventaja. Los ensayos de #ArrozConHuevo empezaron cuando apenas llegaban las primeras dosis de las vacunas contra el COVID-19 al Ecuador. Granda y Tatés aún no habían alcanzado las vacunas.
2. Granda habitaba sola en el barrio Miraflores. Tatés también habitaba solo en el barrio San Carlos, en la ciudad de Quito. Los separaban 10 kilómetros de distancia que Granda debía recorrer para llegar a la vivienda de Tatés. Siempre se mantuvo latente la posibilidad de que Granda contraiga el virus durante alguno de estos traslados, ya que Granda lo hacía en transporte público. Es por lo que, durante el proceso creativo se mantuvieron los protocolos recomendados por las autoridades sanitarias: uso de mascarillas, distanciamiento de al menos dos metros y el lavado constante de manos.
3. El patio trasero de la casa ofreció seguridad, al ser un espacio abierto y ventilado. Se consideró esto como una gran ventaja.

#ArrozConHuevo integra la interpretación actoral, el video y las redes sociales. El video fue una capa estética y simbólica de la obra; y las redes sociales funcionaron como un canal que permitió el contacto con las y los espectadores. Una vez realizado este trabajo se pasó a una segunda etapa que consistió en medir el impacto de la obra en 276 estudiantes de la UAW. Para este cometido la Investigación se basó en las artes. Borgdorff define de la siguiente manera:



...tiene como objeto de estudio la práctica artística en su sentido más amplio. Se refiere a las investigaciones que se proponen extraer conclusiones válidas sobre la práctica artística desde una distancia teórica. Idealmente hablando, dicha distancia teórica implica una separación fundamental entre el investigador y el objeto de investigación... la idea reguladora que aquí se aplica es que el objeto de investigación permanece intacto bajo la mirada escrutadora del investigador... las características comunes de este tipo de investigación y del acercamiento teórico a las mismas son la reflexión y la interpretación ya sea la investigación de naturaleza histórica y hermenéutica, filosófica y estética, crítica y analítica, reconstructiva o deconstructiva, descriptiva o explicativa?. (Borgdorff, 2005, p.9)

Para medir el impacto de la obra se realizó una serie de siete funciones durante las sesiones de la materia de Prácticas Psicofísicas impartidas en agosto del 2022, por Pablo Tatés Anangonó, en la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi (UAW). La difusión de la obra #ArrozConHuevo se incluyó en las planificaciones microcurriculares de esta materia, para acercar el arte al estudiantado, con el fin de sensibilizar y contribuir en la formación integral de las y los estudiantes de esta universidad.

Vale mencionar que la modalidad de clases en la UAW son a distancia, las clases se realizan de modo virtual, mediante la plataforma Zoom. El video del estreno de la obra, alojado en el canal de YouTube de El Teatro de la Pandemia, se transmitió durante las clases. El producto artístico se completa con la difusión de los mensajes de WhatsApp que mantuvieron las hermanas Tatés. Para transmitir estos mensajes se creó, por cada curso, un grupo e WhatsApp temporal integrado por los estudiantes.

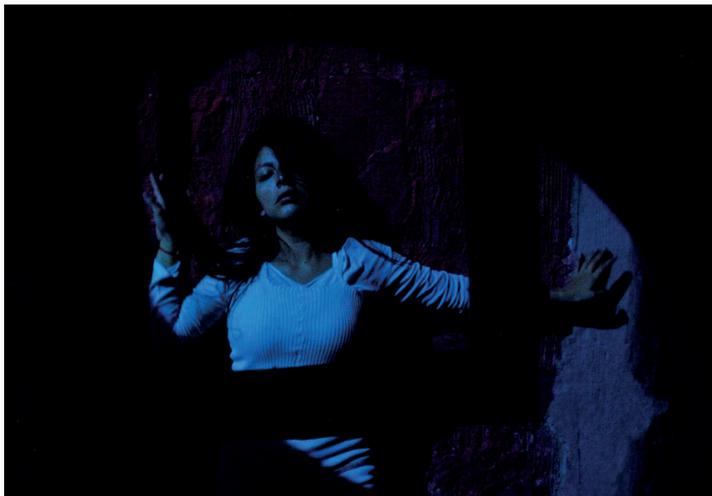
Después de las funciones se abrió un espacio de debate en cada curso, donde las y los estudiantes expresaron sus sentires y reflexiones sobre la obra. Adicional a estos conversatorios se empleó una encuesta mediante el uso de Forms de Google. El Forms es una herramienta que facilita la recolección de datos, al crear un formulario y poder compartir un link

que permitía a los estudiantes acceder de manera fácil y responder a las preguntas formuladas. El Forms permite ver los resultados de manera gráfica de manera automática. Entre las ventajas de usar este programa está el tener validaciones de datos ya que posee “un poderoso sistema de ingreso de información que si lo sabemos usar puede ayudar en la automatización de nuestros procesos” (Guzmán, 2023).

Tras recolectar los datos se aplicó un análisis cualitativo. Hernández, Fernández y Baptista observan sobre este tipo de análisis:

En el proceso cualitativo... la recolección y análisis ocurren en paralelo; además, el análisis no es estándar, ya que cada estudio requiere de un esquema o coreografía propia de análisis... el proceso esencial consiste en que recibimos datos no estructurados, pero que nosotros le damos estructura... Más que seguir una serie de reglas y procedimientos concretos... el investigador construye su propio análisis... (Hernández, Fernández y Baptista, 2008, p. 624)

Fragmento de #ArrozConHuevo



Fuente: Tatés P, 2020. La actriz Belkis Granda en una de las escenas de la obra.



Este trabajo plantea la hipótesis de que el arte, la exploración del cuerpo y la simbolización del mundo permiten aliviar los efectos negativos de un acontecimiento como la pandemia del Covid 19 y la mala gestión gubernamental de la misma. Los conceptos de los que partimos son: cuerpo, espacio y teatro.

Por efectos de la pandemia no fue posible trabajar en un teatro, se ocupó un espacio no convencional. Este espacio ya no era un hogar, sino un lugar que sobre el que pesaba el Decreto Ejecutivo que lo designaba como lugar “seguro”. Al hablar de un espacio no convencional se considera que:

...las acciones allí representadas pueden generar un juego de nuevas convenciones de recepción a los espectadores-ciudadanos asistentes... Esta práctica interventora permitiría iluminar e imprimir sobre ese espacio cotidiano nuevos significados a partir de las nuevas maneras de mirarlo, comprenderlo y habitarlo, como consecuencia de la innovación semántica del plano ficcional acontecido (González, 2014, p. 265).

A partir de los hechos que se buscó poner en escena, se eligió un concepto de teatro que permita trabajar más allá de la mera técnica, que confronte con la ética y ponga en escena no solo una obra, sino una postura frente al confinamiento y que de paso alimente lo espiritual:

...el teatro nos hace saber que no podemos inocentemente mantenernos en nuestro lugar. Y una consecuencia capital de ello es que la virtud principal de un actor no es técnica sino ética. [...] Es solamente en el espacio escénico donde la virtualidad ética de una obra se realiza, que un actor o una actriz pueden superarse a sí mismos... La creación teatral demanda, entonces, un compromiso ético, o como lo he llamado en otra parte, un compromiso ‘estético’ que, en el sentido más clásico de la palabra, despierta en el espectador un proceso catártico, curativo, el despertar igualmente estético del espectador que lo impulsa al cuidado del ser en el mundo... (Alcántara, 2015, p. 61).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

#ArrozConHuevo fue un proyecto artístico que se desarrolló en plena pandemia entre el 4 de abril y el 12 de junio de 2021. Los ensayos se realizaron dos veces por semana en jornadas de tres horas. Para desconfinar el cuerpo y poner en cuestión el discurso mediático del gobierno de Moreno, con respecto a la pandemia, se partió de la propuesta de Anne Bogart: “Si el teatro fuera un verbo, éste sería «recordar» La memoria desempeña un papel enorme en el proceso artístico. Cada vez que diriges un espectáculo, estás dando cuerpo a un recuerdo” (Bogart, 2008, p.34).

La investigación inició con la búsqueda de un corpus material que permita generar ideas. Este primer material fue el espacio en el cual padece y fallece Irene Tatés, la Clínica Cotocollao. Varias veces se han señalado esta casa de salud por denuncias de mala atención y práctica médica. El 12 de enero del 2013, la clínica fue clausurada “Luego de que un neonato falleciera y otros cinco recién nacidos presentaran una infección bacteriana” (Diario el Telégrafo, 2013). A pesar de esta denuncia, la clínica no cerró ni tampoco mejoró en la calidad de sus servicios.

En medio de la emergencia sanitaria, Irene carece de médicos que puedan diagnosticar la causa de un derrame pleural. Sus quejas por una mala atención fueron permanentes, y los expresa mediante mensajes de WhatsApp a su familia:

Mira mi punto de vista es este, yo no creo que salga de esto, porque el otro cirujano dice que me deben hacer varios estudios para determinar la causa de mi enfermedad, en el HCAM me los estaban haciendo, pero faltó el más importante que era la resonancia o la tomografía. A esta doctora no le da la gana de hacer ningún estudio... Como van las cosas yo no veo esperanza. Quiero firmar algún documento de no entubación si necesito para respirar, peor entrar a la terapia intensiva de ellos, que es el mismo infierno. A mí me da igual, mi intención ya no es curarme ni salvarme ni nada, es protestar y reclamar hasta la muerte, porque da lo mismo: sin reclamar vas a morir y reclamando igual. (Tates, 2020)



Irene fue sometida a dos intervenciones quirúrgicas las cuales no tuvieron éxito. El 25 de septiembre de 2020, falleció sin que se establezca de forma clara las causas de su deceso. Tatés pasa a ser parte de las 56 mil víctimas directas e indirectas que el COVID-19, sumada, a la necropolítica del gobierno de Lenin Moreno, generó hasta marzo del 2021.

Al hablar de políticas de muerte se hace referencia al concepto de necropolítica, levantado por Achille Mbembe “El Estado neoliberal, radicalizó su soberanía o capacidad de decidir sobre la vida y la muerte de individuos y grupos de la población. Es decir, la justificación del Estado ya no reside en la promesa de generar mejores condiciones de vida, como en anteriores versiones decimonónicas y de comienzos del siglo XX de los estados liberales” (Mbembe, 2019, como se citó en Cueto, 2022).

Aquí algunos hechos que llevan a considerar que el gobierno de Moreno puso en práctica un plan de necropolítica: el 22 de marzo de 2020, el exvicepresidente Otto Sonnenholzner dialogó con el periodista Andrés Carrión, en dicha conversación dijo “Si la gente sigue transitando... se podría caer en la misma situación de Italia y escoger a quien salvar y a quién no” (Montenegro, 2020). La ex ministra de Salud, Catalina Andramuño, renunció a su cargo durante la pandemia, no sin antes denunciar que Moreno no tenía la voluntad de hacerle frente a la pandemia. Ella no fue la única en irse en medio de denuncias. Mauro Falconí, el quinto, de los siete ministros de Salud que tuvo Moreno en menos de un año, denunció “La interferencia de la vicepresidenta y de otros altos cargos en el plan de vacunación... los problemas con la inoculación de adultos mayores en Quito fueron porque estos funcionarios rompieron la planificación” (Bazán, 2021).

Estos hechos sirvieron de base, punto de partida y de trabajo. El siguiente paso consistió en elaborar metáforas para encontrar signos que puedan ponerse en escena. En este caso no se buscó reproducir ni representar los hechos de un modo realista. Se indagó signos que puedan elevarse a símbolos que puedan ser leídos en distintos sentidos por el espectador.



Partiendo de estos hechos, se transformó un patio trasero en un espacio que simboliza la transición del hospital a la muerte, comprendiendo ésta como el paso hacia otra dimensión. Al hablar de la muerte no se la sintió o pensó de un modo occidental, como el fin, el horror y la putrefacción. Desde la postura del director de la obra, se adoptó la visión andina de la muerte, ya que esta permite pensar en la continuidad, en la posibilidad de un viaje en el cual nos esperan en otra dimensión. Rodolfo Sánchez da una idea de cómo se entiende a la muerte en el mundo andino:

La muerte no es vista como el evento último de la existencia, al menos no como el final del trayecto reservado al ser. En las comunidades andinas, la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. (Sánchez, 2015, p.68)

De esta manera se marcaron tres divisiones que delimitaron cuatro espacios: el del hospital, pintado desde el piso hasta la pared en blanco; el del dolor, pintado en rojo; el de la muerte, pintado en negro; y el de la transición, pintado en azul. Desde la mirada de Belkis Granda, se considera que los colores buscan simbolizar las salas de hospitales, en las cuales miles de ecuatorianos han diluido sus fuerzas ante la asfixiante incertidumbre de una enfermedad que funciona como una ruleta rusa. El trozo rojo de pared emula a la sangre helada, detenida, carente del calor de un abrazo. El espacio negro confronta con la muerte. Se prefirió entenderla como el “hasta pronto” andino, el espacio transitorio que tiene un punto de partida y un punto de espera. Finalmente, se optó por delimitar un espacio azul, dándole el sentido de un lugar sin tiempo, sin poderes atravesados ni atravesándonos, es el color de las resoluciones, de los finales abiertos y de las invitaciones a hablar entre los presentes, a soltar lo mucho que se tiene que decir y lo poco que nos queda para ellos, para quienes desde la estulticia solo saben generar dolor en los más vulnerables.



Cuerpo

Para indagar el cuerpo se tomó en cuenta a Alcántara que sostiene “El humano se define como un animal hacedor de símbolos cuyos movimientos dejan de ser simplemente movimientos y se convierten en acciones simbólicas... esa acción se hace lenguaje...” (Alcántara, 2015, p.65). Más allá del movimiento se debía encontrar símbolos sin perder de vista que “La creación teatral demanda un compromiso ético, o un compromiso ‘est/ético’ que, en el sentido más clásico de la palabra, despierta en el espectador un proceso catártico, curativo...” (Alcántara, 2015, p.61)

Una vez que se creó y delimitó el espacio, se empezó a trabajar sobre el cuerpo, buscando el sentido simbólico creativo que propone Alcántara. Se inició desde el hecho de que, el trabajo se desarrolló en un espacio no convencional y en tiempos de pandemia esto implicaba que no tener un público, por lo tanto, había que pensar en otras formas de moverse.

El decreto de confinamiento impuesto por el gobierno de Moreno fue el primer gatillo que movió a la exploración. Adame, plantea:

Considerar al propio cuerpo como sujeto y objeto de investigación puede permitir a la artista descubrir y reconocer sus ilimitadas posibilidades de ser y hacer, mediante preguntas que sólo pueden surgir de sus más profundas necesidades y urgencias, por ejemplo: ¿qué es mi cuerpo?, ¿qué es mi cuerpo con relación a otros cuerpos?, ¿cómo me relaciono desde mi cuerpo con todo lo que existe?, ¿qué me permite mantener la relación?, ¿cómo registro las distintas impresiones? ¿cómo puedo estar presente y dar-me cuenta de lo que hago?, ¿cómo vivo mi Ser-Sujeto?, ¿cómo vivo mi Ser-Comunitario? Y, en suma, ¿cómo puedo transitar simultáneamente por distintos niveles de realidad? (2016, p.131)

En tiempos de pandemia estas preguntas cobran un sentido urgente, dado que la reducción del espacio y la alteridad del mismo golpeaban directamente al cuerpo. Ya no era un hogar, sino un lugar que sobre el que



pesaba un decreto. En este caso el decreto presidencial que lo designaba como lugar “seguro”.

Belkis Granda trabajó con la consigna de pasar de una cárcel (que era en lo que había convertido el espacio hogareño) a una plataforma de creación. Para Granda fue importante considerar que:

El cuerpo es más que anatomía; en él habitan la emoción, los pensamientos, el placer, el dolor, la capacidad de transformación y de percibir la belleza, pero, sobre todo, de generarla a través de la articulación de todos sus componentes; no puede ser simulada, es preciso que sea ejercida y vivenciada (Adame, 2016, p.141).

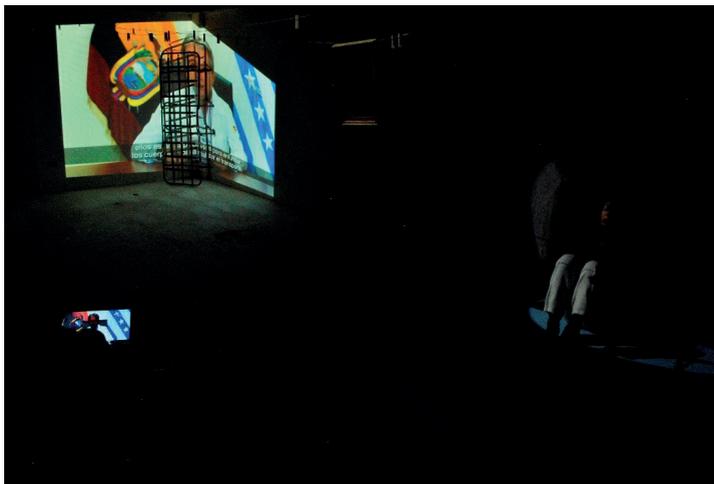
Luego de esta etapa de recuperar el cuerpo y el espacio, se exploró el personaje, en este caso: Irene Tatés. La consigna para Granda fue investigar y experimentar la falta de aire, el cansancio, la despedida y el dolor. Este trabajo lo desarrolló a nivel corporal con el apoyo de cuatro objetos: el somier de una cama, el marco de un cuadro, una bata médica y una sogá.

Granda asume un personaje que no nace de la ficción, es una persona real a la cual ella transformó en símbolo: Irene Tatés, de 35 años, docente en el sistema educativo secundario del país, madre y esposa, quien, en mayo del 2020, acude al dispensario médico del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social IESS con síntomas de cansancio extremo y dificultades respiratorias. Una radiografía reveló que sus pulmones funcionaban en apenas un 5%. Tras tres días, el sistema sanitario del IESS encuentra espacio en el hospital Carlos Andrade Marín, el principal centro médico de la capital, destinado a la atención del Covid-19. Al cabo de un par de semanas, la prueba de Covid da negativo y Tatés es derivada a la clínica Cotocollao, al norte de Quito.

¿Cómo sanar al cuerpo en este nuevo espacio? Desde el movimiento y el hacer. Desde el reencontrarse con las potencialidades comunicativas y de protesta del cuerpo.



Fragmento de #ArrozConHuevo



Fuente: Tatés P, 2020. La obra pone en tensión la propaganda del gobierno de Lenin Moreno.

Propaganda y capa visual

Debido al confinamiento fue complicado pensar en una escenografía tradicional, así que el trabajo estuvo apoyado en el video. Esta parte se debía convertir en una capa de la obra, en un discurso que hable por sí solo, pero que a la vez dialogue con el discurso que se estaba surgiendo del trabajo corporal de la actriz.

Para elaborar esta capa se revisó el mensaje gubernamental y su propaganda difundido en medios de comunicación y redes sociales. Se creó un listado de 32 videos, emitidos por el gobierno entre el 1 y 14 de marzo del 2020. De estos se eligieron algunos fragmentos para elaborar un video de 30 minutos que sirvió de soporte al trabajo corporal.

Moreno evidenció las nuevas formas de hacer propaganda en tiempos de redes sociales. Noam Chomsky menciona que:

“...es posible ‘reglamentar la mente pública exactamente igual que un ejército reglamenta a sus soldados’. Las minorías inteligentes –dice- tiene que utilizar esas nuevas técnicas de



reglamentación de las mentes para asegurar que la chusma esté en su sitio. Ahora podemos hacerlo porque tenemos nuevas técnicas”. (Chomsky, 2005)

El Informe Narrativo de la Gestión de la Presidencia de la República, del 01 de enero al 31 de diciembre del 2020, menciona que, trabajaron para posicionar 1949 hashtags como tendencia nacional, realizaron 472 transmisiones activadas, desarrollaron 3 357 asesorías brindadas para la concepción de campañas de imagen gubernamental, generaron 19897 productos de difusión, grabaron 89 mensajes de Moreno, realizaron 322 álbumes fotográficos, cada uno de estos contiene 15 fotos, dando un total de 4830 fotografías, se hicieron 59 transmisiones de cadenas para radio, 471 transmisiones en vivo, se aprobaron 100 planes estratégicos de comunicación, 507 Cadenas Nacionales y apenas se realizó 37 campañas de bioseguridad COVID-19. El informe de gestión de la presidencia destacó, en el ámbito de la comunicación, que:

Tomando en cuenta el alcance que se logró con la difusión de las 426 campañas, así como con la generación de piezas gráficas y el desarrollo de los 62 manuales, se evidencia que la comunicación llega a la ciudadanía gracias a la generación de productos cercanos y con una imagen que permita la gestión de El Gobierno de Todos.

En el marco del COVID-19, en septiembre se realizó el cambio de imagen del Gobierno a “Sembramos futuro”, un concepto esperanzador pero firme que se enfoca en comunicar los hitos y el trabajo realizado en cada uno de los sectores para el desarrollo del país... (Presidencia de la República del Ecuador, 2020)

Para conocer del impacto de #ArrozConHuevo se realizó un ciclo de funciones con estudiantes de la UAW, de las carreras de Lengua y Cultura, Derecho con Enfoque en Pluralismo Jurídico y Agroecología y Soberanía Alimentaria. Se aplicaron 15 preguntas de opciones múltiples y dos abiertas. Las preguntas se orientaron a medir el impacto de la obra en términos políticos. A continuación, se describen los resultados que arrojó esta mirada en las y los estudiantes.



Una de las preguntas que se planteó fue ¿La obra tiene relación con la política?, el 73.3% sostiene que mucha; el 23.3% poca; y el 3.4%, ninguna. La tercera pregunta dice ¿La obra tiene relación con lo social? El 87.9% considera que mucho y 12.1% que poco. Las respuestas se complementan con una buena cantidad de comentarios realizados en las encuestas, que consideran que el gobierno de Moreno no actuó responsablemente durante la pandemia “El sufrimiento de la gente, gracias a los engaños del gobierno y la crueldad del presidente en un momento muy crítico, sin piedad ni solidaridad hacia el dolor de muchas familias ecuatorianas”. “...durante la pandemia no hubo una correcta atención del gobierno...” “Esta obra significa una manifestación en contra de la negligencia e indolencia del gobierno...”

A la pregunta ¿Qué competencias reclama la obra?, el 46% responde tener un conocimiento amplio y profundo del COVID-19 y del gobierno de Lenin Moreno; el 24.5% menciona tener un alto sentido de solidaridad y sensibilidad; el 15.8% ver más allá de lo simbólico; y el 13.7% indica tener un conocimiento amplio y profundo de las artes escénicas. Esta respuesta lleva a reflexionar que el teatro es una herramienta que inquieta a las personas a informarse de una mejor manera de la realidad.

En la pregunta ¿Qué me pide que haga? El 52.7% responde reflexione; el 25.6% sienta; el 19.9% sea crítico; y el 1.8% nada. Un 55.8% considera que la obra le genera cambios. Esta respuesta se completa con los siguientes comentarios: “..en la pandemia muchas familias perdimos a nuestros seres queridos porque no teníamos los recursos. En algunos casos los hospitales estaban llenos, algunas personas tuvieron que morir en sus propias casas sin atención médica. No tuvimos tiempo de despedirnos de nuestros familiares”. “Creo que es un llamado para la reflexión... este llamado solo llegará e influirá en el pueblo ya que los políticos no se sienten aludidos nunca, saben que su incapacidad y descuido provocó que esta crisis y las muertes fueran en mayor cantidad. Nos engañaron al decir que estábamos preparados, pero mientras todo esto sucedía ellos seguían robando”.



Historia de vida

Durante el 2020 y 2021, los artistas escénicos recurrieron a la plataforma de Zoom para llegar a su público en tiempo real, o a través de YouTube para difundir la grabación de una obra de teatro. En el caso de #ArrozConHuevo se buscó una proximidad con el público, se decantó por hacer una transmisión en vivo por la red social Facebook. Sin embargo, aún se estaba lejos del público.

Para generar este acercamiento se seleccionó 20, de los más de mil mensajes que Irene y Katherine Tatés se enviaron entre el 2 de mayo, cuando Irene le cuenta a su hermana que está enferma, hasta el 17 de septiembre de 2020. El último mensaje de Irene dice “Sí, ya estoy cansada” (Tatés, 2020). Para este trabajo se tomó como punto de partida la propuesta de Anabel Moriña quien sostiene que:

La gente cuenta historias de sus vidas, los investigadores –en cambio– deben convertir estos relatos (stories), con el adecuado tratamiento metodológico, en historias de vida (life histories). Como modo propio de organizar el conocimiento, el problema metodológico es convertir el material narrativo (normalmente verbal) en historias de vida. La tarea del investigador es construir un nuevo relato (story), que es el informe de investigación (history), como resultado de haber conjuntado, de acuerdo con la metodología apropiada, el conjunto de relatos de acciones en una genealogía del contexto que lo comprende, como ha subrayado Goodson. (Moriña, 2017, p.8)

Antes de la función de estreno se dio a conocer el día y hora de transmisión en vivo y se solicitó a quienes iban a conectarse que envíen su número de teléfono para ser añadidos a un grupo de WhatsApp por donde serían enviados los mensajes seleccionados. Se creó un grupo de 100 personas que de modo telemático asistieron al estreno. A ellos les llegaron los mensajes de Irene, como si ella misma les escribiera. Aquí uno de los mensajes de los seleccionados, que dan cuenta, de primera mano, de la situación que se vivía en los hospitales:



Toda la noche ha venido gente y ya no están recibiendo, vienen del Pablo Arturo. Dicen que no hay personal, hay un solo doctor, batiéndose con todos y recibiendo puteadas, él es un lindo. Todos quieren que les revisen por dolor de cabeza y garganta. Otros, son COVID-19, pero ya no hay camas. No tienes idea de la desesperación que hay: toda la noche la gente se ahoga y sufre mucho. (Tatés, 2020)

Se inició a partir del acercamiento a este caso, para reflejar el drama de miles de ecuatorianos en una obra que indaga la incorporación de las tecnologías de la comunicación en el teatro, en tiempos de pandemia. Se coincidió en que “Una historia de vida o cualquier acontecimiento personal son una historia, una representación” (Moriña, 2017, p.14).

CONCLUSIONES

¿Cómo resistir a un violento confinamiento y a acciones propias de un plan de necropolítica? #ArrozConHuevo logró transformar el espacio de íntimo, el hogar, en un espacio teatral. Mediante el trabajo con el cuerpo se logró transformar el espacio casero en un espacio poético. De esta manera lo que por decreto del gobierno de Moreno se convirtió en espacio de confinamiento pasó a ser un espacio de carácter político. También fue un espacio de sanación que permitió transformar el dolor de la pérdida en un símbolo.

La actriz y el director encontraron en la práctica del arte un espacio de escape y de sanación que les permitió sobrellevar de mejor manera el miedo al contagio, el miedo a la muerte y el peso del confinamiento. Para los integrantes del Teatro de la Pandemia, la quietud que proponía el confinamiento no era una opción sana. El moverse permitió recuperar la salud física y emocional y salir fortalecidos de capítulo que pudo haber dejado graves secuelas en el cuerpo.

En plena pandemia, el colectivo teatral Teatro de la Pandemia encontró formas de conectar con el público y generar empatías. A la

transmisión de la obra por Facebook Live se le sumaron los mensajes de las hermanas Tatés. Estos mensajes se resignifican cuando pasan de ser un mensaje íntimo, entre dos hermanas, a un mensaje social y colectivo, que da cuenta de la situación de los hospitales, una realidad distinta a la situación que la campaña comunicacional del gobierno de Moreno narraba.

¿Cómo responder desde las artes escénicas a la violenta necropolítica de Lenin Moreno y su campaña comunicacional? La respuesta a esta pregunta se la encontró confrontando la obra con un público más amplio y midiendo el impacto de la obra en las y los estudiantes de la Universidad Intercultural de Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi. Un buen porcentaje de estudiantes reflexionó sobre la gestión del gobierno de Lenin Moreno y su necropolítica. Durante los grupos focales se evidenció que, el trabajo impactó emocionalmente a muchos, en especial, a quienes también perdieron familiares en plena pandemia y recordaron con emoción un capítulo doloroso en la historia del país. Los estudiantes recordaron que durante ese régimen se desarrolló una campaña comunicacional destinada a ocultar información. La obra les permitió hacer memoria íntima, individual, social, colectiva, comunitaria y política. La obra dejó en claro que la violencia del confinamiento y la necropolítica son hechos que históricamente no deben repetirse.

Fragmento de #ArrozCónHuevo





Referencias bibliográficas

Adame, D. (2016). Cuerpo y transdisciplinariedad: fundamentos para una transpoética escénica, en *Corporalidades Escénicas*, Elka Fediuk y Antonio Prieto Stambaugh, editores, Universidad Veracruzana, 131-148.

Alcántara, J. (2015) Del teatro posdramático al drama postteatral. Un camino de investigación por hacerse, En *Investigación Teatral* Vol. 4-5, Núm. 7-8 Diciembre 2014 - Agosto 2015.

Amnistía Internacional. (2020) Ecuador: Medidas de austeridad ante COVID-19 podrían provocar inestabilidad social y afectar derechos humanos. Link: <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2020/04/ecuador-covid19-austeridad-podria-afectar-derechos-humanos/>

Arco, A. 12 de mayo 2020. Soy yo, aquí, en carne y hueso. La verdad. Consultado el 27 de abril de 2024. Link: <https://www.laverdad.es/culturas/carne-hueso-20200512005947-ntvo.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.laverdad.es%2Fculturas%2Fcarne-hueso-20200512005947-ntvo.html>

Bazán, C. (2021). “El exministro de Salud denuncia la interferencia de la vicepresidenta y de otros altos cargos en el plan de vacunación” *Diario Expreso*. <https://www.expreso.ec/actualidad/exministro-salud-denuncia-interferencia-vicepresidenta-otros-altos-cargos-plan-vacunacion-102188.html> (Consultado el 6 de octubre del 2021).

Bogart, A., & Luque, D. (2008). *Siete ensayos sobre teatro y arte traducción*. Barcelona. Alba

Borgdorff, H. (2005). El debate sobre la investigación en las artes. En *Arte como Investigación*. Ámsterdam.

Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica. CELAG. (2020). *Lenín Moreno y su adicción a la deuda externa*. Link: <https://www.celag.org/lenin-moreno-y-su-adiccion-a-la-deuda-externa/>



Chomsky, N. (2005). La propaganda. Proaño, L. (ed.) Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación, 090, 3.

Cueto, M. (2022). Covid-19, inequidad y necropolítica en Brasil; el primer año de la pandemia. Andes, 33(2), 389-410.

Dubatti, J. (2011) Introducción a los estudios teatrales, Libros de Godot, México.

Dubatti, J. (2021). Artes conviviales, artes tecnoviviales, artes liminales: pluralismo y singularidades (acontecimiento, experiencia, praxis, tecnología, política, lenguaje, epistemología, pedagogía). Avances, (30).

El Telégrafo, “Clínica Cotocollao es suspendida”, 13 de enero de 2013, <https://www.itelegrafo.com.ec/noticias/judicial/12/clinica-cotocollao-es-suspendida>

El Universo, “Municipio de Guayaquil aclara concepto de escultura puesta en la calle Rumichaca”, 25 de julio de 2020, <https://www.eluniverso.com/guayaquil/2020/07/25/nota/7918941/municipio-guayaquil-aclara-concepto-escultura-puesta-calle/>

Fons, M. (2021). El Laboratorio como Espacio de Investigación para la Interpretación Escénica: relaciones entre arte y ciencia. Revista Brasileira de Estudos da Presença, 11.

González, María L. (2014). Miradas extraordinarias sobre la ciudad: cuando la teatralidad interviene espacios no convencionales. Argumentos. Revista de crítica social, 16, 263-285. Recuperado de <http://revistasiiig.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/index>

Guarderas, J. (2021) Juana Guarderas en entrevistas para Teatralidades en las Culturas del Ecuador. Teatro de la Pandemia. Link: <https://youtu.be/E8j0BQ8HJAw>



Garrafa, R. S. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. Universidad Nacional de Mayor de San Marcos. Revista Vol. IX enero-junio pp.64-81

Fons, M. (2021). El Laboratorio como Espacio de Investigación para la Interpretación Escénica: relaciones entre arte y ciencia. (2021). Revista brasileira de estudos da presença Vol 11, n4. pp. 1-25.

Guzmán, J. (2023). ¿Qué es Google Forms y para qué sirve? Link: <https://juansguzman.com/2023/06/08/que-es-google-forms-y-para-que-sirve/#1-%C2%BFpara-que-sirve-google-forms>

Hernández, R. Fernández, C. Baptista, P. (2008). Metodología de la Investigación. México. Editorial Ultra.

La Nación, “Como arroz con huevo, duermo tranquilo, hasta me importa un bledo el país, afirma presidente Moreno”, 14 de noviembre de 2018 <https://lanacion.com.ec/como-arroz-con-huevo-duermo-tranquilo-hasta-me-importa-un-bledo-el-pais-afirma-presidente-moreno/>

Lax, F. (2021). Desde España, Fulgencio Martínez Lax en entrevista para Teatralidades en las Culturas del Ecuador. Teatro de la Pandemia. Link: <https://youtu.be/kYZyKvWOKUk>

Montenegro. J. (2020). Sonnenholzner sobre el Coronavirus: Si no cooperan, tendremos que decidir a quién salvar y a quién no. Diario Expreso. <https://www.expreso.ec/actualidad/sonnenholzner-coronavirus-tendremos-decidir-salvar-7550.html> (Consultado el 13 de marzo de 2024)

Moriña, A. (2017). Investigar con historias de vida, Madrid, Narcea. S.A. ediciones.

Observatorio Social del Ecuador. (2022) Personas fallecidas por coronavirus en Ecuador. Link: <https://www.covid19ecuador.org/fallecidos>



Pavis, P. (1983). Diccionario del teatro: dramaturgia, estética, semiología. (No Title).

Presidencia de la República del Ecuador (2020). Informe Narrativo de la Gestión de la Presidencia de la República

Sánchez, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. Revista cultura y religión, 9(1), 64-81.

Ramírez W. (2020). Vladimir Ramírez, responsable de Gestión de Riesgos de la Coordinación Zonal 8. Canal de You Tube de la Secretaria General de Comunicación Ecuador. Link: https://youtu.be/sWVuC2w1s0M?si=tYIa_l6xw8tdC2ZR

Secretaria General de Comunicación Ecuador. (2020). El Ecuador está preparado. Canal de You Tube de la Secretaria General de Comunicación Ecuador. Link: <https://youtu.be/YcOFTdluq1s?si=oR-hEiOIhtXa7z3>

Tatés, I. Tatés, K. (2020) Mensajes de WhatsApp.

Teatro de la Pandemia. (2021). #ArrozConHuevo. Link: <https://youtu.be/23KYHtVo0ME>

Zibell, M. (2020). Coronavirus en Ecuador: el drama de Guayaquil, que tiene más muertos por covid-19 que países enteros y lucha a contrarreloj para darles un entierro digno. 1 de abril de 2020. En BBC. Link: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52116100>

Zibell, M. (2020). Coronavirus en Ecuador: la tragedia de las familias de Guayaquil que no encuentran a sus muertos. 26 de abril de 2020. En BBC. Link: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52407158>



VIOLENCIA EPISTÉMICA, CULTURAL Y LINGÜÍSTICA HACIA LOS PUEBLOS DEL ABYA YALA

FROM LEGAL TO ILLEGAL. CHANGES IN ECUADOR'S FIRE ARMS
CONTROL POLICY

Recibido: 01-07-2024 Aceptado: 17-09-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/violencia-epistemica-cultural/>

Eloísa Carbonell Yonfá

<https://orcid.org/0000-003-4487-6197>
Universidad Intercultural de las
Nacionalidades y Pueblos Indígenas
Amawtay Wasi
Directora General de Investigación
QUITO, ECUADOR
eloisa.carbonell@uaw.edu.ec



RESUMEN

Este artículo examina la violencia epistémica cultural y lingüística ejercida sobre los pueblos del Abya Yala, una región que abarca desde México hasta la Patagonia. Se analiza cómo los procesos de colonización y globalización han impuesto sistemas de conocimiento, lenguas dominantes, espiritualidades y praxis, que marginan y deslegitiman a los pueblos originarios. La metodología utilizada en el proceso de investigación ha sido cuali-cuantitativa; a través de una revisión de literatura y estudios de caso de la región, se demuestra cómo estas prácticas no solo afectan la identidad, lengua y la cultura de estos pueblos, sino que también perpetúan la desigualdad y la exclusión social, visible en el bajo nivel de profesionalización. Se discuten posibles estrategias de resistencia y revitalización cultural y lingüística desde el quehacer de las universidades interculturales y los desafíos para sostenerse y promover las nuevas generaciones de profesionales dentro de la educación intercultural bilingüe, culturas propias y la base estructural socio económica y política de los pueblos in vía de consolidación.

PALABRAS CLAVE:

Violencia epistémica, violencia cultural, violencia lingüística, educación intercultural bilingüe, universidades interculturales.



ABSTRACT

This article examines epistemic cultural and linguistic violence towards the peoples of Abya Yala, a region spanning from Mexico to Patagonia. It analyzes how the processes of colonization and globalization have imposed knowledge systems, dominant languages, spiritualities and praxis, which marginalize and delegitimize indigenous peoples. The methodology used in the research process has been qualitative-quantitative; through a review of literature and case studies of the region, it is demonstrated how these practices not only affect the identity, language and culture of these peoples, but also perpetuate inequality and social exclusion, visible in the low level of professionalisation. Possible strategies of resistance and cultural revitalization and linguistic revitalization from the work of intercultural universities and the challenges to sustain and promote new generations of professionals within bilingual intercultural education, own cultures and the socioeconomic and political structural base of the peoples in the process of consolidation.

KEYWORDS:

Epistemic violence, cultural violence, linguistic violence, bilingual intercultural education, intercultural universities.



INTRODUCCIÓN

La violencia epistémica hacia los pueblos del Abya Yala, es un fenómeno multifacético que ha persistido desde la llegada de los colonizadores europeos hasta nuestros días. Este tipo de violencia se manifiesta a través de la imposición de sistemas de conocimiento y lenguas que buscan erradicar o minimizar las culturas originarias. En la actualidad, la globalización y la modernización continúan perpetuando estas dinámicas de poder, afectando profundamente a las comunidades indígenas y afrodescendientes en términos de identidad, cultura y derechos humanos, entre ellos el derecho a una educación de calidad bajo sus propias necesidades y aportes culturales.

El objetivo de este artículo es explorar las diversas formas en que la violencia epistémica y lingüística se ha manifestado en el Abya Yala y analizar las estrategias de resistencia que las comunidades indígenas están empleando para contrarrestarla. Para ello, se utilizará un enfoque interdisciplinario que combina la teoría crítica con estudios de caso específicos. Este enfoque permitirá una comprensión más profunda de cómo la violencia epistémica opera a nivel local, regional y global, y cómo puede ser desafiada y transformada.

En América Latina, región donde convergen muchos pueblos originarios que habitaron el gran *Abya Yala*, en los últimos censos poblacionales se estimaron en al menos 44,8 millones los habitantes descendientes de sus culturas (y que además se autodefinen indígenas). En la Tabla 1, se observa los datos presentados por la CEPAL (2017, p. 134), que ubican a México como el país con mayor población indígena en la región, bordeando los 17 millones; le siguen con gran distancia Perú, Bolivia y Guatemala con una población indígena entre 6 y 7 millones; un tercer bloque conformado por Chile y Colombia que superan el millón y medio; un cuarto bloque en el que se encuentran Ecuador, seguido de Argentina y Brasil con un promedio de un millón; un quinto bloque integrado por Venezuela, Honduras y Nicaragua con un promedio de entre 700 y 500 mil; y, un último bloque con Costa Rica, Paraguay y Uruguay entre 80 y

100 mil habitantes indígenas, siendo la cifra más baja la del Salvador con aproximadamente 15.000. Es importante destacar en estas estadísticas el caso de Bolivia y el de Guatemala, cuyos porcentajes representan el 62% y el 41% de la población total en estos países, respectivamente¹.

Tabla 1. América Latina (17 países): población de los pueblos indígenas según censos y estimaciones, alrededor de 2010. (En números de personas y porcentajes)

	Población total	Población indígena	Porcentaje de la población indígena en la población total
País y año del censo			
Resultados de los censos			
Argentina, 2010	40 117 096	955 032	2,4
Brasil, 2010	190 755 799	896 917	0,5
Chile, 2012 ^a	16 341 929	1 805 243	11,0
Costa Rica, 2011	4 301 712	104 143	2,4
Ecuador, 2010	14 483 499	1 018 176	7,0
México, 2010 ^b	112 336 538	16 933 283	15,1
Panamá, 2010	3 405 813	417 559	12,3
Paraguay, 2012 ^c	6 435 218	117 150	1,8
Uruguay, 2011 ^d	3 251 654	76 452	2,4
Venezuela (República Bolivariana de,) 2011	27 227 930	724 592	2,7
Estimaciones a 2010			
País			
Bolivia (Estado Plurinacional de)	9 995 000	6 216 026	62,2
Colombia	46 448 000	1 559 852	3,4
El Salvador	6 218 000	14 408	0,2
Guatemala	14 334 000	5 881 009	41,0
Honduras	7 619 000	536 541	7,0
Nicaragua	5 813 000	518 104	8,9
Perú	29 272 000	7 021 271	24,0
Total	538 356 188	44 795 758	8,3

Fuente: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población de la CEPAL, 2017.

¹ Hay autores que aseguran que al menos el 7% de la población de El Salvador, es indígena y estiman que al 2010, sumarían al menos 435.000 personas. De igual manera, en el caso del Ecuador, algunas organizaciones indígenas estiman que los pueblos y nacionalidades en este país, representan entre un 35% y un 40% del total de la población (CEPAL, 2017, p. 134).



Como se puede apreciar, existen porcentajes de consideración de las poblaciones indígenas en la región, tanto en zonas rurales y urbanas, lo que debería alertar a los gobiernos de las naciones a tomar medidas que garanticen el goce de los derechos. En este sentido, resulta indispensable reflexionar sobre las implicaciones de vivir la interculturalidad en sociedades diversas en todos los continentes, en especial en América Latina, que alberga en promedio el 12,46% del total de su población (CELADE, 2017), considerando porcentajes que salen de la media con datos que pasan por alto en las estadísticas nacionales. Las diferencias entre culturas dentro de un sistema mayoritariamente blanco-mestizo, han marcado vulneración permanente de los derechos a las poblaciones originarias, entre ellos a vivir en sus propias culturas con identidad propia (conocimientos, lenguas, costumbres y espiritualidades).

METODOLOGÍA

Este artículo emplea una metodología cualitativa basada en el análisis de textos de autores que vienen reflexionando sobre violencia epistémica, cultural y lingüística. Recoge estudios de caso sobre la educación intercultural bilingüe en educación superior en América Latina realizado con 31 experiencias en 11 países de la región latinoamericana con mayor presencia de pueblos originarios, entre ellos los de mayor población indígena México, Guatemala, Bolivia, Perú, Chile y Ecuador, entre otros.

Violencia epistémica

Entender el mundo que subyuga y margina otros saberes, prácticas y epistemologías, ha sido un proceso de construcción desarrollado en los llamados estudios postcoloniales y decoloniales, autores como Fanon (1961), Spivak (1988), Said (1978), Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), Quijano (2000), Mignolo (2005), Smith (2012); y, De Sousa Santos Santos (2017), entre otros, aportan en la teorización sobre la imposición de conocimientos, paradigmas y formas de entender el mundo de una cultura dominante sobre otras culturas que lleva a la marginación, invisibilización o distorsión de los saberes y prácticas de

estas culturas subordinadas y que para este escrito se categoriza como violencia epistémica.

Si exploramos los efectos del colonialismo no solo en términos económicos y políticos, sino también psicológicos (Fanon, 1961); encontraremos que éste se sustenta en las mentes y las identidades de los colonizados. El colonialismo interioriza una sensación de inferioridad en los pueblos sometidos, quienes terminan por aceptar la superioridad del conocimiento y la cultura del colonizador (Fanon, 1952). Esta internalización perpetúa la dominación colonial incluso después de la independencia política; es decir estamos frente a la colonización más profunda, que ha filtrado al propio ser individual y social de los pueblos históricamente sometidos.

El conocimiento se produce en todas partes del mundo; sin embargo, la imposición de una epistemología dominante que subyuga y deslegitima otras formas de conocimiento (Spivak, 1988), coloca en la trastienda los saberes de los pueblos. Este hecho es crucial para entender cómo los sistemas coloniales y neocoloniales han utilizado el conocimiento como herramienta de dominación. La colonización no solo implicó la explotación económica y territorial, sino también la imposición de una forma de pensar y entender el mundo que marginalizó y silenció las voces de los pueblos colonizados (Spivak, 1988). De esta manera, las formas de conocimiento y los métodos científicos de las culturas dominantes se consideran universales, mientras que los conocimientos locales o indígenas se ven como inferiores o supersticiosos, con vigencias solo en los espacios locales. Desde la memoria y el olvido, la historia es contada bajo la perspectiva de los vencedores o los colonizadores; es decir, de quien detenta el poder, lo que distorsiona o elimina las perspectivas y experiencias de los colonizados. La violencia epistémica ejercida durante siglos ha llevado a la pérdida de identidad cultural y a la internalización de la inferioridad manifiesta en la exclusión y marginalización que acalla las voces y vulnera derechos, bajo un sistema que niega la legitimidad de otros saberes.



Arturo Escobar (2000) menciona cómo desde la praxis en lo comunitario y lo local, se vive desde otras lógicas lejanas al ‘sistema mundo’ (Wallerstein, 1979), centrados en sus propias culturas y formas de vida, todo esto es importante traerlo en esta discusión porque entonces se reafirma el hecho de que la norma está al margen de la realidad para el bien y para el mal y es desde la praxis que se pueden revertir los meta relatos y las dinámicas mercantilista, dejando en claro que no puede existir un único modelo que nos represente, sino el que más se ajuste a la noción de vida y armonía.

Occidente ha construido una imagen del Oriente que sirve para justificar y mantener su dominación (Said, 1978), desde una narrativa que desvaloriza y exotiza las culturas orientales, las exhibe como inferiores y necesitadas de civilización. Esta construcción del “otro oriental” es una estrategia de poder que mantiene por generaciones la hegemonía occidental y todo lo que ello representa en la geopolítica internacional.

De esta manera, el colonialismo no solo explotó recursos, sino que también colonizó las mentes de los pueblos conquistados (Ngũgĩ wa Thiong’o, 1986). Bajo la imposición de lenguas, religión y sistemas educativos que han venido perpetuando la violencia epistémica y lingüística de forma naturalizada. Quijano introduce el concepto de “colonialidad del poder” (2000) para describir cómo las estructuras coloniales siguen influyendo en la sociedad global contemporánea, dado que esta condición de subalternización afecta no solo la economía y la política, sino también la producción de conocimiento y coloca la epistemología occidental en la cima, perpetuando una jerarquía de saberes.

Reconocer y valorar los conocimientos producidos en el “sur global” (De Sousa Santos, 2014), es una forma de cuestionar la monocultura del saber, para desinstalar la visión única del conocimiento científico occidental. Esta violencia habita en la forma de vida de las culturas subalternizadas, empobrecidas, marginadas. El saqueo en los territorios latinoamericanos y africanos, ha sido una constante a partir del *punctum* de la conquista. Ante tanta violencia epistémica, económica, cultural y política, la acción

por parte de los pueblos ha venido manifestándose por la vida, por los derechos, como dice De Sousa Santos por una “justicia entre saberes” (2017). La tarea no resulta fácil por todo el arraigo estructural que esto supone: la subalternización es parte del plan geopolítico cuyo modo de producción está fundado en la explotación y el sometimiento de los territorios. Si de poder se trata, quien detenta los recursos naturales pondría parte de las reglas de juego, por ello el tablero del poder geopolítico, oculta a las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas en la trastienda del mundo con sus recursos y conocimientos.

La construcción de América Latina -como una entidad homogénea- (Mignolo, 2005), ha servido a occidente para ocultar la diversidad de culturas. De esta manera a colonialidad del saber, perpetúa la dominación permeando la imposición de categorías y conocimientos occidentales desde la homogenización y subalternización de los saberes de la región. De esta manera, las metodologías de investigación aplicadas en todos los continentes, parten también de la matriz occidental (Smith, 1999), que ignora y desvaloriza las formas de acceso al conocimiento y las propias praxis y saberes ancestrales.

Imposición Lingüística

Son 522 pueblos indígenas en 21 países que habitan desde el Sur de la Patagonia hasta el norte de México (UNICEF, 2020), en diversas zonas geográficas como: la Amazonía, los Andes y el Caribe. Estos pueblos conviven con poblaciones blanco-mestizas y en la mayoría de esas realidades nacionales son parte de la población más vulnerable, sufriendo niveles de pobreza, discriminación o enfrentando desigualdades respecto al acceso a la educación, la sanidad y a los servicios básicos.

En Latinoamérica se hablan 420 lenguas, y a pesar de ello, es la lengua castellana la que se obliga a usar en ambientes escolarizados de las diferentes naciones que configuran su territorio. Por esta razón, varias lenguas están en peligro de extinción, y, según datos del Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina se conoce que:



21 lenguas indígenas de las que se desconoce si hoy en día se utilizan aún o son sólo objeto de documentación y como tal aparecen en alguna lista de referencia indígena. Del total de lenguas amerindias que se hablan en la región, el 26% se encuentra en serio riesgo de desaparición. En algunas áreas la situación es ya irreversible, como en el Caribe Insular, donde las escasas lenguas que se conservan están prácticamente extinguidas. (UNICEF, 2020, p. 3)

En Latinoamérica, las políticas educativas han promovido históricamente el monolingüismo español, marginando las lenguas indígenas. En iniciativas como escuelas y colegios interculturales bilingües, se corrobora esta imposición tanto en lenguas como en conocimientos y prácticas culturales blanco-mestizas.

Desde el enfoque sociocrítico, se puede señalar una relación entre el desconocimiento del uso de las lenguas nativas de los pueblos originarios con ciertas formas históricas de colonización (Mosonyi, 2012), que rompen con el principio del diálogo entre culturas: la interculturalidad se construye en medio de la convivencia, no solo en preceptos constitucionales. Las lenguas son parte del patrimonio inmaterial de los pueblos ancestrales: impedir su uso y desarrollo, especialmente en entornos educativos oficiales del propio sistema de educación intercultural bilingüe, constituye un atentado cultural que debería estar tipificado en los marcos legales y constitucionales de los países por la afectación en cadena de derechos colectivos. Prohibir el uso de la lengua materna en los propios contextos locales, es subalternizar, invisibilizar y violentar las culturas de los pueblos, la afirmación de sus identidades, la permanencia de haceres y saberes en la memoria colectiva. En esta condición viven los pueblos de Latinoamérica (sin excepción), tipificados como minorías étnicas.

La imposición de lenguas europeas, como el español, el portugués, francés y el inglés, ha sido una herramienta central de la colonización en el Abya Yala. Mignolo (2009) discute cómo las lenguas coloniales han desplazado a las lenguas indígenas, no solo en la vida cotidiana, sino también en los sistemas educativos y administrativos. Esta imposición lingüística

ha contribuido a la erosión de las culturas indígenas y ha perpetuado la desigualdad social y económica.

Según Colleoni y Proaño (2010), los pueblos y nacionalidades amazónicas se resistieron a la asimilación, no obstante, en poco tiempo los hilos del poder estatal, a través de sus aparatos ideológicos (Althusser, 1969), lograron finalmente someterlos de varias maneras: asimilándolos, pauperizándolos, contaminándolos y desde luego aculturizándolos por ser los poseedores de los territorios ricos en materia prima para la industria extractiva: caucho, madera, minerales y petróleo.

La marginación de los conocimientos indígenas se manifiesta en la exclusión de estos saberes de los sistemas educativos formales y de las prácticas científicas dominantes. Smith (2012) argumenta que la investigación y la educación han sido herramientas de colonización que han deslegitimado los conocimientos tradicionales y han impuesto epistemologías occidentales.

Educación y profesionalización para los pueblos originarios

En la región, el auge de los 'constitucionalismos pluriculturales' (Rodríguez, 2011) que despertaron en los 90's, lograron incorporar en el oficialismo los derechos individuales y colectivos, que velen por la identidad y la diversidad cultural declarando en ciertos casos a sus estados como naciones pluriculturales.

El pluralismo y la diversidad cultural se convierten en principios constitucionales y permiten fundar los derechos de los indígenas, así como los de los afrodescendientes y otros colectivos. Las Constituciones de este ciclo incorporan un nuevo y largo listado de derechos indígenas, en el marco de la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). Esos derechos incluyen la oficialización de los idiomas indígenas, la educación bilingüe intercultural, el derecho sobre las tierras, la consulta y nuevas formas de participación, entre otros. (Rodríguez, 2011, p. 142)



Para evaluar la continuidad del sistema educativo en su último eslabón, dado que, en la mayoría de los países de la región, se dice garantizar el derecho a la educación intercultural a los pueblos originarios desde el pre-escolar hasta el nivel superior. Siendo la profesión un factor importante para ser elegibles en un sistema de competencias laborales, es determinante garantizar este derecho para todos los pueblos, teniendo como noción de calidad de la educación, transversalización del ejercicio de la interculturalidad, para activar el diálogo de saberes en paridad de condiciones dentro del ámbito del conocimiento y la reproducción de la vida.

La manera de asegurar en el tiempo, la continuidad de un nuevo paradigma educativo basado en el respeto de las diversidades, es formando nuevas generaciones empoderadas de sus saberes y respetuosas de los otros conocimientos. En este sentido se ve pertinente hacer un sobrevuelo del estado de profesionalización de los pueblos y nacionalidades, por ser un indicador potente al momento de evaluar el avance y proyección, no solo de la EIB en la Región como sistema integrado, sino también para encontrar elementos comunes que aplazan, de manera sistemática, el avance de las culturas de los pueblos originarios.

Uno de los derechos fundamentales es la educación; no obstante, se observa en toda la región latinoamericana (Mato, 2008), que la educación superior para los pueblos originarios está en ciernes. Posturas epistemológicas como las lideradas por De Sousa Santos (2009), en torno al Sur Global², estudian y teorizan estos fenómenos sociales cuestionando su modo de acción poco respetuoso de la realidad socio cultural de los pueblos.

El cuestionamiento se direcciona hacia las Universidades tanto públicas como privadas, que no muestran interés en dar solución a temas como el

² En contraposición del Norte global, el Sur global es un término acogido en estudios postcoloniales (De Sousa, 2009, Escobar, 2000) y transnacionales que puede referirse tanto al tercer mundo como al conjunto de países en vías de desarrollo. Incluye a las regiones más pobres de países ricos. El sur global es un término que extiende el concepto de país en vías de desarrollo. Habitualmente se refiere a todos aquellos países que tienen una historia interconectada de colonialismo, neocolonialismo y una estructura social y económica con grandes desigualdades en niveles de vida, esperanza de vida o acceso a recursos. Consultado el 25 de noviembre del 2021. <https://artsandculture.google.com/entity/g1237d08k?hl=es>

acceso a la educación superior para los pueblos que habitan la ruralidad (Tauli-Corpuz, 2011) y que, en su mayoría, pertenecen a culturas originarias indígenas o afrodescendientes. La política de la región se rige al plan educativo blanco-mestizo y no reconoce oficialmente los títulos de iniciativas educativas impulsadas por los pueblos indígenas, por fuera del formato oficialista.

En este sentido cabe cuestionar el carácter ‘monocultural’ de las universidades y otras instituciones educativas superiores ‘convencionales’, el cual es claramente contrario a lo que la denominación ‘universidad’ debería con propiedad designar. No hay saber ‘universal’, por ello la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible. Y esto vale no solamente para los pueblos y sectores sociales que las visiones hegemónicas excluyen, sino para las sociedades en su conjunto, y apuntemos, de paso, no sólo para las latinoamericanas, sino para todas, incluidas las europeas y estadounidense. (Mato, 2014, p. 42)

El Estado controla desde el discurso la legitimidad de los saberes, detiene la protesta con avances en normativas educativas que no se operativizan de forma integral. Estos vacíos se ven claramente en las nuevas generaciones, al margen de un proyecto educativo superior como se mira más adelante en las estadísticas de acceso a las universidades; y en los pocos profesionales indígenas que, ante la ausencia de un sistema educativo con enfoque intercultural, han debido insertarse en el discurso de las epistemias y teorías. No hay un horizonte de retorno a interactuar con las comunidades para resignificar las praxis y de esta manera cuestionar el sistema. La tendencia ha sido ocupar cargos en la docencia siguiendo la lógica del sistema educativo mestizo, o buscar espacios en otro país, esto no es lo nocivo, es un derecho al propio plan de vida; el problema es el vaciamiento y riesgo de abandonar sus culturas propias, perdiendo la posibilidad de romper el círculo de violencia epistémica y tejer con sus comunidades nuevas visiones con la fuerza de las sabidurías potentes de los pueblos.



Sobre la acción estatal, al menos en el contexto ecuatoriano, cabe cuestionar si la política pública ha sumado para un ejercicio de derechos de los pueblos, o si por el contrario ha servido para contener la protesta del movimiento indígena, bajo un discurso reiterado por la interculturalidad que no llega a aterrizar en la praxis con carácter estructural. En teoría, desde el ejercicio de derechos, el sistema de educación intercultural bilingüe garantiza que personas de diversas culturas puedan acceder al sistema educativo desde el nivel inicial hasta el nivel superior para aprender en su propia lengua y desde las nociones de su mundo cultural, lo que implica la revitalización de sus propias culturas; situación que no ha pasado en toda la región.

En las subsiguientes líneas se realiza un sobrevuelo de los hallazgos de estudios sobre la educación a nivel superior en países de la Región, en base a una muestra basada en contenidos del estudio de Naciones Unidas, en la coordinación de Daniel Matos (2008) por cobertura y abordaje, dado que recoge las investigaciones de 31 experiencias en 11 países latinoamericanos que representan la totalidad de institutos de educación superior abiertos para los pueblos originarios de América Latina, desde sus inicios que en promedio parten desde finales de los 80's, hasta el año 2008, con alcance de análisis al 2019, en los países que detentan la mayor población indígena y afrodescendiente de Abyayala y son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Perú, Venezuela. No obstante, recoge voces de otras investigaciones como: Del Popolo (2017) y Corbetta, Bonetty, Bustamante, & Vergara (2018), entre otros.

Principales hallazgos:

En cuanto al *origen de fondos*, es común en las experiencias del estudio la falta de presupuesto para la EIB. Se observa que del 100% de las experiencias mapeadas en la región, el 39 % (12 IES) han logrado financiamiento de los gobiernos centrales, un 32% (10 IES) financiadas desde los propios pueblos o desde instancias de cooperación internacional; y un 29% (9 IES) con fondos mixtos (Matos, 2008). Existen pocas experiencias financiadas

desde los gobiernos centrales o seccionales, y autogestionar iniciativas educativas desde los pueblos originarios no logra ser sostenible en el tiempo, no solo por los ingentes esfuerzos humanos y económicos que esto representa, sino porque deben funcionar al margen de la oficialidad, lo que implica que los títulos no sean reconocidos por el Estado.

Desde la *exclusividad de atención a los pueblos y nacionalidades*, por parte de las Instituciones Interculturales de Educación Superior, en las experiencias sobre EIB en la región, se ve que en un 65% se enfoca la atención a pueblos indígenas, dos de ellas atienden también a pueblos afrodescendientes; cinco de estas experiencias están inactivas. Un 32% oferta a todo tipo de público (2 de estas inactivas) y el 3% a contextos afrodescendientes (Matos, 2008). No obstante, este dato último, que corresponde a la experiencia *do Programa Políticas de Cor na Educação brasileira* (bajo un convenio con la Universidad Estatal de Rio de Janeiro UERJ), no sigue vigente, lo que deja en 0% la atención exclusiva para pueblos afrodescendientes en la Región.

En cuanto a la *vigencia actual de estas iniciativas*, del total de experiencias presentadas al 2008, el 29% dejaron de funcionar ya sea por finalización o discontinuidad. No obstante, hay que señalar que, en el caso de Ecuador y Venezuela, la universidad Amawtay Wasi (2024), la Universidad Indígena de Venezuela (2024), respectivamente, fueron refundadas con fondos públicos en el 2018 y 2010, respectivamente, y se encuentran activas. Igualmente, el programa Académico Cotopaxi dirigido a pueblos indígenas y mestizos pasó a ser Carrera de EIB en la Universidad Politécnica Salesiana (2024), mismas que se encuentran vigentes hasta la actualidad.

En el ámbito educativo, que es el espacio idóneo para impartir las *lenguas nativas* de manera estructurada, no han sido consideradas en rigor en ningún nivel de educación. A nivel superior se observan, al menos, dos dificultades comunes en experiencias declaradas exclusivas para pueblos originarios: la primera que no existen docentes que hablen las lenguas en cada área del conocimiento, por tanto, se dictan en español o portugués



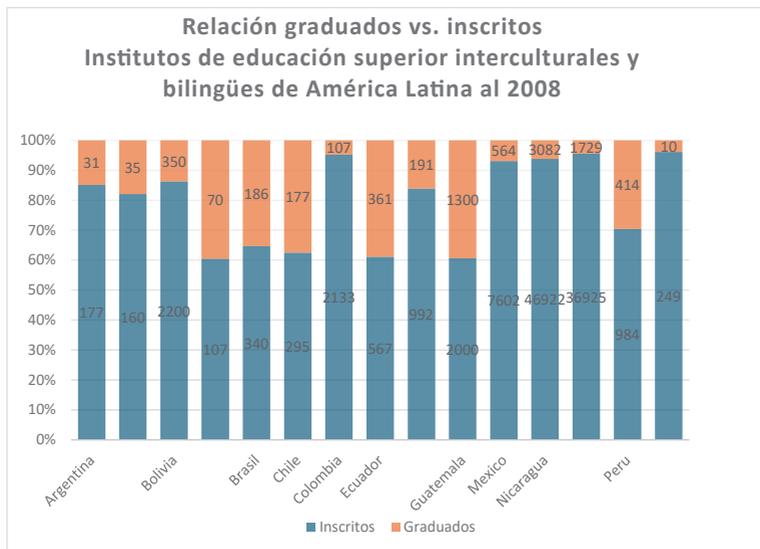
(para el caso de Brasil); y la segunda, la diversidad de pueblos del alumnado que tampoco conoce la lengua del otro y se vuelve al mismo punto del habla hispana o portuguesa. Se ve como recursiva la experiencia en dos universidades que conscientes de estos limitantes, abren la opción de que los estudiantes realicen trabajos en sus lenguas y que sean presentadas en el aula o en alguna comunidad de habla del estudiante investigador.

Otro aspecto común en las experiencias de la región al 2008, es la ausencia de *mallas curriculares* centradas en el conocimiento y sabidurías de los pueblos. En cuanto al fortalecimiento de las lenguas la mejor experiencia habla de haber implementado condiciones para que los estudiantes realicen sus trabajos de investigación en sus propias lenguas y solo una experiencia consideró incorporar al programa de estudios, a los sabios de los pueblos como guías participantes que interactuaron de manera real en el proceso de acompañamiento. La mayoría orientó el carácter intercultural desde la posibilidad de compartir la infraestructura física de las universidades para que se geste allí el programa de estudio ya sea de tecnicatura, licenciatura o post grado para los pueblos. Actualmente México, bajo la iniciativa de las universidades públicas interculturales, que se han venido desarrollando en varios estados, desde principios de este siglo (Dietz y Mateo, 2019) y Ecuador desde la Universidad Intercultural de los nacionalidades y pueblos indígenas Amawtay Wasi (2024), han ido ampliando el acceso a educación superior en regiones rurales y campesinas desde fondos estatales, ofreciendo carreras en consonancia con culturas y lenguas locales. Sin embargo, las dificultades aparecen bajo la inestabilidad de fondos públicos que a la postre, condicionan su acreditación y permanencia en los Sistemas de Educación Superior de los Estados.

En relación a la *convivencia intercultural*, en este estudio se detectaron problemas de racismo en la convivencia de los estudiantes de contextos blanco-mestizos hacia estudiantes indígenas o afros, también contra docentes indígenas por parte de otros docentes, autoridades y estudiantes; racismo en el personal administrativo en la gestión de recursos y atención a estudiantes.

En cuanto a la *tasa de graduación* de la muestra, se observa que la mayoría de IES interculturales, detenta buena aceptación para el ingreso; no obstante, por diferentes razones, la cantidad de alumnos que egresan es significativamente menor como se puede ver en la figura 1.

Figura 1. Relación graduados vs. Inscritos en IES de América Latina.



Fuente: Elaboración propia con datos publicados en las experiencias de IES latinoamericanas recopiladas por Mato, 2008. Se tomó al menos una experiencia por país, a excepción de Venezuela por no contar con datos de seguimiento. En el de Argentina, Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Perú se registran 2 experiencias por contar con datos completos de ingresos y graduados.

En efecto, la tasa de graduación de pregrado, es baja en la región. No hay datos sobre las razones que postergan la profesionalización de los estudiantes. A nivel de postgrado, la formación es más escasa aún. A nivel regional es importante referenciar la experiencia de PROEIB Andes por la trayectoria en procesos de formación con pueblos indígenas y afros. En esta línea, a nivel de maestría, la estadística de graduados desde los inicios de este Programa en 1996 hasta 2017 asciende a 108 profesionales (PROEIB Andes, 2021). Es decir, en promedio, en 18 años (desde la primera cohorte de graduados) se han titulado 6 profesionales por año, lo que implica en promedio un graduado por país participante. A efectos

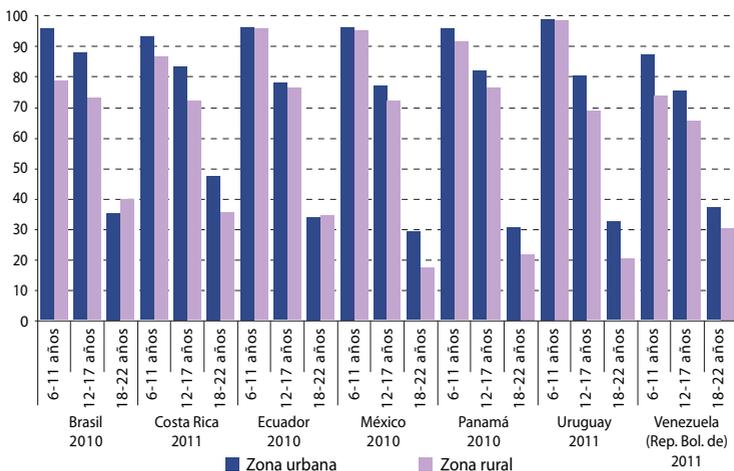


de tener la visión completa ponderemos el número de graduados desde otra experiencia regional que se conoce: la maestría en Ciencias Sociales con especialidad en estudios étnicos para profesionales indígenas latinoamericanos ofertada por FLACSO a nivel regional (por ahora inactiva). En este programa, desde 1999 al 2005 se han graduado 47 participantes, lo que implica 8 profesionales por año. Finalmente, para completar esta visión en cifras, se conoce que al 2021 en Ecuador, existen alrededor de 12 profesionales de pueblos originarios graduados en programadas de doctorado. Todos son hombres y el 100% vinculados a la cátedra universitaria. Dicho esto, se puede evidenciar no solo vulneración de derechos hacia los pueblos, por el acceso limitado en el tiempo a la educación superior; sino también violencia de género por las condiciones sociales-culturales, donde la mujer tiene a su cargo responsabilidades en el ámbito de la esfera privada y muchas son cabezas de hogar, lo que les sumerge en el laboro sin posibilidad de continuar sus estudios de educación superior, mucho menos en programas de postgrado.

Sobre el **ingreso a la educación superior**, existen varios estudios que exhiben cifras y causas estructurales de esta problemática para los pueblos indígenas y afrodescendientes. Un estudio realizado por el Banco Mundial (2006), menciona entre las principales causas de la baja incorporación de jóvenes indígenas de la Región a la educación superior, varias de índole estructural: la pobreza socio-económica, la mala calidad de la educación en niveles de primaria y secundaria, la baja apropiación y revitalización de sus culturas en procesos escolarizados a todo nivel, las distancias entre las IES y las comunidades rurales. Finalmente, luego de este recorrido, se anota las casi inexistentes universidades interculturales exclusivas para pueblos y nacionalidades que profesionalicen en el marco de sus propias culturas, que ha determinado que los pueblos autogestionen cátedras o cursos en espacios de universidades convencionales, pero dentro del esquema de construcción del pensamiento occidental con obstáculos varios: metodológicos, inclusivos, culturales, lingüísticos y sostenibilidad en el tiempo.

Figura 2. Población indígena de la región latinoamericana que asiste a un establecimiento educativo por zona y grupo etario

América Latina (7 países): población indígena de entre 6 y 22 años que asiste a un establecimiento educativo, por zona de residencia y grupo de edad, alrededor de 2010
(En porcentajes)



Nota: Datos de CEPAL, 2017. Datos del estudio “Los pueblos indígenas en América” (Abya Yala) coordinado por Fabiana del Pololo.

Los datos presentados en el 2017 por la CEPAL (Fig. 2), confirman esta tendencia estadística analizada en la tabla 2. Las diferencias entre el acceso a la educación en todos los niveles de estudio entre niños, adolescentes y jóvenes del contexto urbano vs. contexto rural en 7 países, es mayor a excepción de Brasil en el segmento entre 18 a 22 años que es mayor el ingreso a la universidad por parte de los jóvenes de pueblos y nacionalidades. Otro dato que llama la atención es el del Ecuador que en los 3 contextos existe cierta paridad o diferencias mínimas.

A partir de la información sobre la situación de la EIB en América Latina parecería existir una intención en los países de la Región: frenar el desarrollo endógeno de los pueblos originarios, mantenerlos en la línea de la pobreza, aletargar al máximo su inserción en la educación



superior, asegurar que el sistema educativo no reivindique sus culturas. Como señala Breton: una política para mantener a los pueblos sumidos en la dependencia, en un estadio inferior, en la destrucción sistemática de los rasgos culturales hasta desaparecer las etnias. (Breton, 1983). Los movimientos indígenas tampoco han logrado parar esta situación. Los líderes casi siempre terminan siendo cooptados para la gestión gubernamental y en el territorio pactan un precio para la firma de acuerdos que den paso a la explotación extractivista. En el tiempo, lo que queda en sus territorios, son altos niveles de precarización social, cultural, económica, y política.

En el modelo educativo asimilacionista urbano, en el que comparten aula mestizos indígenas y afrodescendientes, pareciera que los grupos étnicos diferentes al predominante en la sociedad mayoritaria, entorpeciesen el proceso de enseñanza-aprendizaje, por tanto, pasan invisibilizados para no retrasar el ritmo académico; son los advenedizos que deben hacer todos los esfuerzos por adaptarse y aprender lo necesario y no descuadrar en el grupo. El acompañamiento escolar no existe, tampoco el respeto a la diversidad, se confunde inclusión con homogeneización cultural. Hay un mensaje oculto a las familias de las minorías étnicas: *“voy a dar a tu hijo/a un futuro profesional, pero en cambio él/ella va a ser un extranjero para ti; le quito tu lengua, le quito tus costumbres, no lo/la vas a reconocer, va a ser un extraño para ti”* (Surt, 2008). Así, por un lado, la escuela surge como un lugar de construcción de posibilidades para aumentar la probabilidad del éxito profesional de los hijos e hijas; a cambio “solo” deben dejar la cultura de origen y asimilar la cultura de la sociedad acogiente.

Desde la academia también hay la tendencia a ejercer esta usurpación y se continúa colonizando en tiempos decoloniales desde varias prácticas. Una de ellas la escritura: cuando se usurpa la palabra de la voz interesada pero además no se lo reconoce como interlocutor principal y es solo ‘el informante clave’ se sigue ponderando la racionalidad occidental. Otra práctica se ve en los congresos ‘interculturales’ donde se invitan a personas de pueblos y nacionalidades a debatir sobre temas relacionados con sus derechos colectivos; sin embargo, el micrófono sigue principalizando a



intelectuales invitados generalmente extranjeros. El imaginario desde el mundo blanco-mestizo luce así y los propios pueblos lo han naturalizado en sus escenarios de lucha también. Se evidencian dificultades de carácter ideológico-estructural que para cambiarlo no han sido suficientes ni los levantamientos indígenas de Latinoamérica en los 90's, ni las luchas de los pueblos en varios contextos, ni ser profesionales; es decir, nada ha logrado ser lo suficientemente fuerte para poner un alto a la violencia epistémica, cultural y lingüística, ejercida contra los pueblos indígenas y afros de toda la región. No basta que los derechos individuales y colectivos estén solo referidos en leyes, políticas y reglamentos: se necesita romper con este esquema y construir esa sociedad intercultural a cabalidad.

¿Qué es lo que, desde la educación escolarizada, en mundo de la academia y en general en las instituciones se está pensando para trabajar estos problemas estructurales de fuerte connotación humana? ¿Por qué no hay afán en los planes curriculares por trabajar el tema de las diversidades de manera temprana y de forma transversal? ¿Por qué no existen suficientes universidades estatales locales en territorios enfocadas de manera exclusiva a las culturas originarias? La igualdad habita en el discurso enunciativo y se escuchan frases como: 'todos somos iguales', 'dile no a la violencia étnica'; pero no se trabaja en esta dirección. Existe ausencia de experiencias pedagógicas culturales dentro del aula y desvinculación de las lenguas ancestrales en la escuela. Los parches educativos sin inclusión real, no ayudan a hacer efectivos los derechos, solo deshacen el tejido social y cultural de los pueblos originarios.

Otro campo de vulneración de derechos para los pueblos, es la forma violenta en que el país basa su sistema de generación de recursos. Los pueblos han sido asimilados en un modelo socio económico, mas no como actores sino como subalternos serviles a la praxis extractivista. Varias son las matanzas fraticidas organizadas desde los autores intelectuales (petroleras-madereras-mineras) que usan a los propios indígenas como autores materiales de los hechos, y lo escriben en líneas de juzgados y de periódicos como luchas guerreras de ajuste de cuentas (Cabodevilla, 2009; Vera, 2013; Simon, 2013), en el caso ecuatoriano entre taromenanes



y huaorani; sin embargo, esto es cada vez más complejo porque pocos de estos actos son documentados, en la realidad mueren tantos con armas de fuego y su exterminio es silencioso pero no menos violento.

En el Ecuador las minorías étnicas han sido asimiladas por el sistema estatal a lo largo de la historia colonial y republicana; sin embargo, estas experiencias han estado atravesadas por procesos de exclusión y discriminación, no logrando garantizar lo que reza el artículo 1 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial:

La discriminación entre los seres humanos por motivos de raza, color u origen étnico es un atentado contra la dignidad humana y debe condenarse como una negación de los principios de la Carta de las Naciones Unidas, una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, un obstáculo para las relaciones amistosas y pacíficas entre las naciones y un hecho susceptible de perturbar la paz y la seguridad entre los pueblos. (ONU, 1963, p. 2)

Es importante observar el proceso de la discriminación en nuestras sociedades que van desde un simple verse diferentes, luego sentirse diferentes y finalmente actuar desde la diferencia. Lo complejo en esto, es que el juego de las mayorías sobre las minorías, marcan formas de sentir, donde lo mayoritario homogéneo se sitúa en posición de ventaja y superioridad frente a la minoría que enfrenta toda la carga orquestada desde los imaginarios sociales y luego se traducen en concreciones discriminatorias que operan desde la institucionalidad.

Las dificultades más fuertes que enfrentan las minorías, más allá del poco acceso a espacios de subsistencias básicas, que les distancie de la marginalidad (aunque evidentemente ésta se constituya en el primer obstáculo emergente a resolver), tiene que ver con fuertes imaginarios que se vienen consolidando en torno a la creencia positivista de que existen culturas superiores y esto aunque no se admita de manera abierta, esta creencia oculta, que al parecer se hereda desde el gen del capital



social (Bourdieu,1999), está presente en toda sociedad y es muy complejo romper con ello porque se crece en estructuras sociales, radicalizadas, estratificadas, donde los blancos-mestizos siguen sintiéndose superiores y con privilegios sobre los otros. Esto es un proceso violento que no parece estar siendo trabajado socialmente a profundidad.

Lograr comprensiones de que somos diversos pero iguales como categoría humana y por tanto pares en el goce de derechos, parece volverse algo utópico. Está ligado a una geopolítica que pretende ejercer el poder desde la diferencia. Los procesos de asimilación están atravesados por imaginarios nacionalistas, donde los allegados, además de representar a una cultura diferente a la mayoritaria, se visualizan como una amenaza del tamaño relacional a la necesidad insatisfecha de cada ciudadano/a del espacio acogiente.

Es importante que se revea esta estructural marginación para las comunidades indígenas y pueblos afros. Empezando por reconocer que sus culturas han tenido la sabiduría de cuidar la naturaleza, respetarla e integrarla a sus vidas. Han cuidado de las semillas, cultivado la tierra, alimentado a las ciudades, han protegido las fuentes de agua, por todo esto, por la forma de humanizar y vivir en sintonía con la madre tierra, con bajos consumos energéticos y una canasta básica de lo que produce la chacra, sin emisiones de carbono, los pueblos han venido retrasando la llegada del Antropoceno.

En la Constitución del 2008, el derecho a la cultura, se inscribe en la sección de los 'derechos colectivos' en el que, de manera abarcativa, garantiza goce de los derechos a los pueblos y nacionalidades; reconoce que en el territorio nacional cohabitan culturas y nacionalidades diversas; que la lengua española, aunque es mayoritaria, es solo una de las 15 lenguas que se hablan en el país. Esta diversidad cultural exige de impulsos diferenciados para lograr revitalizar cada una de las culturas y evitar que desaparezcan tradiciones, lenguas, sabidurías, espiritualidades; es decir acciones potentes para que la cosmovisión andina-amazónica viva en toda su magnitud y no al margen de la cultura dominante. Esto requiere



de una serie de acciones, una muy importante es el rol de las instituciones públicas y privadas en todos los ámbitos sociales; y en los procesos de formación educativa intercultural, no se trata de intervenciones coyunturales, se trata de procesos enfocados a un cambio cultural que respete las diversidades en toda su magnitud, en todos los lugares y en todos los tiempos.

El intercambio cultural entre la sociedad mestiza y los pueblos originarios, no ha sido equitativo. Desde la sociedad dominante ha existido una visión reduccionista de las culturas andino-amazónicas, abriendo el espacio a la visión folklorizada de sus culturas: admirando lo material puntual de su producción artesanal, y desconociendo el acumulado histórico que los determina como pueblos, como naciones, como actores sociales y políticos per se, vaciando de estructura histórica y cognoscente al sujeto social.

Las sociedades latinoamericanas deben reconocer que la barbarie colonial no se ha ido con el sistema republicano, está presente en cada derecho no gozado, en cada servicio no entregado y en la marginalidad socio económica generalizada en sus contextos. Es interesante lo que coloca para la reflexión Azurmendi (2003, p. 109), al respecto de la estrategia de los ingleses en el manejo de minorías, que basaron su política en reconocer a cada colectivo, como un agregado social con quienes tuvo un tipo de convenio, así cada tribu-etnia eran tratados de manera separada, lo que dio la oportunidad de pactar con sus líderes prebendas políticas que les permita tener la fiesta en paz, pero siempre bajo condiciones básicas de vida controlada.

Los pueblos y nacionalidades en el período de gobierno 2007-2017, sufrieron retrocesos en: educación, salud, acceso a medios de vida y uno muy importante el territorio. El plan postergado de la explotación del polémico yacimiento del bloque 43 más conocido como ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini), ubicado en el Parque Nacional Yasuní, el cual ningún gobierno desde los 90`s se atrevió a realizar esta incursión porque fue siempre un territorio de mucha disputa con los pueblos amazónicos,

por el alto impacto en poblaciones no contactadas que permanecen en aislamiento voluntario (tagaeri y taromenane) y al pueblo huaorani. Entrar en esta reserva ecológica mega diversa de un millón de hectáreas aproximadamente es un acto violento que viene causando muchas pérdidas humanas, en especial de los pueblos en aislamiento voluntario y un alto impacto ambiental tras la tala indiscriminada de árboles, construcción de carreteras, desaparición de especies animales y vegetales.

Si bien es cierto, las sociedades globales, están abocados al choque cultural, a la hibridación y al apareamiento de subculturas (Canclini, 1990); sin embargo, estos cambios no se comparan con los procesos vividos por los pueblos indígenas y afrodescendientes del Abya-yala, donde el exterminio es una preocupación latente. Fueron mayoría hace más de 500 años, antes de ser invadidos y diezmados por la conquista; hoy son minorías étnicas que habitan el territorio nacional en zonas delimitadas bajo un multiculturalismo-globalizante, que arriman a los pueblos hacia otros estilos de vida que abonan a una aculturización acelerada.

Así como Europa llevó a los pueblos abarcados por su red de dominación sus variadas técnicas o e inventos (como los métodos para extraer oro o para cultivar la caña de azúcar, sus ferrocarriles y telégrafos), también introdujo en ellos su carga de conceptos, preconceptos e idiosincrasias referidos a sí misma y al resto del mundo, incluidos los correspondientes a los pueblos coloniales. Estos, privados de las riquezas por siglos acumuladas y del fruto de su trabajo bajo el régimen colonial, sufrieron además la degradación de asumir como su imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo que los consideraba racialmente inferiores por ser negros, indígenas, o mestizos. En consecuencia, explicaba su atraso como una fatalidad derivada de características innatas e ineludibles, de pereza, de falta de ambición, de tendencia a la lujuria, etc. Al vedarles el estatuto colonial, la dirección de sus asuntos políticos y económicos, tampoco dio lugar a la necesaria autonomía en su creatividad cultural. Se frustraba de esta manera toda posibilidad de asimilación e integración, en el contexto cultural propio de las innovaciones que les eran impuestas, rompiéndose así irremediabilmente la integración entre la esfera de la consciencia



y el mundo de la realidad. En estas circunstancias alineadas por ideas ajenas mal asimiladas, extrañas a su propia experiencia y vinculadas en cambio a los afanes europeos por justificar el despojo y fundamentar desde el punto de vista ético el dominio colonial se apretaban más sus lazos de dependencia...Aún las capas más lúcidas de pueblos extraeuropeos se acostumbraron a verse a sí mismas y a sus pueblos como una infra humanidad destinada a un papel subalterno, por ser intrínsecamente inferior a la europea. (Ribeiro, 1992, p. 63)

En esta esfera multicultural-global se disfraza a la exclusión, como diversidades tratadas desde las lógicas del mercado. El derecho a la diferencia ha sido manejado desde el tratamiento de guetos, teorizados como subculturas, revestidos de tolerancia y acompañados por un discurso potente y mediático, en el que se asegura un respeto a esas diversidades. El tema es que a la hora del ejercicio de derechos, instrumentalizados por organismos supranacionales como la ONU en su base centrada en la Declaración universal de los derechos humanos (ONU, 1948), o en el caso del Ecuador, en su carta magna (Asamblea Nacional, 2008), esto no se traduce de manera real, siendo evidente la desintegración de las culturas, la pauperización en los territorios ancestrales, la aculturización bajo el nombre de educación intercultural bilingüe y todo una y sintomatología que huele a exclusión, alienación, negación, violencia, folklorización, muerte de lenguas.

Se vive un estadio de barbarie en el que todos están informados a través de una burbuja de verosimilitud que les dan los medios (Sanz, 2017), en cuyo espectáculo la violencia es el pan de cada día, vive en el imaginario, no se inmutan, 'eso pasa afuera'. Hacia adentro se tiene la esperanza de que no sea tan verdad, de que haya en la realidad otra versión distinta: una posverdad que no los aleje tanto del humanismo. El ser humano vive ocupado en su día a día, y lo que pase con los otros (las minorías), escapa a sus posibilidades de hacer algo desde su miopía posmoderna.

Parte de estas posverdades se inscriben el discurso de la barbarie, basada en la mirada al salvaje, aquellos/as que no hablaban el español, que no



sabían organizarse que adoraban al sol y cortaban cabezas, esos cuasi seres, de piel cobriza, que no podrían sentir igual que un blanco ellos serían los subordinados, los subalternizados, los desposeídos. La pobreza es necesaria para la globalización: sin precarización y sometimiento no hay plusvalía, no hay gracia. La modernidad tardía o post-modernidad, posiblemente sea la etapa más nefasta para la humanidad, es la “fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 3).

El sistema imperante desde cada gobierno (alineado por default al poder), reconoce el derecho a la diversidad cultural cuando es funcional a su plan de temporada, que comienza y termina en el mercado, manejado desde empresas transnacionales: el turismo exótico, la industria cultural y el colorido rasgo folklórico de lo artesanal con el que se han quedado aferradas las comunidades de los pueblos originarios como sustento de vida económica, en cuyo marco se pierde la posibilidad de resignificar sus culturas, por la mecanicidad de su producción que adquiere otro propósito alejado de una identidad trascendente. Así se han debilitado las lenguas, siendo el primer y acertado golpe para menoscabar el poder de sus culturas. Luego la precarización de sus condiciones de vida, en función de su nuevo status el de ‘contactados’ que ha ido generando otras formas de exclusión al no haber decisión política por parte de los gobiernos nacionales y descentralizados de trabajar de manera responsable con el bienestar de las diversas comunidades de pueblos y nacionalidades y luego con el tiempo, desde los propios pueblos que han dejado debilitar sus plataforma de lucha, cayendo en el juego de la seducción del poder y allanándose a disposiciones atentatorias al *sumak kawsay*.

Elementos para la discusión

La violencia epistémica perpetúa la exclusión y la desigualdad, socavando los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas. Reconocer y abordar esta forma de violencia es crucial para avanzar hacia una sociedad más justa y equitativa.



Las estrategias de resistencia desarrolladas por las comunidades indígenas ofrecen lecciones importantes sobre la resiliencia y la creatividad en la lucha por la autodeterminación. Estas estrategias incluyen la revitalización lingüística, la revalorización de los conocimientos tradicionales y la creación de espacios educativos interculturales para la resignificación de los conocimientos, praxis, tecnologías y sabidurías de los pueblos indígenas y afrodescendientes a efectos de garantizar su vigencia.

Las políticas públicas y los sistemas educativos desempeñan un papel central en la perpetuación o la transformación de la violencia epistémica. Por tanto, es fundamental que estas políticas se diseñen y se implementen en colaboración con las comunidades indígenas, respetando y promoviendo sus epistemologías y lenguas. Esto requiere un compromiso para consolidar la justicia epistémica y un reconocimiento de la valiosa contribución de las epistemologías y praxis indígenas a la sociedad global.

CONCLUSIÓN

Las consecuencias de la violencia epistémica hacia los pueblos del Abya Yala, se conjuga con su situación estructural; es decir, ha frenado su desarrollo y calidad de vida. El sistema de educación intercultural bilingüe no ha funcionado en ningún país de la región, contrario al plan de conservar las lenguas y respetar los conocimientos, las culturas han sido socavadas y folklorizadas, las lenguas minimizadas a la enseñanza de dos horas en la semana (igual o menos que una lengua extranjera).

Los principales hallazgos subrayan la importancia de reconocer y respetar las epistemologías y lenguas indígenas como parte integral de la lucha por el respeto a las diversidades culturales, la justicia social, la defensa de los derechos fundamentales. En este sentido, es esencial que las políticas públicas y los sistemas educativos, en todos los niveles de educación, hagan efectivo el compromiso de promover la diversidad epistémica y sostener los conocimientos de los pueblos ancestrales. El reto de las universidades interculturales es grande y debe apoyarse en la base comunitaria, cruzando las áreas sustantivas en las dinámicas



locales, revalorizando y resignificando los saberes ancestrales para encontrar otras formas alternativas de vida para esta humanidad, hoy al vilo del galopante antropoceno.

Referencias bibliográficas

Asamblea Nacional. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi.

Azurmendi, M. (2003). *Todos somos nosotros*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1999). *Capital Cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI editores.

Banco Mundial. (2006). *Acceso a la educación postsecundaria para pueblos indígenas*. Obtenido de <http://www.iadb.org/es/noticias/articulos/2006-04-12/acceso-a-la-educacion-postsecundariapara-pueblos-indigenas,2936.html>

Breton, R. (1983). *Las etnias*. Barcelona: Oikos Tau.

Cabodevilla, M. (2009). *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: Abya Yala.

Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalvo.

CELADE. (2017). *Población y Desarrollo*. Obtenido de <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/78155290-c51d-4749-862e-2eda99aa23c4/content>

CEPAL. (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abyayala: Desafíos para la igualdad en la diversidad)*. Santiago: Naciones Unidas Chile.

Coleoni, P., & Proaño, J. (2010). *Caminantes de la selva WIGIA, Informe 7*. Obtenido de Los pueblos en aislamiento de La amazonia ecuatoriana: https://www.iwgia.org/images/publications/0275_Informe_7_eb.pdf



Corbetta, S., Bonetty, C., Bustamante, F., & Vergara, A. (2018). *Educación Intercultural Bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos*. Santiago: Naciones Unidas.

Del Popolo, F. (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya-yala): Desafíos para la igualdad en la diversidad*. Santiago: CEPAL.

Desarrollo: <http://repositorio.iaen.edu.ec/bitstream/24000/302/1/IAEN-0102001.pdf>

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación*. México: Siglo XXI-CLACSO. Obtenido de <http://secat.unicen.edu.ar/wp-content/uploads/2020/03/BONAVENTURA-SOUSA-EPISTEMOLOIGIA-DEL-SUR.pdf>

De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid, España: Morata

Dietz, G. y. (2019). Las Universidad Interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. XXV, núm. 49, 2019. Obtenido de https://www.puees.unam.mx/curso2022/materiales/Sesion4/Dietz_etal2019_LasUniversidadesInterculturalesEnMexico.pdf

Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas: Ediciones Akal*. <http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Mato, D. (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos, S.A. Obtenido de UNESCO.

Mato, D. (2014). *Dialnet*. Obtenido de Daniel Mato. Universidades Indígenas en América Latina.

Mignolo, W. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), 159-181. doi:10.1177/0263276409349275

Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*. Blackwell.

Mosonyi, E. (2012). El discurso sobre la irreversible extinción de las lenguas: un atentado contra la interculturalidad. *Boletín de Lingüística*, 197-215.

Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey.

ONU. (10 de diciembre de 1948). *Declaratoria universal de los derechos humanos*. Obtenido de: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf

ONU. (1963). *Declaración de las Naciones Unidas sobre La eliminación de formas de discriminación racial*. Obtenido de https://www.oas.org/dil/esp/1963_Declaracion%20de_las_Naciones_Unidas_resolucion_1904-XVIII.pdf

PROEIB Andes. (17 de septiembre de 2021). *El PROEIB-Andes*. Obtenido de <http://www.proeiband.es/Protecci%C3%B3n-para-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas-en-Aislamiento-y-enContacto-Inicial.pdf>

Ribeiro. (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación*



y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Vintage.

Rodríguez, C. (2011). *El derecho en América Latina: Un mapa para el pesnamiento jurídico del Siglo XXI*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Rose, A. (1956). *The Study of Human Relations*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1956, pp. 557 (citado por Gordon p. 65): Alfred A. Knopf.

Simon, F. (02 de diciembre de 2013). Opinión. *Niñas taromenane: así no*. Quito, Pichincha, Ecuador. Obtenido de: <https://www.elcomercio.com/opinion/ninas-taromenane-no.html>

Smith, L. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Surt. (2018). *Maleta Pedagógica. Modulo 2: Interculturalidad*. Barcelona: Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 48(160), 201-246.

Tauli-Corpuz, V. (noviembre de 2011). OIT. Obtenido de: Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica: una guía sobre el Convenio núm. 169 de la OIT: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10748.pdf>

Sanz, M. (2017). La mala calidad: Educación, verdad, expresión, democracia. En J. I. editor, *En la era de la posverdad* (pp. 49-63). Barcelona: Calambur.

Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.



UNICEF. (2020). *Atlas sociolingüístico*. Obtenido de: <https://www.unicef.es/prensa/unicef-presentael-atlas-sociolingüístico-de-pueblos-indígenas-en-america-latina> Unidad Editorial de FLACSO: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=56204>

Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM).

Universidad Amawtay Wasi. (2 de julio de 2024). Obtenido de <https://uaw.edu.ec/nuestras-carreras/>

Universidad Politécnica Salesiana. (1 de julio de 2024). Obtenido de <https://eibenl.ups.edu.ec/>

Vera, C. A. (16 de abril de 2013). Taromenanis y Huaoranis. (J. Ortiz, Entrevistador) Youtube.

Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial, tomo I*. México: Siglo XXI Editores.



ECONOMÍA DE INSTITUCIONES EDUCATIVAS INDÍGENAS EN LOS ANDES, DURANTE LA COLONIA Y REPÚBLICA: REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

ECONOMY OF EDUCATIONAL INSTITUTIONS FOR
INDIGENOUS PEOPLE IN THE ANDES, PERIOD OF COLONY
AND REPUBLIC: BIBLIOGRAPHIC REVIEW

Recibido: 29-02-2024 Aceptado: 01-10-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/economia-de-instituciones-educ/>

José Morán

<https://orcid.org/0000-0000-0000-0000>
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales (FLACSO)
Magister en Comunicación.
QUITO, ECUADOR
jossemoran@gmail.com

RESUMEN

El presente estudio pretende mostrar las diferentes mentalidades y discursos que configuraron los modos de pensar acerca de la educación de los indígenas. Se revisó los discursos producidos en los escritos del periodo colonial, el contexto barroco, la ilustración, la propuesta del positivismo y el indigenismo. Para los fines de este trabajo, se entendió por categoría educación, a las políticas generadas para escolarizar indígenas, la institución escolar, su acceso y clausura, y la intervención estatal y religiosa en la orientación pedagógica de los pueblos originarios. Como metodología se examinó textos en su versión original de diferentes autores del régimen colonial y republicano. El artículo permite develar la constancia del tema; al inicio la preocupación por educar a los nativos de la élite fue una estrategia de gobernanza, mientras que en el contexto de la República se creó programas educativos específicos para los indígenas, teniendo como horizonte la conocida categoría política y la integración nacional.

PALABRAS CLAVE:

Mentalidades, educación, indígenas, positivismo.





ABSTRACT

The aim is to show the different mentalities and discourses that shaped ways of thinking about the education of indigenous people. We review the discourses produced in the writings of the colonial period, the baroque context, the illustration, the proposal of positivism and indigenism. For the purposes of this work, we understand the education category as the policies generated to educate indigenous people, the school institution, its access and closure, and the state and religious intervention in the pedagogical orientation of indigenous peoples. As a methodology, we review texts in their original version from different authors, both in the colonial and republican regimes. The article allows us to reveal the constancy of the theme; When the concern to educate the natives of the elite began, it was a governance strategy, while in the context of the Republic, specific educational programs were created for the indigenous people with the well-known political category, national integration, as their horizon.

KEYWORDS:

Mentalities, education, indigenous people, positivism.



INTRODUCCIÓN

La categoría educación indígena es un arco de larga duración. Es conocido que, durante la época colonial, la educación indígena estuvo principalmente bajo la influencia de la Iglesia Católica y las órdenes religiosas. Los colonizadores consideraban que la educación era un medio para civilizar a los indígenas y convertirlos al cristianismo. En cambio, para los indígenas, la educación era una herramienta para adaptarse a la nueva realidad impuesta y preservar elementos de su cultura. Sobre el tema se han ofrecido varias interpretaciones. Están los trabajos que apuntan a “La educación de las elites indígenas en el Perú colonial” de Monique Alaperrine-Bouyer (2001; 2007) y Burns (2002), con lo cual la población Abya Yala fue escindida entre aquellos denominados como la élite y los comunes. Otros autores enfatizan la evangelización como un medio para la educación, se inscriben autores como, Escobar 1990; Fernández 2005; Gonzalbo 1989, lo cual implica un proceso civilizatorio que aglutinó la economía moral católica con las prácticas indígenas. Por su parte César Itier (1991), enfatiza la existencia de escritura indígena contenido en expedientes judiciales y cartas de peticiones escritas en quechua. José Carlos De la Puente Luna, analiza la relación de la escritura con los indígenas en su artículo: “En lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfabética en el Perú colonial” (2016). También, se ha explicado como contactos ilícitos de los indígenas producidos en la cotidianidad con propósito de alfabetizarse (Heath 1992).

En cambio, los estudios sobre educación indígena en el siglo XIX, parten de la premisa de una función del Estado Republicano. La educación se convierte en pública y se lo interpreta como una nueva institución creada por los nuevos estados ya independientes. Escalante (2014) y Gonzalbo (1996), estudiaron el caso mexicano; en Chile autores como Sol Serrano (2015) y William García (1993). En Ecuador, están investigadores como Ossenbach 1993; Toche 1994; Núñez 1999; Rosero 2016, la educación se examina como parte del proceso de construcción de nación, la formación de ciudadanía,

el dominio del catolicismo en este campo, y como un elemento de integración de la población nativa por parte del Estado. Algo similar sucede en Colombia, como lo han examinado en sus investigaciones, Ahern (s.f.), Delgado (1992), Zuluaga (1996), Báez (2006).

En contraste a la mirada fundacional y la implementación de una educación desde el poder político, otros autores ponen énfasis en la población de base, los indígenas, afros, entre otros. Martha Irurozqui (1999), estudia la educación indígena en Bolivia y encuentra la construcción de un elemento de resistencia para lograr demandas políticas, la población nativa del siglo diecinueve utilizó de manera estratégica esta institución a su favor. Mc Evoy (1997), analiza el rol que cumplieron los artesanos y comerciantes, su participación en la política peruana del siglo XIX, proceso que responde a la demanda educativa. Autores como Sanders (2009), evalúan la ampliación de una base política para el liberalismo a través de educación política y construcción de escuelas.

Los autores mencionados, representan una pequeña muestra del caudal de investigaciones sobre este tema. No obstante, emergen espacios pendientes para el análisis y relacionamiento sobre educación indígena y las mentalidades de cada contexto. En esta línea, se plantea como objetivo seguir el proceso educativo indígena y analizarlo como un pensamiento continuo y discontinuo, en discursos como el Barroco, la Ilustración, el Liberalismo y el Positivismo, y cómo estas configuraron al sujeto nativo de los Andes.

La evangelización presupone la educación: Colonia

José de Acosta, es uno de los autores que realizó mayores referencias a la educación de indios. En sus escritos este tema aparece en relación con el humanismo, la defensa de la evangelización de los indios y la denuncia contra el abuso de los españoles en la conquista. Acosta fue un Jesuita español que compiló 15 años de observación en México y Perú desde la mirada clerical. Sus escritos responden a temas como la erradicación



de la idolatría, defensa de los indígenas, la dirección de evangelización, compilación de tecnologías de los indígenas.

Sus obras *De Procuranda Indorum Salute*. Educación y evangelización (1576), documento utilizado en el III Concilio de Lima, llevado a cabo entre 1583-1584; y *Predicación del Evangelio en las Indias* (1577), presentan un discurso antropológico-cultural que reivindica al indio, el autor presupone la aplicación de una pedagogía acorde para los nativos. De este modo apuesta por la tesis de la pacificación a partir de la aplicación de reformas desde el orden político y de las misiones religiosas.

Como apologista José de Acosta presenta su argumentación y refutación a las afirmaciones negativas contra la población indígena, producidas principalmente por los conquistadores sobre las Indias. En ella presenta bases éticas universales desde la teología y el humanismo, por ejemplo, el libre albedrío de los nativos y por extensión la libertad que se opone a la coerción y la violencia. Acosta defiende a los indígenas y su libertad, que convierte al indio en sujeto habilitado para recibir la evangelización y por inclusión, para la educación, aquel puede aprender a ser ingenioso y dejar la condición de salvaje al que fue condicionado por los conquistadores. Para Acosta, es importante demostrar la influencia de la educación en los hombres, antes que aceptar como una condición determinada por nacimiento, es decir, la intervención del medio social que abre posibilidades de cambio para el indio:

A lo dicho hay que añadir una cosa muy importante, y es que la incapacidad de ingenio y fuerza de costumbres de los indios no proviene tanto del influjo del nacimiento o la estirpe, o del aire nativo, cuando de la prolongada educación y del género de vida no muy desemejante al de las bestias. Ya de antiguo estaba yo persuadido de esta opinión, y asegurado ahora con la experiencia, me he confirmado más en ella. Es cosa averiguada que más influye en la Índole de los hombres la educación que el nacimiento. (Acosta, 1577, p. I, VIII)

Estas argumentaciones se aproximan al racionalismo teológico, con lo cual procura recuperar y promocionar la vida de los nativos americanos. Observa la naturaleza, la geográfica y la cotidianidad de los indígenas, sobre esto señala: “Jamás he visto yo que estén privados de ingenio, antes en gran parte son agudos, ingeniosos y con no pequeña habilidad para fingir y disimular” (Acosta, 1576, p. 23). Acosta responde a una corriente renovada del humanismo que procura filosofar sobre la libertad de los nativos. Con esta categoría intenta configurar las relaciones entre el colonizador y los indios, dado que han aceptado la colonización sin mayor resistencia y oposición, siguiendo esta premisa, las guerras contra los indios son injustas. El autor señala: “Mas todo esto que es verdad no tiene ninguna aplicación a las naciones de Indias, porque, como arriba hemos demostrado, no pueden los cristianos hacerles la guerra ni someterlas por fuerza de las armas, y, por tanto, tampoco privarles de la libertad o imponerles tributos en castigo” (1577, p. III, VII).

Acosta, también describe el fracaso de la empresa evangelizadora de los primeros misioneros en Sur América, que no tomaron en cuenta la formación de los indios en la fe con elementos contextuales como la lengua, reclama que los primeros misioneros no estuvieron comprometidos con la fe, sino con prácticas como la simonía, la avaricia, la presencia de las malas costumbres, inmoralidades y la falta de una pedagogía de catequesis vinculada a la población.

Una estrategia para este nuevo proyecto de evangelización es la educación de los nativos. Para este objetivo el autor deja rastros sobre las metodologías propuestas para este fin, como son la prédica en lenguas nativas, una pedagogía de catequesis traducidas a lenguas conocidas para los indios, una mayor interacción entre el misionero y los nativos. Un ejemplo de esta operación es, la catequesis Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios (1540), traducida a las “lenguas generales del Perú”, las lenguas quechua, puquina y aimara.



Barroco: incorporación de lo indígena y proyección del mestizaje

La época colonial entre 1600 y 1700 fue la consolidación de la colonia y el surgimiento de un nuevo sujeto histórico, el mestizo. El tema de los indígenas y la educación entra en disputa entre las órdenes religiosas, las políticas expedidas desde la corona española, la educación de las élites indígenas y las encomiendas. Una característica de la literatura barroca es, la escrituración desde el pensamiento criollo-mestizo, quienes forman una esfera letrada. (Rama, 2004)

La escolarización opera para la élite indígena, configurando con ellos diferenciaciones sociales y la apropiación del capital cultural de la escritura. “La escritura en castellano también habría gozado de amplia difusión entre determinados sectores privilegiados de la población indígena de los Andes en los siglos XVI y XVII, desembocando en la producción de una cantidad considerable de documentos por indígenas y mestizos bilingües y monolingües” (De la Puente Luna, 2016, p. 51). José Carlos de la Puente, también ubicó textos escritos en quechua, especialmente en el ámbito de los litigios. Además, estableció una posible difusión de textos escritos en quechua, aimara, como medio de comunicación ya sea en litigios y la catequesis.

Por otra parte, y volviendo a los autores de antaño, la obra *El hijo pródigo* de Juan Espinosa Medrano “El Lunarejo” (1657), es una obra de teatro escrita en su integridad en quechua, es decir, para un público que conoce la escritura y comprende el idioma indígena. La argumentación de esta obra es una derivación del hijo pródigo de la Biblia. El protagonista *Hanan* y *Hurin*, *Nina Quiru* (el Demonio), entre otros. Es importante en este texto la configuración de lo indígena, este se prefigura como el amado del padre, esto es la iglesia y el rey. El actor principal Hanan (cristiano) se aparta del camino de la fe, pide la herencia que le corresponde y peregrina con Aicha (los placeres corporales), un tercer acto es el regreso del hijo y la recepción del padre. Esta narración evocó varias interpretaciones de los cuales se destaca tres:



Primero, *El hijo pródigo*, es una obra de teatro que evoca la conciliación entre lo indígena y lo católico, escrito en el contexto de la re-evangelización a causa de la idolatría a la que los indígenas volvían cada vez, para limpiar el paganismo se había iniciado la primera campaña de evangelización de los indios. Sin embargo, para el siglo XVII los indios terminaron reinterpretando y apropiándose del cristianismo desde una estrategia simulada de la fe católica.

Segundo, esta obra es un manual para la enseñanza y aprendizaje del catecismo. Como lo proyectó José de Acosta, esta práctica responde a la necesidad de aprender el idioma de los nativos para evangelizarlos. De modo que, las órdenes religiosas se empeñaron en crear cátedras de lenguas amerindias, configurando con ellos un paisaje lingüístico de extranjeros religiosos que aprendieron la lengua quichua y su escritura adaptada del alfabeto español. También, el vínculo creado entre la élite indígena y la mediación escolar para sus hijos empezó a dar frutos.

Tercero, este drama también configura la relación entre los nativos plebeyos y la élite indígena. Espinosa Medrano crea su narración con una historia familiar que refuerza la diferenciación y la división social dentro del grupo indígena. En *El Hijo pródigo*, prefigura una familia con recursos que disfrutaban de la comodidad de sirvientes y otros privilegios. Esta historia toma el lenguaje indígena y además presenta una historia cercana que describe algunos aspectos de la cotidianidad subalternizada de los indígenas. Esta división social de los indígenas es posible reconstruirlo a partir de la investigación de Carlos Espinosa, en su trabajo *El Inca barroco* (2015), el autor presenta a Alonso Florencia, quien reclama la herencia de linaje inca y se proclama “rey de los indios”. Están los caciques de diferentes poblaciones. Está la población plebeya y dentro de esta la disputa de los grupos condicionados y divididos por el tipo de trabajo que realizan y los que lograban disuadir esta responsabilidad, entre otras divisiones.

Para el siglo XVII, se encontró una institucionalidad escolar consolidada para la élite indígena. Un texto también de escritura barroca que ayuda



a contextualizar la situación en cuanto a la educación. Recopilación de Leyes de Indias, en América y España de Antonio de León Pinelo, escrito en 1680. Esta compilación da cuenta del pacto y las alianzas generadas entre la Corona, los colonizadores y la élite indígena. Cuestión que se constata en las leyes y cédulas decretadas desde la Corona, por ejemplo, en lo que sigue: “Se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno y las que se hicieren de nuevo” (1680, p. II, I, VI). En resumen, León Pinelo describe la creación de nueve leyes en 1630 y cinco en 1680 con las que se crean cátedras de lengua indígena, estas debían consolidarse en las Audiencias.

[...] redundase el que conviniese a los naturales de las nuestras Indias y entre las catedrales que se instituyeren en las Universidades hubiere una de la lengua general de los indios [...] mandamos que la dicha cátedra de la lengua se lea en todas las Universidades y en todas partes donde hay Audiencias y Chancillerías Reales en las nuestras Indias para que primero que los sacerdotes salgan a las doctrinas, hayan cursado en ellas y mandamos a los nuestros virreyes, presidentes y oidores, que provean para las dichas cátedras, las personas más inteligentes de la lengua general de los indios de cada provincia, al cual señalaren competente salario. (León Pinelo, 1680, I, I, XV, ley IV.)

El diseño educativo desde la legislación a favor de la educación de la élite indígena sobrepasa a los objetivos propuestos en este trabajo. Es conocido que el Derecho indiano contiene cuerpos jurídicos que presentan una estructura educativa compleja para los indígenas. Entre otras cosas la legislación define la creación de las escuelas en las iglesias, además, establece qué materias enseñar, la aplicación de una pedagogía contextualizada, el presupuesto, la administración de internados, entre otras políticas.

Ilustración: sacar a los indígenas hacia la común luz natural

Para el siglo XVIII, están presentes los pensadores de la Real Audiencia de Quito. No obstante, la generación ilustrada de mestizos y criollos no están

interesados en el tema indígena, presuponen la existencia de esta capa social y presentaron una defensa al colectivo indígena en el conjunto del discurso patriótico. Así, para no caer en las “ideas fuera de lugar” criticado por Elías Palti (2014), “En el caso de los públicos de Hispanoamérica, la recepción de los discursos europeos no se dio en el marco de la búsqueda de nuevos lenguajes políticos y religiosos de legitimación, sino en el de la búsqueda de nuevas epistemologías patrióticas” (Cañizares, 2007, p. 448).

Entonces, autores como Dionicio Alcedo en su trabajo *Compendio Histórico* (1741), mapea la geográfica de Guayaquil y Quito, los describe como una puerta para el comercio. En su informe los indios están en las mitas, en labores de hacienda de campo en la producción del algodón y la cabuya y otras ocupaciones cotidianas, ellos lo hacen de manera voluntaria y por propia conveniencia. Otros autores también dan cuenta de una retrospectiva de las ciudades, el interés por el pasado que terminará dando forma a la Historia del Reino de Quito (Juan de Velasco). De modo que la posición de los ilustrados con respecto al tema indígenas es ambigua, ocupado por una agenda que podemos denominar como la “epistemología patriótica” (Cañizares 2007).

No obstante, es Eugenio Espejo quien mejor deja rastros sobre la mentalidad de este contexto sobre los indígenas. En las *Memoria sobre el corte de quinas* (1786), Espejo manifiesta su interés principalmente por descubrir el entorno geográfico y levantar cartas topográficas desde una mirada racionalista y científica, describe como un etnógrafo la geografía, de las posibilidades que ofrecía la naturaleza.

“Espejo no es el líder o jefe de un movimiento de liberación indígena. Espejo olvida su raza y aún tuvo vergüenza de ser indio y sintió miedo de representarla” (Murgueytio, 1944, p. 19). Sobre los indios tiene una mirada externa y ajena los considera “reliquias del paganismo”, que necesitan de una intervención o la operación de una alienación cultural, es decir, “obligar a los indios a que vistieran a la moda española y que hablasen nuestro idioma sería bastante para que ellos fuesen absolutamente conquistados y se formasen vasallos fieles y hombres de conocida religión” (1786, p. 65)



En definitiva, el pensamiento ilustrado tiene la visión racionalizada y distante sobre el colectivo indígena, por ejemplo, Francisco José de Caldas, a su paso por Loja esboza un pensamiento semejante. El Corregimiento de Loja, con su aspecto “Tan melancólico, que inspira deseos de salir de ella cuanto antes”. En estas líneas expresa de los indios lo que sigue: “La experiencia de todos los días nos enseña que el indio, religioso observador de lo que hicieron sus mayores, perpetúa sus usos, sus preocupaciones, sus secretos, sus vicios y aun esa funesta inclinación a la idolatría” (Caldas, 1786, p. 242). No obstante, reconoce que el uso de la quina tiene su origen en los indígenas, así lo habrían corroborado científicos como La Condamine, Sabary y Ruiz.

En otro escenario, Eugenio Espejo escribe sobre los indígenas en la obra *Defensa de los curas de Riobamba* (1787), la conocida disputa contra José Miguel Vallejo y el personaje Barreto. Entre otros temas el conflicto sucede en el contexto de la subyugación de los indígenas por los hacendatarios y la administración de la curia de Riobamba. No obstante, en este texto Eugenio Espejo articula su defensa de la población indígena:

¿Por qué los indios han de merecer que pensemos siniestramente de todas sus prácticas e intenciones? Ellos son racionales, como todos los hombres; cristianos como todos, los que abrazan el Evangelio; hermanos nuestros como lo son entre sí todos los hijos de Adán; y, por lo mismo, dignos de que los tratemos con caridad en obras, palabras y pensamiento. (Espejo, 1787, p. 130)

Esta defensa reivindica las prácticas indígenas y plantea la necesidad de mirar una colectividad subyugada y el deseo de cambiar el difícil estado de las cosas, que se funda en los aspectos sociales y no en los ‘naturales’, como el sentido común blanco-mestizo de la época pensaba. Eugenio Espejo al respecto plantea lo siguiente: “[n]o es imbecilidad de la razón, de juicio ni entendimiento, es imbecilidad política, nacida de su abatimiento y pobreza [...] Así los indios, lo que tienen es timidez, cobardía, pusilanimidad, apocamiento, consecuencias ordinarias de las naciones conquistadas” (Espejo, 1787, p. 203). Esta defensa, es contra



el sistema de producción de los mitayos, gañanes y conciertos como categorías que explican la explotación “trabajando para sus amos y no cultivan tierra propia”, explotados para el servicio de los amos y los pagos irrisorios por su trabajo. Denuncia la inequidad de los costos por los servicios y trabajos entre los blancos, criollos, mestizos y los indios; aquellos “Por algún trabajillo de algunos días, o de pluma o de aritmética, ganan al cabo del año los centenares y millares” (Espejo, 1787). Como se ha señalado, el ilustrado quiteño observa en los indios una exposición al martirio desprendida de la estructura colonial. Los indios solo se ocupan de una economía de subsistencia precaria.

La mentalidad de la “episteme patriótica” está marcada por una agenda que necesita proyectar una política de emancipación y extenderlo hacia un pensamiento patriótico. Para lo cual fue necesario ocuparse en una escritura historiografía que consolide la geografía “ecuatoriana”, la producción de un pensamiento para sí, la búsqueda del perfeccionamiento de las condiciones de vida, de la explotación acostumbrada y ajustarse a la cientificidad que demandaba el contexto global.

Positivismo católico y liberal: discurso para transformar al indio

Se puede establecer los años 1900 como temporalidad para la emergencia del positivismo en Ecuador. Aunque hay muestras suficientes para comprobar cierta conexión entre los ilustrados y el positivismo y de este último con la iglesia católica, como también la presencia del indigenismo, que va tomando forma.

Entre las características del positivismo se encuentra la preocupación por lo social, lo masificado que une con un pensamiento organicista que dialoga desde un positivismo católico. Este es el caso de Elías Laso, ministro de Instrucción Pública en 1891. Para Laso, la educación solo es posible en el espacio de la religión:



Siendo la Religión el fundamento de la educación, todos los alumnos cumplirán con exactitud y amor los deberes que impone. Se persuadirán también de que sin la virtud y la piedad los mejores talentos y los más preciosos conocimientos poco o nada valen, cuando no son perjudiciales. (Laso, 1891, p. 27).

En este contexto, es importante señalar la participación de la institución católica para orientar los debates sobre la educación de los indios. Un trabajo revela lo señalado: “El problema indígena, organización y educación del indio”, material escrito y presentado de manera oficial por Ricardo Delgado Capeáns, Vicario y Visitador General de la Merced. El texto fue presentado en el Tercer Congreso Científico Panamericano, reunido en Lima entre diciembre de 1924 y enero de 1925.

Dos argumentos caracterizan esta obra. Uno, buscar una política de resurrección para salvar a los indios de un aniquilamiento definitivo. Dos, reorientar lo que se ha dado en llamar “el problema del indio”, sobre el cual la iglesia busca mayor participación. El problema que enfrenta el autor, aunque no lo escribe, es buscar detener las constantes revueltas que conmocionan a las jóvenes naciones, estas acciones colectivas responden a la carencia de dirección de los gobiernos. Este llamado pone en contexto las movilizaciones locales que sucedieron en estos años como lo describe Hernán Ibarra, en “nos encontramos amenazados por todita la indiada” (1993). Por otra parte, también es la disputa contra el liberalismo que enfrentó a la Iglesia en diferentes ámbitos. Este todavía presenta matices de individualidad. “Ya hemos demostrado hasta la evidencia que el liberalismo en el Ecuador, Colombia, etc., es netamente sectario, anticatólico y condenado por la Iglesia”, no obstante, hay un liberalismo que es aceptable, aquel que busca la emancipación política y procura la implementación de las verdaderas libertades públicas (Delgado Capeáns, *El Derecho*, 1 de marzo 1923).

Esta mirada positivista describe de manera progresiva a las repúblicas americanas, que avanzan hacia la vida civilizada y moderna; donde la



gente se adapta a los avances y se encamina en el sentido evolutivo, siempre hacia la perfección de la sociedad, de su cultura. Habrá que buscar cualidades colectivas nacionales que sirvan de base para la construcción del país.

Delgado Capeáns se pregunta: “Es el indio capaz de perfeccionamiento y puede constituir, con su organización y educación un elemento de progreso y adelanto de la patria” (1925, 4). Para la mirada positivista el indio vive en un “estado idiotizado” caído en el abismo “entre la categoría de los parias irredimibles” (1925, p. 5). Si bien los indígenas son una fuerza poderosa, no obstante, se necesita incorporarlos a través de la organización y educación.

Para los positivistas ecuatorianos existe la división entre un pasado indígena que no es posible traerlo de nuevo, caracteriza la decadencia de la raza, está vencida. Por tanto, se presenta la necesidad de transformar su condición, no se ha logrado insertarlo al ejercicio del derecho civil y la cobertura de la ley estatal. Otra ingeniería social que se planteó fue el de cruzamiento racial, “Menudearían los matrimonios de los indígenas, y no sólo con los de la misma raza sino también con los de la raza blanca” (Torres, 1935, p. 27)

El positivismo procura la organización y educación del indio, es decir, a mejorar las condiciones de habitación, comida y vestido, obligar a cumplir los deberes religiosos y facilitar la escolarización de los hijos. En este contexto ellos entienden por educación los hábitos de higiene, enseñanza moral-religiosa, la reanimación de la mentalidad adormecida y a cultivar su moralidad. Estos criterios están articulados en las mallas escolares de la época, propuestos por Torres (1935) y el mismo Delgado Capeáns (1925), como constan en los folletos archivados por la Casa de la Cultura.

Por otra parte, las “Granjas- Talleres de los Aborígenes” fue una apuesta de acción social por parte de la Iglesia. La propuesta era acotar la escuela para enseñar cinco materias, enseñanza práctica de



moral, agricultura y artes, religión e idioma castellano. Una escuela específica para niños de raza indígena, quienes podrán ingresar a partir de doce años, edad que aprenden a “diferenciar entre lo bueno y lo malo”. El objetivo era la de reactivar los protectorados para los indígenas. Las granjas serán también espacio para las indias, a “ella preferentemente, que ha de dotar a la patria con hijos sanos robustos” (Torres, 1935, p. 27). Esta estrategia fue cristalizada por las órdenes religiosas como las Madres Marianitas con un pequeño Colegio Santa Rosa de las Indias, en Cuenca.

Las primeras décadas del siglo veinte, el contexto político estaba dominado por el liberalismo, que desde el gobierno llevó a cabo algunas experiencias de institucionalizar la educación para los indios. Reinaldo Murgueytio, describe en su trabajo *Educación de espíritu indígena* (1944), algunos detalles sobre la aplicación de las políticas educativas en las escuelas prediales. Su mirada es la de un liberal, sin embargo, positivista, que ha logrado superar la visión del individualismo radical. Su trabajo diferencia a la población entre mestizos e indígenas manifestando características particulares de cada grupo, desde una metodología de la observación; escinde a los dos grupos, y llega a concluir sobre la aplicación de una educación diferenciada para cada grupo. En este sentido se puede encontrar en su trabajo una formulación de una educación bilingüe para los indígenas, por la dificultad de este grupo de aprender el idioma castellano y por la diferenciación psicosociales de estos grupos. Años más tarde, una idea similar, la educación bilingüe formará parte de las demandas de las organizaciones indígenas.

Murgueytio (1944), permite constatar la cristalización de la educación indígena desde una mirada política liberal. Fue en 1926, cuando se logró canalizar una campaña de alfabetización, veinte años después de la expedición de la Ley Orgánica de Instrucción Pública, promulgada en 1906. En la primera fase se logró crear 45 escuelas prediales en Pichincha, contó con la asistencia de 800 niños y 200 niñas. Una campaña improvisada, utilizando recursos precarios, casas viejas, el uso del suelo como pizarra, las piedras sirvieron de asientos. Las



materias impartidas se resumen en castellano, cálculo mental, historia de la República del Ecuador, sociabilidad e higiene. Para 1936, se cuentan 100 escuelas a donde asisten 3000 niños. Sin embargo, estos números empiezan a bajar por el “fantasma de la educación indígena”. El retorno del viejo “problema del indio”, que José Peralta (1911) lo explica en su libro *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras*, lo interpreta como la disputa entre conservadores y liberales por cambiar las formas de producir la hacienda, liberar la mano de obra y jornalizar con salarios, y la generación de un mercado interno siguiendo el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI). “Se ha vuelto a repetir (sic) que la escuela disminuirá el número de brazos para la agricultura y para todas las obras prácticas y que los indios instruidos son insoportables, exigentes, pretenciosos, rebeldes, etc.” (Murgueytio, 1944, p. 22).

Fue en 1937, en el gobierno de Federico Páez que se fundó la Escuela Normal de Uyumbicho, que sirvió de laboratorio pedagógico y psicopedagógico. Empezó con 120 estudiantes mayores de 14 años. Siguió el modelo de la granja escolar, cada estudiante tenía que cultivar 1000 metros cuadrados, que a la vez servía de sustento de la institución. Aquí se llegó a utilizar textos bilingües como el *Yachay Huasi*. La experiencia sobre Uyumbicho llevó a Murgueytio a establecer las “diferencias de mentalidades de actividades y de comportamiento en estas dos clases sociales” (1944, p. 23). El estudiante indio mide su potencialidad física y su esfuerzo. Mientras se resalta en los mestizos la “capacidad de comprensión de los problemas de la ciencia”, asimilan mejor las ideas, aptitud para abstraer, mayor fluidez en la expresión oral y escrita. Los indios son “lentos en la asimilación de ideas; pero más seguros de lo poco que captan” son más “concretos, objetivos y vitalistas”. La educación bilingüe para los indígenas surge a partir de esta diferenciación, surge para confirmar la imposible unión de las razas. A partir del cuestionamiento subjetivo de Murgueytio ¿Es posible enseñar a indios, mestizos y blancos en conjunto, si siguen distintas líneas de dirección? ¿Cómo confundir los sentimientos y temperamentos raciales de estos sectores tan diversos? (1944, p. 25).



Indigenismo: carencia de escolaridad del indio

En el libro *El indio y la escuela. Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* (1933), Moisés Sáenz revela la carencia de institucionalidad gubernamental de educación en los sectores rurales en Ecuador, la precaria condición del sistema educativo reproduce la división entre los mestizos y los indígenas, como también la división racial determinada en la sangre. En contraste con las poblaciones urbanas, donde hay mayor acceso escolar para los mestizos. En el sector rural la escolaridad se disminuye por factores como la despreocupación de los indígenas que no quieren enviar a sus hijos a las escuelas, los niños indígenas se resisten a aprender el idioma castellano, no existen suficientes establecimientos y las que hay son construcciones precarias.

Para 1933, el sistema ecuatoriano de educación a decir de Sáenz presenta un panorama institucional de la educación, integrada por un Ministerio de Educación Pública y Bellas Artes y las direcciones provinciales, el sistema educativo inicia con el jardín, educación básica, hasta la universidad. Existen escuelas fiscales, municipales y privadas. “En la categoría de escuelas privadas se incluyen las prediales que, según la ley, deben ser establecidas y pagadas en las haciendas, para los niños de la jurisdicción”, es decir, las haciendas con cierta cantidad de conciertos debían contar con un centro de alfabetización (Sáenz, 1933, p. 128).

[...] las escuelas que actualmente funcionan en el Ecuador apenas si llegan al indio: primero, porque la mayor parte de ellas están establecidas en las ciudades y en los pueblos grandes donde no viven los indios; segundo, porque en ese mismo caso, habiendo indios en la población, éstos por lo común solo asisten a la escuela, siendo el plantel de hecho únicamente para los mestizos y, tercero, porque en las parcialidades indígenas hay muy pocas escuelas. (Sáenz, 1933, p. 129)

Para Sáenz son importantes los datos estadísticos con las que se establece la cantidad de niños escolarizados, el número de escuelas, el grado de preparación de los maestros. Estos datos sirven para comparar entre la



escolaridad de poblaciones apartadas de Ilumán en Otavalo y la parroquia la Florida, en Chimborazo. Otavalo llama la atención por el interés de enviar a los hijos a leer y escribir, principalmente por el interés de prestar servicio como tinterillos, “capacidad para entenderse con las autoridades y con los mestizos en general para el arreglo de sus dificultades” (Sáenz, 1933, p. 145). Mientras en la parroquia Flores, que cuenta con una población de 11.500 habitantes, asisten a la escuela solo cinco niños.

Sáenz observa una diferenciación racializada de la educación, los diferencia como, mestizos con elevada proporción de sangre indígena o una grande proporción de sangre blanca y por otro lado los indios. Mientras que la “maestra es rubia, inteligente y activa” (Sáenz, 1933, p. 148):

En cuanto al color había 13 niños de piel bien blanca, ocho de pelo castaño y 11 de ojos claros. De los 31 niños 10 traían zapatos. Es bueno llamar la atención, primero, a la preponderancia de los niños mestizos en el alumnado, y, segundo, a que estos mismos niños son mestizos con una grande proporción de sangre blanca, condición que como ya se ha dicho es típica del grupo mestizo ecuatoriano. (1933, p. 148).

Este autor pone énfasis en la decadencia de la población rural, producida por la opresión de los hacendados y el sistema dominante, también a causa de la precaria economía y el aislamiento de la vida urbana. De este modo tanto la gente con sangre pura o mezclada pueden transformarse principalmente por la educación. Es conocido que, la mentalidad dominante en el discurso indigenista es negar la inferioridad de ciertas razas y plantear la noción biológica, esto es, que el ambiente modifica las características raciales.

Sáenz representa una visión reformista de la educación. El contexto del libro emerge la idea de “escuela activa” categoría de John Dewey, que busca implementar una transformación significativa en la educación. Dicha propuesta se inició a aplicarlo desde el Ministerio de Educación ecuatoriano con el proyecto expedido en 1930, la creación de escuelas



elementales y escuelas rurales. Estas escuelas deben funcionar en horarios accesibles para la población trabajadora, que incluye una sección nocturna. El objetivo fue la de democratizar la educación con el objetivo de lograr la participación de la población en los sufragios, “el mejoramiento” de la población campesina y su incorporación a la cultura nacional.

La reforma también orienta al indio a arraigarse a la tierra para cultivarlo, enseñar el cuidado de la parcela, a racionalizar los recursos agrícolas, instruir en la formación de pequeñas industrias, enseñar hábitos de trabajo, incidir en la transformación del hogar, entre otros fines. Buscó aplicar un plan de estudios acorde al contexto y la geografía local, la incorporación de asignaturas relacionadas a la agricultura (conocimiento de las semillas, cuidado y uso de plantas, producción de abono, etc.), era un proyecto pensado para promover la educación de un grupo dirigente entre los campesinos (Sáenz, 1933, p. 154)

De Sáenz también se destaca la formación de una red latinoamericana de indigenistas para ubicar “el problema indígena” en una perspectiva transnacional, con un sentido de incorporar a los indígenas a la vida nacional. Un camino es la educación y la aplicación de reformas para alcanzar un mayor número de participación. De ahí su interés por investigar la situación de las escuelas en las zonas rurales.

Conclusión

Esta revisión bibliográfica no es completa ni se pretende generar conclusiones. Es una propuesta e inicio para historizar las diferentes ideas y corrientes de pensamiento que se han producido sobre la educación indígena. Sin lugar a duda, cada contexto intentó instaurar programas de escolarización. La Colonia se aproxima a la racionalidad teológica y con ello traza estrategias para educar mientras entra en función la catequesis. El positivismo acentúa la separación entre ignorantes unos y otros habilitados para acceder a la lógica de los nuevos estados, en esta construcción los indígenas son un peso que asedia al progreso. Ya en el



siglo XX el indigenismo instaló la idea de la integración nacional que debía incluir a los nativos, el debate que surgió fue la de educar a los indígenas con las materias de la clase blanco-mestiza o abrir espacios propios y con su propio currículo de estudios. A partir de la década de 1940 el grupo conocido como “educacionistas” continuará reflexionando sobre la condición de los indios, más tarde, algunos apostarán por la intervención de organizaciones internacionales como brazo del Estado, mientras otros apelarán a la Educación Intercultural Bilingüe. Sobre este último, la literatura es abundante que merece un capítulo aparte.

Referencias bibliográficas

Ahern, E. (1991). “El desarrollo de la educación en Colombia 1820-1850” *Revista Colombiana de Educación*. No 22 (1)

Báez, M. (2006). *La educación en los orígenes republicanos de Colombia*. Tunja: Imprenta y publicaciones de la UPTC.

Caldas, F. (1786). “Memoria sobre el estado de las quinas en general y el particular sobre la de Loja”. *En Obras completas de Francisco José de Caldas*, editado por la Universidad Nacional de Colombia, p. 241-260. Bogotá. Imprenta Nacional, Bogotá.

Cañizares, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE

De Acosta, J. (1588). *De Procuranda Indorum Salute. Educación y evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1987).

De Acosta, J. (1577). *Predicación del evangelio en las indias*. Valencia: No-books (2012). Disponible en <https://bit.ly/2KRjB4P>

De Acosta, J. (1540). *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios*. Disponible en <https://bit.ly/2KRjB4P>



De la Puente Luna, J. (2016). “En lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfabética en el Perú colonial”. En *Visiones del pasado, reflexiones para escribir la historia de los pueblos indígenas de América*, editado por Ana Luisa Izquierdo de la Cueva, p. 51-113. México: UNAM.

Delgado Capeáns, R. (1925). *El problema indígena, organización y educación del indio*. Quito: Editorial Chimborazo.

Escalante, C. (2014). “Indígenas e Historia de la Educación en América Latina (siglos XIX y XX). Un primer acercamiento Biblio-hemero gráfico”. *Revista De La Escuela De Ciencias De La Educación*. <https://doi.org/10.35305/rece.v0i0.110>

Espinosa, C. (2015). *El Inca barroco, política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: Flacso.

Espinosa Medrano, J. (1657). *El hijo pródigo*. Versión publicada por el Dr. Ernst Wilhelm Middendorf. Tomo 4. Disponible en <https://bit.ly/2J1gDpL>

Espejo, E. (1787). *Defensa de los curas de Riobamba*. Quito: Archivo Municipal de Historia.

Gonzalbo, P. (1990). *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México: El Colegio de México.

Ibarra, H. (1993). *Nos encontramos amenazados por todita la indiada: el levantamiento de Daquilema, Chimborazo 1871*. Quito: Centro de Estudios y Difusión Social.

Itier C. (1991). “Lengua general y comunicación escrita: cinco cartas en quechua de Cotahuasi, 1616”, *Revista Andina* 9 (1): 65-107.



Laso, E. (1891). *Reglamento del Colegio Nacional de San Bernardo de Loja*. Quito: Imprenta del Gobierno.

León Pinelo, A. (1680). *Recopilación de Leyes de Indias, en América y España*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Pedro Núñez.

Mc Evoy, C. (1997). *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Murgueytio, R. (1944). *Educación de espíritu indígena*. Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.

Núñez, J. (1999). "Inicios de la educación pública en el Ecuador". *Procesos*, 13: 3-23.

Ossenbach, Gabriela. (1993). "Estado y educación en América Latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX)". *Revista Iberoamericana de Educación*, No 1.

Torrejano, R. H. (2012). *Historia de la educación en Colombia: un siglo de reformas (1762- 1870)*. Bogotá: Editorial Temis S.A.

Peralta, J. (1911). *El régimen liberal y el régimen conservador juzgados por sus obras*. Quito: Escuela de Artes y Oficios.

Palti, E. (2014) *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.

Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajarar.

Rosero, R. 2016. "Ecuador: la escuela pública confesional garciana, 1860-1875". En *Actas del XVII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA)*, 2448-71. Freie Universität Berlín.



Serrano, S. (2013). *Historia de la Educación en Chile (1810-2010)*. Santiago: Taurus.

Sanders, J. 2009. “Ciudadanos de un pueblo libre: liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el siglo XIX”. *Historia Crítica*, 2009.

Toche, E. 1994. “El Estado ecuatoriano y la población indígena 1830-1860”. Tesis de Maestría, Quito: FLACSO

Torres, A. (1935). *Regeneración social del indio*. Quito: Editorial Santo Domingo.

Zuluaga, O. L. (1994-1995). “Las escuelas normales en Colombia (durante las Reformas de Francisco de Paula Santander y Mariano Ospina Rodríguez)”. *Revista Educación Y Pedagogía*, 6 (12-13), 263–278.



XENOFOBIA: DE LA OPRESIÓN A LA LIBERACIÓN

XENOPHOBIA: FROM OPPRESSION TO LIBERATION

Recibido: 19-12-2023 Aceptado: 14-10-2024

<https://editorial.uaw.edu.ec/xenofobia-de-la-opresion/>

Silvia Karina Pérez Portilla

<https://orcid.org/0009-0003-2113-5617>

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Maestría en Educación

QUITO, ECUADOR

silvia.perezportilla@gmail.com



RESUMEN

El artículo se centra en el análisis del caso de xenofobia en una institución educativa del Ecuador, con autores y textos como la Pedagogía del Oprimido de Freire. El objetivo de este estudio fue analizar el caso desde las pedagogías sociocríticas, identificando los referentes históricos y socioculturales que han normalizado el discurso del odio, para lograr una lectura crítica de esta realidad y plantear soluciones en el marco de la educación intercultural crítica. Se identificaron componentes para explicar el comportamiento de la docente, estudiantes y familia, tales como: opresor, oprimido, discurso de odio, violencia. Estos elementos responden a una memoria histórica, económica y sociocultural que ha causado desigualdad entre las personas que luchan por mejores condiciones de vida. Freire, presenta al diálogo como una herramienta para el encuentro de sujetos que deconstruyan su realidad injusta, para transformarla desde la praxis; en el ámbito educativo, se propone como alternativa, en relación con las pedagogías sociocríticas, a la educación intercultural crítica que libere al opresor y oprimido, con el diálogo de saberes o diferencias, para el enriquecimiento mutuo.

PALABRAS CLAVE:

Opresor, oprimido, discurso de odio, diálogo, pedagogías sociocríticas, educación intercultural crítica.



ABSTRACT

The article focuses on the analysis of the case of xenophobia in an educational institution in Ecuador, with authors and texts such as Freire's Pedagogy of the Oppressed. The objective of this study was to analyze the case from socio-critical pedagogies, identifying the historical and sociocultural references that have normalized hate speech, to achieve a critical reading of this reality and propose solutions within the framework of The article focuses on the analysis of the case of xenophobia in an educational institution in Ecuador, with authors and texts such as Freire's Pedagogy of the Oppressed. The objective of this study was to analyze the case from socio-critical pedagogies, identifying the historical and sociocultural references that have normalized hate speech, to achieve a critical reading of this reality and propose solutions within the framework of critical intercultural education. Components were identified to explain the behavior of the teacher, students and family, such as: oppressor, oppressed, hate speech, violence. These elements respond to a historical, economic and sociocultural memory that has caused inequality between people who fight for better living conditions. Freire presents dialogue as a tool for meeting subjects who deconstruct their unjust reality, to transform it through praxis; In the educational field, it is proposed as an alternative, in relation to socio-critical pedagogies, to critical intercultural education that liberates the oppressor and oppressed, with the dialogue of knowledge or differences, for mutual enrichment.

KEYWORDS:

Oppressor, oppressed, hate speech, dialogue, socio-critical pedagogies, critical intercultural education.

INTRODUCCIÓN

Desde el auge de la migración venezolana hacia diferentes países como el Ecuador, han surgido una serie de experiencias impregnadas de diferentes elementos como la discriminación por ser de otro país, por la condición económica o la cultura, pronunciando agravios que deshumanizan a quien las dice y a quien las recibe, es decir, se da un Ser menos, contrario al Ser más, pregonado por Freire (1970). El estudio de caso que brevemente se describirá a continuación, invita a hacer un análisis crítico para tener una postura clara, a partir de las pedagogías sociocríticas, con autores como Paulo Freire.

La situación del caso que se presenta es sobre un niño de Venezuela de 6 años que fue agredido por sus compañeros con amenazas, en una institución educativa del Ecuador; previamente, la docente ya había tomado una actitud de rechazo hacia el niño, a la familia y extranjeros venezolanos, por lo que los estudiantes vieron esto normal, pronunciando la expresión: ¡venezolano, vete de aquí! La familia del niño empezó a sentirse insegura y lamentó no haber denunciado este hecho desde el principio. Los padres decidieron que el niño se quede en la institución, pero que se lleve a cabo un plan de acción para evitar la xenofobia (Rosero, 2019).

Tratar estos temas es de vital importancia porque se identifican elementos discriminatorios propios de nuestros países latinoamericanos, que deben ser erradicados para lograr la liberación del oprimido y del opresor, en el mundo y con el mundo, como lo postula Freire (1970), en su Pedagogía del oprimido. Así se desarrollarán los temas con la convicción de que la educación intercultural crítica, en el marco de las pedagogías sociocríticas, permitirá transformar los prejuicios xenofóbicos en formas de vida que valoren las diferencias como medio de humanización.

El análisis tendrá como guía las siguientes preguntas: desde una perspectiva sociocrítica, ¿Qué lectura se podría hacer de esta situación?, ¿Qué postura tomaría usted en el caso de ser la familia



agredida?, ¿Considera justificable la postura de la educadora?, ¿Cómo hubiese actuado usted en una situación similar?, ¿Qué tipo de soluciones plantearía usted para favorecer un debate más profundo respecto de la xenofobia en el Ecuador?, ¿Qué acciones pedagógicas plantearía para que este tipo de casos no se repitan ni en los contextos escolares ni fuera de ellos?

La pregunta clave es: ¿Cómo se puede realizar una lectura del caso para plantear posibles soluciones, desde las pedagogías sociocríticas? A partir de lo expuesto, el objetivo de este artículo es analizar el caso desde las pedagogías sociocríticas, identificando los referentes históricos y socioculturales que han normalizado el discurso del odio, para lograr una lectura crítica de esta realidad y plantear soluciones en la educación intercultural crítica.

Para su cumplimiento se ha realizado una revisión documental de autores como: Skliar (2009), sobre su discurso de normalidad y anormalidad, Freire (1970), con conceptos como el diálogo en la Pedagogía del Oprimido, Walsh (2010), con la interculturalidad crítica, entre otros autores, con la finalidad de filtrar los conceptos idóneos para la lectura crítica del caso, desde el marco de las pedagogías sociocríticas.

En la primera parte se revelan los rasgos históricos de la construcción del prejuicio hacia los migrantes venezolanos; se sigue describiendo el discurso del odio como otro elemento para comprender la actuación de docentes y estudiantes; en la tercera parte se presenta al diálogo como forma pertinente de romper las barreras de la xenofobia; en la cuarta parte se revela la propuesta pedagógica de solución y en la tercera parte se revelan las conclusiones del análisis realizado.

DESARROLLO DE COMPONENTES DEL CASO

Rasgos históricos como fuente de la xenofobia en el Ecuador

Históricamente, las democracias occidentales se han querido imponer en las diferentes culturas, modernizando a las civilizaciones,

consideradas viejas o extrañas, con la consecuente alienación y discriminación. Con el tiempo se establecen nuevas categorías que influyen en las maneras de actuar en una sociedad tales como: capital, trabajo, mercado, que han traído desigualdad y rechazo a grupos humanos por su condición económica, su cultura, nacionalidad, sus formas de pensar (Altamirano y Torres, 2021).

Es conocido que en los últimos años han ingresado al Ecuador migrantes de algunos países como Colombia, Venezuela y Cuba, lo cual ha generado diversidad de opiniones en la población ecuatoriana. El rechazo de algunos ciudadanos surge por argumentos como: atentado a la seguridad del país, disminución de empleo para ecuatorianos, invasión a la identidad cultural, entre otros (Flores, 2018).

Es importante despertar la empatía con los inmigrantes, recordando que Ecuador también ha pasado por situaciones de crisis económicas que han obligado a salir del país a un grupo de coterráneos, con la esperanza de conseguir una mejor calidad de vida: ¿Cómo fueron tratados nuestros migrantes en otros países?, ¿Sus derechos fueron vulnerados?, ¿Han sido juzgados por el hecho de ser migrantes?, ¿Hubo siempre el interés de plantear mecanismos de intercambio cultural?

Como antecedentes, en la ciudad de Quito se han determinado nudos críticos sobre la xenofobia, entre éstos, la discriminación sociocultural:

El gobierno de la ciudad no se ha posicionado públicamente como un espacio de identidades y culturas múltiples, en especial cuando fortalece el discurso institucional de la quiteñidad, de lo auténtico y de lo propio, generando de esta manera discursos excluyentes (García et al., s.f., p.8).

En el caso que se estudia, la docente está inmersa en una sociedad con una historia de discriminación, que ha mostrado aberración hacia lo que supuestamente signifique un retroceso para nuestra cotidianidad social, económica y cultural. Probablemente, se difunde “la idea de que los venezolanos quitan el empleo, que todos delinquen y que atentan contra



el bienestar de los ecuatorianos”. Sin duda, son prejuicios y relaciones de poder que se deben romper con el análisis crítico de la realidad.

Freire (1970), plantea que los opresores ponen su valor en el tener más a costa del tener menos de los oprimidos, condicionados por la cultura del silencio. Por lo descrito, es necesaria la praxis, que se refiere a la acción y reflexión sobre el entorno para transformarlo, así se daría la objetivación de la realidad opresora para actuar sobre ella y vencer el miedo de salir de la opresión.

Los oprimidos, acomodados y adaptados, inmersos en el propio engranaje de la estructura de dominación, temen a la libertad, en cuanto no se sienten capaces de correr el riesgo de asumirla. La temen también en la medida en que luchar por ella significa una amenaza, no sólo para aquellos que la usan para oprimir, esgrimiéndose como sus “propietarios” exclusivos, sino para los compañeros oprimidos, que se atemorizan ante mayores represiones. (Freire, 1970, p. 28).

El discernimiento de los términos planteados por Freire (1970), favorece el planteamiento del papel que juega la relación opresor-oprimido en cualquier medio social. Lo importante es tener la visión de romper este tipo de relación que provoca situaciones de xenofobia, temor, falta de sensibilización y comunicación.

Discurso del odio: ¡venezolano, vete de aquí!

La ideología y la identidad social que busca diferenciarse y discriminar a otros grupos, se configura en la perspectiva del discurso del odio, trayendo consecuencias como la desensibilización. La ideología se base en normas o ideas que comparte un determinado grupo que guía su comportamiento sociopolítico, modelado y reflejado por un tipo de discurso (Abuín et al., 2022). El discurso del odio causa prejuicios, indiferencia, negación de los sujetos que son objeto de discriminación, provocando actos violentos.

Abuín et al. (2022), menciona que el discurso del odio comprende un tipo de comunicación verbal y no verbal, que las personas adoptan fácilmente de un discurso social, así se reproducen las desigualdades y discriminación en diferentes ámbitos como el educativo. Este discurso desensibiliza a sus portadores con la demostración de agresión o falta de empatía al dolor de los demás, de esta manera se propaga este tipo de discurso.

La docente y los estudiantes han adoptado un discurso de odio que se ha normalizado en la sociedad, con prejuicios en contra de los migrantes venezolanos. La actuación de la docente refleja una falta de empatía hacia el niño; y los estudiantes replicaron el discurso del odio: ¡venezolano, vete de aquí!, sin comprender el dolor del niño que, por su situación forzada de migrante, tuvo que dejar su país de origen.

Los discursos de odio, como discursos sociales o prácticas estructuradas de subjetividad, atentan contra el ejercicio de la libertad y la igualdad, imponiendo una única forma de comportamiento y eliminando las diferencias propias de la humanidad (Torres y Taricco, 2019). Estos discursos se reflejan en la violencia de los opresores, cayendo en su deshumanización y en la de los oprimidos, quienes tienen que liberarse a sí mismos y liberar a los opresores para Ser más (Freire, 1970).

Con la comprensión del discurso del odio, la familia del niño y la docente podrían entender en qué sociedad se encuentran, para discernir los elementos de poder que propagan la xenofobia. Éste sería el comienzo para tomar conciencia y disponerse a quebrantar estas estructuras de prejuicios, que distorsionan el diálogo liberador.

Una perspectiva dialógica frente a la xenofobia

Sería conveniente tratar la xenofobia desde el diálogo planteado por Freire (1970), como el encuentro de sujetos que depositan en las palabras, el lenguaje y las interacciones, la criticidad de su realidad para lograr la praxis liberadora del autoritarismo y la arrogancia. Por eso permite el



encuentro entre las diferencias, para reconocer la igualdad como seres humanos y erradicar fundamentalismos. Es un diálogo para Ser más.

El diálogo y el lenguaje dan significados a los proyectos de vida con el intercambio de discursos críticos. Las personas se humanizan con la palabra, y desde la subjetividad e intersubjetividad, pueden pronunciar su mundo, con crítica directa a las dinámicas de desigualdad (Osorio et al., 2018). Desde este enfoque, el diálogo permitiría el acercamiento entre la familia, el niño, la docente, estudiantes y sociedad ecuatoriana, para deconstruir los discursos de odio y darle otro valor a la palabra, con esperanza, empatía y emancipación.

La existencia, en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres transforman el mundo. Existir, humanamente, es “pronunciar” el mundo, es transformarlo. El mundo pronunciado, a su vez, retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento. (Freire, 1970, p. 71).

En concordancia con la cita anterior, la familia del niño podría pronunciar su mundo de desigualdad para erradicar el silencio, empezando por el diálogo con la docente, con la apertura de problematizar el mundo en la que se encuentra ella y su estudiante que ha migrado; dando un nuevo giro al discurso de odio. Es ideal que la solución de conflictos empiece desde lo cercano, entre docente y familia, autoridades de la institución educativa, y luego recurrir a instancias superiores; no para quedarse sólo con sanciones, sino para decodificar las relaciones de poder injustas.

Educación intercultural crítica: ¡sé libre, aquí!

Skliar (2009), menciona que hay una obsesión por lo diferente al compararlo con lo extraño o anormal, ya sea por la etnia, edad, nacionalidad, género, clase social, conduciendo al racismo y separación dicotómica entre lo correcto o incorrecto, positivo o negativo. Ante esto, se replantea lo que es la inclusión desde las

diferencias, como una forma de reconocimiento y enriquecimiento mutuo a partir de nuestra identidad, por eso podemos hablar también de una inclusión e interculturalidad crítica como la alternativa para deconstruir actitudes discriminatorias.

Según el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, 2020), “la interculturalidad crítica la entendemos como la ubicación en el tiempo y espacio de relaciones de poder, que impiden la concreción de relaciones interculturales de carácter igualitarias”. La identificación de las relaciones de poder permite estipular principios que se apliquen en la educación, como el diálogo de saberes.

A partir del rechazo a las diferencias, el niño del caso que se estudia, su familia y coterráneos serían vistos como lo anormal que hay que separar de lo considerado normal. Pero, la educación inclusiva e intercultural crítica, desde la apreciación de los diferentes mundos que se presentan en el ámbito educativo, podría romper con el prejuicio de que los extranjeros deben irse. La docente acogería las diferencias y características comunes, para que ecuatorianos y venezolanos, niños y niñas, docente y familia, seres humanos con diferencias, puedan reconstruir su mundo de una manera crítica y justa.

Es apropiado hablar de las diferencias en educación, pues representa un nosotros y nosotras, y no un “yo y ellos”. Así toda diferencia nos implicaría más, ya sea de lengua, edad, etnia, religiosidad, comunidad. Y se hace necesaria una reformulación de la relación con el “otro” en el ámbito pedagógico, para vivir la experiencia de lo que es la otra persona mediante el diálogo, desde esta perspectiva debería darse la formación de maestros y maestras (Skliar, 2009). Si bien la docente del caso es responsable de la actitud de sus estudiantes, también su actuación responde a un tipo de sistema político, social, económico, que ha interiorizado el rechazo hacia el migrante extranjero, sin embargo, con una educación inclusiva e intercultural crítica se edificaría una nueva forma de ser, más humana.



La interculturalidad crítica se construye con el pueblo que ha sido sometido y busca la deconstrucción de las estructuras de dominación para lograr una transformación. Es una práctica que no se limita al ámbito político, social y cultural, sino también al ser y la vida misma. La educación intercultural visibiliza diferentes formas de vivir, creando condiciones para el diálogo de diferencias. Este tipo de educación se conjuga con los postulados de Freire, para transformar la idea de monoculturalidad del modernismo occidental (Viaña et al., 2010). Con la interculturalidad crítica, se erradicará la falsa idea de que ciertas clases o naciones son superiores, y que quienes no encajen tienen que ser expulsados.

La interculturalidad crítica busca la interacción y procesos de intercambio entre las personas con sus culturas y formas de ser, visibilizando las asimetrías que impiden el paso de objeto a sujeto con identidad. Estos intercambios culturales no atentan con lo propio de cada grupo, así se puede dar una educación intercultural entre ecuatorianos y venezolanos compartiendo elementos culturales comunes y reconstruyendo nuevas formas de pensar y actuar, sin que signifique la eliminación de alguna de las culturas.

Entre los objetivos de la educación intercultural se tiene: fortalecer las identidades culturales de los estudiantes y sus familias, fomentar el diálogo equitativo entre estudiantes, docentes, padres de familia, aceptar y aprovechar la diferencia como recurso para transformar el sistema educativo y la sociedad del país (Viaña et al., 2010). El plan de acción que se menciona en el caso debería ir alineado con estos objetivos para asegurar que la xenofobia se elimine en todos los ámbitos, desde las aulas hasta las instancias superiores, y en la comunidad de los y las estudiantes.

Los criterios pedagógicos que hay que considerar para la interculturalidad y lucha contra la xenofobia están: la autoestima y reconocimiento de lo propio relacionado con la identidad personal y colectiva, los saberes y prácticas locales, intercambio de conocimientos y prácticas culturales para romper con estereotipos, entendimiento crítico sobre las

relaciones culturales negativas, unidad y diversidad, la comunicación y cooperación (Walsh, 2000).

Asimismo, cabe mencionar que hay tres condiciones pedagógicas para la educación intercultural: contexto socio cultural de la institución educativa, la realidad sociocultural de los estudiantes y de la familia, el papel del docente y su relación con la comunidad. Con dichas condiciones y criterios pedagógicos, el actuar de la docente se direccionaría a valorar la realidad del estudiante y su familia, con el compromiso de involucrarse en la identificación de elementos importantes de la comunidad del niño y de todos los estudiantes, para mirar los procesos educativos con empatía, reflexión, comprensión y acción transformadora.

CONCLUSIONES

El análisis crítico del caso dio paso a la comprensión de elementos históricos que influyen en las formas de discriminación de la sociedad ecuatoriana. Uno de estos elementos son las estructuras económicas y sociales, que han causado desigualdad y la relación opresores-oprimidos. Desde esta perspectiva, Freire ha planteado que los opresores ponen su valor de persona en el tener más, a costa de los oprimidos que tienen menos. La condición de opresión puede producir el temor a denunciar las injusticias que se vive en la cotidianidad, como en el ámbito educativo.

La xenofobia del caso estudiado se reflejó en un discurso de odio, por parte de la docente y estudiantes, quienes normalizaron el comportamiento de rechazo, al no contar con argumentos que les ayude a deconstruir esta realidad. El discurso de odio conduce a la deshumanización de los involucrados, con actos de insultos y violencia, con una falta de empatía ante las circunstancias de los demás.

La Pedagogía del Oprimido de Freire estipula que el diálogo es la herramienta del encuentro de diferencias, para leer la realidad de una manera crítica y así, transformarla. Los oprimidos al problematizar



su mundo con la praxis, se pronuncian con palabras verdaderas que deconstruyen los discursos de odio, esto a su vez significa la liberación de quien discrimina. El nuevo discurso se pronunciaría desde la empatía y la humanización.

La educación intercultural crítica, en relación con Freire (1970), obligaría a los actores educativos y a la comunidad, a salir de la doxa para pasar a la construcción de conocimientos en el mundo y con el mundo, en la búsqueda de Ser más, es decir, implica también la reconstrucción de los enfoques epistemológicos, ontológicos y pedagógicos de una sociedad, que presenta actos de discriminación por condiciones como la socioeconómica o cultural.

Y en concordancia con los postulados de la educación inclusiva e interculturalidad crítica, el plan de acción contra la xenofobia debería ser un plan problematizador y liberador de los discursos de odio y opresión, con el trabajo colaborativo entre todos los miembros de la comunidad educativa; y con la visión de que las diferencias como las culturales, son una oportunidad para el desarrollo integral de todos y todas.

Referencias bibliográficas

Altamirano, G. y Torres, A. (2021). Análisis del discurso xenófobo hacia la migración venezolana en los comentarios de las publicaciones de Facebook pertenecientes a los diarios locales: El Mercurio y El Tiempo. *Giggap*, 8 (211), 310-325. <http://gamelab.ups.edu.ec/wp-content/uploads/2018/10/259-Texto-del-art%C3%AD%AD%C2%ADcu-lo-839-2-10-20210201.pdf>

Abuín-Vences, N., Cuesta, U., Niño-González, J., y Bengochea, C. (2022). Análisis del discurso de odio en función de la ideología: Efectos emocionales y cognitivos. *Comunicar*, 30(71), 37-48. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8357259>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2020). *Interculturalidad crítica e Investigación vinculada*. CLACSO. <https://www.clacso.org/interculturalidad-critica-e-investigacion-vinculada/#:~:text=La%20interculturalidad%20cr%C3%ADtica%20la%20entendemos,relaciones%20interculturales%20de%20car%C3%A1cter%20igualitarias.>

Flores, G. (28 de mayo de 2018). *Los discursos que alientan a la xenofobia en Ecuador*. INREDH. <https://inredh.org/los-discursos-que-alientan-a-la-xenofobia-en-ecuador/>

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. <https://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadelOprimido.pdf>

García, F., Andrés, L., Panchi, F. (s.f.). *Plan de Acción contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia de la Municipalidad del Distrito Metropolitano de Quito*. MDMQ-BID. <https://coalicionlac.org/sites/coalicionlac.org/files/documentos/Plan%20de%20acci%C3%B3n%20Quito.pdf>

Osorio, J., Freire, P., de Maturana, S., Pino, R., Rubio, G., Williamson, G., Nogueira, A., Ghiso, A., Vío, F. (2018). *Freire entre nos: A 50 años de Pedagogía del Oprimido*. Nueva mirada ediciones.

Rosero, M. (5 de noviembre de 2019). “Venezolano vete de aquí”, le dijeron al niño de 6 años, tras golpearlo, en la escuela de Quito. *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/actualidad/ataque-nino-venezolano-escuela-quito.html>

Skljar, C. (2009). Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. Políticas y falta de políticas en relación con las diferencias en educación. *Revista Educación Y Pedagogía*, 17(41), 11–22. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6024>



Torres, N. y Taricco, V. (2019). *Los discursos de odio como amenaza a los derechos humanos*. CELE-Universidad de Palermo https://www.palermo.edu/Archivos_content/2019/cele/Abril/Los-discursos-de-odio_Torres-y-Taricco.pdf

Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, C. (2010). *Construyendo interculturalidad crítica*. Convenio Andrés Bello

Walsh, C. (2000). *Propuesta para el tratamiento de la Interculturalidad y Educación*. Ministerio de Educación de Perú



EL RAP COMO DISPOSITIVO DE RESISTENCIA POLÍTICA Y REIVINDICACIÓN CULTURAL DE LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LA LENGUA *KICHWA*

RAP AS A POLITICAL RESISTANCE AND CULTURAL VINDICATION DEVICE FOR *KICHWA* LANGUAGE COLLECTIVE RIGHTS

Recibido: 24/02/2024 Aceptado: 16/09/2024 <https://editorial.uaw.edu.ec/el-rap-como-dispositivo-de-resistencia/>

Cristian Angel Quezada Vera

<https://orcid.org/0000-0003-3019-7740>
Universidad Nacional de Educación,
UNAE
cristian.quezada@unae.edu.ec
Cuenca, Ecuador

RESUMEN

El presente artículo analiza el uso de la música rap y la cultura *hip-hop* en los procesos de lucha social, resistencia política y reivindicación cultural de los derechos colectivos de la lengua *kichwa* en el Ecuador.

Para ello, se partió de una investigación cualitativa y se realizó un análisis estético, político, y cultural del rap en *kichwa* que permitió entender los procesos históricos y filosóficos en la reconfiguración política y cultural de los derechos de pueblos y nacionalidades *kichwa*-hablantes.

De este modo, se recopiló información pertinente a la práctica del rap en lengua *kichwa* por medio de entrevistas realizadas, así como de un análisis estético de la propuesta musical de grupos como: “Los Nin”, la “Mafia Andina” e “Inmortal Kultura”, agrupaciones que desde hace algunos años han transformado la manera de transmitir el *kichwa* a las nuevas generaciones.

Esta información permitió encontrar similitudes en los procesos de lucha política y confrontación social de la cultura *kichwa* y del movimiento *hip-hop* a través del rap, los cuales se exponen al final y permiten construir y consolidar el concepto de rap como dispositivo de resistencia y reivindicación de los derechos de la lengua *kichwa*.

PALABRAS CLAVE:

Música Rap, Lengua Kichwa, Dispositivo, Derechos Indígenas, Interculturalidad.





ABSTRACT

The article analyzes the use of rap music and hip-hop culture in social struggle, political resistance and cultural vindication and accountability of collective rights within the Kichwa language in Ecuador.

The starting point is a qualitative research that carries out an aesthetic, political, and cultural analysis of rap in Kichwa that allows to understand the historical and philosophical processes in the political and cultural reconfiguration of the rights of Kichwa-speaking peoples and nationalities.

In this way, key information to the practice of rap in the Kichwa language was collected through interviews. Also, an aesthetic analysis of the musical proposal of groups that for some years have transformed the way of transmitting Kichwa to new generations was carried out. Some of the musical groups subject of this analysis are: “Los Nin”, “Mafia Andina” and “Inmortal Kultura”.

This information allowed to identify similarities in political struggle and social confrontation processes of the Kichwa culture and the hip-hop movement. The use rap presents realities and allow to build and consolidate a mechanism of resistance and vindication of the Kichwa language’s rights.

KEYWORDS:

Rap Music, Kichwa Language, accountability mechanisms, Indigenous Rights, Interculturality.

1. Introducción: cuando el rap aprendió *kichwa*

El rap en diferentes lenguas nativas es un movimiento intercultural que cada día crece en el mundo, y Ecuador no se ha quedado atrás. El rap en *kichwa* ha ganado muchos adeptos tanto en el contexto indígena como en espacios ajenos a la lengua y la cultura, de ahí que el mismo ha servido no solo como reivindicación cultural, sino también una forma de resistencia de los derechos colectivos de la lengua *kichwa*.

Esta investigación surge desde la experiencia en el proceso de formación docente en Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que permitió aprender aspectos relacionados con la gramática y la filosofía *kichwa*. De igual manera, se logró conocer y convivir en comunidades indígenas pertenecientes a los pueblos Cañari, Saraguro y *Kichwa* Amazónico; en los cuales, a más de aprender de mejor manera la ancestral lengua *kichwa*, se conoció también algunas problemáticas culturales presentes en el entorno.

Históricamente los pueblos y comunidades indígenas han sido víctimas de la segregación y discriminación por parte de las políticas públicas estatales, afectando su modo de vida y expresiones culturales. De ahí que, entre las problemáticas encontramos la diglosia del *kichwa* frente al castellano, lengua oficial del Ecuador, la cual se ve afectada por fenómenos como la globalización y la migración, mismas que han producido cambios notables y bruscos en las estéticas culturales de dichas comunidades indígenas, siendo los jóvenes principalmente los afectados.

La problemática de la diglosia se ve reflejada en la desvalorización de la lengua y la cultura por parte de los jóvenes, quienes, para evitar problemas de racismo o discriminación, han optado por ocultar sus saberes ancestrales como la lengua. En tal sentido, Gómez (2019), entiende la diglosia como “Las relaciones asimétricas de poder que se dan en un mismo territorio y que muestran como resultado privilegios de unos/as sobre otros/as” (p. 25).



Desde esta problemática, los jóvenes han buscado nuevas formas de difusión y promoción de su cultura, de ahí que el rap en *kichwa* se ha presentado como este dispositivo de resistencia y reivindicación de sus derechos, puesto que “El atractivo del rap para estos jóvenes resulta de que comparten la situación de discriminación, violencia y exclusión social con los grupos marginados en los EE.UU. así como del matiz de rebelión y resistencia que suele caracterizar dicho género” (Sarkar et al., 2005, p. 2060).

De ahí que, para entender mejor estos procesos de rebelión y resistencia, así como las experiencias estéticas de escuchar rap en *kichwa*, se comenzó a indagar sobre cómo este género musical puede aportar a esta lengua como dispositivo de resistencia política y reivindicación cultural de derechos, para lo cual se tomó la noción de dispositivo de Foucault, que establece como una red de relaciones entre heterogéneos que pueden unirse dada una determinada urgencia (1979), siendo las urgencias en este caso, la preservación de la lengua y sus saberes, así como el reconocimiento de los derechos colectivos de la lengua *kichwa*, mismos que están reconocidos en el artículo 57 de la Constitución del Ecuador (2008).

Dicho de esta manera, y para dar rumbo a esta investigación surge la siguiente pregunta: ¿Cómo el rap puede constituir un dispositivo de resistencia política y reivindicación cultural de los derechos colectivos de la lengua *kichwa* en comunidades indígenas del Ecuador?

2. Marco teórico: el *flow* de la información

Para entender de mejor manera las principales diferencias y semejanzas entre el *kichwa* y el rap y su ensamblaje como dispositivo, se propone una exploración teórica de información sobre su historia, estética y filosofía, así como de la relación y situación de las estéticas urbanas en el contexto indígena ecuatoriano.

2.1 Cultura *Hip-Hop* y Música *Rap*

El *Hip Hop* es una corriente cultural, artística, urbana y transgresora que surgió durante la década de 1970 y desde entonces se ha ido expandiendo por todo el mundo. Este movimiento se hizo muy popular entre los jóvenes latinos y afroamericanos de los *guettos* de la periferia de Nueva York como consecuencia de la marginación y la segregación racial. (Sandin, 2015, p. 4)

Este movimiento artístico a diferencia de otros, no invento nada, más bien reinventó todo; reinventó la música, la pintura y el baile, surgiendo nuevas disciplinas artísticas como el rap, el *graffiti*, el *break-dance* y los *DJ's*, con las cuales, jóvenes víctimas de la segregación y discriminación encontraron una herramienta de expresividad emocional y lucha política.

Alonzo Westbrook, en su libro “Hip Hoptionary: The Dictionary of Hip Hop Terminology” (2002) define al *hip-hop* como una respuesta artística a la opresión a través de la danza, la música, la palabra y la canción, una forma un arte musical llena de creatividad y nostalgia, que habla con ritmos sobre la historia de la vida de grupos marginados al interior de la ciudad. Esta cultura incluye el rap y otras propuestas que se generan a partir del estilo *hip-hop*.

Por tal razón, es necesario entender que cuando se habla de rap se hace referencia a un género musical, y cuando se habla de *hip-hop* se menciona toda la cultura que incluye también el *break-dance*, el *graffiti* y los *DJ's*. Ante esto el rapero KRS-One (2009) expone lo siguiente: “La mayoría de la gente de hoy tiene un enfoque en el Hip Hop como un género musical porque así es como la música rap se promueve” (p. 34).

Dicho género musical ha desarrollado técnicas de producción sonora y musical propias como el *sampler*, efecto sonoro que consiste en tomar fragmentos de otras canciones o composiciones y reproducirlos de forma repetitiva; el *beat-box*, efecto de crear sonidos rítmicos con la boca; el *freestyle*, arte de improvisar rimas de forma rápida y verbal; o el *scratch*, efecto sonoro que se produce al rayar un disco vinilo con la mano (KRS-One, 2009).



En la actualidad, el rap y toda la cultura *hip-hop* son muy populares entre los jóvenes, pues tienen sus propias formas de expresión y características, y se han adaptado a casi todas las lenguas y culturas del mundo, produciendo resultados estéticos y creativos muy interesantes

Entre estas propuestas estética y creativas de música rap, se puede encontrar grupos como “Cypress Hill” de California con una fuerte influencia de música mexicana y unas letras con un lenguaje bien callejero; o el rapero iraní “Hichkas”, con un contenido bastante crítico social en sus letras, que acompañadas de efectos de *samplers* de música persa, generan una experiencia estética auditiva con alto contenido cultural.

En ambos casos el rap no solo ha sido una herramienta de preservación de la riqueza musical, sino una verdadera propuesta de confrontación y reivindicación cultural ante distintos tipos de problemas sociales, los cuales lastimosamente aún están presentes en el contexto ecuatoriano y han ocasionado un verdadero obstáculo en la construcción de un estado intercultural y plurinacional.

2.2 Lengua y Cultura *Kichwa*

Al igual que el rap y el movimiento *hip-hop* que surgieron de procesos de lucha y reivindicación social por parte de minorías étnicas con problemas de racismo y discriminación, la lengua y cultura *kichwa* también ha estado en constante lucha y confrontación, “el *kichwa* ha sobrevivido en el tiempo pese a que en la época de la Colonia se trató de restringir su uso y reemplazarlo por el español, mediante diversos métodos y estructuras políticas y religiosas” (Almeida, Cajas, & Chimba, 2021, p. 8).

Esta supervivencia llevó a diferentes procesos de reivindicación y lucha social por parte de las etnias indígenas *kichwas* del Ecuador, alcanzando grandes resultados en la consolidación y garantía política de sus saberes y prácticas ancestrales.

En efecto, Ecuador se reconoce en el artículo 1 de la Constitución (2008) como un Estado intercultural y plurinacional; pero aún hay problemas de racismo y discriminación hacia las etnias indígenas, que han desvalorizado saberes importantes como la lengua, que está en un estado crítico de diglosia frente al uso del castellano como lengua oficial.

Dichos privilegios del castellano o español han provocado una desvalorización de la lengua *kichwa*, lo cual también ha afectado el desarrollo de sus prácticas y saberes culturales relacionados, pues la oralidad juega un papel muy importante en la preservación de las mismas.

La tradición oral es una de las fuentes más importantes que han hecho posible que los pueblos indígenas, pese al tiempo y los complejos escenarios, conserven viva su memoria histórica; su paso por la tierra y su relación con el mundo circundante (Ushigua, 2001, p. 67).

En la actualidad el *kichwa* y otras lenguas indígenas están en constante peligro de extinción, y por tal motivo, buscan generar mecanismos de resistencia al tiempo y el espacio, utilizando expresiones artísticas como los cantos y las danzas para preservar sus saberes, y reivindicar a la vez la memoria histórica de su pueblo.

Para ello, es muy importante comprender los valores estéticos y filosóficos de lo que se denomina la cosmovisión *kichwa*, pues como menciona Stivelman (2016) “Cada civilización se ha desarrollado sobre la base de su percepción del mundo y del cosmos. Los principios, valores y creencias constituyen una cosmovisión o paradigma” (p. 8).

Desde esta perspectiva, la cosmovisión *kichwa* explica la relación runa – *pachamama* (humano - naturaleza), definiendo el papel de cada uno en el mundo, y brindando una guía para afrontar los grandes temas humanos tales como la vida y la muerte; así como los calendarios agro-festivos, y sus distintas creencias, costumbres, expectativas, y valores culturales de la identidad *kichwa*.



Para el maestro Carlos Milla (2005), la identidad cultural *kichwa* o andina es:

Una resultante que surge como respuesta a las necesidades singulares de cada pueblo y de cada geografía. Estas respuestas van tejiendo la cultura, que en cada caso estructurará su Ciencia y sus Tecnologías. [...] La Cultura Andina entiende que la Sabiduría y la Espiritualidad son una unidad indivisible. Por esto, entender y conocer la profundidad de los conocimientos científicos a nivel de sabiduría, a los cuales llegó nuestra Cultura Andina, es la única forma de recuperar nuestra identidad (p. 35).

Por tal razón, la lengua *kichwa* y la cosmovisión andina son fruto de la interpretación de la realidad y su relación con el entorno, a través de los símbolos que construyen, y representan su forma de ver y entender el mundo, pues los mismos expresan:

La manera de ver y comprender el mundo o el universo desde la realidad de cada pueblo; y el contexto sociocultural y espiritual relacionado con el *sumak kawsay* (“buen vivir”), como un vínculo con la Madre Tierra, donde se «representa una visión de la realidad construida [...] entre los pueblos y el entorno natural, como sustento para su constancia y futuras generaciones» (Cruz, 2018, p. 120).

De ahí que, dado el contexto de globalización y migración en el que viven actualmente las comunidades *kichwas*, resulta muy importante buscar nuevos mecanismos de preservación y difusión de la identidad cultural y los derechos colectivos hacia las nuevas generaciones; por tal motivo, el hip-hop y el rap pueden ser de gran utilidad, pues para muchos jóvenes indígenas, este movimiento artístico y género musical articulan problemáticas y luchas sociales que padecen en sus vidas (Lashua, 2006).

2.3 Estéticas urbanas en el contexto indígena

En el Ecuador, la cultura *hip-hop* llega a inicios de los años noventa, inicialmente en las grandes capitales y urbes del país, principalmente de la mano de la migración a los EEUU; donde los migrantes a más de los dólares, comienzan a exportar moda, música y cultura, teniendo mucha aceptación entre los jóvenes el rap y las estéticas urbanas.

Cabe mencionar que “La migración es un fenómeno fundamental en la conformación, deformación o transformación de las identidades étnicas” (Doncel de la Colina & Talancón, 2017, p. 94); de ahí que, en el caso de los pueblos indígenas del Ecuador, y dadas las condiciones socio-económicas que se viven, muchos de ellos se han visto obligados a migrar a las grandes urbes del país, llevando consigo todo su gran patrimonio de prácticas y saberes culturales.

Con el tiempo surgen, en las ciudades intermedias y también en las metrópolis, organizaciones indígenas propiamente “urbanas” con el objeto de enfrentar, en mejores condiciones, los desafíos de vivir fuera de las comunidades de origen. Éstas se configuran como espacios apropiados para el establecimiento de relaciones de solidaridad y para revalorizar sus culturas e identidades originarias a través de la interacción social y la constitución de redes (Aravena, 2005, p. 118).

Esta interacción social ha llevado a la constitución de nuevas redes de relaciones, en donde las estéticas urbanas se han radicado en el contexto indígena, generando nuevas formas de percepción el mundo y de integración comunitaria de las prácticas y saberes ancestrales, donde el *hip-hop* y la cultura urbana sido parte de esta integración, dado a la gran acogida de los géneros musicales urbanos en los jóvenes, tanto en contextos urbanos como rurales.



Este encuentro entre lo urbano y lo indígena en los jóvenes, ha producido nuevas formas de manifestación y representación de la identidad cultural, donde las estéticas artísticas del rap han sido el medio que han utilizado los jóvenes para preservar y reivindicar su cultura desde sus propias vivencias y perspectivas.

De ahí que, el rap en *kichwa* ha ido ganando espacios dentro y fuera del contexto indígena, pues a través de este género musical, los jóvenes indígenas han encontrado una nueva forma de expresar su identidad y cultura, fusionando de forma muy interesante las estéticas urbanas y étnicas tanto del rap como del *kichwa*, en un movimiento cultural que autores como Gugenberger (2022), Rekedal (2014), y Cru (2015) lo denominan etno-rap.

En el etno-rap, los artistas incorporan las lenguas indígenas con los sonidos del rap, como una forma de expresión y fortalecimiento de sus raíces identitarias, dando un nuevo valor a su lengua y cultura; y aumentando la autoestima de los jóvenes indígenas a través del rap como herramienta de revitalización lingüística (Gugenberger, 2022; Rekedal, 2014; y Cru, 2015).

“La revitalización de una cultura o una lengua no significa recuperarla en su forma original, sino que se entiende como un proceso dinámico que engloba transformación, reinterpretación, innovación y recontextualización” (Gugenberger, 2022, p. 116); de ahí que, el etno-rap ha tomado importancia no solo en el *kichwa*, sino también en muchas lenguas nativas en diferentes partes del mundo.

En el caso de Ecuador específicamente, el rap en *kichwa* cada vez genera nuevos proyectos artísticos musicales desde la voz de sus propios actores culturales, como lo son los jóvenes, de ahí que se puede mencionar a grupos como “Los Nin”, la “Mafia Andina” e “Inmortal Kultura”. Dichos grupos musicales buscan la preservación de sus saberes, así como la revitalización de la lengua *kichwa*.

De esta forma, el rap y toda la cultura *hip-hop* pueden contribuir a este proceso de transformación, reinterpretación, innovación y revitalización de la lengua y cultura *kichwa*, pues la misma está presente desde hace un buen tiempo en el contexto indígena y ha generado aspectos emocionales positivos para los jóvenes, pues la cultura *hip - hop* propone valores positivos para la sociedad, como lo son: la colaboración, la creatividad, la comprensión, la expresividad y la comunicación (Rodríguez & Iglesias, 2014).

Dichos valores van en concordancia con los cuatro principios de la filosofía *kichwa*: reciprocidad, racionalidad, complementariedad, y correspondencia (Chalán, 2011), lo cual es un buen indicador de las bondades estéticas e interculturales que pueden tener los géneros musicales urbanos en la resistencia y reivindicación de las lenguas nativas y sus derechos colectivos, sobre todo en el contexto globalizado actual, donde las estéticas indígenas conviven en medio de las estéticas urbanas al darse esta confluencia migratoria en las ciudades.

En definitiva, encontramos en numerosos jóvenes indígenas ciudadanos un lugar común en la reivindicación de una identidad étnica, sojuzgada durante siglos, a través de expresiones artísticas de origen urbano y extranjero, como el rap. La cultura del hip hop en la que se inserta este género musical lleva aparejada una posición ideológica de confrontación o denuncia del statu quo (Doncel de la Colina & Talancón, 2017, p. 97).

3. Metodología: el *beat* de la investigación

La presente investigación explora la influencia del rap como dispositivo de resistencia política y reivindicación cultural de la lengua *kichwa*. Para ello se utilizó una metodología cualitativa con un enfoque exploratorio y analítico del rap como recurso artístico en la preservación y difusión de esta lengua ancestral.



Para Bisquerra (2009) el enfoque cualitativo de una investigación “Es la creación de teorías o enfoques para explicar una realidad y aportar un marco teórico-empírico de referencia partiendo de los datos” (p. 320). Dichos datos surgieron de analizar las similitudes, tanto del rap como de la lengua *kichwa*, las cuales han estado en constante procesos de lucha y confrontación social de grupos minoritarios marginados, generando procesos de sincretismo cultural y político, que se ven reflejados en sus diferentes manifestaciones incluyendo el arte.

Para integrar este tipo de manifestaciones surgidas durante estas confrontaciones, se tomó el concepto de dispositivo de Foucault, el cual establece como red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos que en un momento dado ha tenido por función responder a una urgencia (1979); siendo el género musical del rap ese dispositivo que posibilita explorar recursos artísticos y estrategias subversivas, ante la necesidad de contribuir a los procesos de resistencia y reivindicación de los derechos colectivos de la lengua *kichwa*.

Dicho de esta manera, este trabajo utiliza el *hip-hop* como estrategia metodológica de investigación acción participativa (IAP), y al rap en *kichwa* como instrumento de búsqueda y análisis de información. Para González (2013), la IAP se define como “Una forma de investigación que permite vincular el estudio de los problemas en un contexto determinado con programas de acción social, de manera que se logren de forma simultánea conocimientos y cambios sociales” (p. 17).

La información fue recogida a través de técnicas como el análisis documental de sucesos históricos del rap y el movimiento *hip-hop*, así como de la lengua y cultura *kichwa*, puesto que “El análisis de documentos es una fuente de gran utilidad para obtener información retrospectiva y referencial sobre una situación, un fenómeno o un programa concreto” (Del Rincón et al, 1995, p. 342).

Esta información documental fue complementada con el análisis estético musical de artistas como: “Los Nin”, “Mafia Andina” e “Inmortal

Kultura”; obteniendo datos significativos sobre aspectos políticos y culturales del rap en *kichwa* en Ecuador para la reivindicación y resistencia de los derechos colectivos de esta lengua.

Para ello se aplicó un método exploratorio de recopilación de datos. “Exploratoria es aquella que se efectúa sobre un tema, problema de investigación desconocido, poco estudiado o novedoso, del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes” (Gallardo, 2017, p. 53).

También se utilizó entrevistas abiertas a actores sociales involucrados en el rap en *kichwa*, para entender de mejor manera los procesos comunitarios y lingüísticos que configuran esta práctica artística como nueva forma de percibir el mundo, pues esta técnica permitió recopilar “Experiencias, opiniones y percepciones en relación a ciertos ejes temáticos por medio de una conversación abierta y fluida” (Aravena et al., 2006, p. 71).

Los ejes temáticos se centraron en analizar las ventajas y desventajas del rap en el contexto *kichwa*, pues como menciona Pérez (2005) “El arte constituye una especie de comentario sobre la cultura y se halla enmarcado y condicionado por ella” (p. 471). De ahí la importancia de entender distintos aspectos estéticos que surgen en esta estrecha relación entre el arte y la cultura, siendo de primordial ayuda la metodología de IAP, pues la misma contribuyó de forma significativa en las acciones desarrolladas para comprender esta relación entre lo urbano y lo indígena.

De igual forma, el análisis documental con un enfoque histórico, permitió ver antecedentes del rap y la cultura *hip-hop* como instrumento de IAP, la cual se remonta a los años setenta, cuando el DJ “Afrika Bambaataa” se percató de lo que la pintura, el baile y la música provocaban en los jóvenes de barrios marginales; cuando gana un concurso de música y viaja al África, su mente y su forma de ver al mundo se expandieron gracias a la influencia de las historias de los guerreros “Zulú”, y a su regreso difundió sus ideales de paz, amor, unidad y respeto entre las *gangs* o pandillas; de ahí que, fue protagonista clave para el surgimiento y consolidación del movimiento *hip-hop* en el Bronx (Sandin, 2015).



También, se obtuvo información significativa por medio de documentos históricos como “El Góspel del *Hip-Hop*” del rapero KRS-One, (2009), brindando apoyo a la información recogida a través de las entrevistas y el análisis estético musical, facilitando su comprensión y posterior interpretación, que permitió elaborar un concepto o teoría fundamentada sobre el *rap* como dispositivo de resistencia política y reivindicación cultural de derechos colectivos de la lengua *kichwa*.

Para Bisquerra (2009), la idea esencial de la teoría fundamentada representa la teoría desarrollada inductivamente a partir de los datos. Este enfoque resulta adecuado en áreas de investigación sustancialmente nuevas, donde hacen falta conceptos fundamentados para describir y explicar lo que sucede. Si bien algunos autores como Gugenberger (2022), Rekedal (2014), y Cru, (2015) han definido la mezcla entre el rap con lenguas nativas como etno-rap, es importante contextualizar esta fusión en el contexto ecuatoriano de la lengua *kichwa*.

De ahí que, para esta investigación de carácter cualitativo, explorar y analizar las posibilidades estéticas y creativas que puede ofrecer el *hip-hop* y el rap a la preservación y reivindicación cultural de la lengua *kichwa*, así como a la resistencia política y la lucha social de pueblos indígenas, permite generar nuevos conceptos fundamentados sobre la aplicación de este arte como dispositivo de resistencia y reivindicación de los derechos colectivos.

4. Análisis estético musical: *freestyle* de identidad y lucha

En este epígrafe se propone analizar toda la información recolectada y resaltar aspectos artísticos y culturales que permitan entender la música rap como dispositivo de resistencia política y reivindicación cultural de los derechos colectivos de la lengua *kichwa*. Distinguir y comprender la similitud entre las dos fue el punto de partida de esta investigación, la cual aborda conceptos, datos y referencias que permitieron consolidar la misma.

Para ello se propone el análisis estético de las propuestas musicales de tres agrupaciones: “Los Nin”, “Mafia Andina” e “Inmortal Kultura”, y a partir de estas analizar sus letras, sonidos e historias obtenidas por medio de entrevistas de forma directa o tomadas del internet, para entender cómo el *hip-hop* y la música rap generan el concepto de dispositivo de reivindicación y resistencia de derechos colectivos.

4.1 Los Nin

A través del grupo “Los Nin” (traducido como “los que dicen”), se inicia este análisis estético musical. La agrupación es pionera, en Ecuador, del rap en *kichwa*, iniciando este tipo de trabajo hace más de quince años, logrando consolidar su propuesta en otros contextos ajenos al *kichwa*, por medio del ensamble de distintos géneros musicales, que constituyen una verdadera revolución artística y cultural.

Para entender cómo fue posible este ensamble de ritmos étnicos y urbanos, es necesario mencionar que, esta propuesta musical surge de un grupo de amigos y hermanos de la familia Cachimuel, oriundos del cantón Cotacachi en la provincia de Imbabura. Esta familia, conformada por once hermanos, pertenece a la etnia Otavalo y, desde hace 30 años aproximadamente, se dedican a actividades artísticas como la música y la danza, teniendo como principal objetivo el rescate de la lengua y cultura *kichwa*.

También hay que mencionar que, si bien la propuesta de “Los Nin” se enmarca en el género musical del rap, dicha propuesta abarca un amplio abanico de géneros musicales que van desde la cumbia hasta el rock, ensamblados por medio de la música y ritmos tradicionales andinos, cambiando la naturaleza tradicional que se le había dado a este género musical, tal como menciona Rojas (2022) “El arte ha dejado de ser algo que se hace a través de la forma, sea cual fuere esta” (p. 4).

Este cambio de formas o “Ensamblaje de entidades contradictorias que deben ser compuestas como un conjunto” (Latour, 2011, p. 72), entre



el *hip-hop* y el mundo andino, se afianza más por sus semejanzas que por sus contradicciones, pues ambas culturas están en constante lucha y confrontación contra las elites hegemónicas de poder.

Este sentimiento de disconformidad hacia el sistema está presente en la música de “Los Nin”, quienes tiene un posicionamiento ideológico bien marcado, caracterizado por una fuerte tendencia de izquierda popular; denuncian la desigualdad social, la discriminación, el racismo, y como estos afectan a la identidad de los jóvenes indígenas, tal como se puede observar en el video “*Mushuk Runa*” (2009).

También, apoyan las luchas y movimientos indígenas, causas ambientales, y activismos de carácter social; sus letras tienen una fuerte connotación de crítica social, que acompañadas de una amplia variedad de instrumentos y ritmos musicales de origen andino, generan una fascinante experiencia estética, política y cultural, pues su música se caracteriza por “Rapear para promover la adquisición de conciencia étnica, así como para que los que escuchan sirvan de caja de resonancia y que ellos mismos también alcen la voz y reproduzcan su lengua y su cultura” (Doncel de la Colina, J; & Talancón, 2017, p. 104)

En una entrevista realizada a Sumay Cachimuel (2018), vocalista y fundador de “Los Nin”, acerca de su propuesta musical, menciona “Soy el décimo de una familia de once hermanos, mis padres dadas sus experiencias de racismo y discriminación en las ciudades, decidieron no enseñarme *kichwa*. Posteriormente, durante mi adolescencia, descubrí la cultura *hip-hop* y la música rap, y a partir de esto, empecé a buscar mi propia identidad”, pues también comentó que por un tiempo no se sentía ni parte de su familia, ni de su grupo de amigos en el colegio.

A partir de escuchar música rap en lenguas nativas de otras partes del mundo, decidió retomar su contacto con la cultura *kichwa* y optó por un autoaprendizaje de su lengua, la cual gracias al *hip-hop*, lo ayudó a reivindicarse, primero como “*Runa Otavalo*”, y luego como un gran

artista musical portador del gran legado de la familia Cachimuel. “Así, incluso algunas de las teorías más radicales que salen de las humanidades hoy en día parten de la premisa de que los afectos y los sentimientos son el reverso olvidado del giro lingüístico” (Brinkema, 2014, p. 8).

Dicha experiencia entre afectos y la lengua materna, sirve de gran apoyo para mirar la música rap y la cultura *hip-hop*, como dispositivo de preservación y reivindicación de la lengua *kichwa*; así como dispositivo político de lucha y resistencia hacia un sistema que busca la homogenización de la sociedad mediante la eliminación del pasado indígena de la historia.

4.2 Mafia Andina

“Taki Amaru” es una cantante de rap, originaria de Colombia, que durante su adolescencia se trasladó a vivir en Ecuador, específicamente al cantón Otavalo. Aquí ella se enamoró de la cultura indígena y la lengua *kichwa*, cambiando su nombre y dando un giro radical a su forma de vestir, sustituyendo los jeans por el *anaco* (falda tradicional de la mujer *Otavalo*). De esta manera, transformaba su vida en beneficio de la preservación y revalorización de esta lengua y sus saberes.

Latour (2011) comenta al respecto que, si bien “Las culturas solían dar forma a la Tierra simbólicamente; ahora lo hacen realmente” (p. 75). De ahí que, parte del proceso de transformación de Taki Amaru fue el aprendizaje oral y escrito de la lengua *kichwa*, así como de las prácticas y saberes que constituyen la cosmovisión de esta cultura.

Cabe mencionar que, esta lengua no desarrolló un sistema de escritura, si no que todos sus saberes son transmitidos de forma oral y práctica, es decir en el mundo *kichwa* todo se aprende haciendo; incluso tienen el morfema “CHI”, que sirve para mencionar la acción “hacer” sobre un determinado verbo (*Yachana* = saber, *Yachachina* = hacer saber, enseñar).



Esta misma oralidad y aspectos filosóficos de la cultura *kichwa*, son las que se mantienen en la propuesta de “Taki Amaru”, quien con apoyo de un amigo *DJ* formó la agrupación “Mafia Andina”, con una experiencia altamente estética y sublime para el oído, su música ostenta la preservación y reivindicación de la lengua *kichwa*, así como el mejoramiento de las condiciones de vida de grupos indígenas, especialmente las mujeres.

“Lo sublime se muestra cuando nos topamos con algún fenómeno que está más allá de nuestra comprensión, rebasando la capacidad de decir y representar y que tiende a arrasar con nuestra percepción” (Rojas, 2022, p. 3). De ahí que, la “Mafia Andina” se presenta como esta experiencia sublime, siendo la primera mujer rapera *kichwa* del Ecuador, que deconstruye y rebasa muchos arquetipos relacionados con el papel de la mujer y los indígenas en la sociedad.

En la canción “*Warmi Hatari*” (2019), habla de los problemas sociales y emocionales que afectan a las mujeres, recordando que históricamente han sido marginadas en el contexto urbano e indígena por igual, a causa de las predominantes estructuras patriarcales. Tan fuerte han sido las letras de sus canciones que también se han usado en activismos feministas muy ajenos al contexto indígena, empoderando no solo el papel de la mujer en las luchas sociales, sino de la lengua *kichwa* como forma de manifestación de disconformidad con el sistema, pues históricamente, tanto las mujeres como las lenguas indígenas han sido víctimas de exclusión y discriminación.

Ha sido criticada por ser extranjera y usar atuendos indígenas, no obstante, como ella misma menciona en una entrevista (2017), “Estas críticas normalmente vienen de gente mestiza que vive en contextos urbanos, que en su mayoría, desconocen la lengua y los saberes ancestrales relacionados al *kichwa*”.

Ante ello, Bonfil en su ensayo “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” (1972) menciona lo siguiente:

La identidad étnica, por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica (p. 122).

De ahí que, el trabajo musical de la “Mafia Andina” ha sido visto con buenos ojos en el contexto indígena, pues es un ejemplo para otras mujeres que se avergüenzan por sus orígenes étnicos, siendo una propuesta revolucionaria no solo desde la música, sino también en su forma de pensar y actuar; generando agitación y sorpresa sobre la revitalización y modernización de su lengua y cultura, pues como menciona Brinkema (2014) “La conmoción, la agitación y la sorpresa han sido la clave del giro a la modernidad” (p. 6).

Por tal razón, la propuesta musical de la “Mafia Andina” transforma dichas conmociones, así como la dinámica ancestral del *kichwa*, donde una mujer ajena a la cultura, se vuelve vocera de los distintos problemas que padecen la lengua y la mujer *kichwa*, permitiendo profundizar aspectos estéticos y sociales del rap y el *hip-hop* como dispositivo de resistencia no solo de la lengua, sino también de la lucha y reivindicación femenina.

4.3 Inmortal Kultura

“Inmortal Kultura” es un dúo de raperos indígenas Otavalos que cantan tanto en español como en *kichwa*, con un mensaje muy crítico social sobre la situación de los indígenas en el Ecuador. Originarios de Cotacachi, provincia de Imbabura, su propuesta artística destaca por muchos aspectos, uno de ellos, el uso de vestimenta tradicional en sus videos y presentaciones, buscando influir en la preservación y fortalecimiento de su lengua natal en los jóvenes.

De ahí que, su propuesta musical contiene un alto contenido político, pues combinan la subversión del *hip-hop*, así como de las luchas indígenas



en las letras de sus canciones, creando una experiencia estética altamente revolucionaria, como menciona el rapero KRS-One (2009):

Como artistas no exclusivamente creamos arte por arte. Nuestra condición política no nos da el placer de crear sólo arte que no tiene otro propósito que lo que se contempla. Sino nuestro arte cuenta nuestra historia. Sí, como los artistas que crean obras de valor estético. Sin embargo, la estética de los oprimidos es diferente de quienes son los opresores, incluso diferentes de aquellos que no sienten el aguijón de la opresión en lo absoluto (p. 148).

En el video “Más runas que nunca” (2019), hablan sobre la situación de los jóvenes indígenas en los contextos urbanos, donde abordan las temáticas de la discriminación y como la cultura *kichwa* se ve afectada por estas situaciones. El video concluye con una entrevista a uno de los abuelos de los integrantes, donde muestra un poco de su actividad artesanal en los telares, mientras habla en *kichwa* sobre su preocupación por la pérdida de la lengua y la cultura en las nuevas generaciones.

Esta preocupación es la que los jóvenes de “Inmortal Kultura” han llevado a su propuesta artística, buscando a través del rap el interés y empoderamiento por parte de las nuevas generaciones, llegando con música a sectores culturales ajenos al *kichwa*, presentándose en eventos de rap y *hip-hop* a nivel nacional, levantando emociones como “Perturbar, interrumpir, reinsertar, exigir, provocar, insistir, recordar, agitar: el cuerpo, la sensación, el movimiento, la carne y la piel y los nervios” (Brinkema, 2014, p. 7), cambiando de esta forma la mirada tradicional de la lengua *kichwa*.

Esta alquimia de emociones producida por este encuentro entre estéticas urbanas y la cosmovisión indígena, permite ver y analizar su música desde una perspectiva educativa, siendo un gran aporte en la generación de recursos para la promoción y difusión de la lengua *kichwa*, pues como menciona Kunhe (2021):

La música estimula la creatividad y la imaginación. También favorece el aprendizaje de idiomas, mejorando el acento y la correcta entonación en la lengua estudiada, así como una mayor asimilación de la sintaxis y memorización del vocabulario y las expresiones cotidianas. (p. 27)

Dicho así, desde la música rap se puede generar nuevas formas de apreciación y valoración de la lengua *kichwa* y toda su riqueza cultural, preservándola gracias a nuevas estéticas musicales, así como de las bondades de la tecnología, generando una experiencia intercultural entre el pasado y el presente, entre lo étnico y lo urbano, entre lo sagrado y lo profano.

En este sentido, la música de “Inmortal Kultura” ayuda a entender de mejor manera aquellas actividades espirituales, festivas, laborales, y agrícolas que rigen la cosmovisión *kichwa*. De ahí que, en las letras de sus canciones, reflexionan a la vez que provocan al oyente, generando nuevas formas de representación de la identidad *kichwa*, “No para disfrutarlas sino para dar un sentido más fuerte” (Rojas, 2022, p. 7).

Por tal razón, también reivindican la resistencia y lucha social, como en el video “*Kaypimi Kanchik*” (2021), donde combinan su música con imágenes del levantamiento indígena ocurridos en Ecuador en octubre del 2019, destacando el papel de la unidad de estos pueblos en la búsqueda de mejores condiciones de vida, aportando significativamente y de forma confrontativa a la denuncia de desigualdades sociales por medio de la música, siendo este un dispositivo de lucha tanto de la lengua *kichwa*, como de la música rap.

Conclusiones: rimas en *kichwa*

Después de realizar toda la investigación teórica y metodológica, así como un análisis estético musical de tres propuestas artísticas, es que se dispone a contestar la pregunta de investigación planteada al inicio: ¿Cómo el rap puede constituir un dispositivo de resistencia política y reivindicación



cultural de derechos colectivos de la lengua *kichwa* en comunidades indígenas del Ecuador?

Se comienza por mencionar, que existen más similitudes que diferencias entre el *kichwa* y el *hip-hop*, pues ambas culturas mantienen un proceso de confrontación ante los grupos de poder, así como un fuerte proceso de lucha social y reivindicación de derechos colectivos por parte de minorías étnicas, siendo en un caso, los grupos afroamericanos en Estados Unidos; y en el otro, los indígenas *kichwas* del Ecuador.

Esto se ve reflejado en las tres propuestas musicales analizadas, donde la crítica social y la revitalización del *kichwa* son parte de las estéticas artísticas de resistencia y reivindicación de la lengua y la cultura. En tal sentido, la música rap como dispositivo de relaciones (Foucault) articula nuevas estéticas juveniles a los saberes ancestrales de forma innovadora, objetiva e intercultural.

Esta articulación se da en gran medida por sus semejanzas, pues tanto el rap como el *kichwa* comparten en su filosofía aspectos como el amor, respeto, convivencia, y reciprocidad; correspondencias que al practicarse como parte de la pertenencia a cada grupo, permite que su ensamble genere un sincretismo cultural y musical bastante atractivo para los jóvenes, y nuevas formas de integración comunitaria.

El heterogéneo conjunto de elementos que constituyen el entramado de correspondencias (dispositivo) entre la lengua *kichwa* y la música rap posee sus propias peculiaridades, pues son fruto de su relación con el entorno, teniendo el *kichwa* una relación con la naturaleza o "*Pachamama*" y el rap con la praxis e imaginario urbano. También cada cultura es rica en expresividad artística, con sus propios cantos, bailes, sonidos y semiótica que, de cualquiera manera identifican y ritualizan el sentido de pertenencia a cada grupo.

Una de las grandes diferencias a mencionar de este dispositivo entre el *kichwa* y el rap, es la forma y técnica de hacer su música. En la primera

predomina la producción artesanal, pues utilizan instrumentos clásicos como guitarras, violines y armónicas, así como ancestrales donde se distinguen: charangos, tambores de cuero, rondadores, quenás, entre otros. En cambio, la producción musical del rap ha evolucionado de forma veloz, pasando del *sampler y scratch* con discos de vinilo, a la producción en estudio con algún *software* de computadora o aplicación de celular, masificando su producción, y llegando a diferentes contextos socio-culturales, como es el caso de las lenguas indígenas nativas.

Si bien el rap en un inicio no fue bien recibido en las comunidades indígenas por parte de las anteriores generaciones, en la actualidad, este movimiento va creciendo en el Ecuador gracias al trabajo de grupos como: “Los Nin”, “Mafia Andina” e “Inmortal Kultura”, jóvenes que vieron en el rap una nueva forma de expresar y difundir su identidad, constituyendo su música un gran recurso para la preservación y revitalización de la lengua *kichwa* a las futuras generaciones, así como un gran dispositivo de lucha política y confrontación social ante las diferentes problemáticas que padecen pueblos y comunidades indígenas del país.

En la actualidad el *kichwa* y los géneros musicales urbanos como el rap conviven en el Ecuador, generando nuevos procesos de interculturalidad en un país con 18 pueblos y 15 nacionalidades, según el último censo del INEC (2022), así como un sin número de culturas urbanas, las cuales se apropian mutuamente de las estéticas del otro, generando un proceso de “*ranti-ranti*” (reciprocidad) entre el presente y pasado con resultados estéticos muy creativos y revolucionarios, siendo este uno de los resultados más interesantes en la constitución de este dispositivo de resistencia y reivindicación de los derechos colectivos.

Para conformar este dispositivo es fundamental comprender que cada movimiento cultural, sea ancestral o contemporáneo, tiene su propia forma de ver y percibir el mundo, y por lo tanto no deben verse como enemigos, más bien buscar en sus semejanzas



el enriquecimiento mutuo, y a partir de eso generar procesos de intercambio y diálogo que permitan la construcción y consolidación de sus saberes hacia las nuevas generaciones, aprovechando las bondades de la tecnología, y la influencia cultural de determinados géneros musicales, en este caso el rap y el *hip-hop*.

Ante esto, el arte se presenta como ese dispositivo que posibilita el desarrollo del *kichwa* y otras lenguas indígenas del país, pues el arte es la ventana hacia sus saberes culturales, y por lo tanto no debe tener límites en sus propuestas; pues como se puede ver, las estéticas modernas permiten una articulación creativa entre los sonidos andinos y el *flow* del *hip-hop*.

Esto ha traído como resultado que el rap en *kichwa* tenga aceptación en contextos ajenos a la lengua y la cultura, lo cual constituye un gran paso en la construcción y consolidación de un verdadero Estado intercultural y plurinacional, pues esta alquimia cultural entre lo urbano y lo indígena, genera interesantes propuestas de valorar no solo desde los aspectos artísticos y musicales, sino también desde la reivindicación cultural y la resistencia política de los derechos colectivos de las lenguas indígenas.

De ahí que, el uso del rap y otros elementos de la cultura *hip-hop* como dispositivos de resistencia política y reivindicación cultural de los derechos colectivos de la lengua *kichwa*, se consolidan más por sus semejanzas que por sus diferencias, pues al tener en común aspectos como la confrontación y la lucha social, permiten a los jóvenes tener una percepción más moderna de sus problemáticas y ser partícipes activos del desarrollo político, cultural y artístico de su lengua y sus saberes ancestrales.

Referencias bibliográficas

Almeida, E; Cajas, D; & Chimba, J. (2021). *Aspectos relevantes de la cosmovisión andina mediante narrativas para el fortalecimiento de la identidad y el orgullo cultural de las comunidades kichwa del norte del Ecuador*. Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina, 9(2), e12.

Aravena, A; Gissi, N; & Toledo, G. (2005). *Los mapuches más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco*. Sociedad Hoy, vol.8, 9: 117-132.

Aravena, M; Kimelman, E; Micheli, B; Torrealba, R; & Zúñiga, J. (2006). *Investigación Educativa I*. Universidad ARCIS, Chile.

Asamblea Nacional Constituyente (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.

Bisquerra, R. (2009). *Metodología de la Investigación Educativa*. Editorial Muralla S.A. Madrid.

Bonfil, G. (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (9).105-124.

Brinkema, E. (2014). *La forma de los afectos*. Duke University Press. Durham, Londres.

Cachimuel, S. (2018). *Rap en Kichwa para la interculturalidad*. (Entrevista). Músico y fundador de la agrupación “Los Nin”. Entrevista realizada por: Cristian Quezada. Comunicación personal.

Chalán, A. (2011). *Pachakutik: La vuelta de los tiempos*. Loja, Ecuador: Fundación Kawsay.



Cru, J. (2015). *Bilingual rapping in Yucatán, Mexico: strategic choices for Maya language legitimation and revitalisation*. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 1-16.

Cruz, M. (2018). *Cosmovisión andina e interculturalidad: una mirada al desarrollo sostenible desde el sumak kawsay*. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (5), 119-132.

Del Rincón, D; Latorre, A; Arnal, J; y Sans, A. (1995). *Técnicas de investigación en Ciencias Sociales*. Dykinson, Madrid.

Doncel de la Colina, J; & Talancón, E. (2017). *El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano*. *Andamios*, vol. 14, núm. 34. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 87-111

Focault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Segunda edición. Ediciones La Piqueta. Madrid.

Gallardo, E. (2017). *Metodología de la Investigación. Manual Autoformativo Interactivo*. Primera edición. Universidad Continental, Huancayo, Perú.

Gómez, G (2019). *Una autoetnografía del racismo en la Academia de Ecuador*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

González, Y. (2013). *Abordaje de la metodología cualitativa y la investigación-acción para la transformación social*. Segunda edición. Ediciones Dabosan, C.A. Caracas.

Gugenberger, E. (2022). *La construcción de nuevas identidades urbanas: lenguas originarias de América Latina y castellano en etno-rap*. *Revista Caracol*, (24). 110-138.

Instituto Nacional de Estadística y Censos - INEC. (2022). *Análisis preliminar CENSO 2022 con enfoque en Pueblos y Nacionalidades*.

Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades (Archivo PDF). <https://www.secretariapueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2023/12/Presentacion-CENSO-2022-Pueblos-y-Nacionalidades.pdf>

KRS-One. (2009). *El Góspel del Hip Hop: primer instrumento presentado para el templo del Hip-Hop*. Powerhouse Books. New York.

Kunhe, B. (2021). *Los beneficios de la música en las aulas*. Nuevos Pirineos, Revista de la Consejería de Educación de Andorra, (3), 26-31.

Latour, B. (2011). *Esperando a Gaia*. Conferencia pronunciada en el French Institute de Londres, en noviembre de 2011, en ocasión del lanzamiento del Programa de Ciencias Políticas en Artes y Política (SPEAP).

Lashua, B. (2006). *The arts of the remix: ethnography and rap*. Anthropology Matters 8 (2).

Milla, C. (2017). *Cultura e Identidades en los Países Andinos*. Revista Chakiñan, (6). 27-36.

Pérez, P. (2005). *Una nueva mirada a la Educación Artística desde el Paradigma del Desarrollo Humano* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid. España.

Rekedal, J. (2014). *El hip-hop mapuche en las fronteras de la expresión y el activismo*. Lengua y Literatura Indoamericana, (16). 7-30.

Rojas, C. (2022). *Microdossier. Sublime Posmoderno*. Cucua, Cuadernos de Arte y Cultura. (1). Cuenca.

Rodríguez, A. & Iglesias, L. (2014). *La «Cultura Hip Hop»: revisión de sus posibilidades como herramienta educativa*. Teoría De La Educación: Revista Interuniversitaria, 26(2), 163-182.



Sandín, J. (2015). *El Hip Hop como movimiento social y reivindicativo* (Tesis Pregrado). Universidad Politécnica de Valencia, España.

Sarkar, M; Winer, L; Sarkar, K; 2005. *Multilingual Code-Switching in Montreal Hip-hop: Mayhem Meets Method or, 'Tout moune qui talk trash kiss mon black ass du nord*. In: Cohen, J; Mc. Alister, Kara, T; Rolstad, K; Macswan, J. (eds.). *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville/MA: Cascadilla Press. 2057-2074.

Stivelman, A. (2016). *Introducción a la cosmovisión Andina*. Ediciones Humano. Buenos Aires.

Ushigua, L. (2001). *Zápara, una cultura viva*. ONZAE. Puyo.

Westbrook, A. (2002). *Hip Hoptionary: The Dictionary of Hip Hop Terminology*. Harlem Moon. New York.

Video referencias

Inmortal Kultura. (2019). *Mas Runas Que Nunca | Rap Kichwa / Quechua*. (Videoclip Oficial). Disponible en web: <https://youtu.be/rkDdTg7le4I>

Inmortal Kultura. (2021). *Kaypimi Kanchik* (Videoclip Oficial) prod. Underdogz. Disponible en web: <https://youtu.be/wlqwakr4T3o>

Los Nin & Yarina. (2009). *Mushuk Runa - Hip-Hop ecuatoriano*. (Videoclip). Disponible en web: <https://youtu.be/VKCJfAFpJc>

Mafia Andina (2019). *Warmi Hatari | Mujeres sin violencia: ¡Así gana Ecuador!*. (Videoclip Oficial). Disponible en web: https://youtu.be/d_bZ7wrTbvo

Taki Amaru. (2017). *La Mafiandina_Taki Amaru_Aprendi Quichua_Part 2*. (Entrevista). Entrevista realizada por: Allyu Records. Disponible en web: <https://youtu.be/eVp5H7TswbY>



EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS INDÍGENAS DE INVESTIGACIÓN EN PROCESOS INTERCULTURALES DE FORMACIÓN¹

Tipo de artículo: Experiencia profesional científica

INDIGENOUS RESEARCH EPISTEMOLOGIES AND METHODOLOGIES FOR INTERCULTURAL EDUCATION

Recibido: 07/11/2024 Aceptado: 24/12/2024 <https://editorial.uaw.edu.ec/epistemologias-y-metodologias-indigenas-de-investigacion/>

Mario Madroño Morillo
<http://orcid.org/0000-0001-5828-688X>
Universidad de las Artes,
Departamento Transversal de
Epistemologías Críticas y Prácticas
Experimentales.
Guayaquil, Ecuador.
mario.madronero@uartes.edu.ec

Enma Polonia Campozano
<http://orcid.org/0000-0003-0233-8585>
Universidad Nacional de Educación
UNAE, Carrera de Educación
Básica.
Azogues, Ecuador
enma.campozano@unae.edu.ec

RESUMEN:

Las epistemologías y metodologías indígenas de investigación se proponen como perspectivas críticas sobre la historia de los sistemas de representación del saber, los conocimientos y su presencia en la concepción de educación. La crítica se relaciona con concepciones y prácticas decoloniales que cuestionan los fundamentos de la formación y la investigación y la relación entre el saber y el poder que se reproduce y conserva a través de los paradigmas occidentales, particularidad ante la que las concepciones y prácticas de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación exponen una dimensión de relaciones en disenso y diversidad epistémica, que provoca relaciones inter, transculturales, inter y transdisciplinarias de formación que permiten considerar las posibilidades y alternativas de una investigación y educación por venir debido a la relación libre y abierta que el docente/investigador establece con lo desconocido.

¹ El texto que se presenta a continuación hace parte de los procesos de reflexión de los proyectos: "Ecorrelatos. Literaturas, artes y escrituras emergentes. Perspectivas de investigación-creación en, sobre y a través de las corpo-vocalidades entre el territorio de la panamazonia ecuatoriana y sur-colombiana" del Grupo GICEEA de la Universidad de las Artes 2023-2024, y del proyecto: "Future School Studies" de la KU Leuven University (Belgium), 2022 - 2024.



PALABRAS CLAVE:

Diversidad epistémica, Inter/trans culturalidad, Inter/trans disciplinariedad; Investigación; Formación.

ABSTRACT:

Indigenous research epistemologies and methodologies are proposed as critical perspectives on the history of knowledge representation systems, knowledge and its presence in the conception of education. The critique is related to decolonial conceptions and practices that question the foundations of training and research and the relationship between knowledge and power that is reproduced and preserved through Western paradigms, a particularity before which the conceptions and practices of Indigenous research epistemologies and methodologies expose a dimension of relationships in dissent and epistemic diversity, which causes inter, transcultural, inter and transdisciplinary training relationships that allow considering the possibilities and alternatives of future research and education due to the free and open relationship that the teacher/researcher establishes with the unknown.

KEY WORDS:

Epistemic diversity, Inter/trans culturality, Inter/trans disciplinarity; Investigation; Training.

1. Introducción

La concepción de la epistemología y la metodología de investigación en el contexto de la educación inter y trans cultural, representa un problema que se relaciona al menos con las siguientes preguntas:

¿Cómo se conciben y relacionan las diferentes epistemes (formas de saber, conocimiento) y poder en un contexto inter y transcultural caracterizado por la proposición de geopolíticas de conocimiento caracterizadas por la diversidad epistémica?

¿Qué implica la diversidad epistémica para la concepción de educación, investigación, ciencia, tecnología, producción de conocimiento, de las políticas educativas que se proponen en contextos inter y trans culturales de formación?

¿Cómo concebir e implementar modelos educativos interculturales, pedagógicos, curriculares, para la formación de estudiantes y docentes investigadores, en perspectiva de una diversidad epistémica que corresponda a las epistemologías y metodologías inter y trans culturales de investigación, como praxis de una descolonización del pensamiento que provoque innovación y, por tanto, transformación, mutación o creación de un sistema educativo?

Las preguntas permiten exponer la complejidad del problema en la medida en la que los contextos inter y trans culturales de formación exponen relaciones con epistemes que revelan el límite de las políticas educativas y los paradigmas de representación de las concepciones y formas de saber y conocimiento que se clasifican como occidentales, que al sustentarse en concepciones monoculturales sobre el saber y la ciencia propuestas a partir de la economía de la producción de resultados de investigación y aprendizaje, neutralizan el diálogo crítico con los saberes, conocimientos, intenciones y deseos de formación de los habitantes de territorios diversos.

La neutralidad (considerada en algunos casos como ausencia de relación) de las políticas educativas, los modelos educativos, pedagógicos y curriculares de la concepción monocultural sobre las epistemes, suspende



la perspectiva crítica de estos saberes a través de la invalidación continua de los cuestionamientos ontológicos, axiológicos, metodológicos, praxeológicos de una política y modelo educativo, pues rebasan la noción de utilidad y resultado de los paradigmas sobre la ciencia atribuidos al sistema occidental de representación del conocimiento que no puede contener la diversidad epistémica de concepciones sobre la ciencia caracterizadas por una relacionalidad crítica y en disenso entre las epistemes y los poderes de sus políticas del conocimiento.

En este contexto, la proposición de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación conlleva la provocación y promoción de políticas de relaciones inter y trans culturales de investigación que hacen posible concebir, comprender e interpretar las formas de conceptualización de un “pensamiento del rastro” (Glissant, 2002) caracterizado por la inter y alter locución entre epistemes indígenas, afro, mestizas, que traman relaciones a través de una descolonización continua del pensamiento.

El “pensamiento del rastro”. Conceptos y perspectivas sobre las epistemologías y metodologías indígenas de investigación y la educación

La concepción teórica, conceptual y metodológica que sustenta la noción de investigación del sistema de representación de los saberes y conocimientos caracterizados como occidentales, se propone como una dimensión que neutraliza la diversidad epistémica de las concepciones y formas de conocimiento de culturas diferentes a su entorno geopolítico; en este contexto como recalca Marisol de la Cadena (2015):

el desconcierto epistémico genera perplejidad y tiene el potencial de hacernos pensar desafiando qué y cómo sabemos. Muchas veces el desconcierto se explica negando lo que lo provocó al banalizarlo o tolerarlo como creencia. Y aunque estas actitudes no representan conspiración política, expresan la política ontológica que define lo real (o lo posible) (de la Cadena, 2015: 276).

El “desconcierto epistémico” implica el cuestionamiento de las concepciones ontológicas, axiológicas, metodológicas, praxeológicas de un paradigma de conocimiento y su relación con un modelo educativo; hace posible observar en, sobre y a través de una experiencia de alteridad las representaciones que propone sobre una realidad pues el desconcierto implica desorientación y desenfoque, corresponde a una experiencia de ruptura de la “perplejidad” por la provocación de una remoción ontológica y epistemológica pues cuestiona la finalidad y los objetivos de una noción de investigación monocultural.

La confrontación entre paradigmas epistemológicos y concepciones sobre la investigación y la educación al neutralizarse a través del consenso evita la remoción ontológica y epistemológica, particularidad por la que las epistemologías y metodologías indígenas de investigación provocan un contrapunto epistémico y metodológico a través de las siguientes relaciones (Drawson, 2017):



Figura 1. Boceto sobre relación entre elementos de los métodos indígenas de investigación (elaboración a partir de la propuesta de Drawson, 2017).

La perspectiva metodológica indígena que destaca Drawson (2017) tendría correspondencia con la intención epistémica crítica de Linda



Tuhiway Smith (2016, 2019) que propone “descolonizar las metodologías” en un contexto en el que la “investigación”:

se ocupa ya no tanto de la técnica real de selección de un método, sino en mayor medida del contexto en el cual se conceptualizan y proyectan los problemas de investigación, y de las implicancias de la investigación para sus participantes y para las comunidades de estos. También se ocupa de la institución de la investigación, sus afirmaciones, sus valores y prácticas y sus relaciones con el poder –Pues, como recalca, escribe el libro– fundamentalmente para perturbar las relaciones entre investigadores (en su mayoría no indígenas) y los investigadores (indígenas), entre una institución de conocimientos colonizadora y pueblos colonizados cuyo conocimiento propio era subyugado entre teorías académicas y valores académicos, entre instituciones y comunidades, así como también relaciones entre, y dentro de, comunidades indígenas en sí (Tuhiway, 2016, p. 11-12).

La concepción de Tuhiway Smith se relaciona con la mención de Egon Guba e Ivonna Lincoln (2002) cuando recalcan que “las cuestiones de método son secundarias frente a las de paradigma” – debido a que el paradigma se comprende:

como el sistema básico de creencias o visión del mundo que guía al investigador, ya no solo al elegir los métodos, sino en formas que son ontológica y epistemológicamente fundamentales (...) Representa una visión del mundo que define, para quien la sustenta, la naturaleza del “mundo”, el lugar del individuo en él y la extensión de las posibles relaciones con ese mundo y sus partes, como lo hacen, por ejemplo, las cosmologías y las teologías (Guba y Lincoln, 2002, P. 113-120).

El paradigma de investigación al considerarse un “sistema básico de creencias” equiparable a “las cosmologías y las teologías” sustenta la atención crítica que la descolonización de las metodologías conlleva, pues hace posible delimitar las formas de reproducción y naturalización del ethos colonial en la concepción sobre saber, conocimiento, ciencia, educación, investigación, creatividad en contextos inter y transculturales de formación.

En el contexto de la relación entre investigación y educación las relaciones con los “contextos y marcos indígenas generales” implican una relación con el territorio como espacio/tiempo epistémico; motivo por el que se consideran en diálogo con la indagación sobre la intencionalidad de los “métodos occidentales” que se aplican o implementan, y a partir de lo que se re/significa la noción de investigación que se considera participativa o “basada en la comunidad (*community-based participatory research*)” debido a la proposición de relaciones dialógicas que a través de la escucha y atención a la “tradicción oral (*Storytelling*)” o a la práctica de la urdimbre que implica el “yarning”, considerada como una conversación polifónica entre epistemes diversas, permite la apertura a la comprensión y práctica de “métodos específicos de la cultura (*Culture specific methods*)” susceptibles de promover mociones descoloniales a nivel singular y comunal que en perspectiva del método indígena de investigación transversaliza los siguientes componentes:

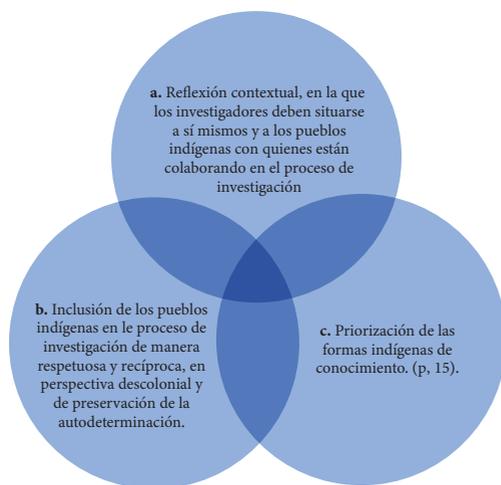


Figura 2. Boceto sobre los componentes transversales de la tematización de una metodología indígena de investigación. (Elaboración a partir de Dawson, 2017)

Los cinco temas y los tres componentes transversales configuran un ecosistema de representación de las epistemologías y metodologías de investigación indígenas que se diferenciaría del sistema de representación occidental de investigación por la participación y relacionalidad en



el proceso de concepción y construcción de conocimientos, que no se delimitaría a la demostración de hipótesis, por ejemplo, sino a una experiencia epistémica relacional crítica que involucra a la singularidad, la comunalidad y el territorio.

El posicionamiento del investigador se caracterizaría en este contexto por el desconcierto y el desenfoco, como elementos del “pensamiento del rastro” que como propone Edouard Glissant (2002):

posee una dimensión original que es preciso oponer, en la actual situación del mundo, a lo que he dado en llamar los pensamientos de sistema o los sistemas de pensamiento. Los pensamientos de sistema y los sistemas de pensamiento han sido tan prodigiosamente fecundos y productivos como prodigiosamente letales. El pensamiento del rastro es aquel que se inserta hoy en día más eficazmente en la falsa universalidad de los pensamientos de sistema (Glissant, 2002, P. 19).

El “pensamiento del rastro” y la noción de investigación se relacionan con los vestigios, aunque su diferencia se manifiesta por la temporalidad a través de la que conciben la relación con el rastro, pues mientras en la concepción de sistema el rastro y vestigio se comprenden como parte de un sistema de representación que remite a un paradigma y a un arquetipo; la cualidad asistemática del pensamiento del rastro sería “pre/paradigmática” es decir en una apertura continua que evita la configuración del arquetipo y el paradigma de un saber.

El desconcierto epistémico y el desenfoco metodológico de esta manera revelan la moción continua del posicionamiento del investigador o del docente quien vive la confrontación epistemológica como una crisis de representación, de sí, los otros, la naturaleza, el mundo, a través de la que puede establecer o no relaciones con saberes y conocimientos a nivel intersubjetivo y cotidiano; pues como recalca Gert Biesta (2017) “en educación no se trata de la producción de cosas o productos. Pues una persona educada, no es un producto o una cosa, sino un ser humano con una perspectiva alterada” (Biesta, 2017, P. 54).

La relación investigativa y educativa con el contexto promueve entonces una episteme de la implicación y la complicación o la complejidad, como formas de una episteme relacional que conlleva la participación, que en este contexto remite a la praxis de una política de la reciprocidad epistémica comprendida como la puesta en equivalencia y equivocidad de las formas de saber y conocimiento de contexto caracterizada por la proposición de posibles acuerdos a nivel metodológico, disensos a nivel epistémico, transformación, mutación e innovación en cuanto al rebasamiento de la exigencia de resultados inmediatos.

En el contexto en el que es posible considerar las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, el rebasamiento del resultado inmediato referido a la finalidad de la educación y la investigación es viable debido a la perspectiva y concepción holística sobre la totalidad a través de la que se replantean las nociones de proyecto, objetivo y objetividad, que se comprenden como mediaciones en un proceso gnoseológico y epistémico inacabado, particularidad que hace que la investigación se relacione más con las experiencias poéticas y estéticas, o como concibe Shawn Wilson (2008) como una relación ceremonial, de intermediación dialógica entre alteridades humanas y no humanas que evitan objetivizarse y objetualizarse, pues como recalca:

Un paradigma indígena proviene de la creencia fundamental de que el conocimiento es relacional. El conocimiento se comparte con toda la creación. No se trata solo de relaciones interpersonales, no solo con los sujetos de investigación con los que puedo estar trabajando, sino que es una relación con toda la creación. Es con el cosmos, los animales, las plantas, la tierra, con quienes compartimos este conocimiento. Va más allá de la idea de un conocimiento individual hacia el concepto de un conocimiento relacional ¿Quién cuida y presta atención a estas ontologías? No son las realidades en sí mismas las que importan, sino la relación que comparto con la realidad (Wilson, 2008, P. 73-74)

En este contexto, Hart (2010), propone a través del diálogo con la propuesta de Shawn Wilson (2008), una perspectiva sobre el paradigma indígena de la investigación, que permita bocetear sus elementos a través de la relación entre los siguientes aspectos:



Figura 3. Boceto de elementos del Paradigma Indígena de investigación de acuerdo a la propuesta de Wilson (2001) y Hart (2010).

Los cuatro aspectos, componen un ecosistema de representación de la epistemología indígena en el que se propone un proceso de investigación que implica el conocimiento de sí mismo y los otros, es decir una ontología plural a través de una praxis dialógica con la cosmovisión como perspectiva abierta sobre la comprensión de la vida, en la que el saber y el conocimiento implican una ética y política de la investigación en relación dialógica con una poética y estética relacionales e inter especies (Tsing, 2005, 2017) que en la acción ceremonial-investigativa revela una praxis de relación de intimidad y exposición con los saberes, a través de la que es posible considerar las siguientes relaciones:

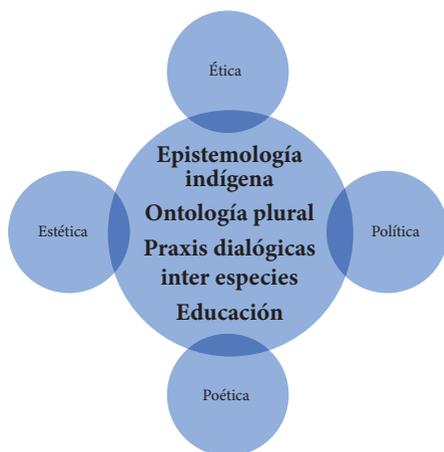


Figura 4. Boceto de relaciones entre las dimensiones ética, política, poética y estética en la epistemología indígena, la ontología plural que la caracteriza y las praxis dialógicas inter especies de la noción de educación (Elaboración en diálogo con las propuestas de Tsing, 2005, 2017).

Las concepciones epistémicas y metodológicas se establecen entonces a través de una relación con la poética y la estética que se transversalizan e intersecan en el espacio y tiempo holístico de la relación educativa/investigativa/creativa, que en correspondencia con la perspectiva de Leanne Betasamosake Simpson (2000), se relacionaría con los siguientes principios de la cosmovisión epistémica indígena de la investigación:



Figura 5. Boceto de principios de una cosmovisión epistémica de acuerdo a la propuesta de Betasamosake Simpson (2000)

La concepción holística crítica sobre la relación con el saber hace posible considerar que “la epistemología indígena surge de las interconexiones entre el mundo humano, el espíritu y las entidades inanimadas” (Hart, P. 8); particularidad que implica pensar la educación desde una praxis de descolonización de la academia; de esta manera, en “La tierra como pedagogía” Betasamosake Simpson (2014) propone que:

Si a la academia no sólo le preocupa proteger y mantener el pensamiento indígena, sino revitalizarlo en términos indígenas, como una forma de restitución por su papel histórico y contemporáneo como fuerza colonizadora (de la cual no veo evidencia), entonces la academia debe tomar una decisión consciente por convertirse en una fuerza descolonizadora en la



vida intelectual de los pueblos indígenas, tomando parte en el desmantelamiento del colonialismo y protegiendo activamente la fuente de nuestro conocimiento – la tierra indígena (Betasamosake-Simpson, 2014: 22).

Las dimensiones teóricas, conceptuales y metodológicas configuran entonces un ecosistema educacional que se diferencia del sistema de representación occidental por particularidades como la relacionalidad y la reciprocidad para la comprensión de la noción de totalidad; la perspectiva sobre el saber y el poder a través de la relación entre verdad y experiencia singular y comunitaria; el biocentrismo en tanto ética y política sobre la vida; la economía de la equidad a través de la relación dialógica entre la equivalencia y la equivocidad de valores; la concepción de la tierra como una dimensión para el establecimiento de relaciones con lo sagrado en la cotidianidad; la espiritualidad como el reposicionamiento continuo de la subjetividad para la proposición de relaciones entre lo humano y lo no humano.

El currículo como ecosistema abierto de relaciones de alteridad con los saberes y conocimientos

Las epistemologías y metodologías indígenas de investigación implican praxis que conllevan la construcción de conocimientos a través de la experiencia de relación con los saberes y los conocimientos que se caracteriza por una intención de transformación y/o mutación, que promueve un proceso de investigación/creación que expone una poética del saber que se relaciona con la concepción, comprensión e interpretación del tiempo del saber, como la emergencia de acontecimientos de sentido que hacen posible la innovación de las perspectivas sobre la vida y el mundo que representa una cosmovisión y una cosmopolítica (Stengers, 2019, Viveiros de Castro, 2010).

En el contexto de la dimensión experiencial y práctica de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, el chamanismo y las concepciones sobre aprendizaje que conllevan sus praxis educativas,

implican aprendizajes que involucran procesos de investigación/creación relacionados con una intencionalidad directa o indirecta de transformación, mutación e innovación, en la medida en la que el chamanismo, como propone Eduardo Viveiros de Castro (2010) conlleva “una descolonización permanente del pensamiento”; particularidad que sustenta una episteme alterada que se manifiesta a través de la relación entre el saber, la salud, la libertad, como componentes de una metodología de la innovación del ser en sí mismo y de las relaciones con la vida y la totalidad abierta que representa el mundo.

Las prácticas chamánicas implican el establecimiento de relaciones con el saber y los conocimientos, a través de la relación con plantas maestras, en el caso de la ingesta de la ayahuashca (*Banisteriopsis caapi*), el san Pedro (*Trichocereus pachanoi*), la hoja de coca (*Erythroxylum coca*), el tabaco (*Nicotiana tabacum*), el peyote (*Lophophora williamsi*), entre otras, que hacen parte de la configuración de la cosmovisión de diferentes comunidades e implica una relación con subjetividades no humanas, particularidad por la que implican procesos de formación de alteridad que conllevan experiencias de remoción ontológica a través de las que se promueve aperturas que hacen posible saber y conocer la vida como acontecimiento relacional continuo de y para la creación de sentidos.

Las epistemes y los métodos indígenas de investigación a través de la relación con las plantas maestras se caracterizan por procesos de formación que implican una ética de relación de alteridad, una poética de la creación de sentidos, una política intercultural multidimensional de relaciones con la diversidad epistémica de las diferentes formas de saber y conocimiento, que promueven acontecimientos de alteración del ser singular y un contexto.

El chamanismo de esta manera conlleva una praxis cosmopolítica de investigación/creación, que corresponde a la indagación sobre el ser-estar-en-común-alteridad en el presente y lo por venir, particularidad que en el contexto educativo concebido desde estas perspectivas implica



reconsiderar la concepción sobre educación e investigación puesto que “una persona educada, no es un producto o una cosa, sino un ser humano con una perspectiva alterada” (Biesta, 2017, P. 54).

Alterar la perspectiva podría considerarse como una finalidad diferente en educación que afectaría de igual manera la noción sobre el currículo, que se comprendería como un ecosistema de relaciones de alteridad, como se propone en el siguiente boceto de relaciones:



Figura 6. Boceto de relaciones entre componentes del currículo como ecosistema abierto de relaciones de alteridad con los saberes y el conocimiento (Elaboración en diálogo con las propuestas de Betasamosake Simpson, 2014 y Viveiros de Castro, 2010).

Perspectivas sobre una ecología política de la educación inter y trans cultural

Las perspectivas teóricas, conceptuales y metodológicas de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, conllevan la apertura de los sistemas de representación de los saberes y conocimientos e implican una práctica crítica de interpretación de la historia de esos sistemas.

En este sentido, la concepción y práctica de la investigación, rebasa la delimitación de la concepción tradicional sobre la investigación del sistema de representación del saber desde la perspectiva occidental moderna, al promover la innovación frente a la conservación.

La innovación como característica de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, implica una concepción del tiempo diferente que no se delimita a la relación pasado-presente-futuro, debido a que provoca y promueve acontecimientos de sentido que exponen saberes inacabados. En este sentido no se delimita a la configuración de técnicas de aplicación inmediata, sino que rebasa la resolución técnica a través de la apertura continua de la dimensión epistémica que la sustenta.

El rebasamiento de la técnica de esta manera hace posible una poética y una estética de la investigación que corresponde a un método de creación continua de sentidos que no se delimitan a la configuración de hipótesis susceptibles de demostración o al logro de resultados de aplicación e implementación inmediata, sino que implican su problematización a través de relaciones con el contexto.

El disenso entre los sistemas de representación conlleva diferentes posiciones, que van del rechazo de la relación en el caso de la colonialidad epistemológica, a la asimilación neutralizante de las diferentes formas de saber y conocer a través del reconocimiento y la clasificación, o en algunos casos, a la apertura a la experiencia de investigación, comprendida en este sentido, como el establecimiento de una relación con lo desconocido.

En el sentido de la investigación como el establecimiento de una relación con lo que no se conoce, la posibilidad de innovar, conlleva un posicionamiento epistémico que se expresa al menos a través de las siguientes propuestas:

- a. Concepción de una ética y política de las epistemologías y metodologías indígenas del conocimiento e investigación, para la



construcción de sentidos inéditos sobre la vida y las experiencias de aprendizaje.

b. Comprensión del territorio como maestro, en perspectiva de una geopolítica del saber, los conocimientos y la investigación que afirma los territorios del saber, la autonomía y la descolonialidad de la soberanía.

c. Formación a través de experiencias de educación inter y trans culturales, para la concepción de posibles pedagogías del territorio.

d. Participación activa de la comunidad en la concepción y realización de una investigación.

e. Perspectiva e intención descolonial sobre la relación entre el saber y el poder.

f. Generación de bienestar singular y comunitario a través de las experiencias de conocimiento.

g. Creación de epistemologías y metodologías no sistemáticas, sino relacionales, susceptibles de provocar innovación en/sobre/a través del desaprendizaje.

Epistemologías y metodologías indígenas del esaprendizaje

Las experiencias de formación que implican las concepciones y prácticas de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, provocan la re- significación y re- conceptualización de la historia de los sistemas de representación de los saberes y conocimientos y su relación con el poder.

Re/significar y re/conceptualizar se consideran remociones de sentido que conllevan una experiencia descolonial de la relación con los saberes y conocimientos que hacen posible considerar la acción investigativa como una práctica crítica a través de la que se expone la creatividad de las poéticas y estéticas de la episteme y los saberes pedagógicos del investigador.

La investigación al considerarse una práctica de transformación e innovación se concibe como una praxis de alteración espiritual, en la medida en la que conlleva una experiencia de apertura continua de la subjetividad a la relación con lo desconocido.

Las propuestas de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación no se delimitan a ethnos particulares, pues no se establecen a través de economías de acumulación de saberes, conocimientos y tecnologías, debido a que se proponen en perspectiva de la provocación de relaciones de reciprocidad entre los saberes/poderes de comunales diferentes.

La diversidad epistémica conlleva la exposición de geopolíticas de los saberes y los conocimientos, que hacen posible la concepción de la investigación en contexto a través de la participación –del ser-estar-en-común-relación– con lo desconocido.

El pensamiento inter y trans cultural de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, exponen la paradoja crítica de tradiciones de innovación que hacen posible concebir poéticas y estéticas del saber que sustentan procesos de investigación-creación, que promueven un posicionamiento crítico ante el universalismo de la concepción occidental de la investigación.

Las epistemologías y metodologías indígenas de investigación, exponen una dimensión de y para las relaciones inter, trans culturales de formación, que provocan una re/significación y re/conceptualización de las políticas del conocimiento que promueven políticas educativas para la descolonización de los sistemas de representación del saber y los conocimientos susceptibles de ofrecerse a las infancias, juventudes y generaciones.

La paradoja crítica de la tradición de innovación de las epistemologías y metodologías indígenas de investigación expone de esta manera, la posibilidad de concebir una investigación y educación por venir.



Referencias bibliográficas

Betasamosake-Simpson, L (2014): *LANDASPEDAGOGY: NISHNAABEG INTELLIGENCE AND REBELLIOUS TRANSFORMATION*. Decolonization: Indigeneity, Education & Society Vol. 3, No. 3, 2014, pp. 1-25. Canadá.

Biesta, G (2017) *LETTING ART TEACH. ART EDUCATION AFTER JOSEPH BEUYS*. ArtEZ Press. Netherlands.

De la Cadena, M (2015) *EARTH BEINGS. ECOLOGIES OF PRACTICE ACROSS ANDEAN WORLDS*. Duke University Press. Durham and London. USA.

Easby, A. (2016) *INDIGENOUS RESEARCH METHODOLOGIES. FINAL REPORT. UNESCO CHAIR IN COMMUNITY-BASED RESEARCH AND SOCIAL RESPONSIBILITY IN HIGHER EDUCATION PROJECT 'BUILDING THE NEXT GENERATION OF COMMUNITY-BASED RESEARCHERS'* (The Next Gen project) May 2015. PRIA and University of Victoria.

Hart. M.A (2010) *INDIGENOUS WORLDVIEWS, KNOWLEDGE, AND RESEARCH: THE DEVELOPMENT OF AN INDIGENOUS RESEARCH PARADIGM. JOURNAL OF INDIGENOUS VOICES IN SOCIAL WORK*. Volume 1, Issue 1 (February 2010) <http://www.hawaii.edu/sswork/jivsw>, <http://hdl.handle.net/10125/12527> E-ISSN 2151-349X, pp. 1-16

Drawson, A. S., Toombs, E., Mushquash, C. J. (2017). *INDIGENOUS RESEARCH METHODS: A SYSTEMATIC REVIEW*. The International Indigenous Policy Journal, 8(2). Retrieved from: <https://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol8/iss2/5> DOI: 10.18584/iipj.2017.8.2.5

Glissant. E (2002) *INTRODUCCIÓN A UNA POÉTICA DE LO DIVERSO*. Ediciones del Bronce. Barcelona.

Stengers, I (2019): *OTRA CIENCIA ES POSIBLE. MANIFIESTO POR LA DESACELERACIÓN DE LAS CIENCIAS*. Futuro Anterior Ediciones. Barcelona.

Tsing, A (2005): *FRICTION. AN ETHNOGRAPHY OF GLOBAL CONNECTION*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. New Jersey. USA.

Tsing, A, Swanson, H, Gan, E, Bubandt, N (2017): *HAUNTED LANDSCAPES OF THE ANTHROPOCENE. INTRODUCTION*. En: *ARTS ON LIVING ON A DAMAGE PLANET*. University of Minnesota Press. Minneapolis – London. USA. P, G1-G12

Viveiros de Castro, E (2010) *METAFÍSICAS CANÍBALES. LÍNEAS DE ANTROPOLOGÍA POSTESTRUCTURAL*. Katz Editores. Buenos Aires.

Wilson, S (2008) *RESEARCH IS CEREMONY. INDIGENOUS RESEARCH METHODS*. Fernwood Publishing. Halifax and Winnipeg. Canadá.



**SECCIÓN
CULTURAL**



DEIDADES Y VOCES ANCESTRALES EN LOS ANDES DE MULALÓ

Cevallos Cristina: cristina.cevallos2373@utu.edu.ec

Arizaga Jorge: jorge.arizaga3245@utu.edu.ec

Arévalo Paolo: roberto.arevalo4360@utu.edu.ec

Universidad Técnica de Cotopaxi, Facultad de Ciencias Sociales, Artes y Educación. Latacunga, Ecuador.

INTRODUCCIÓN

De acuerdo al Plan de Ordenamiento Territorial del Cantón Mulaló, (2020), la problemática más evidenciada respecto a la potenciación del patrimonio artístico-cultural del barrio Joseguango Alto, es que la difusión de sus manifestaciones culturales es escasa, los proyectos de investigación patrimoniales y de gestión para que evitar su desaparición son muy pocos (págs. 115-117).

A través de este proyecto se busca abrir un diálogo respecto a los saberes, el imaginario popular y el patrimonio cultural de una forma que motive a los propios a valorar, reapropiarse y abrazar su cultura y a los ajenos a descubrir, apreciar y disfrutar de la riqueza y el colorido de una festividad única. Por lo tanto, el objetivo de la investigación es reinterpretar los elementos morfológicos e iconográficos presentes en la trajería de los personajes de la Yumbada a manera de patrones modulares, para ser aplicados en distintos soportes visuales.

MÉTODOS

En esta investigación se realizó un análisis formal y cromático de los trajes y máscaras de los personajes de la Yumbada de Joseguango Alto. Posteriormente, se buscó conceptualizar diferentes sistemas modulares por medio de un proceso de abstracción morfológica para la construcción de diferentes patrones modulares que permitan representar los rasgos particulares de esta festividad. Los patrones modulares fueron aplicados en productos gráficos con el propósito de transmitir las concepciones y los sentires de esta celebración por medio de dinámicas visuales atractivas.



RESULTADOS Y CONCLUSIONES

Ecuador al ser un estado plurinacional cuenta con un vasto repertorio de tradiciones y celebraciones las cuales son dignas de ser valorizadas y difundidas a manera de proyectos de arte o diseño. Es importante estudiar las manifestaciones culturales de los pueblos y nacionalidades con el respeto y la relevancia debidas para evitar su extinción o que caigan en la banalización.

Es menester crear espacios de capacitación, investigación, salidas de campo que promuevan el estudio in situ de los diferentes manifestaciones festivas de nuestro país para dar a conocer lo que hay detrás de cada pueblo, de cada individuo, máscara o disfraz.

Crear alianzas estratégicas entre la academia, los departamentos de patrimonio de los GADS, el ministerio de cultura e instituciones privadas para estudiar las festividades, creando gráfica desde la responsabilidad social para difundir y educar a la ciudadanía en valorar y apreciar nuestras tradiciones y costumbres.



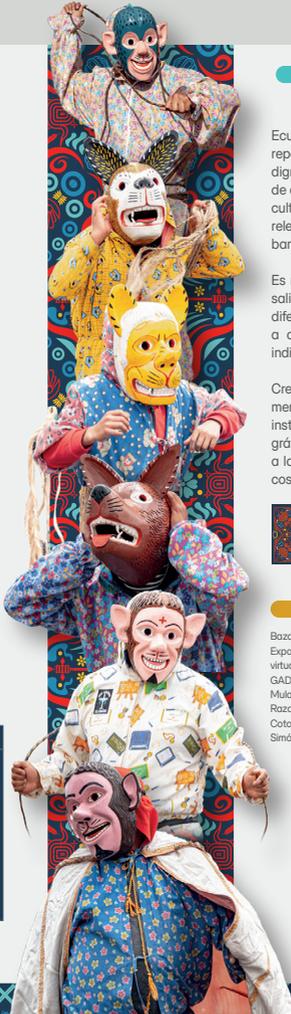
REFERENCIAS

- Bazaga, R. (2017). El diseño gráfico como divulgador del patrimonio cultural. Exposición de casos. XI Congreso Internacional Turismo y Desarrollo - VII simposio virtual Internacional Valor y Sugestión del Patrimonio Artístico y Cultural, 1-15. GADPR Mulaló. (2020). Plan de Ordenamiento Territorial Parroquial Rural de Mulaló. GADPR Mulaló.
- Raza, M. (2020). Prácticas visuales y medios de difusión que usa la comunidad de Cotacolloa en su yumbada. Cotacolloa: Tesis de Maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.



¡Escanea y descarga tu wallpaper!

utu Facultad de Ciencias Sociales, Artes y Educación



VENTAJAS DE LA APLICACIÓN DE COBERTURA VEGETAL EN LOS CULTIVOS AGROECOLÓGICOS

Autor Principal: José Luis Mármol Montalvo

Correo Institucional: jose.marmol@uaw.edu.ec

Link: <https://n9.cl/uaw2023>



Estudiante de la carrera de Agroecología UAW

INTRODUCCIÓN

La agroecología es una ciencia que aplica conocimientos tanto científicos, como ancestrales, con la finalidad de obtener productos sanos, deliciosos, rentables y sustentables para el medio ambiente.

El cultivo por parte del ser humano se ha llevado a cabo durante miles de años, desde el primer paso que dio el homo sapiens, al pasar de la caza y recolección de frutos, a la domesticación de plantas como el trigo, papa, arroz, maíz y calabaza.

La cobertura vegetal consiste en imitar el ambiente que se genera en un bosque; en donde hojas, ramas y arboles que mueren; caen al suelo y lo cubren. Esta cobertura proporciona un sinnúmero de ventajas, tanto para el suelo, plantas, hongos y microorganismos.



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.

RESULTADOS

- Mejora del suelo
- Mayor productividad



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.

- Ahorro de agua
- Mayor vida microbiana del suelo



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.

- Reduce el crecimiento de hierbas no deseadas.



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.

CONCLUSIÓN

La implementación de cobertura vegetal, tanto muerta, como viva, es recomendable dentro los cultivos, ya que proporciona un desarrollo saludable en las plantas, mejora el suelo y es altamente rentable para el agricultor.

Dependiendo de las zonas, del piso climático y del cultivo deseado, se puede agregar no solamente coberturas muertas, sino también vivas que ayuden a la fijación de distintos nutrientes.

OBJETIVO

Conocer las ventajas de la aplicación de la cobertura vegetal en los cultivos agroecológicos.

MÉTODOS

La recopilación de información fue de carácter descriptivo, se obtuvo de artículos de revistas científicas, publicaciones gubernamentales, libros, entre otras.

La investigación se inspiró en el cultivo de hortalizas con cobertura vegetal, que aplica la Finca Agroecológica Mushuk Pacha, ubicada en Pichincha, Pedro Moncayo, La Esperanza-sector el Rosario.



Fotografía de José Luis Marmol (La Esperanza-El Rosario, 2023) Finca Agroecológica Mushuk Pacha.

REFERENCIAS:

- Canales, R., & Carrillo, R. (2018). Efecto de tres coberturas vegetales (viva, muerta, secompostada) sobre las condiciones físicas. Obtenido de <http://riid.una.edu.ec:8080/jspui/bitstream/123456789/7237/1/242023.pdf>
- Zamba, A. (2023). "Efectos de las coberturas vegetales en el desarrollo y rendimiento". Obtenido de <http://space.ath.edu.ec/bitstream/handle/49000/13887/E-UTB-FACIAG-AGRON-000088.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Tercio Camacho, R. (2018). Cobertura del suelo o mulch como práctica sostenible ante el cambio climático. Ministerio de agricultura y ganadería Costa Rica, I. Obtenido de http://www.infoagro.gov.cr/infoRegiones/Publicaciones/Cobertura_suelo_mulch.pdf
- Restrepo, J. (2021). COBERTURA Y ASOCIACIÓN DE CULTIVOS. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=PBET1V904d4&channel=UaInR0retp0u10zera>
- Atak, P. (2018). Mulch mejora el suelo y la cosecha. Mulch mejora el suelo y la cosecha. Obtenido de: https://assets.accessagriculture.org/3/6-public/Mulch_for_a_better_soil_and_crop_SPANISH.pdf
- Gallorá D., & Ponce, L. (2019). PRÁCTICAS INSUSTENTABLES EN LA BIOTA DEL. Universidad Privada del Norte. Obtenido de: <http://repositorio.unp.edu.pe/bitstream/handle/11537/27446/Gallora%20Home%202019%20Home.pdf?sequence=20&isAllowed=y>

SOMOS PARTE DE



DIRECTORY
OF OPEN ACCESS
SCHOLARITY
RESOURCES





AmawtayWasi

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
DE LAS NACIONALIDADES
Y PUEBLOS INDÍGENAS

AmawtayWasi  EDITORIAL

Educación Superior
Intercultural y Comunitaria



www.uaw.edu.ec



informacion@uaw.edu.ec



Universidad Amawtay Wasi