

ANTROPOLOGÍA

2020 | Nº 23

Cuadernos de Investigación

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256



ESTUDIOS EMERGENTES





PUCE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Fernando Ponce León SJ.

Decana de la Facultad de Ciencias Humanas
Dra. Ruth Ruiz Flores

Director Centro de Publicaciones
Mtr. Santiago Vizcaíno A.

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

23



REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

2020

Director de la revista:

Cristóbal Landázuri N., *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Comité Editorial:

Lisset Coba, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*

Cristóbal Landázuri N., *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Juan Fernando Regalado, *Investigador independiente Ecuador*

Maria Fernanda Ugalde, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Josefina Vásquez, *Universidad San Francisco de Quito, Ecuador*

Comité Asesor Académico:

Jorge Moreno, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Tamara Bray, *Universidad Wayne, Estados Unidos de Norteamérica*

Fernando García, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*

Fernando Guerrero, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Alexandra Martínez, *Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador*

Marcelo Naranjo, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Coordinación editorial:

Paola García Noboa

Ayudante editorial:

Emilia Narváez Rodríguez

Coordinador de número:

Cristóbal Landázuri N.

Fotografía de portada e interiores:

Cristóbal Landázuri N.

Diseño:

José Escalante

Diagramación:

Luis Torres Grijalva

Traducción:

Paola García Noboa

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE

Nº23, julio-diciembre de 2020

Publicación semestral, Quito-Ecuador

Índices:
Sistema Regional de información en línea para las revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

Bases de datos:
Clasificación Integrada de Revistas Científicas – CIRC
Google Académico
DIALNET

Toda correspondencia dirigirse a:
Antropología Cuadernos de Investigación,
Carreras de Antropología y Arqueología de la PUCE
Av. 12 de Octubre, 1076, Quito, Ecuador.
Telf. 2991700, Fax. 2991613.

Correos electrónicos:
cuadernosdeinvestigación@hotmail.com
clandazurin@puce.edu.ec

Los artículos son responsabilidad de los autores. Permitida la reproducción si se cita la fuente.

Versión digital disponible en:
<http://cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia>

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO

Presentación 08

TEMA: ESTUDIOS EMERGENTES

Afrochoteños del Juncal: una etnografía sobre la identidad individual y colectiva. *Verónica Gavilanes*
María Pía Vera 12

La Bomba del Valle del Chota y Quito. Cambio musical y relación identitaria. *Sofía Carrión* 29

Hacia una ecología política urbana en la ruralidad. *José Escorza* 51

Salir a ganar: La memoria como resignificadora de prácticas en el marco de un equipo de fútbol femenino. *Mariel Verónica Bleger* 62

Mujeres a través del ritual: jubilación femenina,
transición y negociaciones en torno a la identidad
y el rol social.

Valeria Argüello
Carolina Páez 74

Encarnaciones homosexuales.
Notas etnográficas sobre la producción de la carne
y la performatividad del cuerpo sexuado.

Francisco Hernández Galván 90

DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

Perspectivas para el antropólogo.
La fiesta religiosa en la religiosidad campesina.

Marco Vinicio Rueda S.J. 109

PRESENTACIÓN

El número 23 de Antropología Cuadernos de Investigación se ha denominado *Estudios Emergentes*, convocado y editado en una etapa compleja por la magnitud de la emergencia sanitaria que tiene, de alguna manera, paralizada a pueblos y sociedades. A esto se suma varios cambios institucionales en la PUCE que han afectado a la Antropología y a la Arqueología como un espacio dedicado a la formación y creación del conocimiento en estas áreas. Razones que retrasaron la publicación semestral de la revista.

El contenido de este número es diverso. Los dos primeros estudios tienen como temática la población afroecuatoriana del Valle del Chota en la sierra norte ecuatoriana. El primero de ellos, de Verónica Gavilanes y María Pía Vera, aborda la identidad de los afrochoteños del pueblo del Juncal en el ámbito doméstico y público. Hacen una reconstrucción etnográfica de la vida comunitaria configurando la identidad individual en el espacio local. Esta realidad es examinada en el proceso de migración a Ibarra y Quito, lo cual permite a las autoras visualizar las formas en las que interactúan los elementos identitarios colectivos e individuales en la construcción de la identidad de los afrochoteños.

El segundo texto de Sofía Carrión incursiona en la música afrochoteña, la bomba, un ritmo tradicional del Valle del Chota. Este ritmo es estudiado como un elemento de la identidad de la gente afro, en distintos espacios dentro y fuera del Valle, lo cual que permite a la autora examinar los cambios como género musical y en la identidad de estos grupos. Metodológicamente se hace una descripción del ritmo de la bomba a través de los instrumentos, la danza que siempre está presente, la simbología y sus elementos propios del análisis musicológico.

El tercer estudio de José Escorza aborda la ecología política urbana en la parroquia rural de Lloa, en el sur occidente de Quito. El texto examina los procesos de marginalización y dependencia del espacio rural parroquial por efecto de la expansión urbana de la población del sur de Quito, la cual genera formas diversas de interrelación entre lo urbano y lo rural, produciéndose además una lectura distinta de la naturaleza expresada en discursos, prácticas y representaciones por parte de los diversos actores.

El artículo *Salir a ganar: La memoria como resignificadora de prácticas en el marco de un equipo de fútbol femenino* de Mariel Verónica Bleger estudia el equipo de fútbol femenino "Arco Iris" del barrio Virgen Misionera de la ciudad de San Carlos de Bariloche, Argentina. Incursiona en un espacio tradicionalmente masculino caracterizado por relaciones de desigualdad y subordinación. El trabajo etnográfico sigue las vidas de las jugadoras en sus diversos roles madres, amigas, jugadoras, hijas, esposas, estudiantes y trabajadoras. El espacio colectivo que significa un equipo, permite reflexionar sobre las estrategias colectivas respecto al fútbol, al tiempo libre, la maternidad y al respeto.

El artículo de *Mujeres a través del ritual: jubilación femenina, transición y negociaciones en torno a la identidad y el rol social*, de Valeria Argüello y Carolina Páez, se refiere a varios grupos de jubiladas de Quito y Sangolquí, Ecuador. Las autoras miran a la jubilación como un rito de paso, que lo caracterizan como un proceso que implica una separación, una etapa de ambigüedad y finalmente como una búsqueda de nuevos roles. El trabajo muestra la problemática de la tercera edad y la jubilación, así como las formas de resistencia y aceptación que presentan los sujetos en relación con el retiro, además de las maneras en que la sociedad y, sobre todo, la familia reaccionan ante la vejez.

El trabajo *Encarnaciones homosexuales. Notas etnográficas sobre la producción de la carne y la performatividad del cuerpo sexuado*, de Francisco Hernández Galván, incursiona sobre aspectos del cuerpo y la sexualidad con varones homosexuales que migran a la ciudad de Puebla, México. La información etnográfica se basa en narraciones sobre la producción del cuerpo de homosexuales. El autor utiliza la categoría de identidad para explicar la problemática en torno a la sexualidad, concluyendo que es el conjunto de experiencias colectivas individuales y los discursos expresados materialmente en un contexto social.

En la sección de *Documentos y Testimonios*, publicamos dos textos de Marco Vinicio Rueda SJ., fundador y profesor del Departamento de Antropología en la PUCE en los inicios de la década de los setenta. Estos fueron escritos cuando, en ese entonces el Departamento de Antropología se consolidaba como el primer espacio de formación en antropología en el Ecuador. Los reeditamos como un elemento que puede aportar para entender la etapa en la que está la antropología y la arqueología en la PUCE.





TEMA
ESTUDIOS EMERGENTES

Afrochoteños del Juncal: una etnografía sobre la identidad individual y colectiva*

Verónica Gavilanes**
María Pía Vera***

RESUMEN

LAS DINÁMICAS DE LA COMUNIDAD AFROECUATORIANA DEL JUNCAL, EN EL VALLE DEL CHOTA, SE CARACTERIZAN POR TENER UNA CONFIGURACIÓN PARTICULAR DEL ESPACIO DOMÉSTICO Y PÚBLICO, ADEMÁS DE ESTRECHAS RELACIONES DE SOLIDARIDAD. ÉSTAS CARACTERÍSTICAS SON ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA IDENTIDAD COLECTIVA DE SUS HABITANTES. SIN EMBARGO, UN PROCESO CONSTANTE DE MIGRACIÓN A LA CIUDAD HA IMPLICADO LA INTRODUCCIÓN DE ELEMENTOS IDENTITARIOS DE ORIGEN EXTERNO QUE SE PONEN EN TENSIÓN CON LA IDENTIDAD COLECTIVA. ESTE ARTÍCULO, PRESENTA UNA ETNOGRAFÍA QUE MUESTRA, POR UN LADO, LAS DINÁMICAS COMUNITARIAS PARTICULARES QUE CONFIGURAN LA IDENTIDAD COLECTIVA DE ESTE GRUPO; POR OTRO, PRETENDE EXPLICAR CÓMO LOS CAMBIOS EXPERIMENTADOS EN LA IDENTIDAD INDIVIDUAL DURANTE EL PROCESO DE MIGRACIÓN A LA CIUDAD INFLUYEN EN LAS RELACIONES COMUNITARIAS. ÉSTO CON LA FINALIDAD DE ANALIZAR LAS MANERAS EN QUE INTERACTÚAN LOS ELEMENTOS IDENTITARIOS COLECTIVOS E INDIVIDUALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL YO DE LOS AFROCHOTEÑOS DEL JUNCAL.

PALABRAS CLAVE: IDENTIDAD INDIVIDUAL - IDENTIDAD COLECTIVA - MIGRACIÓN INTERNA - AFRODESCENDIENTES - VALLE DEL CHOTA - ECUADOR.

AFROCHOTEÑOS OF JUNCAL: AN ETHNOGRAPHY ABOUT INDIVIDUAL AND COLLECTIVE IDENTITY

ABSTRACT

THE DYNAMICS OF THE AFROECUADORIAN COMMUNITY OF JUNCAL, AT THE CHOTA VALLEY, ARE CHARACTERIZED BY HAVING A PARTICULAR CONFIGURATION OF THE DOMESTIC AND PUBLIC SPACE, IN ADDITION TO STRONG RELATIONSHIPS OF SOLIDARITY. THESE FEATURES ARE BASIC ASPECTS OF THE COLLECTIVE IDENTITY OF ITS POPULATION. HOWEVER, A CONSTANT IMMIGRATION PROCESS TO THE CITY HAS INTRODUCED EXTERNAL IDENTITY ELEMENTS THAT BRING TENSION TO THE COLLECTIVE IDENTITY. THIS ARTICLE PRESENTS AN ETHNOGRAPHY THAT SHOWS THIS DYNAMIC THAT BELONGS TO THE COLLECTIVE IDENTITY OF THE JUNCAL AS WELL AS THE EXPERIENCED CHANGES IN THE INDIVIDUAL IDENTITY AS PART OF THE IMMIGRATION PROCESS AND ITS INFLUENCE IN THE RELATIONSHIPS OF THE COMMUNITY. IT ANALYZES THE WAYS THAT THE COLLECTIVE AND INDIVIDUAL IDENTITIES INTERACT BUILDING UP THE AFROCHOTEÑOS EGO IDENTITY OF THE JUNCAL.

KEYWORDS: INDIVIDUAL IDENTITY - COLLECTIVE IDENTITY - INTERNAL IMMIGRATION - AFRO-DESCENDANTS - CHOTA VALLEY - ECUADOR.

* El contenido de este artículo es parte de la investigación *Entre el Juncal y la ciudad: La identidad de los afrochoteños en un contexto de desigualdad, migración y racismo* (2019), presentada como trabajo de grado en la Escuela de Antropología de la PUCE. Las autoras agradecen la beca otorgada por la PUCE a través del fondo *Publicalo*, lo que ha permitido la redacción de este texto.

** Licenciada en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Correo electrónico: valeavaa@gmail.com.

*** Máster en Antropología, profesora de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Correo electrónico: mpvera@puce.edu.ec.

Introducción

La población afrodescendiente del Ecuador tradicionalmente ha estado asentada en las zonas de Esmeraldas y el valle del Chota-Mira, pero los miembros de estas comunidades han migrado a ciudades como Guayaquil, Quito, Ibarra, entre otras, para buscar nuevas fuentes de trabajo y mayores oportunidades, especialmente desde la década de los sesenta (Naranjo, 2013). La población de la comunidad del Juncal, en la provincia de Imbabura, da muestra de este proceso migratorio. Si bien en los primeros años este proceso correspondió a un modelo de migración definitivo o de ciclos largos, desde inicios del siglo XXI se ha desarrollado también una migración de ciclos cortos y de tipo circular¹. Ambos modelos se ven ahora enriquecidos por otros tipos de desplazamiento y dinámicas laborales, que configuran una movilidad de tipo pendular².

La constatación de que estos modelos migratorios no implican una ruptura definitiva o total con la comunidad ha permitido reconocer la importancia de las dinámicas comunitarias para la formación de una fuerte identidad colectiva. Pero, por otra parte, también nos ha sido posible observar que, durante su proceso de adaptación a la ciudad, los migrantes afrochoteños deben elaborar nuevos elementos identitarios que vigoricen su yo individual. Pues, sobre todo en la migración de ciclos largos -que es la que se consideran aquí-, los juncaleños ya no cuentan con los mecanismos de socialización y subsistencia que utilizaban en su lugar de origen.

Así, este artículo tiene por objetivo mostrar las tensiones que experimentan los afrochoteños como resultado de las condiciones de vida que les impone la migración a la ciudad, tanto como las redefiniciones identitarias que tales tensiones provocan. Específicamente, se observa el descentramiento de la identidad colectiva, afincada en aspectos culturales de la vida comunitaria afrochoteña, para dar paso a otros recursos identitarios, ofrecidos e impuestos por la vida urbana, donde la individualidad cobra gran importancia en la reconfiguración de la identidad personal. Esta compleja relación entre los elementos identitarios y la presión que ejercen las lógicas urbanas está, entonces, atravesada por el contraste entre lo colectivo y lo individual e involucra procesos paralelos, pero no idénticos, de descomunalización e individualización.

Como muestra la información recolectada, los elementos de la identidad colectiva de los juncaleños, que surgen de las dinámicas comunitarias de solidaridad, sean de redistribución y prácticas de cuidado, así como de sus formas de habitar el espacio comunal no pueden ser reproducidas en el entorno urbano, o no lo pueden ser de manera continua y extensa. De este modo, las nuevas circunstancias obligan al desarrollo de mayores niveles de autonomía e independencia, las cuales toman un rol protagónico en las dinámicas de los migrantes. A esto se suman las imágenes que generan los recursos culturales y económicos asociados a la ciudad que ayudan a consolidar el prestigio de aquellos que han migrado. Todo lo cual constituye nuevos sentidos que después de ser negociados, reinterpretados e internalizados por el sujeto dan paso a su autoproducción estratégica, lo que le permite enfrentar nuevos contextos, responder a los conflictos identitarios que genera la vida en ciudad y que conllevan ambivalencias respecto a ciertos elementos que su vida comunitaria le ha ofrecido. Un sujeto que pone en marcha su agencia para encontrar nuevos recursos a fin de construir una identidad acorde con sus nuevas circunstancias.

1 La migración circular se caracteriza por ser un desplazamiento cíclico en el que los migrantes no se asientan de manera permanente la ciudad o país de acogida, sino que parten en temporadas determinadas, mientras tienen oportunidades laborales, por ejemplo, y regresan a su comunidad de manera periódica (Leiva y Ross, 2016). Sin embargo, cabe notar que estos ciclos tienen una duración de meses o, incluso, algunos años, así que no se debe confundir este concepto con el de migración pendular.

2 En este tipo de migración los juncaleños viven en su comunidad, pero estudian o trabajan en otras ciudades, de manera que se desplazan diaria o semanalmente, lo que es característico también de la situación de quienes se dedican al contrabando.

Dos grandes secciones componen el presente artículo; en primer lugar, una etnografía que describe las dinámicas comunitarias que configuran la identidad colectiva de los afrochoteños del Juncal, en la que se describe las formas de convivencias comunitaria, con énfasis en tres mecanismos: la reciprocidad, las prácticas de cuidado, especialmente de los niños, y la relación particular que se establece entre el espacio privado y el comunitario. En la segunda sección se analiza los cambios experimentados por los migrantes en sus sentidos del yo debido tanto a las presiones ejercidas como a los recursos ofrecidos por la vida urbana y donde la individualización como reconfiguración de la identidad toma lugar. Sin embargo, antes de entrar de lleno en estos aspectos es preciso comprender qué implica la identidad colectiva y qué papel juega en la configuración de la identidad personal. Asimismo, es importante dar cuenta de la metodología utilizada en esta investigación, que hace uso tanto de una serie de descripciones como del relato de las experiencias de los migrantes en la ciudad.

Identidad colectiva e identidad individual

En primera instancia cabe aclarar a qué corresponde el concepto de identidad, tanto desde lo individual como lo colectivo. La identidad podría ser entendida como la representación que un individuo o grupo construye sobre sí mismo según los elementos que asume como suyos. Sin embargo, la identidad, aunque trata constantemente de fijarse, es una parte de la subjetividad que puede cambiar a lo largo de la vida de una persona o la existencia de los grupos, es así un producto histórico y una negociación entre las representaciones que la sociedad impone – especialmente a los subalternos– y lo que ellos elaboran sobre sí mismos (Gómez Suárez, 2005; Romer, 2006; Laurin-Dansereau, 2007). De esta manera, el concepto de identidad, de acuerdo a Hall (1994, 1996), no es el núcleo estable de un yo individual o colectivo, ni una esencia verdadera que se oculta debajo de “yos” más superficiales.

Como se ha mencionado, la identidad está formada por dos dimensiones interconectadas: la individual y la colectiva. La identidad colectiva o social puede ser explicada como la apropiación e interiorización por parte del individuo de un complejo simbólico cultural que se constituye como emblema de una colectividad, lo que implica tanto un sentimiento de lealtad y pertenencia, como asumir algún rol dentro del grupo (Giménez, 1997). La identidad del yo o personal, en cambio, se refiere a los atributos específicos que un individuo asume como propios anclados a su biografía única; lo que le otorga un sentimiento de coherencia y continuidad. Se debe notar que “la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades individuales, en la medida en que éstas son el resultado de las interrelaciones dentro de un grupo o colectivo social” (Romer, 2006: 129). Ambos tipos de identidad están, asimismo, ligadas con el contexto social y se constituyen al mismo tiempo como un producto y como un proyecto.

Desde esta perspectiva, cuando en esta investigación se habla de identidad, nos referimos a un proceso estratégico y posicional que se construye desde múltiples discursos y prácticas que interpelan al sujeto, lo que a su vez implica reconocer su capacidad de agencia y de respuesta. A partir de estos conceptos y de las tensiones identitarias presentes en la situación de migración de los afrodescendientes juncaleños, resulta pertinente preguntarse de qué maneras interactúan sus elementos identitarios colectivos e individuales en la construcción de su identidad personal.

Metodología

La respuesta a esta pregunta parte de la elaboración de una etnografía focalizada (Knoblauch, 2005) y “narraciones biográficas acotadas” (Konrblit, 2004: 16) realizada en la comunidad del Juncal. Esta aproximación metodológica permitió comprender las dinámicas colectivas particulares que forman elementos identitarios relevantes dentro de los afrochoteños, así como entender los sentidos que otorgan a sus experiencias desde las visiones, percepciones y

significados del propio actor. La recolección de datos se realizó a lo largo de un periodo de ocho meses, tiempo en el que se permaneció con una familia juncaleña, durante visitas constantes de aproximadamente una semana de duración. De esta forma se comprendieron las dinámicas propias de la comunidad, se descubrió la situación de los pobladores, cómo juzgan las oportunidades que les ofrece su lugar de origen y las que les ofrece la ciudad, cuáles son los desafíos al volver, y cómo se construye la identidad afro y las representaciones de su propio grupo.

Asimismo, al habitar en la comunidad fue posible conocer a aquellos afrochoteños que han migrado, pero que han retornado a la comunidad o vuelven con cierta frecuencia al Juncal. Así fue posible contrastar los imaginarios de quienes aún no han migrado con los de aquellos que ya han pasado por este proceso, y los de quienes han retornado a su comunidad con los de aquellas personas que han decidido quedarse en la ciudad³. Pero aún más, permitió recoger las experiencias de su vida en Quito o Ibarra, las dificultades que implica la vida urbana, sus reflexiones sobre las acciones emprendidas y los esfuerzos realizados a través de los cuales se ven a sí mismo y se representan en sus narraciones; todos ellos elementos con los que reconfiguran su identidad.

Siguiendo a Muratorio (2005), para interpretar estos relatos fue relevante preguntarse ¿qué significan respecto de la persona que los narra?, ¿qué dicen sobre su cultura?, ¿por qué los eligen para construirse a sí mismos(as) en su narrativa?, ¿qué imagen quiere dar de sí? Así, se debe notar que estas narrativas no corresponden con una muestra representativa, sino que el enfoque está puesto en la diversidad de actores, ya que proporcionan una muestra de la amplia gama de posibilidades para vivir y enfrentar un contexto determinado. De esta manera, a más de las conversaciones informales se realizaron 27 entrevistas a hombres y mujeres afrochoteños del Juncal entre los 16 y 61 años, con diferentes niveles de estudios, situaciones laborales y experiencias en la ciudad.

La identidad colectiva: etnografía de la comunidad del Juncal

Las dinámicas sociales de la comunidad del Juncal son muy distintas de las relaciones que se forman en la ciudad, tanto con los blanco-mestizos como con otros afroecuatorianos e incluso afrochoteños. Estas relaciones comunitarias tienen una gran importancia para el proceso identitario de las personas del Juncal, pues les permiten construir una identidad colectiva fuerte que ofrece una variedad de elementos que incorporan a su identidad personal. De ahí que sea importante describir y comprender las particularidades de las lógicas comunitarias y sus relaciones, lo que se hace a continuación a través de una etnografía⁴.

El valle del Chota-Mira se encuentra en la sierra norte del Ecuador y su población es mayoritariamente afroecuatoriana; existen allí “38 comunidades negras distribuidas en 5 cantones y 14 parroquias rurales” (Naranjo, 2013: 33). El río Chota atraviesa este valle y divide las provincias de Carchi e Imbabura. La comunidad del Juncal está ubicada en el margen izquierdo del río y pertenece a la parroquia de Ambuquí, en el cantón Ibarra, provincia de Imbabura. Este pueblo está rodeado por montañas, lo que genera microclimas que posibilitan la producción agrícola de cultivos que no crecen generalmente en la Sierra. A pesar de su suelo fértil, también es una región árida que necesita de riego constante, especialmente debido a la erosión producida por la deforestación y el desgaste por la utilización de abonos químicos. Tradicionalmente los afrodescendientes e indígenas de la zona han sido campesinos y jornaleros (Guerrón, 2000).

-
- 3 Las condiciones de vida de los migrantes afrochoteños en el área urbana, así como los recursos con los que contó esta investigación dificultó el que se lleve a cabo una etnografía multisituada, esto es, en las ciudades mencionadas.
 - 4 Algunos de estos aspectos fundamentales de la identidad colectiva de los habitantes del Juncal son una configuración particular de lo público y lo privado –lo que incluye la apropiación del espacio comunitario y la relación con el cuerpo-, la importancia de las redes familiares estrechas y la familia ampliada, la flexibilidad en el uso del tiempo para actividades colectivas, un sistema comunitario del cuidado de los niños y fuertes relaciones de solidaridad.



FOTO 1. MONATAÑAS Y CAMPO DE CULTIVOS. AUTORA: VERÓNICA GAVILANES.

Esta comunidad cuenta con aproximadamente 2 500 habitantes (Diario La Hora, 2006)⁵, de manera que todos los pobladores del Juncal se conocen. Además, muchos de los pobladores están emparentados entre sí, pues los hombres generalmente mantienen relaciones con varias mujeres simultáneamente y tienen varios hijos con ellas, de manera que las redes de parentesco son amplias y la familia extensa tiene gran importancia. Así, dado que las personas en el Juncal se encuentran entre vecinos, familiares, padrinos, compadres y amigos, las dinámicas comunitarias pueden ser descritas como propias de una casa muy grande que abarca a todo el pueblo. Desde esta perspectiva, la convivencia y las formas de habitar la comunidad son muy distintas de aquellas de la ciudad, incluso de espacios más circunscritos y semiprivados como el barrio (Mayol, 1999).

Por ejemplo, cuando un miembro de la comunidad entra a la casa de otra persona, generalmente golpea o llama a alguien para hacer notar su presencia, pero entra por su cuenta para encontrar a la persona a quien están buscando, no espera afuera hasta recibir un permiso explícito para entrar. Desde esta perspectiva, la separación entre el ámbito privado e íntimo de la casa, ligado al núcleo familiar, y el espacio común y público de la calle, es mucho más flexible que en la ciudad. Se podría hablar, entonces, de que existe una forma particular de relacionar a lo doméstico con el espacio público de la comunidad.

Así mismo, cuando alguien llega a una casa durante la hora de la comida, es común que se sirva un poco o que, incluso, coma algunas cucharadas de los platos de los demás. Esta noción de compartir es tan importante que los adultos se aseguran de pedirles comida a los niños o incluso fingir que comen de su porción o plato, con el fin de enseñarles estas prácticas “*a que no se hagan coños*” (Gabriela C., comunicación personal, 3 de agosto de 2018). De esta forma,

5 Una estimación del número de habitantes ha sido difícil de conseguir pues bases como el Sistema de indicadores sociales del Ecuador, cuenta con una disgregación únicamente hasta el nivel parroquial.

compartir alimentos se convierte en una norma social que se prescribe y de la que no se habla explícitamente porque es parte de las actitudes de socialización de la comunidad.

Por otra parte, y a lo largo de la mañana es habitual que las personas salgan a la calle para ir a la tienda o visitar a algún vecino en pijama, en prendas cómodas en mal estado (que podríamos considerar ropa de casa), a veces en toalla, o incluso en ropa interior, y con el cabello alborotado o en el proceso de ser peinado. Al ser esta una práctica común, nadie siente vergüenza, sin importar el sexo/género o la edad. En cambio, por la tarde que marca un momento claramente diferente del día todas las personas salen a la calle muy arregladas, lucen peinados bien acabados y se visten con esmero. Esta dinámica permite que las amas de casa y los trabajadores realicen sus actividades con ropa más cómoda por la mañana, mientras que su “ropa de calle” se utiliza para el tiempo de socialización que se produce en las últimas horas de la tarde y en la noche.

También durante festividades como carnaval, semana santa, navidad y, especialmente, año nuevo, los habitantes del Juncal ponen gran esfuerzo en su aspecto personal. Suelen comprar ropa nueva –incluso pueden viajar a Ipiales o Cali para asegurarse de que su atuendo sea original y destaque–. Las mujeres se colocan extensiones de cabello. Todo esto porque la apariencia es un elemento clave de prestigio y estas fechas son especialmente propicias para mostrarse al conjunto de la comunidad, sobre todo cuando las expectativas sociales al respecto son sumamente exigentes. Resulta curioso, entonces, que se busque impresionar con estos mecanismos a las mismas personas que los vieron desaliñados en la mañana de un día cualquiera. En la ciudad todo cambia. Está permitido este nivel de informalidad, pero únicamente en el espacio doméstico, pues en los ámbitos público y privado muy demarcados los espectadores son distintos. En el Juncal, en contraste, lo que determina el nivel de formalidad y embellecimiento no es el lugar ni las personas que los observan, sino el tipo de actividad y el contexto de un momento específico de socialización.

Si bien la comunidad cuenta con agua semi potable hace aproximadamente 15 años (Diego Palacios Ocles, comunicación personal, marzo de 2019), sus habitantes de vez en cuando se ven todavía obligados a bañarse en el río de forma colectiva, como era costumbre⁶. Por otra parte, para hacer frente a la incertidumbre sobre el acceso al agua, se recoge y almacena en los tanques de agua de las lavanderías, por lo que muchas personas dada la necesidad se bañan en su patio con la ayuda de baldes y lavacaros. De este modo, es común que las prácticas de higiene de los juncaleños se realicen en el ambiente marcadamente público del río o en el semi privado de su patio donde están expuestos frecuentemente a las miradas de sus familiares o sus vecinos. La noción de vergüenza respecto al cuerpo y la desnudez presente de manera general en la ciudad contrasta con el de la de los habitantes del Juncal.

En otro tema, el ocio resulta un momento más compartido que privado, suelen cerrar algunas calles para instalar una red entre dos postes y jugar volley, mientras los demás hacen de espectadores y circulan las novedades de las comunidades de la zona. Igualmente, en Navidad es frecuente que se realicen novenas tanto dentro de cada casa como en la calle para rezar juntos. Los domingos, después de la misa que se celebra a las 18h00 para evitar el calor, los habitantes de la comunidad compran comida en las carpas que han sido instaladas afuera de la iglesia, y comparten en la vía pública hasta altas horas de la noche, pues ese día incluso se celebran bailes en el salón de fiestas. Asimismo, en ocasiones especiales, como bodas o bautizos, se cierran algunas calles para realizar los festejos, y en año nuevo se instala una tarima para los músicos en una de las vías principales, donde se desarrolla el baile durante varios días. Se observa claramente que la calle se constituye como un espacio de socialización, lo que evidentemente rompe con la lógica de lo público y lo privado que delimita las actividades en la ciudad.

6 A veces este servicio, que en líneas generales no es eficiente y está retrasado en comparación a las condiciones de la ciudad de Ibarra a pesar de pertenecer al mismo cantón, puede llegar a estar suspendido por semanas. Al respecto, por citar un ejemplo, revisar EMPA-I, 2017 y Bravo, 2018.

Complementariamente al uso del espacio, se debe mencionar que, dado que muchas personas tienen trabajos informales o de horario flexible, pueden organizar la utilización de su tiempo de manera más autónoma que una persona con un trabajo formal y horas laborales establecidas. A esto se suma que en una comunidad pequeña no se pierde tiempo en el desplazamiento de un lugar a otro, como ocurre en la ciudad. La apropiación del espacio público, entonces, se combina con la gran cantidad de tiempo de ocio con el que cuentan los habitantes del Juncal para favorecer la fluida circulación de noticias y opiniones entre los miembros de la comunidad, y reproducir sus estrechos lazos sociales. Por esta razón, los informantes afirman que una de las mayores diferencias que existe entre el Juncal y la ciudad –la cual es fundamental para la formación de su identidad colectiva, pues se liga directamente con su sentido de pertenencia– es la libertad, es decir, ser capaces de utilizar su tiempo según sus deseos, de estar respaldados por familiares y amigos, y de sentirse seguros.

Estas lógicas sobre el uso del espacio y de su tiempo, entonces, determinan la manera en la que se han formado las dinámicas comunitarias, pues permite una convivencia más cercana entre los pobladores de la comunidad y fortalece las relaciones familiares, las cuales son de primordial importancia para los habitantes del pueblo. De ahí que no se puede hablar de la identidad colectiva de los afrochoteños del Juncal sin mencionar a la familia, pues este es un elemento central de la formación de la identidad del yo (Giddens, 1997) de cada juncaleño. Es pertinente puntualizar que en la comunidad la familia se caracteriza por ser ampliada, con activas relaciones entre parientes, un fuerte reconocimiento de los lazos de parentesco sin importar lo lejano del grado de consanguinidad y afinidad, y gira en torno a la figura central de la madre⁷.

Por otro lado, puesto que no existen parques, zonas verdes o juegos infantiles⁸, los niños forman grupos grandes y juegan en las calles, de manera que siempre se los ve correr de un lugar a otro en el espacio público que se ha convertido en su espacio de socialización también. Niños y niñas suelen hacer equipos para jugar volley o para organizar otros tipos de juego de pelota. Cuando algunos tienen bicicletas o encuentran alguna carretilla que no está siendo usada, toman turnos para pasear mientras los otros corren detrás, lo que también ocurre para llevar a un niño con discapacidad motriz en su coche. En otras ocasiones, las niñas se separan de estos juegos y se sientan en fila en las veredas para peinar y vestir a sus muñecas.

Dado que los niños están siempre jugando en la calle, todos los adultos de la comunidad están pendientes de ellos, sin que sea necesario supervisarlos expresamente o asignar para esta tarea a alguna persona determinada. Así, se forma un sistema de cuidados particular en el que los niños, al estar en grupo, se cuidan entre ellos y ya saben a qué lugares pueden ir y cuáles deben evitar, a la vez que los adultos que están cerca pueden ayudarlos o reprenderlos, pues son sus parientes, padrinos o amigos de sus padres. Asimismo, como los miembros de la comunidad se conocen entre sí, los niños son aconsejados sobre las personas o casas de las que deben mantenerse alejados. De este modo, los padres no deben preocuparse por la seguridad de sus hijos, siempre y cuando los niños presten atención a los autos mientras están jugando. Igualmente, es común ver a los niños jugar hasta las 21h00 o 22h00, especialmente los domingos, sin que los padres sepan exactamente dónde están sus hijos, pues el Juncal es un lugar seguro para este tipo de prácticas.

El cuidado también se vuelve colectivo con los bebés, pues las personas que visitan a la madre o se encuentran con ella suelen querer jugar con ellos y se los llevan a pasear o a darles de comer, de manera que la madre puede tener un tiempo para descansar o realizar otras actividades con mayor eficiencia. Después, el bebé es pasado a otros parientes o amigos, o mandan a alguno

7 Este tipo de familia también se observa en otras comunidades afro de la zona, como en El Chota (Coronel, 1998) y en Mascarilla (Escobar, 2003).

8 Existe una cancha de fútbol bajo el puente pero, al ser de césped sintético, no es de acceso libre a menos que se juegue un partido.



Foto 2. PARTIDO DE FÚTBOL EN LA CANCHA SINTÉTICA DEL JUNCAL. LOS POBLADORES DE LA ZONA OBSERVAN EL JUEGO DESDE EL PUENTE Y LOS ALREDEDORES DE LA CANCHA.. AUTORA: VERÓNICA GAVILANES.

de los niños a que se lo devuelva a sus padres. Así, generalmente las familias no saben con exactitud con quién está su bebé una vez que alguien lo tomó, pero están seguros de que está bien cuidado y que pronto lo traerán de vuelta, pues cada persona toma una decisión consciente y responsable al momento de dar el bebé a alguien más. Entonces, a pesar de que las familias suelen tener muchos hijos y gran cantidad de jóvenes son madres solteras, el esfuerzo implícito en el cuidado de los niños se distribuye por momentos entre los miembros de la comunidad.

Este sistema colectivo de cuidados⁹ requiere que los niños reconozcan la autoridad en los adultos en general, así que se forma una clara división jerárquica etaria, pues la separación entre niños y adultos está muy marcada y los niños tienen la obligación de obedecer a quienes son mayores e incluso de saludarlos primero y pedirles la bendición si son familiares. Así, por ejemplo, cualquier adulto puede mandar a cualquier niño a hacer un mandado. Si bien esta jerarquía etaria es más rígida que en la ciudad, durante el tiempo de socialización diario en la noche, las relaciones entre miembros de la comunidad de todas las edades son también flexibles. Así, hay ocasiones en las que los adolescentes y adultos juegan con los niños y hacen competencias de cascaritas o de otros trucos con la pelota.

9 Al exponer esta particularidad en el cuidado de los niños a personas de la ciudad, es habitual que surjan preguntas sobre el peligro de abuso o agresiones. Si bien la investigación realizada no permite asegurar que distintas formas de violencia no ocurran, el hecho de que los niños estén siempre en grupos grandes, que la supervisión por parte de adultos a su alrededor sea constante y colectiva, y que existan advertencias sobre ciertas personas o zonas, fundamentadas en el conocimiento que se tiene de cada quien, hace que los abusos sea poco probables en relación con otros contextos.

Otra característica relevante sobre el Juncal –que fue presentada como la más importante por la mayoría de entrevistados– son las prácticas de solidaridad, pues las redes de apoyo en la comunidad son sumamente estrechas y se expresan en una serie de momentos, ya sean especiales como cotidianos. Esta solidaridad, además, no se limita a miembros de la familia extensa y amigos, sino también a conocidos, personas cercanas a sus conocidos, habitantes de comunidades próximas, e incluso desconocidos de quienes han escuchado hablar. Esta dinámica particular es interpretada por los afrochoteños como una característica identitaria propia de los afrodescendientes de la zona, como afirma doña Carmela al explicar la solidaridad y el acompañamiento que los miembros de las comunidades del valle del Chota-Mira ofrecen cuando alguien muere:

Y, lo que yo me doy cuenta es que los negros somos como muy colaboradores. Siempre estamos unidos. Alguien se muere, en los blancos van cinco o seis [personas al funeral], ¿no? En los negros, se volca [sic] todos los pueblos negros, todos, todos. Por ejemplo, cuando se murió doña Zoilita¹⁰, no fue porque ella era famosa, era porque simple y sencillamente así es la gente. O sea, se muere cualquier persona, aunque fuera un borracho, aunque sea un mayor, aunque sea un joven... por un joven mucho más, viene Quito, viene Ibarra, todo el mundo que le conoció. Solo le conocieron y “yo voy”. Entonces vienen al velorio, vienen al sepelio, y ahí la gente de acá tiene en cambio que prepararse, porque si es que a la familia no le alcanza, hay personas –sin que sean grupo u organización– que se mueven a ir de casa en casa pidiendo una colaboración para el agua de canela, para el pan, a veces para el ataúd, que no hay. [...] Entonces, me doy cuenta de que somos como más desprendidos, más generosos (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017).

Igualmente, si una persona necesita algún producto para complementar su comida, o un plato de alimentos, puede pedirselo a sus familiares, vecinos y amigos. Dado que esta práctica es muy extendida, no se espera una reciprocidad directa o inmediata, pues todos dan y reciben constantemente. Así, varias personas señalan que en la comunidad nadie puede morir de hambre, pues el acceso a los alimentos no está mediado solamente por el capital monetario –como generalmente ocurre en la ciudad–, sino que el capital social ocupa un rol fundamental. Pero, se debe aclarar que estas tácticas de solidaridad, si bien son amplias y pueden funcionar en distintos contextos, están especialmente enfocadas en las comidas y los cuidados.

Esta solidaridad, sin embargo, no quiere decir que las personas pueden vivir únicamente de las colaboraciones de sus parientes y vecinos, pues ese tipo de dependencia rompería con el relativo equilibrio de estas tácticas de apoyo. Por ejemplo, Henry C. señaló que su experiencia como migrante en Quito le demostró que, aunque se gana un sueldo más alto y hay mayores oportunidades laborales, los gastos en la ciudad son más elevados, de manera que decidió regresar a la comunidad para ofrecer servicios de taxi informal, además de que contaba con las prácticas de solidaridad para ayudarse durante su transición (entrevista, 30 de diciembre de 2017). Cuando terminó la entrevista, Olga (quien vivió en Quito y regresó al pueblo cuando su esposo consiguió un trabajo en Ibarra) mencionó que la situación de Henry era complicada, pues la demanda de taxis informales es reducida en un pueblo de carretera como el Juncal, y afirmó que, si bien es posible recibir ayuda constante en la comunidad, es una táctica limitada porque nadie va a mantenerlo si su negocio falla (comunicación personal, 30 de diciembre de 2017). Así, debe quedar en claro que la existencia de prácticas de solidaridad no compensa la falta de acceso al trabajo ni pueden frenar la migración.

Sin embargo, no se debe idealizar a la comunidad del Juncal y pensar que sus dinámicas particulares funcionan como un sistema perfecto, pues la negación de sus aspectos problemáticos corre el riesgo de romantizar al otro y presentarlo desde una mirada reduccionista y estereotipada (González, 1987). Esta etnografía no se enfoca en ciertos elementos de la convivencia comunitaria del Juncal para idealizarlos, sino para distanciarse de la estigmatización que

10 Zoila Espinosa, también llamada “Mama Zoila”, conocida como la “reina de la bomba”.

tradicionalmente ha pesado sobre estas comunidades a causa de ideas racistas sobre los afrodescendientes y de explicaciones simplistas que interpretan los problemas sociales de la zona como muestra de algún tipo de “naturaleza” negativa de este grupo étnico/racial, lo que niega las desigualdades estructurales que han configurado sus condiciones de existencia. Una vez que esta postura ha sido aclarada, se puede mencionar, entre otros aspectos conflictivos, las complejas relaciones de género, dentro de un sistema de poligamia informal y extendida, que coloca a las mujeres en una posición subordinada a pesar de que han sido tradicionalmente las proveedoras del hogar¹¹.

Por otro lado, no se debe confundir la existencia de una identidad colectiva comunitaria con el aislamiento cultural de las comunidades rurales afros del valle del Chota-Mira respecto al resto de la sociedad ecuatoriana, mayoritariamente blanco-mestiza. Más allá de sus manifestaciones culturales y costumbres tradicionales, existe también la influencia cada vez más importante de los medios de comunicación, del internet y otros procesos de globalización, aun antes de migrar (Palacios Ocles, 2018). Así, es importante dejar en claro que –aunque un cambio de residencia produce rupturas– la migración no es un proceso en el que salen de una esfera de homogeneidad cultural y elementos propios hacia un entorno totalmente diferente y ajeno¹². Al contrario, los afrochoteños conocen y viven estos elementos diversos y globalizados, pero es en el contacto directo y constante, implícito en la migración, que éstos los interpelan de manera distinta.

La migración y las redefiniciones de la identidad personal

Una vez que se ha comprendido la construcción de la identidad colectiva a partir de las dinámicas comunitarias, es posible analizar cómo los migrantes afrochoteños redefinen su identidad a partir de una reinterpretación de sus elementos identitarios, originada por las nuevas condiciones a las que son expuestos al habitar la ciudad. Estas interpretaciones son causa y efecto de algunas rupturas con ciertos recursos de la identidad colectiva, en especial, la solidaridad extendida, las prácticas de cuidado comunitarias y la relación con el espacio público. En esta sección se abordarán los mecanismos de consolidación de una identidad personal que cada vez privilegia más lo individual por encima de lo colectivo.

La migración desde una comunidad rural como el Juncal hacia ciudades como Ibarra y Quito implica múltiples cambios en la vida de los afrochoteños, pues estos lugares ofrecen diversidad de oportunidades y medios propios de la vida urbana que son vistos como novedosos y que configuran experiencias que no están al alcance de todos los miembros de la comunidad; así, por ejemplo, una mayor variedad de sectores de empleo, instituciones educativas, parques, centros comerciales, museos, etc. El acceder a estos servicios tiende a ser considerado como un factor de prestigio, pues están ligados a elementos que denotan un mejor estatus económico.

De acuerdo con Gerth y Wright Mills (1963), cada sociedad y grupo social clasifican a sus individuos de acuerdo con los objetos y experiencias que sean consideradas como valiosos. De esta manera, estos marcadores de una mayor capacidad adquisitiva o estabilidad económica respecto a sus pares genera respeto porque responden a las expectativas generales del grupo y reafirman el poder de un individuo determinado dentro del rol que haya asumido. Igualmente, se deben considerar los bienes sociales propios de los espacios urbanos y que funcionan como símbolos de una modernidad y centralidad que no está presente en la comunidad. Así, el prestigio de vivir en la ciudad se vuelve un factor importante para la formación de la identidad individual de los migrantes del Juncal.

11 Esto y otros aspectos son parte también de las dinámicas del Juncal, si no profundizamos en ellas es porque, aunque configuran aspectos culturales de la comunidad, no son pertinentes al análisis propuesto.

12 Es pertinente mencionar que el aspecto étnico/racial no es relevante en la mayoría de particularidades descritas, pues el ser afrodescendiente se da por sentado y no adquiere implicaciones específicas sino hasta que salen de la comunidad o se analiza su relación histórica con el Estado y otros grupos étnico/raciales (Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017; Diego Palacios Ocles y Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017).

Puesto que la principal motivación para emprender un proceso de migración es la búsqueda de mayores oportunidades laborales y asegurar el estudio de los hijos, en el imaginario de los juncaleños se relaciona estrechamente a los migrantes con el deseo de superación y progreso. Estas creencias sustentan, asimismo, la imagen de aquellos miembros de la comunidad que no han migrado como conformistas, indiferentes a las oportunidades y que no luchan por superarse. Así, el ser o haber sido migrante se constituye como un elemento de prestigio, pues da cuenta del afán de superación de la persona, más allá de los resultados que obtenga. De ahí que esta percepción de la comunidad como un lugar donde la gente está estancada puede verse en la narrativa de personas que se han asentado en la ciudad de manera definitiva, así como también es mantenida por los migrantes que han decidido regresar al Juncal, como Emilia, por ejemplo:

Lo que cambia son las estructuras de la comunidad, pero la gente es igualita. No cambian, tienen la misma idea. O sea, uno, cuando se va a la ciudad tiene una idea de superarse o salir adelante, pero, regresa acá y es lo mismo. [...] En cambio, algunas personas que se van a estudiar, ya pues, puede decir, cambió porque se superó, estudió, pero algunas personas no, es lo mismo, se llega y es lo mismo, se ve y está lo mismo, da lo mismo. [...] O sea, no tienen una aspiración más allá, que desespera, pues, aquí (Emilia, S., entrevista, 24 de octubre de 2017).

Resulta claro que el conformismo que los juncaleños perciben en los pobladores de la comunidad es considerado como reprochable, en contraste con los intentos de los migrantes por superarse. Estas ideas pueden ser explicadas en parte por el mayor prestigio que tiene la vida urbana, ya que su condición hegemónica la construye como un deber ser que tiende a ser emulado. Es decir, lo urbano, al estar asociado con las posiciones de notoriedad, progreso y mejores oportunidades, es visto como positivo. No obstante, se debe tener en cuenta que los pobladores del Juncal no son conformistas, sino que la influencia del ritmo de vida agrícola hace que sus dinámicas sean más circulares y cíclicas que lineales; además, sus horarios flexibles les permiten tener más tiempo de ocio, lo que es poco compatible con el ritmo que marcan las ideas de progreso capitalista. Por otro lado, se debe considerar que el tipo de trabajo que se tenga en la ciudad no es significativo dentro de esta lógica de prestigio, como señala Diego:

Como te digo, esas estructuras [de desigualdad] se mantienen. Mira, yo fui a Quito, ¿no?, y tú ves, todos los afroecuatorianos, con excepciones irrisorias, trabajan en empleos, digámoslo así, de segunda categoría, empleos de subordinación, no tienen empleos directivos. Entonces, eso es por algo, no es por casualidad y como el sistema nos ha hecho eso, nosotros nos conformamos, “ah ya, tengo mi empleo, [...] si me dan \$400, yo ya estoy chévere (Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017).

Así, la idea de “superación” implícita en la migración no se refiere a conseguir un trabajo que ofrezca condiciones de igualdad y crecimiento, ni a ocupar espacios sociales y laborales que tradicionalmente no estaban ocupados por personas afroecuatorianas, sino tener un empleo estable que garantice un sueldo fijo, el cual ya constituye una diferencia respecto a su situación económica en la comunidad y les permite acceder a otros patrones de consumo. Pero, esta lógica del prestigio puede ser contraproducente, pues pone sobre los migrantes la presión de mostrar sus nuevas capacidades de gasto, como cuando los juncaleños contraen deudas para comprar ropa más exclusiva para las fiestas en la comunidad.

Asimismo, algunos juncaleños se acostumbran a una mayor independencia, de manera que ya no se sienten cómodos con la fuerza de los lazos sociales en la comunidad. Así, aunque cuando se visita el Juncal los migrantes vuelven a formar parte del estrecho entramado social, su identidad individual se ha diferenciado de este elemento central de la identidad colectiva. Un ejemplo es Alejandra, quien ha vivido en Ibarra desde que era una niña, lo que ha permitido que incorpore y se identifique con muchas de las lógicas urbanas:

VG: *¿Usted ya no quisiera volver a vivir aquí?*

AP: *No... [Lo piensa unos segundos]. ¡No! [...] Extrañaría mis amistades... la vida que se lleva allá, en la ciudad. El silencio que se tiene... el que poco compartes con tus vecinos, eso...*

VG: *¿Le gusta la independencia que hay en la ciudad?*

AP: *Sí, porque allá si es un silencio: cierras tu puerta y nadie te molesta. Entonces, esa es la parte bonita de la ciudad (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017).*

De esta forma, se observa la constante tensión entre la identidad colectiva, afincada en aspectos culturales de la vida comunitaria afrochoteña, y la influencia de arraigadas creencias de superioridad de la vida urbana sobre la del mundo rural, donde la individualidad cobra gran importancia. Esta compleja relación entre los elementos identitarios y la presión que ejercen las lógicas urbanas, entonces, está atravesada por el contraste entre lo colectivo y lo individual, y juega un papel importante en la reconfiguración de la identidad personal.

Debido a la configuración de la identidad colectiva de los afrochoteños, las redes de solidaridad son también de gran importancia en su identidad individual. Sin embargo, las transformaciones de las relaciones sociales implícitas en el proceso de migración a la ciudad, hace que los migrantes del Juncal deban volverse progresivamente más autónomos y que valoren la individualidad y la independencia, lo que genera prácticas sociales diferentes. De este modo, en los migrantes se forma una identidad individual distinta que en los no-migrantes, a causa de la influencia de las dinámicas urbanas, lo que también representa un conflicto identitario puesto que no pueden identificarse plenamente con los habitantes de su lugar de origen ni con quienes son oriundos de la ciudad.

Como se explicó en la sección anterior, las redes de solidaridad y las prácticas de reciprocidad son de importancia capital para los juncaleños, pues son estas dinámicas las que les permiten mantener sus relaciones sociales, a la vez que funcionan como una estrategia económica por medio de la reciprocidad. El desplazamiento a la ciudad, entonces, causa una ruptura importante porque pierden rápidamente o disminuye significativamente esas redes y tácticas, ya que tienen menos personas a quienes acudir, deben enfrentar gastos extras como el costo de arriendo y transporte, y no siempre pueden estar presentes de forma cotidiana en la vida de sus amigos y familiares que necesitan ayuda. Esta situación supone un período de transición en el que deben aprender cómo vivir y administrar sus recursos sin contar con la ayuda de personas cercanas.

La independencia y la soledad¹³ de la vida urbana son incorporadas por algunos migrantes después de un proceso de transición en el que deben lidiar con el debilitamiento de sus relaciones comunitarias, respecto del Juncal por la distancia y de otros migrantes juncaleños por las condiciones de vida que ejerce la urbe sobre todos. Esta situación es descrita por Vásquez (2014: 18-20) mediante dos procesos paralelos: la individualización y la descomunalización, los cuales son complementarios, pero no equivalentes. La descomunalización se refiere a una descomposición del modelo de socialización comunal¹⁴, pues los cambios implícitos en la migración hacen que sea necesario que estos elementos sean reemplazados por otros que respondan a las especificidades del contexto urbano. Dentro de esta transformación ocurre, entonces, la individualización, que corresponde al surgimiento de un sujeto que se autoproduce de manera estratégica y que hace uso pleno de su agencia para encontrar nuevos elementos que le permitan responder a esta situación y construir una identidad acorde con sus nuevas circunstancias.

Por tanto, las relaciones de solidaridad entre migrantes que están en la ciudad tienden a hacerse menos estrechas conforme su situación se estabiliza. Así, en ocasiones estos lazos se rompen debido a que algunos migrantes logran mudarse a lugares que son símbolo de mejoría

13 De acuerdo con los parámetros de sociabilidad la comunidad que fueron presentados en la etnografía.

14 Esto es, la disolución de las tácticas sociales compartidas, de las prácticas simbólicas, de las alianzas y referentes que les dan un sentido de pertenencia e identificación a los miembros de una comunidad y que les permiten lidiar con la realidad social.

económica, lo que marca distancia social de aquellos migrantes menos exitosos. Sin embargo, como sucede también en los casos estudiados por Comas y Pujadas, (1991), esta ruptura se limita a la ciudad, pues cuando vuelven al lugar de origen, las relaciones persisten, y los lazos se regeneran en caso de necesidad. Se puede hablar, entonces, de un modelo acordeón, “para referirnos a esa capacidad de permanente movilización que activa los mecanismos de solidaridad para dejar que se desinflen cuando las circunstancias hacen innecesaria dicha movilización” (Ibíd: 49).

Sin embargo, los informantes señalan que, en algunos casos, estos cambios en las lógicas sociales y la adaptación a estas dinámicas llevan incluso al individualismo, la competencia y la envidia. De esta manera, las lógicas de solidaridad que han sido presentadas como características de las relaciones sociales comunitarias no se extienden a la ciudad, pues el modo de vida urbano implica limitadas plazas de trabajo y una mayor competitividad para acceder a las oportunidades, de manera que se motiva a romper con las prácticas de apoyo antes descritas.

Entonces, es claro que el proceso de adaptación a la ciudad es complejo, pues los migrantes deben crear tácticas para enfrentar los desafíos de la vida urbana de manera independiente. Comas y Pujadas (1991) explican esta complejidad como una doble negación identitaria de los migrantes, lo que quiere decir que estos sujetos se sienten forasteros tanto en el lugar de acogida como en el de origen. Así, si bien el proceso de adaptación a la ciudad implica que los migrantes han creado un nuevo espacio en el que pueden reelaborar su universo simbólico, no se resuelve su conflicto identitario, pues no soluciona su situación de exclusión.

Es posible afirmar, entonces, que la negociación identitaria que se produce en el proceso de migración puede ser explicado con el concepto de bifocalidad que Vásquez (2014: 24) retoma de Vertovec, el cual corresponde a “una forma específica de reorganización del mundo social desde la transformación de la percepción y la orientación de la vida sociocultural de las personas migrantes, que se expresa en el establecimiento de un doble marco de referencia en la construcción de la identidad”.

De esta manera, la identidad de los migrantes se construye entre el mundo del Juncal y el de la ciudad, entre el mundo de lo colectivo y de lo individual, entre el de los afrochoteños y el de los blanco-mestizos, en una constante negociación con las tensiones resultantes de estos conflictos paralelos que se manifiestan en su vida cotidiana.

A modo de conclusiones

Se ha observado que la consolidación de la identidad individual de los afrochoteños incluye un distanciamiento de la identidad colectiva para permitir la negociación de distintos elementos identitarios. Sin embargo, no se puede caer en la percepción esencialista que interpreta este fenómeno de construcción identitaria como fragmentación, despojo cultural, des-subjetivación, o “pérdida de la identidad” (Ibíd., 2014). Así, si bien las transformaciones que trae la migración reconfiguran constantemente la identidad de los afrochoteños, pues implican procesos de quiebres y asimilación, se debe tomar en cuenta que la identidad es una categoría móvil que está en constante proceso de adaptación y modificación.

Además, los migrantes mantienen elementos de su cultura y los incluyen en sus prácticas cotidianas en el lugar de destino, pues no son receptores pasivos de las lógicas urbanas, sino que transforman también a la ciudad a la que migran mediante la reproducción de ciertos aspectos de su identidad étnico/racial y comunitaria. Asimismo, este desplazamiento está atravesado por cambios en las dinámicas de interacción, los cuales se caracterizan por relaciones interétnicas verticales y desiguales, lo que incide en la experiencia del migrante y le exige que se adapte a ciertas prácticas urbanas para superar de mejor manera los obstáculos producto de esta asimetría (Guerra, 2015).

Esta cualidad móvil y cambiante de la identidad puede ser comprendida también como una utilización estratégica de las identidades, la cual sucede cuando un actor se identifica con un grupo determinado o toma elementos de éste porque implica una ventaja en ciertos contextos

específicos, es decir, juega con las identidades de acuerdo a las circunstancias y a las personas con quienes interactúa (Cardoso de Oliveira, 2007). Se entiende, entonces, que las transformaciones en la identidad corresponden a tácticas que emplean los migrantes para adaptarse a los requisitos y problemas que los interpelan en la vida urbana.

Desde esta perspectiva, existirían distintos grados de diferenciación y distanciamiento de la cultura colectiva del lugar de origen que dependen de cada contexto específico, pero todos serían igualmente válidos y legítimos. De esta forma, se puede afirmar que incluso cuando los sujetos abandonan gran cantidad de elementos de la identidad colectiva al momento de construir su identidad individual, no implica una ruptura con las relaciones comunitarias. Entonces, estos procesos identitarios son lo suficientemente flexibles como para permitir que cada sujeto se adapte a su contexto de migración y utilice los elementos identitarios colectivos e individuales de la manera que le resulte más conveniente.

Por tanto, es claro que las prácticas identitarias que se producen como respuesta a los cambios propios del proceso de migración generan constantes tensiones, pues se refuerza la identidad colectiva a la vez que se produce un alejamiento de algunos de sus elementos, y se valora a la ciudad y sus lógicas al tiempo que se las rechaza. De este modo, se evidencia que la identidad es una elaboración constante que no está exenta de contradicciones, lo que no le resta validez como herramienta para que los sujetos den sentido a sus experiencias y posturas.

De esta manera, la identidad de los migrantes afrochoteños no solo se elabora desde los elementos identitarios que les ofrecen la vida comunitaria y las lógicas urbanas, sino que este proceso también se ve mediado por las perspectivas y marcos de referencia particulares de estos dos lugares. La bifocalidad, entonces, explica las contradicciones y tensiones presentes en el proceso identitario en el contexto de migración porque da cuenta de que las experiencias y posturas de los informantes están mediadas por múltiples modos de dar sentido a su proceso de migración y a sus vivencias.

Así, en vez de tomar una postura esencialista sobre lo que significa la identidad afrochoteña, lo que se propone es comprender que las heterogeneidades y las múltiples configuraciones que habitan los sujetos se articulan en sus procesos identitarios individuales y colectivos (Vásquez, 2014). De esta forma, es posible comprender la importancia que tiene la identidad individual –y las negociaciones implícitas en su construcción– para la manera en la que los migrantes afrochoteños se posicionan en su vida en la ciudad. Es decir, si bien la realidad a la que los migrantes afrodescendientes deben enfrentarse durante su proceso de migración está marcada por la desigualdad, el racismo, y las relaciones asimétricas de poder, su capacidad de agencia está cimentada en la manera en la que cada sujeto juega con los elementos y herramientas que le ofrecen su identidad colectiva e individual.

Lista de Informantes

Carmela C.: en el momento de la entrevista tenía 50 años. A los 9 años, debido al maltrato que sufría por parte de su padre, se fue a Ibarra a vivir con su hermano. Después de un tiempo llevó a sus hermanas a vivir con ella. Ahí realizó sus estudios, pero no terminó la secundaria porque prefirió aprender de corte y confección. A los 18 años regresó al Juncal y ha vivido ahí desde entonces. Está casada y tiene ocho hijos, se dedica a la iglesia, a la costura y al comercio (entrevista, 11 de octubre de 2017).

Diego Palacios Ocles: en el momento de las entrevistas tenía 28 años. Después de terminar la secundaria salió del Juncal con la idea de ser policía, pero ese proyecto no funcionó y estudió para ser profesor de inglés. Su relación con grupos de activistas lo llevó a las ciencias sociales, de manera que tiene una maestría en Políticas Públicas y está cursando un doctorado en Ciencias Políticas, ambas en la Flacso de Quito. También es músico y continúa siendo activista político (entrevista, 29 de septiembre de 2017; entrevista, 20 de diciembre de 2017).

Emilia S.: en el momento de la entrevista tenía 33 años. Su esposo migró a Quito para buscar trabajo y, después de que estuvo instalado, ella y su hija fueron a la capital. Reemplazó a su hermana como empleada doméstica por dos años, pero el costo del arriendo y los servicios, algunos problemas en su matrimonio y el haberse quedado embarazada la motivaron para regresar al Juncal. Ella y su familia han vivido en la comunidad por 12 años, y planean quedarse definitivamente. Emilia se dedica al comercio junto con la mayoría de mujeres de su familia (entrevista, 24 de octubre de 2017).

Gabriela C.: en el período de trabajo de campo tenía 21 años, trabaja en un bazar y tiene una hija (comunicación personal, 3 de agosto de 2018).

Henry C.: en el momento de la entrevista tenía 32 años, de los cuales 14 años había estado en la capital. Al estar casado y tener un hijo, migró para Quito para trabajar como guardia de seguridad, después trabajó en una fábrica y como cocinero. Él volvía a la comunidad periódicamente (al menos 4 veces al año) para visitar a sus familiares y amigos. Durante su proceso de migración extrañaba mucho las dinámicas comunitarias, de modo de regresó a vivir en el Juncal con la meta de ser taxista (entrevista, 30 de diciembre de 2017).

Juan Chalá: es un joven maestro, intelectual, músico y activista político de Changuayacu, una comunidad afroecuatoriana muy cercana al Juncal. Planea estudiar una maestría en género para abordar las problemáticas de desigualdad desde la interseccionalidad (entrevista, 29 de septiembre de 2017).

Olga Palacios: en el momento de la entrevista tenía 35 años. Migró a Quito a los 16 años, después de tener a su primera hija, para conseguir un ingreso fijo. Fue empleada doméstica por algunos años, hasta que consiguió trabajo como líder de jóvenes con la Pastoral Afro. Ahí conoció a quien actualmente es su esposo, con quien tiene dos hijas más. Vivieron un año en Latacunga y después regresaron a vivir en el Juncal mientras su esposo trabajaba en Ibarra. Olga puso una tienda en la comunidad y creó la Asociación de mujeres Aroma Caliente. Después de seis años en el Juncal, en marzo de 2018, se fue a Italia, que es el lugar de origen de su esposo, con sus hijas y su nieta (comunicación personal, 28 de agosto de 2017; entrevista, 10 de octubre de 2017).

Bibliografía

- Bravo Piñeiros, M. 20 de noviembre de 2018, “Familias en el Valle del Chota desesperan sin agua potable”, en: *Diario El Norte*, recuperado de: <https://www.elnorte.ec/ibarra/familias-desesperan-sin-agua-potable-GF241787>
- Cardoso de Oliveira, R. 2007, *Etnicidad y estructura social, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, México.*
- Comas, D. y Pujadas, J. 1991, “Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia”, en: *Papers: Revista Sociológica*, 36, pp.33-56.
- Coronel, N. 1998. *Una sola familia: sistema de parentesco y matrimonio en los Andes afro-ecuatorianos; estudio de caso de la comunidad de El Chota* (Tesis de licenciatura), PUCE, Quito, Ecuador.
- Diario La Hora. 10 de octubre de 2006, “El Juncal sigue abandonado”, en: *Diario La Hora*, recuperado de: <https://lahora.com.ec/noticia/485360/el-juncal-sigue-abandonado>
- EMAPA-I 13 de abril de 2017, “Se reubica tubería de agua potable en El Juncal”, en: *Noticias EMAPA-I*, recuperado de <http://emapaiibarra.gob.ec/se-reubica-tuberia-de-agua-potable-en-el-juncal/>
- Escobar, M. F. 2003, *Diagnóstico de la autoestima de la mujer negra en el Valle del Chota: estudio de caso en las comunidades de El Chota y Mascarilla*, Tesis de licenciatura, PUCE, Quito, Ecuador.
- Gerth, H. y Wright Mills, C. 1963, *Carácter y Estructura Social*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Giddens, A. 1997, *Modernidad y la identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, España.
- Giménez, G. 1997, “Para una teoría de las identidades sociales”, en: *Revista Frontera Norte*, 9, (18), pp. 9-28, recuperado de <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>
- Gómez Suárez, Á. 2005, “Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”, en: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (41), pp. 1-24, recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/623/62304110.pdf>
- González, J. A. 1987, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la antropología y de la estética”, en: *Gazeta de Antropología*, (5), Artículo 03, recuperado de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/13768>
- Guerra, L. K. 2015, *Nuevos escenarios de la migración interna en el Ecuador: la reconfiguración de la identidad a través del imaginario de las fronteras entre lo rural y lo urbano. El caso de los migrantes indígenas en Latacunga provenientes del páramo de Zumbahua, tesina de especialización*, Flacso, Quito, Ecuador, doi: <http://hdl.handle.net/10469/9738>
- Guerrón, C. 2000, *El color de la panela*, Centro Cultural Afroecuatoriano: Ediciones Afroamérica, Quito, Ecuador.
- Hall, S. 1996, “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en: du Gay, P. y S., Hall, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrutu Editores, Buenos Aires, Argentina, pp. 13-39.
- 1994, “Cultural identity and diaspora”, en: Williams, P. y L. Chrisman. *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, pp. 227-237, Harvester Wheatsheaf, Londres, recuperado de http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ELCS6088_74357.pdf
- Knoblauch, H. 2005, “Focused Ethnography”, *Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 44. Recuperado de: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/20/44>
- Kornblit, A. L. 2004, “Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas”, en: Kornblit, A. (Coord.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales: modelos y procedimientos de análisis*, Biblos, Buenos Aires, Argentina, pp. 15-36.
- Laurin-Dansereau, É. 2007, *Migration et transformation identitaire : le cas de la Concepcion dans la région de la Cuenca del Rio Mira en Équateur*, Tesis de maestría, Université du Québec à Montréal, Canadá, recuperado de: <http://www.archipel.uqam.ca/3286/>
- Leiva, S. y Ross, C. 2016, “Migración circular y trabajo de cuidado: Fragmentación de trayectorias laborales de migrantes bolivianas en Tarapacá”, en: *Psicoperspectivas*, 15(3), pp. 56-66, recuperado de <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue3-fulltext-766>
- Mayol, P. 1999, “Habitar”, en Mayol, P. et al. *La invención de lo cotidiano. Habitar, cocinar.*, Vol. II, pp. 3-132, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente: Universidad Iberoamericana, 1996, México DF, recuperado de: https://monoskop.org/images/1/1c/De_Certeau_Giard_Mayol_La_invencion_de_lo_cotidiano_2_Habitar_cocinar.pdf

- Muratorio, B. 2005, “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”, en: *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (21), 1pp. 29-143.
- Naranjo, M. 2013, *Etnografía Pueblo Afrochoteño del Ecuador*; Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, Quito.
- Palacios Ocles, D. julio de 2018. “Revitalización de la cultura”, en: Arboleda, S. (Moderador), *Exposición fotográfica: Revitalización cultural del pueblo afro: Comunidad El Juncal*. Conversatorio llevado a cabo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Romer, M. 2006, “Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano”, en: *Dimensión Antropológica*, 37, pp. 127-150, recuperado de http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/pdf/dian_37_04.pdf
- Vásquez, J. D. 2014, *Identidades en transformación: Juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar*, Ecuador, Flacso, Quito, Ecuador.

La Bomba del Valle del Chota y Quito. Cambio musical y relación identitaria

*Sofía Carrión**

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO ANALIZA LA BOMBA COMO IDENTIDAD, GÉNERO MUSICAL E INSTRUMENTO. REVISAMOS CÓMO LA BOMBA HA IDO CAMBIANDO Y SU CORRELACIÓN CON EL CONTEXTO SOCIAL DEL PUEBLO AFROCHOTEÑO, TANTO EN QUITO COMO EN EL VALLE DEL CHOTA-MIRA. SE HACE UN ANÁLISIS EN DOS NIVELES: IDENTITARIO Y MUSICOLÓGICO, ENCONTRANDO LA RELACIÓN ENTRE AMBOS.

PALABRAS CLAVE: MÚSICA - AFROCHOTEÑOS - IDENTIDAD - BOMBA - CULTURA.

THE BOMBA FROM THE CHOTA VALLEY AND QUITO. MUSICAL CHANGE AND IDENTITARY RELATIONSHIP

ABSTRACT

THE ARTICLE ANALYZES THE BOMBA AS IDENTITY, MUSICAL GENRE AND INSTRUMENT. WE REVIEW HOW THE BOMBA HAS BEEN CHANGING AND ITS CORRELATION WITH THE AFROCHOTEÑO PUEBLO SOCIAL CONTEXT, BOTH IN QUITO AND THE CHOTA-MIRA VALLEY. AN ANALYSIS IS MADE IN TWO LEVELS: IDENTITY AND MUSICOLOGICAL, FINDING OUT THE RELATIONSHIP BETWEEN THEM.

KEYWORDS: MUSIC - AFROCHOTEÑOS - IDENTITY - BOMBA - CULTURE.

* Antropología (PUCE), colaboradora en afrocomunicaciones e investigadora en temas de derechos humanos, musicología y urbanismo. Correo electrónico: bsoficasu95@yahoo.com

Introducción

El Ecuador es un país plurinacional e intercultural, y, por ende, con un muy diverso espectro sonoro. Así, en cada región se puede encontrar música distinta, pasando por la costa con ritmos afroesmeraldeños y montubios como los andareles, los amorfinos, los currulaos, entre otros; mientras en la amazonía, por ejemplo, se escuchan cantos dedicados a la chonta y al jagé. En la sierra, suenan más los ritmos andinos, propios de la cultura kichwa, aunque también se escucha la bomba, una mixtura entre lo andino y lo africano como una respuesta a su contexto histórico. Quienes llegaron al valle del Chota Mira en el siglo XVI, lo hicieron en condición de esclavos, a diferencia de los afroesmeraldeños, quienes en su condición de cimarrones, vivían en libertad, lo cual hace que su música de estas dos regiones sea distinta.

Y es que la música ha acompañado permanentemente la vida de las personas, no solamente por su estética y valor para entretener, sino por ser parte de la cotidianidad, por ser una herramienta que permite transmitir saberes y vivencias (Merriam, 1964). Al igual que la identidad, definida por Stuart Hall (2010) como una construcción en constante cambio, la música se ha ido transformando al igual que sus intérpretes y escuchas, adaptándose a distintos períodos de la historia, a las luchas del pueblo, a sus logros y migraciones, dentro y fuera del país¹. La música ha ido siempre, conjuntamente, con todos estos procesos, no como un elemento accesorio o de reflejo, sino como parte de la identidad misma de los pueblos (Frith, 1996).

Así, la bomba, originaria del valle del Chota-Mira, se nutre de un pasado; de sus ancestros africanos, llegados hace más de tres siglos esclavizados para la producción de caña de azúcar; de un presente, la forma en que se han constituido las y los afrochoteños actualmente; y de un futuro, que es por lo que actualmente luchan. Por lo tanto, la bomba ha ido teniendo sus variaciones e introducciones, adaptándose a un medio que los ha excluido de manera sistemática, tanto a nivel educativo, económico, laboral, por medio de la discriminación racial y estigmatización histórica.

En consecuencia, esta investigación hace un recorrido descriptivo del género bomba, a través de sus instrumentos, danza, simbología y elementos propios del análisis musicológico. Todo ello en correspondencia con la identidad afrochoteña, que ya no solo habita en el valle del Chota-Mira, sino que también ha migrado a Quito. Trayendo cambios tanto a nivel identitario como musical. Se trabajó en la provincia de Imbabura con el grupo de danza “Sueño negro” (Carpuela) y con integrantes del centro cultural del Juncal; y en Quito, con el grupo Torbellino de la Fundación Casa Ochún, dedicada a la enseñanza y preservación de la cultura afroecuatoriana, y con músicos afroecuatorianos radicados en la ciudad.

Género musical e identidad

Para poder acercarnos a la música como una encarnación de la identidad (Frith, 1996), se hace necesario revisar los elementos en donde ésta se ve manifiesta, entre ellos se encuentran sus instrumentos musicales, las letras de las canciones, el vestuario, pasos de baile, coreografías y peinados; los cuales tienen un simbolismo intrínseco, o como diría Geertz (1997: 92) “[...] una forma de resumen de lo que es conocido respecto a la manera de que el mundo es”.

Por ello, cuando se habla de todos los simbolismos que implica la bomba, se llega a la conclusión de que “la bomba está viva”, como hace alusión Francisco Lara (2011), porque lleva consigo su herencia ancestral y camina junto a su pueblo, aunque esto implique la transformación del género propio del cambio cultural, a la hibridación cultural que tiende a una homogeneización (García Canclini, 1990). Sin embargo, la bomba ha resistido desde su subalternidad, y ha negociado (Bhabha, 2002) con otros géneros y ritmos.

¹ Tal como dan a entender Nettle (1964) y Olmos (2012), al anotar que los migrantes llevan consigo una carga de tradiciones y costumbres.



Foto 1. AUTORA: SOFÍA CARRIÓN.

La bomba nació en el valle del Chota-Mira, resultado de la esclavización de personas procedentes de diferentes zonas de África, como África Central, Costa de Guinea, Costa de Oro y Costa de Calabar (Stutzman, 1974)². Quienes trajeron consigo los ritmos propios de sus pueblos, incorporando a éstos, ritmos propios de la región andina, como el albazo. Usando instrumentos como el tambor, las flautas e instrumentos de percusión menor (quijada de burro y raspadores³), que se elaboraban con materiales de la zona, instrumentos de monte, como mencionaba Cristóbal Barahona, uno de los últimos constructores del instrumento de percusión “bomba” (Comunicación personal, 2016); pero incorporando también sonidos de guitarra, requinto y más adelante teclados, bajos eléctricos, entre otros.

Por ello sus canciones tienen una poética musical que recuerda a la cultura hispánica, mientras su ritmo rememora a sus ancestros africanos, con un dejo de nostalgia “[...] una tristeza que destila como en el alambique el aguardiente, dominándole un complejo de lejanía, de añoranza de su tierra distante, quizá perdida entre las brumas del tiempo” (Peñaherrera & Costales, 1959: 193).

... los negros fusionaron el dolor pentatónico⁴ del indio, dolor de altura y dolor de pasado; el “estribillo” del látigo, castigos, torturas, cepo, etc. y “la estrofa” diaria del trapiche, la mina, etc. para retomar el “estribillo” nocturno del esclavismo y/o la “forma A-B-A”, que sería: Esclavitud-trabajo-esclavitud, y alegraron con ritmos de su etnia, como un recuerdo de su tierra, de sus costumbres y tradiciones (Coba, 1980: 41).

2 Este rastreo geográfico se hizo a partir de los apellidos que se encuentran en el valle del Chota-Mira.

3 Instrumentos que actualmente se asemejan al güiro.

4 La escala pentafónica se refiere al uso de 5 notas a lo largo de una octava tradicional y es una de las estructuras musicales más antiguas y difundidas en el mundo (Károlyi, 2018).



FOTO 2. AUTORA: SOFÍA CARRIÓN.

Por eso se dice que la bomba es una expresión musical, danzaría y poética que manifiesta la historia oral de esta zona del país (Mullo, 2015). Y es que la bomba emerge, justamente, de un proceso de esclavización y explotación, como una forma de mediar la experiencia de la colonialidad del poder, para negociar y constituir un sentido de identidad colectivo. Por tal razón, Lara (2011) sitúa a este momento histórico como el de la consolidación del género, ya que es durante el huaspungo, etapa en que la tradición oral carece de mucha documentación, por lo que, su origen y desarrollo, como tal, se mantiene oscuro.

No obstante, según algunos registros de cronistas, se puede encontrar descripciones de la bomba, como, por ejemplo, de un evento en una comunidad negra en la hacienda de Chamanal, a inicios de los años sesentas “dadas las condiciones de vida esclavista, es probable que La Bomba se haya originado ya sea solamente acompañada por la voz, o voz acompañada por un idiófono (es decir, palmas, agitadores, o un tambor ad hoc)” (Huasserek, 1986 en: Lara, 2011: 140). En otro tipo de relatos podemos encontrar que se expone a la bomba como una danza que incentiva a la lujuria, por sus golpes de cadera y movimientos sugerentes⁵, como es el caso del baile conocido como la “toreada” donde una mujer tumba al hombre de un caderazo (Comunicación personal, Oscar Paredes Morales, 2018).

En lo que tanto autores como interlocutores coinciden es con la conexión africana y andina en la música, como señalan Coba (1980), Peñaherrera & Costales (1959), Mullo (2015), Bueno (1991), Franco & Freire (1986), Oscar Paredes Morales (Comunicación Personal, 2018) y Rubén

5 Acerca de este tipo de referencias, Mullo (2016) manifiesta que tienen un alto sesgo evolucionista y difusionista, sin embargo, su contenido es valioso, pues son las primeras transcripciones de fuente oral directa (refiriéndose al trabajo de Moreno, 1996).

Congo (Comunicación personal, 2018). Sobre todo por la predominancia de la percusión, cuyo tambor principal, la bomba, tiene relación con otros de origen africano, de esta manera Coba (1980) rememora las ocho clases de tambores de los Dogán del Sudán, que corresponden a las fases de creación del mundo y a sus cuatro elementos constitutivos:

La piel mojada corresponde al **agua**; puesta a secar al sol, el **fuego**; su caja es hecha de madera, la **tierra**; y cuando los tambores suenan, el **aire**. Agua, fuego, tierra y aire son los elementos de la creación del mundo a través de los tambores. Los recuerdos de los tambores, la tristeza del indio y el látigo del europeo, fueron las causas de la creación de la bomba [...]” (Coba, 1980: 41)⁶.

Así, Mullo (2015: 46) resume este mestizaje en cinco puntos nodales que caracterizan a la bomba:

1. Cuarteta de versos de la copla hispana.
2. Giros melódicos con la influencia de la zona de Imbabura. Lenguaje musical pentafónico andino. “La bomba, la bomba de Manuel” (tónica, tercera menor, quinta y séptima menor).
3. Percusión afro.
4. Sistema rítmico danzario en compás de 6/8. Metro ternario de origen africano.
5. Forma A-B-A (estrofa-estribillo).

A continuación, pasaremos hacer un recuento de la bomba de antes, la bomba viva (su relación con la identidad) y la bomba actual, ligando directamente el cambio cultural con el cambio musical y los resultados que arroja a nivel de música, instrumentos, danza y vestimenta.

La bomba de antes, bomba tradicional

Símbolos: instrumentos, danza, vestimenta

La instrumentación de la bomba se constituía, inicialmente, producto del mestizaje, de guitarras y bomba⁷, acompañadas a veces por hoja de naranjo o guayaba, así como alfandoques⁸ (Torres Minda, 2012). Además, se usaban otros instrumentos de percusión menor, como la quijada de burro (instrumento idiófono de golpe directo), el puro (calabaza ahuecada utilizada para simular el sonido de los bajos) y el requinto (Lara, 2011).

Eso es para el formato de agrupación de bomba, propiamente dicha, ya que en el caso de las bandas mochas, que también tocan este género, su instrumentación varía con el uso de bombos, tambores, redoblantes, platillos, rasqueta, hojas, bajos de hojalata, puros y cabuyas (Mullo, 2015)⁹. Sin embargo, este último formato no será tomado en cuenta en este artículo, solamente el de bomba.

El instrumento bomba, en sí mismo, conlleva ciertos simbolismos. Uno de ellos es la utilización de cuero de chivo y chiva (Lara, 2011), así como el uso de materiales de la zona, como lo son las raíces de Juan Quereme, el tronco del árbol conocido como México y las cuerdas de cuero (Comunicación Personal, Cristóbal Barahona, 2016). Todos estos materiales nos conectan a la importancia de la tierra para las y los afrochoteños, la misma que se puede encontrar también dentro de la vestimenta que utilizan durante las fiestas y presentaciones.

6 De hecho, esto es algo que se puede evidenciar en el proceso de construcción de la bomba, donde se utilizan todos estos elementos y fueron descritos por Cristóbal Barahona (Comunicación Personal, 2016).

7 Como recuerda Cristóbal Barahona (Comunicación personal, 2016), en algunas comunidades como Juncal y Carpuela se recuerda la bomba con la guitarra y la bomba principalmente, mientras en otras comunidades ya se incorporaban los otros instrumentos arriba mencionados.

8 “Alfandoque: Es una caña ahuecada y rellena de clavos –perdigoes-, piedras y pepas. Se tapa de un lado con madera y/o trapo. Micro grupo ecuatoriano. Provincia de Esmeraldas” (Coba, 1981).

9 Como señala Mullo (2015) existen algunos formatos donde varía la distribución de instrumentos.

Esta intenta asemejarse a la de las abuelas, quienes se dedicaban y dedican a la agricultura, por lo que sobre su gran falda plisada, su enagua blanca y su blusa con vuelos, llevan un delantal con amplios bolsillos, donde suelen guardar frutas y otros productos de sus cosechas. Esta vestimenta se complementa con el uso de walkas (collares), que, al igual que en las culturas indígenas de la sierra, representan el estatus de la persona (Comunicación personal, Grupo Sueño Negro, 2016).

La bomba se acompaña por su baile, el cual suele ser en pareja, individual o colectivo, dependiendo de la ocasión. En antiguos registros del valle del Chota-Mira, se describe el de la botella (individual), el caderazo (pareja), el angara, el puro (individual), la zafra (colectiva), la toreada (pareja) y el actualmente desaparecido bundi¹⁰ (Hassaurek, 1865 en: Cota, 2015). Estos solían bailarse en matrimonios, funerales de niños, al igual que en Esmeraldas, eventos, fiestas, entre otros.

Los primeros relatos de la bomba la exponen como un baile rápido, a diferencia del indígena, resaltando las carreras, saltos y extravagantes gesticulaciones peculiares de los africanos (Carvalho-Neto, 1903, en: Bueno, 1991). De hecho, se pensaba que el nombre “bomba” venía de la danza, ya que se bailaba formando círculos, o bombas (Moreno, 1996). Pero el baile de la bomba también era considerado como un tipo de cortejo y juego entre las parejas, como se ve en el caderazo, donde la mujer persigue al hombre hasta hacerlo caer de un golpe con su cadera, esto con el fin de que los niños y jóvenes estuvieran atentos y para saber si estaban en edad para casarse, o, en otras palabras, si estaban lo suficientemente grandes (Comunicación Personal, Oscar Paredes, 2018).

Un elemento importante a resaltar de la danza de la bomba es sus pasos característicos, que, tradicionalmente, no tenían a elevar demasiado los pies del suelo, debido al mal trato y encadenamiento producto de la esclavitud, pero, además, y al igual que en la instrumentación y la vestimenta, tiene un gran vínculo con la tierra y la agricultura, pues, como menciona Oscar Paredes (Comunicación Personal, 2018), por medio de este tipo de danzas también se agradecía a la tierra.

Por último, dentro de la danza, es característico que las mujeres bailen con una botella en la cabeza, teniendo por significado el equilibrio y fuerza de la mujer, ya que era ella quien repartía el licor y para evitar que alguien se lo lleve lo ponía en su cabeza durante las fiestas (Oscar Paredes, Comunicación Personal, 2018).

La música

Como ya se anotó anteriormente, el ritmo de la bomba tiene una fuerte influencia del albazo andino, tal y como resalta Cota (2015) el compás en el que se encuentra es el de 6/8 o 2/4, dependiendo de la velocidad y la canción, pero no deja de ser binario en ningún momento, como aclara Lindberg Valencia. Aunque cuando es una bomba bastante lenta puede estar también en 4/4 (Comunicación personal, 2018). Un aspecto muy importante a resaltar es el acento que lleva, ya que esto es lo que hace característico a la bomba de los demás géneros, este va en el quinto tiempo del compás de 6/8, como se puede ver en la ilustración 1 en la negra con el acento (>); la última corchea del compás de 2/4 y el cuarto tiempo de compás de 4/4.

En el ritmo se pueden distinguir dos velocidades, principalmente, entre las bombas, una lenta y otra rápida, denominadas por Lindberg Valencia (Comunicación personal, 2018) como bomba caliente y bomba sentimental¹¹. Aquí el compás puede variar de 6/8 para velocidades rápidas a un 2/4 o 4/4 para velocidades lentas, manteniendo siempre el acento en la 5ta corchea en 6/8, la 3er corchea en 2/4.

10 El bundi era una especie de “Alza que te han visto” con ritmo e instrumentos afro.

11 Según Arnulfo Pastrana (Entrevista en Pabón, 2010) los ritmos son tres: cielo, tierra y bambuco, y se tocan según el requinto.

En cuanto a su melodía, la bomba utiliza la escala pentatónica propia del área andina, como es el caso de su pariente más cercano, el albazo, el cual utiliza “[...] contornos melódicos pentafónicos y progresiones armónicas de I-III-V-I en una tonalidad¹² menor” (Wong, 2013: 75). Rosero (2019) afirma el uso de la escala pentafónica menor, por lo que la bomba responde también a las convenciones de la música tonal. Al igual que en el ritmo, Lara (2011) señala la existencia de una dualidad en la oscilación entre relativas mayores y menores, así como en el uso de frases melódicas emparejadas y la interacción entre la voz y los instrumentos melódicos.

Para finalizar con esta sección, las letras manejadas en este tipo de bombas, aquí catalogadas como las de antes, o tradicionales, éstas suelen tratar variedad de temas, entre los cuales se encuentra en trabajo en las haciendas de caña, la relación con sus patrones, amoríos, sus pueblos, las fiestas, la llegada del tren y la migración hacia otras partes del país.

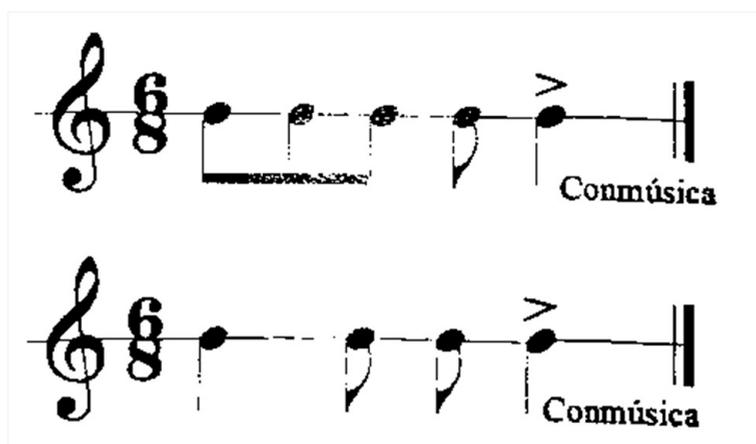


ILUSTRACIÓN 1. PATRÓN DE LA BOMBA (GUERRERO, 2002 EN COBA, 2015, p. 205)

La bomba viva: cambio cultural y musical

Como se puede apreciar, la bomba es un género que se creó y desarrolló a raíz de una identidad, la afrochoteña, por ello se pueden encontrar elementos propios de la historia y vida de esta población, es decir, es una encarnación de la misma, porque “[...] el modo de funcionamiento de la música en materia de formación de identidades es el mismo” (Frith, 1996: 189). Por este motivo en ambos niveles se puede encontrar un factor común, el apego a la tierra, se habla de ella tanto en canciones, en sus maneras de vestir, ligadas a la agricultura, y como uno de los principales ejes de sus luchas.

Así tenemos un género que ha ido cambiando a lo largo de los años, desde los primeros registros escritos y sonoros que se tienen, hasta la bomba que se escuchan actualmente. Al igual que la identidad, la música ha pasado por un proceso de hibridación cultural. En el caso de comunidades diaspóricas, como lo es la afrochoteñas, éstas tuvieron que adaptarse a un nuevo medio, reelaborando sus culturas africanas, sumando elementos indígenas y europeos, por ello la diáspora africana se constituye como un movimiento transatlántico de personas creencias, prácticas y productos de África a América y viceversa (Izard Martínez, 2005).

12 “En la música tonal todas las notas de la escala gravitan sobre la tónica o nota principal [...] funcionan jerárquicamente con relación a la fuerza de la nota fundamental, la tónica o nota principal” (Károlyi, 2018: 21).

De manera que la cultura popular negra, en palabras de Stuart Hall (2010) no tiene formas puras ni absolutas, son híbridas. A pesar de esto, no olvidan su pasado, por esto es importante contar y recontar historias, ya que esto logra organizar la convivencia “racial” del grupo socialmente, permitiendo inventar, mantener y reinventar la identidad (Gilroy, 1993), jugando un papel muy importante lo “popular”, en respuesta a imposiciones homogeneizantes de los Estados nacionales, que ignoraban aquello que no perteneciera a las élites; mientras lo popular se definía desde los propios sectores subalternos, mediante estrategias inestables con las cuales constituyen sus posiciones (García Canclini, 1990). Por ello, Bhabha (2002) encuentra que hay espacios “entre-medio” donde se permite una resignificación y reivindicación, un espacio donde se negocia entre las culturas dominantes y dominadas.

Esto puede verse claramente en la bomba del valle del Chota, que ya no solamente es interpretada por afrochoteños, sino que ha migrado hacia ciudades como Quito e Ibarra, donde migrantes y sus hijos han mantenido esta tradición, aunque incorporando géneros de moda. En etnomusicología esto se conoce como “cambio musical”, en cuyo proceso se va acumulando material nuevo al antiguo manteniendo ‘cierto grado del patrimonio’ es decir, conservando su esencia, aunque también puede darse el caso de que sea eliminado al darse la nueva introducción (Nettl, 1964).

Así encontramos que, en los repertorios actuales de bomba, se han incorporado canciones de otros géneros, en otras palabras, se “abomban” las canciones, como cuenta Jaime, músico afroquiteño (Comunicación personal, 2016). Lo cual no es una práctica que hagan solamente los afrochoteños, sino que artistas mestizos han optado también por este abombamiento, como es el caso de Widinson e Hipatia Balseca¹³ y grupos de música electrónica como EVHA¹⁴.

En este proceso de cambio, la migración ha tenido un fuerte papel, ya que ha supuesto un cambio no solo en la música, sino en las tradiciones y costumbres de las personas. En el caso de afrochoteños viviendo en Quito, se ha perdido su acento, el respeto a sus mayores, la familiaridad en la comunidad y hasta no bailan igual la bomba que en el valle del Chota, según comentó Daniela, integrante del grupo de danza Sueño Negro (Comunicación personal, 2016). Esto como resultado de que, al migrar

[...] no sólo se reconfiguran los bienes materiales de los que se despoja en su recorrido sino que el acervo musical intangible como la música, los valores morales, la familia o la organización política, se ven transformados en el trayecto migratorio. Dicha recomposición de lo propio, pasa por fenómenos simbólicos donde el sujeto deposita paulatinamente memoria, en personas, objetos, calles, ciudades, parques e imágenes y sonidos que apropia paulatinamente una realidad que inicialmente le era lejana (Olmos, 2012: 127).

Es por eso que en esta siguiente parte haremos una revisión de los cambios más significativos que se encuentran en la bomba actual, teniendo en cuenta aquellos símbolos y elementos propios de la identidad afrochoteña, como lo son su vestimenta, instrumentación, para culminar con un análisis musicológico de las variaciones que se encuentran entre la bomba antigua, o de los abuelos, y la bomba actual, o de los renacidos.

La bomba actual

Esta bomba es la de la generación de los renacidos, que es como llaman los mayores a sus hijos y sus nietos, ya que éstos no tuvieron que vivir la esclavización del sistema hacendatario, porque para ese entonces muchos ya eran dueños de sus propias tierras y podían decidir cuándo y qué sembrar.

13 En el caso de Widinson con la canción “Dos Morenas” <https://www.youtube.com/watch?v=BzG9tLh4gtk> o con la canción “El Camaleón” <https://www.youtube.com/watch?v=HDRqPx-v1tI> cuya autoría corresponde a Beatriz Congo. Hipatia Balseca con la canción “La Bomba” <https://www.youtube.com/watch?v=JztGpk2rX8Y>.

14 Grupo EVHA <https://www.youtube.com/watch?v=4fhC80iokyA> Esta última referencia puede ser catalogada dentro de un género de World Music.

De igual manera, a esta generación pertenecen aquellos que tuvieron que migrar a las ciudades, principalmente Quito e Ibarra, porque el campo ya no era suficiente para su sustento. Esto, con razón de que tras la Reforma Agraria se dio un proceso de minifundización de la tierra cultivable (Espín, 1995). Además, los terrenos recibidos no eran de la mejor calidad, siendo muchos de ellos cercanos al río, por lo que se inundaban, como en el caso de Caldera (Rodríguez, 1994) o se llevaba cultivos y casas a su paso, como en el caso de Carpuela, que tuvo que moverse a tierras más altas (Daniela, Comunicación Personal, 2016). A este último hecho le canta la canción “Mi Carpuela”, compuesta por Milton Tadeo, donde expresa que se va a trabajar al Oriente a trabajar porque todo lo que tenía se lo llevó el río.

La migración de población Afrochoteña también suscitó problemas a nivel identitario, ya que en las ciudades tuvieron que hacer frente a la discriminación racial, sus estereotipos y estigmas, siendo marginalizados dentro del sistema educativo, no solo por los alumnos, sino dentro del propio pensum, sin recibir materias sobre su historia y cultura (Comunicación Personal, Grupo Torbellino 2018), lo que ha contribuido a un cierto tipo de “blanqueamiento”, como menciona Espinosa Apolo (2000) en cuanto a la negación de la negritud.

No obstante, más que un blanqueamiento, ha sido la asimilación de elementos de otras culturas, como la afroamericana y la caribeña, como puede verse en la introducción de ritmos tropicales y urbanos, como el hip hop, el rap, la cumbia. De hecho, la propia bomba ya tenía influencias, desde antes, de ritmos como el son cubano y la salsa, como menciona Oscar Paredes Morales (Comunicación personal, 2018), porque esto era lo que se escuchaba en la radio y se iba reproduciendo en las comunidades del valle del Chota-Mira.

[...] la tendencia de estilos vecinos de hacerse similares. Mientras el material musical que se mueve de un lugar a otro, influencia los estilos en su ambiente, también hay una fuerza de atracción entre los estilos que están en constante contacto. Por lo tanto, un área en la que hay poco contacto entre los grupos, es probable que haya diversos estilos, pero en la que el contacto mutuo es grande, es probable que haya un estilo más unificado (Nettl, 1964: 235).

Ahora bien, la bomba que se toca actualmente ha trascendido de las guitarras, el requinto y la bomba, propiamente, y ha pasado a utilizar instrumentos como la guitarra eléctrica, el bajo, los teclados, las congas, cununos, campanas y hasta baterías. Lo cual, en cierto modo ha dejado de tener como principal actor al instrumento bomba (Comunicación Personal, Oscar Paredes Morales, 2018), siendo reemplazado por otros instrumentos de percusión que mantienen el ritmo característico de la bomba, es decir el acento fuerte en el quinto tiempo dentro del compás 6/8. Adicional a esto, la bomba ha acelerado sus velocidades drásticamente a casi el doble, como se podrá ver en el análisis musicológico, debido en parte a la aceleración que implica vivir en la ciudad y el cambio del tiempo en la misma (Giménez, 2007).

A nivel de lo simbólico elementos como la vestimenta y la danza también han cambiado. En el caso de la vestimenta, en Quito se ha dejado de utilizar el mandil y la enagua, pasando a solo usar la falda plisada y la blusa con vuelos, en el mejor de los casos, porque a veces los grupos, por la necesidad de cambiar de vestimenta rápidamente entre un género y otro, tienden a mezclar prendas.

La danza también ha cambiado, de ser algo que se bailaba en fiestas y eventos, a ser un acto de presentación coreográfica, por lo que los grupos de danza elaboran sus coreografías de acuerdo a la velocidad de las canciones y sus letras. En el caso del grupo Sueño Negro, intentan rescatar las canciones más “viejititas” como dicen ellas, haciendo representaciones de cómo eran las vidas de sus padres y abuelos, recogiendo leña, cocinando, trayendo agua del río (Comunicación Personal, Grupo Sueño Negro, 2016).

Por otra parte, en Quito, el grupo Torbellino de Casa Ochún, elabora sus coreografías de bomba pensando en las letras de las canciones, por eso en “Bomba el Tambor”, a analizarse a continuación, usan el recurso de formar cadenas entre sus bailarinas, representando la esclavización, además de utilizar otros elementos en lugar de la característica botella (Comunicación Personal, María José, 2016).



FOTO 3. KEVIN SANTOS BAND DURANTE EL AFROCAMPAL 2020. TOMADA DEL PERFIL DE FACEBOOK DE KEVIN SANTOS.



FOTO 4. GRUPO SUEÑO NEGRO.



Foto 5. GRUPO OCHÚN. TOMADA DEL PERFIL DE FACEBOOK DE GRUPO OCHÚN.

A nivel de los pasos de baile, se identificó que en Quito tienden a ser más rápidos y con saltos más propios de la danza afroesmeraldeña, además tampoco se fija completamente el pie al suelo, lo que, para personas como Oscar Paredes (Comunicación Personal, 2018), ya no es la danza propia de la bomba, sino una mezcla con marimba y otros géneros. De igual manera en el Valle del Chota-Mira se dice que su manera de bailar no es igual, porque ellas lo llevan bailando desde muy pequeñas, con sus madres, hermanas y amigas como maestras (Comunicación Personal, Grupo Sueño Negro, 2016), mientras que en la ciudad esta cadena de transmisión de conocimiento se ha roto.

Si bien estos factores han influido en un tipo de “deterioro” a nivel de los afrochoteños en la ciudad, para hacer un análisis certero del cambio musical y su relación identitaria, es necesario revisar el desenvolvimiento de este género en el campo de la industria fonográfica ecuatoriana, que es la que ha permitido que este género trascienda de su territorio a todo el país y el extranjero, lo mismo que ha significado el reconocimiento del pueblo afrochoteño y afroesmeraldeño, en palabras de Jaime, músico afroecuatoriano, cuando se encuentra sobre un escenario siente que el color de sus pieles no tiene diferencia (Comunicación Personal, 2016). Por tanto, la llegada de la bomba a los medios de difusión masiva tiene una gran importancia, ya que permite retransmitir saberes y afianzar valores culturales e identitarios más allá de los círculos familiares.

Así, los primeros registros fonográficos de bomba son de los años 1937-38, en el disco “La Bomba del Chota”, de la casa disquera “Víctor”, con el arreglo de Jorge Araujo y la voz de Carlota Jaramillo (Guerrero, 2010). En 1975 aparece un *Long Play* (LP) titulado “El Valle del Chota y su música” con el conjunto Estrella, en cuya portada aparece una foto del puente del Juncal y entre cuyas canciones se encuentran Mi lindo Carpuela; Para la Maná, Zamba, zamba; Comadre Pastora, entre otras. Por esta época también fue el surgimiento de Segundo Rosero¹⁵, creando bombas como Mi lindo Pimampiro, El Valle del Chota, Huellas de dolor, Negrita de mis ensueños, etc. (Ojeda Martínez, 2011). En cuanto a la notación de la bomba, surgen algunas partituras entre los años 20’s y 30’s en un cuaderno para banda popular, perteneciente a Víctor Manuel Teanga, donde constan varias bombas (Guerrero, 2010).

Aquí también cabe destacar que la bomba tuvo un momento crítico a finales de los 70’s e inicios de los 80’s, ya que se había dejado de tocar bomba, hasta que llegó un grupo de antropólogos con el proyecto “Taller de música” donde se hizo la recopilación y grabación de temas de bomba tradicional, en cuyo disco titulado “Matabaras”¹⁶, como resalta Oscar Paredes Morales, también hubieron fusiones con otros géneros (Comunicación personal, 2018).

Actualmente las agrupaciones de bomba como Marabú o Generación 2000, producen sus propios discos bajo disqueras independientes, usan plataformas como YouTube, Facebook y Spotify para su difusión, así como también al acudir a entrevistas a radios y presentaciones por todas las provincias del país, que es lo que representa la mayor parte de sus ingresos¹⁷. En este afán han actualizado el repertorio, tocando temas de moda, abombando y asimilando otros géneros, de ahí que Nettl (1964) mencione que el cambio musical no solo se da desde afuera, sino de forma interna, siendo un acto en el cual los músicos y compositores tienen un rol.

Teniendo esto en cuenta, pasaremos a hacer el análisis musicológico entre las bombas catalogadas como “tradicionales”¹⁸ y las “actuales”, considerando como factor de selección la época en que los materiales fueron grabados, es decir entre la década de 1980 y 2010.

15 Por lo que se puede notar que la bomba fue género creado e interpretado también por mestizos. El vínculo de Segundo Rosero se da por ser oriundo de la población de Pimampiro, por lo que compuso canciones en este género.

16 El disco está disponible en la plataforma YouTube como “Taller de Musica (Matabaras-1985) del canal Música Ecuatoriana Online. Quienes conformaban este grupo de antropólogos e investigadores son: Juan Mullo, Ataulfo Tobar y Diego Luzuriaga, teniendo la colaboración de músicos locales.

17 En palabras de Andrés, músico del grupo Marabú, él tiene que intercalar su vida como artista con otros empleos, puesto que no puede vivir solamente de la música (Comunicación Personal, 2019).

18 Mencionadas en el texto como antiguas o de los abuelos.

Análisis musicológico: Bombas tradicionales – Bombas actuales

Este análisis parte de la premisa de la música como una actividad diaria y que sirve como bandera de lucha, que se ha visto mediada por el colonialismo y la tecnología, lo que ha dado como resultado una serie de mezclas. Por este motivo, se analiza a la música desde una postura de una etnografía tridimensional, es decir, teniendo en cuenta el lugar, el tiempo y la metáfora, entendiendo a esta última como su relación con el comportamiento social y el mercado (Rice, 2003). Por este hecho también se considera a la música como una elaboración (making) que está en constante formación (Kim, 2017), al igual que el concepto de identidad de Hall (2010).+

Para este segmento, hacemos una revisión de cuatro canciones en total, dos consideradas como tradicionales y dos actuales. Consiste en el análisis de la estructura de las canciones, el compás en el que se encuentra, la tonalidad, los *beats* por minuto (BPM) que indican la velocidad de la canción, un análisis de las introducciones, o partes de ellas, viendo los patrones rítmicos que intervienen y se mantienen a lo largo de la canción, así como una de las líneas melódicas predominantes.

Esta revisión se hace a partir de material encontrado en el medio digital YouTube, por medio de discos antiguos subidos en esta plataforma, canciones colocadas por admiradores, o los propios artistas. Los lugares de donde provienen estas bombas son Carpuela, en el caso de la canción “La Cosecha”, “El tren de la capital” de la parroquia La Concepción, la versión de 2015 de “El tren de la capital” también de Carpuela y “Bomba el tambor” de Quito. Para el detalle de la metáfora, para integrarla en el plano identitario, se buscó canciones que tuvieran en su letra con su historia y procesos, como la migración, el trabajo agrícola, etc.

Así, las canciones son las siguientes: “La Cosecha”, compuesta por Mario Diego Congo (1989) e interpretada por el Grupo Juventud del Valle del Chota y “El Tren de la Capital” (1983), música: Abdón Santacruz, letra: Alfonso Herrera, interpretado por los Hermanos Padilla, como las de corte tradicional. Y “El tren de la capital” del grupo Auténticos del Valle (2015) y “Bomba el tambor” de Kevin Santos (2016), para las actuales.

Bombas de corte tradicional

La Cosecha, Mario Diego Congo (1989)

Esta canción se encuentra en un compás de 6/8, con una velocidad de 124 BPM. La tonalidad predominante es la de La mayor (A maj). Los instrumentos que intervienen son bomba, hoja, güiro, requinto y guitarra (bordón). Su estructura consta de una introducción (parte A) la cual inicia el primer compás solamente con la hoja del naranjo y el requinto, para entrar los demás instrumentos a partir del segundo compás.

La Cosecha
Introducción - Hoja y Requinto
Mario Diego Congo

The image shows a musical score for the introduction of the song 'La Cosecha'. It consists of two staves: the top staff is labeled 'Hoja' and the bottom staff is labeled 'Requinto'. Both staves are in the key of A major (one sharp) and 6/8 time. The music is written in a simple, rhythmic style with eighth and quarter notes. The introduction consists of four measures, each ending with a double bar line and repeat dots. The first measure starts with a quarter note on G4, followed by eighth notes on A4 and B4, and a quarter rest. The second measure starts with a quarter note on G4, followed by eighth notes on A4 and B4, and a quarter rest. The third measure starts with a quarter note on G4, followed by eighth notes on A4 and B4, and a quarter note on C5. The fourth measure starts with a quarter note on G4, followed by eighth notes on A4 and B4, and a quarter note on C5.

ILUSTRACIÓN 2. LA COSECHA. INTRODUCCIÓN (A) HOJA Y REQUINTO. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

Aquí entra una guitarra a manera de bordón que juega entre los acordes de La y Do, intercalándolos con una pequeña subida cromática¹⁹ entre las notas. De igual manera empieza a sonar la percusión²⁰, conformada por una bomba y un güiro, los cuales tocan este patrón a lo largo de la canción:

Durante esta introducción o parte A, también hay un puente que conduce hacia la parte B, donde se canta el estribillo 1. En éste se mantienen todos los instrumentos y el único que varía es el requinto, el cual hace su solo siguiendo el círculo armónico²¹ de la mayor. Luego de esto se repite la parte A, ya con todos los instrumentos, se va al puente y se vuelve a la parte B, para repetir el estribillo 1. Después se toca nuevamente a A con su respectivo puente. A continuación, entra el estribillo 2, donde B se re-expone, pero con una variación en la línea del requinto, por lo cual sería B'. Tras esto viene una nueva parte, la C, donde toman el rol protagónico nuevamente la hoja de naranjo y el requinto, llevando al unísono la siguiente melodía:

Así, la estructura de la canción se resumiría así: A – Puente – B – A – Puente – B – A – Puente – B' – C – Puente' (variación del requinto) – B' (hasta el corte).

La Cosecha
Percusión: Bomba y Güiro

Mario Diego Congo

ILUSTRACIÓN 3. LA COSECHA. PERCUSIÓN: BOMBA Y GÜIRO. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

La Cosecha
Parte C - Hoja y Requinto

Mario Diego Congo

ILUSTRACIÓN 4. LA COSECHA. PARTE C - HOJA Y REQUINTO. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

19 Es decir, sube en medios tonos hasta llegar a la nota.

20 La notación de la percusión de bomba constará de los siguientes sonidos de ahora en adelante: las notas con (/) slap o sonido cerrado (mano derecha), (x) sonido apagado (mano izquierda) y la negra normal para sonido abierto, open (mano derecha).

21 Son las combinaciones de acordes que se utilizan en torno a la tonalidad.

El tren de la capital, Música: Abdón Santacruz, Letra: Alfonso Herrera (1983)

El tren de la capital también se encuentra en 6/8, tiene una velocidad de 117 BPM. La instrumentación está conformada por requinto, guitarra (bordón) y bomba. Inicia con una introducción en anacrusa²² donde entra el requinto, seguido por los demás instrumentos. Esta introducción da a entender que el círculo armónico en el que se guía la canción es la tonalidad de re menor (D min), como se ve en la siguiente transcripción:

El tren de la capital

Introducción con anacrusa - requinto

Alfonso Herrera Abdón Santacruz

Puente, ritmo de albazo

ILUSTRACIÓN 5. EL TREN DE LA CAPITAL. INTRODUCCIÓN CON ANACRUSA - REQUINTO. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

Como puede verse en el segundo sistema (desde el compás 9), la introducción o parte A está acompañada por un puente muy característico de las canciones de albazo, para luego ir al primer estribillo (parte B), tras esto se vuelve a la parte A con su respectivo puente, se canta el segundo estribillo (parte B), luego hay una re-exposición con variación de A, es decir A' con su puente, a continuación, se repite el estribillo anterior (parte B) y se termina con A'. De manera resumida: A + Puente – B – A + puente – B – A' + Puente – B – A' + Puente – B – A'.

Los patrones rítmicos que se usan en bomba y güiro son los siguientes:

El tren de la capital

Percusión: bomba - Güiro

Letra: Alfonso Herrera Música: Abdón Santacruz

ILUSTRACIÓN 6. EL TREN DE LA CAPITAL. PERCUSIÓN: BOMBA - GÜIRO. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

La diferencia entre los patrones en la bomba es la cantidad de notas que se tocan por compás, ya que, mientras en el patrón 1 se tocan tres corcheas, en el segundo dos de éstas son reemplazadas por una negra. Por otra parte, el güiro se mantiene estable, marcando la unidad de tiempo del compás, tocando las 6 corcheas del 6/8.

22 Es el tiempo débil que anticipa al primer tiempo fuerte.

Bombas actuales

El tren de la capital, Auténticos del Valle (2015)

Si bien lleva el mismo nombre que la anterior canción, ésta es totalmente diferente, tanto en su lírica, como su velocidad e instrumentación, sin embargo, es también una bomba. El compás que ocupa es el 6/8, como las dos anteriores, pero su velocidad es más acelerada, con 144 BPM. La instrumentación que utiliza es bomba, bongos requinto, guitarra, bajo eléctrico, güiro, campana (sapo) y un sintetizador. Como manera particular, hay que señalar la hemiola o sesquiáltera vertical que se forma entre el requinto y la percusión, ya que al estar escrita en negras su marcación se hace en 3, mientras la bomba, el güiro y la campana en 2 (3:2), que como ya se vio, es común de encontrar en África subsahariana (Brandel, 1959).

El tren de la capital (2015)

Introducción (1A) - Requinto y percusión

Auténticos del Valle

ILUSTRACIÓN 7. EL TREN DE LA CAPITAL (2015). INTRODUCCIÓN (1A) - REQUINTO Y PERCUSIÓN. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

La canción empieza con la parte A como introducción, donde tiene predominancia el requinto que hace un ritmo en negras, haciendo terceras y cuartas justas, seguido de un puente donde intervienen algunas frases que pasan del requinto al sintetizador y vuelven al requinto, dando paso a la parte B. En esta entra el primer estribillo cantado, donde el requinto hace algunos arpeggios y frases cortas. Luego le sigue la parte C, el coro. A continuación, se dan dos re-exposiciones más de las formas ya descritas. De esta manera la estructura de la canción sería la siguiente: A – Puente – B – C – A – C (instrumental) – Puente – B – C – A' – C (instrumental) – B – C.

Bomba el tambor, Kevin Santos (2016)

Esta bomba se encuentra al igual que las anteriores en 6/8, no obstante, tiene dos variaciones de tiempo. En la introducción de la canción va a una velocidad de 70 BPM, que es considerablemente lento, tras la cual se da un repique de tambores y tiene lugar un aumento a una velocidad rápida, a 160 BPM, luego se da otro corte con el que baja la velocidad a 86 BPM, para luego retomar la velocidad anterior. La introducción es una melodía de guitarra acompañada por una voz, un bajo eléctrico y sonidos de látigos. Algo que caracteriza a esta canción es que hace uso de cortes rítmicos para pasar de una parte a otra de la canción. Así, se da inicio a la parte A, transcrita en requinto, bomba, bongós, campana y maracas²³.

23 A éstos se le suman el bajo eléctrico y otra guitarra que no constan en la transcripción.

Bomba el tambor

Parte A - requinto y percusión

Kevin Santos

Requinto

Bomba

Bongós

Campana

Maracas

6

Requinto

Bomba

Bon.

Camp.

Mrcs.

11

Requinto

Bomba

Bon.

Camp.

Mrcs.

ILUSTRACIÓN 8. BOMBA EL TAMBOR. PARTE A - REQUINTO Y PERCUSIÓN. TRANSCRIPCIÓN PROPIA.

En los compases 1 y 5 se forman dos hemiolas o sesquiálteros verticales entre el requinto y la percusión (3:2), al igual que en la canción anterior. También se mantiene el uso de una campana marcando el pulso y las maracas la unidad de tiempo, en lugar del güiro. A lo largo de la canción también se usa un bajo eléctrico, que sube en intervalos de 3ra y 6ta menor en el círculo armónico de sol mayor, que es la tonalidad de la canción. En esta parte, pese a estar en la

misma velocidad, si hay un cambio en la figuración²⁴, pasando a ser más ligera, ya que pasan de entrar entre 2 y 3 notas por compas a 4, cambiando el patrón rítmico de la bomba también, que reemplaza la primera corchea por dos.

La estructura que lleva es la siguiente, empieza con la introducción ya mencionada, hay un corte y pasa a la parte A, le sucede la B que viene con el primer estribillo y un cambio en la rítmica de la campana, luego hay otro corte y se pasa a C, el coro. Luego se vuelve a B para el segundo estribillo, después hay otro corte para pasar a la parte D, donde hay una disminución de tiempo a 86 BPM, se hace otro corte, retorna la velocidad anterior y se hace C nuevamente. A continuación, aparece una nueva forma, la E, donde se hace un solo de requinto y cambia el patrón rítmico de las maracas. Por último, se retorna nuevamente a B para hacer el tercer y último estribillo, se hace un corte un poco más largo y se hace el coro (C) hasta el final de la canción. Quedando la estructura de la siguiente manera: Intro – Corte – A – Corte – B – Corte – C – Corte – B – Corte – D – Corte – C – corte – E – B – Corte – C.

Bomba tradicional vs. Bomba actual

Como se pudo apreciar, los patrones rítmicos en sí no varían mucho, lo que si lo hace es la velocidad, dándole ese carácter más brincado, en palabras de Lindberg Valencia (Comunicación personal, 2018). Esto sumado al uso de cortes y repiques, como se puede notar claramente en el caso de la canción “Bomba el tambor”, donde es algo recurrente, pues los bongós tocan más notas por compás, haciendo uso de varios adornos propios de la salsa y el son cubano, como son los repiques. Continuando con la misma canción, se ve más elementos de la salsa, como son los cortes para pasar de una forma a otra.

Algo que se tiene que tener en cuenta es que Auténticos del Valle, es una agrupación que considera mantiene muchos elementos de la bomba tradicional, tal como expresó Daniela (Comunicación personal, 2018), pero que en su canción “El tren de la capital”, a diferencia de las tradicionales, introduce la figura de un coro²⁵, aunque como se vio en el capítulo anterior, en las tradicionales esto también se hacía, como en el caso de la canción “Vicente” de Jorge Carcelén que tiene un formato de pregunta respuesta utilizando un coro para esta función.

Un aspecto muy importante a anotar es el cambio en la instrumentación, ya que se pasa de la alineación tradicional de guitarra y bomba mencionado por Cristóbal Barahona (Comunicación personal, 2018), o también con el uso de alfandoques y hojas de naranjo (Torres Minda, 2012), a la introducción de otra guitarra para el bordón o bajo, y el requinto, que toma influencia de los tríos propios del siglo XIX (Aguirre, 2005, en: Lara, 2011). A estos se suman instrumentos de carácter más moderno, como el bajo eléctrico, que ya es usado en el grupo Auténticos del Valle y en la música de Kevin Santos. De igual forma se usan otros instrumentos de percusión menor, como los bongós y la campana, mientras que para las líneas melódicas se llegan a introducir sintetizadores con sonidos similares a los de una marimba temperada, como sucede en “El tren de la capital” del grupo Auténticos del Valle.

Por lo cual, entre las canciones analizadas de corte tradicional y actual, las diferencias más grandes se dan a nivel de velocidad y la cantidad de notas que entran por compás, a nivel rítmico, que también se ve complementado por el uso de otros instrumentos de percusión menor como los bongós y la campana, que pueden utilizar recursos de otros géneros musicales como el son, la salsa, entre otros. A nivel melódico, se ve la implementación de un sintetizador con un sonido similar al de una marimba que tiene un diálogo con el requinto, en el caso de “El tren de la capital” de Auténticos del Valle.

²⁴ Se refiere a la duración de las notas en el compás, como son las negras, corcheas, blancas, etc.

²⁵ El uso de coros donde participaban mujeres y niños era algo que se hacía antiguamente, pero que con el tiempo se ha ido perdiendo, como también constató Oscar Paredes Morales (Comunicación personal, 2018).

Todo esto nos lleva a cuestionarnos sobre el papel que tienen estas incorporaciones y continuidades en el género bomba, como un complejo identitario, ya que es una música que se conecta directamente con la vida de las personas, y, al igual que la identidad Afrochoteña, no se ha quedado inmóvil, ha ido avanzando a la par con sucesos como la Reforma Agraria, la organización campesina y comunitaria, la migración y la introducción al mercado musical del país. Pues la bomba es un género que se ha adaptado a diferentes épocas y puntos geográficos.

Por este motivo existen fusiones como la bomba-marimba que hace Kevin Santos, en canciones como “Mi negrita en el Jardín” donde se utiliza la marimba como un instrumento más de la agrupación, no en sí como el ritmo de marimba, como explicó Lindberg Valencia (Comunicación personal, 2018). Esto, como resultado de la hibridación que trae la ciudad consigo, ya que el proceso de aprendizaje por el que pasó Kevin Santos fue tanto con la música afroesmeraldeña, como la Afrochoteña²⁶.

Estas distinciones entre puntos geográficos, estilos y épocas han llevado a una serie de disputas, como en cuanto a los modos de bailar o tocar la bomba en cierto lugar o entre un grupo y otro, puesto que aquí entra el conflicto de la autenticidad y lo que se puede, y no, llamar bomba. Ante esto se personas como Lindberg Valencia (Comunicación personal, 2018) opinaron que, siempre y cuando se respete el patrón rítmico de la bomba en la interpretación de sus acentos y sea éste el que predomine, sigue siendo bomba. Mientras Oscar Paredes (Comunicación Personal, 2018) considera que no solo es el respeto del patrón rítmico, sino también la instrumentación, el rol que cumplía cada instrumento con sus líneas musicales. Para él, el momento en que se mezcla con otro género deja de ser bomba y pasa a ser algo nuevo²⁷, con lo cual no está en contra, siempre y cuando no se confunda lo que es originalmente la bomba. En el caso de Rubén Congo (Comunicación Personal, 2018), ve que es necesario volver a conectar a la bomba con su parte espiritual y darle el lugar que se merece, no como un instrumento más de la agrupación, que es algo que destacaba de algunas bandas actuales donde suenan más otros instrumentos de percusión que la misma bomba.

Esta disputa puede ser entendida como una negociación cultural, entre los dos polos que propone Bhabha (2002), ya que esta forma híbrida se encuentra en un proceso para ser aceptada e incluida dentro del repertorio del Estado Nacional, al mismo tiempo que con su pueblo originario, el afrochoteño, mismo que es consecuencia de un movimiento diaspórico, con cuyas comunidades también tiene conexión.

Así, se dan una serie de apropiaciones, las cuales son posibles por condiciones urbanas similares, por efectos similares (pero no idénticos) de segregación racial, memorias de esclavitud, legados del africanismo y experiencias religiosas (Gilroy, 1993). Esto en un contexto de comunidades afrodiaspóricas, con puntos en común, como sus orígenes, condiciones coloniales, discriminación, entre otras, pero que se han desarrollado de forma independiente, por lo cual, la diáspora afroamericana es considerada como un entretrejado de historias locales (Lao-Montes, 2011), en este caso, de músicas.

De esta manera, la bomba ha tenido conexión con otras músicas de la diáspora africana en el continente, como es el son cubano, la cumbia, la salsa, a nivel regional, y con la marimba, a nivel nacional. Por lo cual, son ritmos que comparten una raíz en común, pero con distintos desarrollos, pero que pueden complementarse, entretrejiéndose como historias similares, dando la idea de una comunidad afrodiaspórica ampliada. En este sentido, la música tiene el papel fundamental de romper oposiciones polares entre esencialismos nacionalistas y un pluralismo escéptico,

26 Esto es lo sucede con más jóvenes músicos quiteños con raíces en el Valle del Chota-Mira, puesto que, en Quito, en procesos culturales e identitarios como el que lleva adelante Casa Ochún, si bien tiene en cuenta la diferencia entre ambos, los enseñan por igual, respetando la originalidad de cada una.

27 Que es en algo en lo cual coinciden Lindberg, Oscar y Rubén.

[...] pero estas historias de préstamo, desplazamiento, transformación y continua re-inscripción que encierra la cultura musical son el legado viviente que no debería ser cosificado en el símbolo primario de la diáspora y luego usado como una alternativa a la recurrente apariencia de fijeza y arraigo (Gilroy, 1993: 102).

De manera que su hibridación no debería anular su símbolo de autenticidad racial, ya que la música puede ser usada como una oportunidad de quebrar el punto muerto entre dos posiciones insatisfactorias que han dominado la discusión de las políticas culturales negras (Gilroy, 1993). Esto lo dieron a entender Lindberg Valencia (Comunicación personal, 2018) y Oscar Paredes Morales (Comunicación personal, 2018), pero también músicos de Casa Ochún, como Jaime (Comunicación personal, 2016) y los chicos del grupo de música Torbellino (Comunicación personal, 2016), al señalar que, a través de la música han conocido más acerca de su historia, pero que también ha sido un elemento importante para reconocerse y romper, momentáneamente, la diferencia que marca el ser afrodescendiente, ya que al hacer música no importa el color de la piel, sino lo que suene.

Así, la bomba se inscribe como una música de construcción trans-cultural que genera y traza nuevos límites musicales, que evoluciona de acuerdo a la configuración de relaciones, ya sean estas étnicas, raciales, sociales, nacionales, etc., negociando entre las condiciones individuales y colectivas, debido a que “[...] es sujeto de órdenes de conocimiento impulsados por el poder, y al mismo tiempo los reproduce de otra manera” (Kim, 2017: 28).

Por ello es importante tener presente las oportunidades que ofrece la difusión global de la música, al poder compartir simpatía con audiencias lejanas, al tiempo que puede que sufra una pérdida de su sentido original, ya que estos nuevos escuchas, de dominio público, puede que no compartan la misma experiencia (Nketia, 1973), y pase a ser un objeto más del mercado, como señala (Rice, 2003). Éste, justamente, es el miedo que se ve presente, el que se pierda la bomba tradicional, como expresaban don Cristóbal (Comunicación personal, 2016), Rubén Congo (Comunicación personal, 2018) y Oscar Paredes Morales (Comunicación personal, 2018).

Pero al igual que la identidad, la bomba está en constante re construcción y negociación, por lo que esta discusión entre tradicional y moderna seguirá en debate. Sin embargo, sí se pueden distinguir períodos en los que la bomba ha ido evolucionando, cada una con sus elementos característicos que responden a su tiempo, contexto social y ubicación geográfica, conservándolas a cada una por separado y a partir de cada ellas ir rastreando su movimiento, ya que como bien señala Lara (2011), la bomba está viva y va a seguir cambiando de acuerdo a la vida de su pueblo, como una encarnación del mismo, sin que signifique esto una pérdida cultural e identitaria, sino el curso propio de las poblaciones afrodescendientes enfrentándose a su presente y proyectándose a su futuro, cada vez más cercano a las demás comunidades afrodiaspóricas del continente.

Bibliografía

- Bhabha, H. K. 2002, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Brandel, R. 1959, "The African Hemiola Style", en: *Ethnomusicology*, Vol. 3, pp. 106-117.
- Bueno, J. 1991, "La Bomba del Valle del Chota-Mira", en: *Revista del Instituto Otavaleño de Antropología SARANCE*.
- Coba, C. A. 2015, *Música Etnográfica y popular y el aporte de Imbabura a la historia de la música*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- 1980, *Literatura Popular Afroecuatoriana*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Espín, J. 1995, "Sobrevivencia y continuidad de la población negra del Valle del Chota", en: *Memoria*, pp. 153-207.
- Espinosa Apolo, M. 2000, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Tramasocial, Quito.
- Franco, J., & Freire, P. 1986, "Desde el Chota: la bomba", en: *Opus No. 5*.
- Frith, S. 1996, "Música e identidad", en: S. y. Hall, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 181-213.
- García Canclini, N. 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- Geertz, C. 1997, "Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados", en: M. V. Rueda, & S. E. Moreno, *Cosmos, hombre y sacralidad*, Departamento de Antropología PUCE, Quito, pp. 91-111.
- Gilroy, P. 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Nueva York.
- Giménez, G. 2007, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ICOCULT, México.
- Guerrero, P. 2010, "La Banda Mocha y la Bomba afroecuatorianas", en: *Memoria Musical del Ecuador*, obtenido de: <http://soymusicaecuador.blogspot.com/search/label/Valle%20del%20Chota>
- Hall, S. 2010, *Sin garantías*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Herrera, A., & Hermanos-Padilla. 1983, *El tren de la Capital. Música del Valle del Chota y la Concepción*, FETRAVACH, Imbabura.
- Izard Martínez, G. 2005, "Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno", en: *Estudios de Asia y África* 49(1), pp. 89-115, obtenido de: <http://www.jstor.org/stable/40313592>
- Károlyi, O. 2018, *Introducción a la música del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kim, J.-A. 2017, "Cross-Cultural Music Making: Concepts, Conditions and Perspectives", en: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 48(1), pp. 19-32, obtenido de: <http://www.jstor.org/stable/44259473>
- Lao-Montes, A. 2011, "Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana", en: Pila Avendaño, V. J. et al. *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos: Del reconocimiento a las acciones afirmativas*, Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Quito, pp. 35-74.
- Lara, F. D. 2011, *La Bomba es Vida (La Bomba Is Life): The Coloniality of Power, La Bomba, and Afrochoteño Identity in Ecuador's Chota-Mira Valley*, Tesis, Florida State University Libraries, Florida.
- Merriam, A. 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston.
- Moreno, S. L. 1996, *La música en el Ecuador*, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Quito.
- Mullo, J. 2015, *Ritmos Cimarrones: Cantos y Danzas Iberoamericanas*, IPANC, Quito.
- Nettl, B. 1964, *Theory and method in Ethnomusicology*, Macmillan Publishers, Nueva York.
- Nketia, K. J. 1973, "The Study of African and Afro-American Music", en: *The Black Perspective in Music*, 1(1), pp. 7-15, obtenido de <http://www.jstor.org/stable/1214119>
- Ojeda Martínez, C. 2011, *Vida, pasión, decadencia y muerte del Pasillo popular clásico ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Quito.
- Olmos, M. 2012, "Antropología de la Migración musical", en: M. Olmos. *Músicas migrantes: la movilidad en la era global*, pp. 125-142, Bonilla Artigas Editores,), México D.F.
- Peñaherrera, P., & Costales, A. 1959, *Llacta Coangue o historia cultural y social de los negros del Chota y Salinas: investigación y elaboración*, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito.
- Rice, T. 2003, "Time, Place, and Metaphor in Musical Experience and Ethnography", en: *Ethnomusicology*, 47(2), pp. 151-179, obtenido de: <http://www.jstor.org/stable/3113916>
- Rosero, A. 2019, *La Bomba del Chota, una explosión de saberes, propuesta para el aprendizaje integral*, tesis, PUCE, Quito.

- Stutzman, R. L. 1974, *Black highlanders: racism and ethnic stratification in the ecuadorian sierra* University Microfilms International, Ann Arbor.
- Torres Minda, J. 2012, *Programa Latitud Afro*. (A. Sánchez Reinoso, Entrevistador).
- Wong, K. 2013, *La Música nacional: Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Quito.

Medios digitales

- Auténticos del Valle (2013). “El tren de la capital”. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=noeTrCl8Ghk>
- Congo, Mario Diego (1989). “La cosecha”. En el disco: Recuerdos de nuestra tierra del Grupo Juventud y el Valle del Chota. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=1EPWclKOZU4>
- Santacruz, Abdón & Peñaherrera, Alfonso (1983). “El tren de la capital”. En el disco: La Bomba. Música del Valle del Chota y la Concepción. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=U7kq3TNYrnk>
- Santos, Kevin (2015). “Bomba el tambor”. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=U9eUq40O8ps>

Informantes

- Cristóbal Barahona, 85 años, constructor de bombas. El Juncal, Valle del Chota.
- Daniela Carcelén, 28 años, trabaja en el Infocentro de Carpuela y es integrante del grupo de danza Sueño Negro. Carpuela, Valle del Chota.
- Jaime, 21 años, director musical de Torbellino e integrante del grupo Ochún. Quito
- María José, 25, directora de danza de Torbellino e integrante de grupo Ochún. Quito.
- Oscar Paredes Morales, 56 años, músico, organizador comunitario y cultural. Procede de Salinas y actualmente vive en Quito.
- Rubén Congo, 45 años aproximadamente, coreógrafo, danzante, poeta, pintor y ex coordinador del grupo Raíces Negras. Procede de Carpuela y actualmente vive en Quito.
- Lindberg Valencia, 50 años aprox., músico, compositor y maestro afroesmeraldeño.

Hacia una ecología política urbana en la ruralidad

José Escorza*

RESUMEN

EL TRATAMIENTO DE LA URBANIZACIÓN COMO CAMPO DE ESTUDIO A MENUDO DIFIERE DE LOS TEMAS RURALES, COMO SI ÉSTOS NO ESTUVIERAN INTRÍNSECAMENTE RELACIONADOS. EL ENFOQUE DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA URBANA HA PROPUESTO ENTENDER A LA URBANIZACIÓN COMO UN PROCESO EN EXPANSIÓN, MÁS QUE COMO UN FENÓMENO LOCALIZADO. CONSTRUYE NUEVAS FORMAS DE PERCEPCIÓN Y MANIFESTACIÓN DE LA NATURALEZA A TRAVÉS DE DISCURSOS, PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES QUE SUPERAN LAS CARACTERÍSTICAS ESPACIALES. POR ELLO, SE HACE NECESARIO DESLINDAR EL FENÓMENO URBANO DEL ESPACIO FÍSICO. PUES, EN CASOS COMO EL DE LA PARROQUIA RURAL DE LLOA, PUEDE OBSERVARSE COMO LA URBANIZACIÓN HA MANTENIDO UNA CLARA INFLUENCIA EN LOS CAMBIOS DE DISCURSOS Y PRÁCTICAS QUE HAN CONDUCIDO A PROCESOS DE MARGINALIDAD Y DEPENDENCIA. ÉSTE DOCUMENTO, BASADO EN CINCO MESES DE TRABAJO ETNOGRÁFICO, INTENTA EJEMPLIFICAR LOS FENÓMENOS DESCRITOS ANTERIORMENTE CON EL PROPÓSITO DE MOTIVAR LA INVESTIGACIÓN EN ESTAS ÁREAS, MOSTRANDO EL POTENCIAL DEL ESTUDIO DE LA RURALIDAD Y LA EXPANSIÓN URBANA DESDE EL ENFOQUE DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA URBANA.

PALABRAS CLAVE: RURALIDAD - ECOLOGÍA POLÍTICA URBANA - URBANIZACIÓN - LLOA.

TOWARDS AN URBAN POLITICAL ECOLOGY IN RURALITY

ABSTRACT

THE TREATMENT OF URBANISM AS A FIELD OF STUDY OFTEN DISAGREES FROM THE RURAL TOPICS AS IF THEY WOULD NOT BE INTRINSICALLY RELATED. THE URBAN POLITICAL ECOLOGY LENS HAS PROPOSED TO UNDERSTAND THE URBANISM AS AN EXPANSIVE PROCESS RATHER THAN A FOCUSED PHENOMENON. IT CONSTRUCTS NEW PERCEPTIONAL WAYS AND NATURE'S MANIFESTATION THROUGH NARRATIVES, PRACTICES AND REPRESENTATIONS THAT OVERCOME THE SPATIAL CHARACTERISTICS. THEREFORE, IT IS NECESSARY SPLIT THE URBAN PHENOMENON FROM THE PHYSICAL SPACE. AS THE RURAL PARROQUIA OF LLOA CASE, IT IS OBSERVABLE HOW THE URBANIZATION HAS KEPT A CLEAR INFLUENCE IN THE CHANGES OF THE NARRATIVES AND PRACTICES THAT HAVE DRIVEN TO MARGINALIZED AND DEPENDENT PROCESSES. THIS DOCUMENT, BASED ON FIVE MONTHS OF ETHNOGRAPY, TRIES TO EXPLAIN THE DESCRIBED PREVIOUS PHENOMENON WITH THE PURPOSE TO ENCOURAGE THE RESEARCH IN THESE AREAS, SHOWING THE POTENTIAL OF RURAL STUDIES AND THE URBAN EXPANSION FROM THE URBAN POLITICAL ECOLOGY LENS.

KEYWORDS: RURALITY - URBAN POLITICAL ECOLOGY, URBANIZATION, LLOA.

* Antropología (PUCE), estudiante de la maestría de investigación en Estudios Socioambientales – FLACSO sede Ecuador. Correo electrónico: josef.escorza@gmail.com

Introducción

¿Es factible hablar de territorios urbanos y rurales como espacios totalmente diferentes? ¿Cuáles son los límites de la urbanización, más allá de los político-administrativos? ¿Hasta qué punto estos límites pueden influenciar la percepción de lo que implica la naturaleza: sus usos, funciones y significados? Estas dudas surgen en un momento en que la población en ciudades latinoamericanas constituye un creciente 79,5% (ONU, 2017). El Ecuador no es ajeno a esta tendencia, de hecho, es uno de los países en que la expansión urbana ha sido más drástica en las últimas décadas. Y es que hacia 1970 la población urbana ecuatoriana constituía únicamente el 39,5%, a diferencia del 62,7% existente hacia el 2010 (MIDUVI, 2015).

El Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) ha sido uno de los principales escenarios y ejemplos de este fenómeno. Estas presiones han llevado a la ciudad a una constitución compleja con problemáticas como: una tendencia a la centralización de población, servicios y recursos, trastornos socioespaciales, marginalidad, segregación espacial, daño ambiental por cambios de usos de suelos, entre otros (Ibíd.). Al respecto, aportes como el de Fernando Carrión (2001) en “Las Nuevas Tendencias de Urbanización en América Latina” se esfuerzan por plantear un recorrido por la historia de la constitución de ciudades, sus procesos e inconvenientes develando en el caso quiteño que, el caos en su urbanización no obedece a una falta de planificación; sino más bien a que los fenómenos migratorios excedieron la capacidad, conocimiento y expectativas de crecimiento de la ciudad.

¿Qué sucede en una ciudad creciendo de forma indiscriminada? Pues que los movimientos migratorios de origen rural buscaron trasladarse hacia los centros financieros y comerciales como medida desesperada para acceder a mejores condiciones de vida. Otros, con menos suerte y/o en otros lapsos de tiempo, tras no encontrar cabida en las zonas más céntricas, se situaron en las partes periféricas, laderas o bordes de quebrada de forma informal para, de cierta forma, tener acceso a las bondades que la ciudad brinda (Ibíd.).

Mientras tanto, la ruralidad despojada de sus habitantes, lógicas y prácticas, enfrentó nuevas dinámicas de relacionamiento con la ciudad y las periferias. Bajo estas condiciones, nos encontramos con el caso de un Distrito con un hipercentro, periferias altamente pobladas y ruralidad con varios procesos de migración, despojo y marginalidad; pero que de igual manera, forman parte, aunque con distintos libretos, de una misma obra: el proceso de urbanización. En este artículo se propone utilizar el caso de la parroquia rural de Lloa para realizar un ejercicio de exploración que sugiere e intenta motivar el abordaje de temáticas dentro del marco de la Ecología Política Urbana en la experiencia de la ruralidad.

Para ello, se hace necesario señalar el contexto teórico desde el cual parte este trabajo. Quimbayo y Vásquez (2016) exploran los estudios de la EPU en América Latina, encontrando temáticas comunes desde las cuales, se han generado aportes importantes al entendimiento de las relaciones entre actores humanos y no-humanos y su influencia en la constitución de desigualdades. Al respecto, se encuentran trabajos sobre metabolismo urbano, politización de ecosistemas y dinámicas biogeofísicas, además, de investigaciones que hacen eco de las desigualdades socioambientales emergentes en el proceso de urbanización, la disputa de la naturaleza, el acceso y control de recursos (Ibíd.). Estos últimos se prestan como una alternativa de entrada al caso de estudio de la ruralidad, todavía poco explorada.

Como elemento común a los trabajos revisados, la propuesta de la EPU se consolida como el discernimiento de temáticas y teorías para su aplicación en territorios cuyas lógicas, espacios y recursos se ven afectados por un fenómeno interseccional: la urbanización. Ésta, entendida como proceso, funciona como un motor de cambio sobre la naturaleza, sus representaciones y prácticas que reflejan una forma de organización, administración y uso del medio ambiente influenciados por un contexto de desarrollo desigual en América Latina (Ibíd.).

La EPU, así, se instaura dentro de la denominada segunda generación de la Ecología Política apoyada, principalmente, en marcos analíticos propios del constructivismo. En este sentido, las

temáticas de abordaje se preocupan por la comprensión de la agencia, marginalidad, desigualdad del control de territorios, reparto de recursos y metabolismo urbano, otorgándole gran peso al trabajo etnográfico y a las herramientas de investigación cualitativas para la valoración de las percepciones, representaciones y discursos.

En este trabajo se han tomado las líneas guías que proponen Quimbayo y Vásquez (2016) sobre la EPU, apoyadas en el trabajo etnográfico y en análisis de discurso para evidenciar la influencia que tiene el proceso de urbanización en la diversificación de producciones simbólicas y prácticas sociales, políticas y económicas. Para ello, las reflexiones a las que se llegan en este artículo, toman como base los datos obtenidos de un trabajo etnográfico de cinco meses en la Parroquia de Lloa en el año 2015. En éste, las técnicas de investigación utilizadas fueron, principalmente: conversaciones informales, entrevistas semiestructuradas y grupos focales a dirigentes políticos, de asociaciones, comités, comerciantes y productores, además de moradores. La información recopilada pasó por un proceso de sistematización temática y análisis de corte cualitativo, lo que facilitó la vinculación de cada versión a problemáticas más específicas y contextualizadas¹.

Este artículo propone un breve recorrido por el proceso de urbanización que vivió la parroquia de Lloa, influenciado por un fenómeno mayor que, indudablemente, determina condicionantes en formas de relacionamiento “urbano-rural”. Se observará cómo tras las presiones que generó este proceso se constituyen dinámicas que alteran y diversifican los discursos, prácticas y usos de la naturaleza. Ello, en función de plantear dudas concretas que pueden representar posibles temas de investigación a futuro y que, sin afán de profundizarse en este trabajo, muestran el potencial que tienen a la hora de ser tomadas como campos de estudio para un ejercicio analítico de la EPU en la ruralidad.

La intención que atraviesa este trabajo, es la de mostrar cómo la ruralidad vive un proceso de urbanización dado por el contacto, relación y dependencia con la ciudad, que, independientemente de sus niveles de cercanía o lejanía física, tiende a promover la construcción, negación o reformulación de perspectivas, discursos, representaciones y prácticas con la naturaleza.

El fenómeno desbordado

El DMQ está repartido en 32 parroquias urbanas y 33 rurales, las cuales, difieren tanto en superficie como en densidad poblacional. Este trabajo se centra en una de las parroquias rurales, Lloa, conocida por ser la más grande del DMQ con 547,25 km² de extensión. La cabecera parroquial de Lloa se encuentra a una altura promedio de 3100 m.s.n.m.; el territorio parroquial tiene también puntos que van desde los 2000 m.s.n.m. en el límite con la parroquia Mindo, hasta los 4787 m.s.n.m. en la cumbre del volcán Wawa Pichincha: un extenso territorio que conjuga valle interandino, páramo y bosque nublado subtropical (Páez, 2010).

Lloa, además de ser la más extensa, también es conocida por ser la parroquia menos poblada del DMQ². De hecho, si comparamos las densidades poblacionales entre Lloa y Calderón, por dar un ejemplo con otra parroquia del Distrito, notamos una diferencia abismal. Mientras Lloa con 547,25 km² de territorio cuenta con apenas 1494 habitantes (2,73hab/km²); Calderón con 79,19 km², está habitada por 152252 personas (1922hab/km²) (INEC, 2010). Esta diferencia muestra una relación directa entre los procesos de urbanización, migración, condiciones naturales y políticas que hacen que los casos de estas dos parroquias rurales ubicadas en la periferia de la ciudad, tengan realidades diferentes en cuanto a densidad demográfica; pero no así en cuanto a la influencia del proceso de urbanización en sus territorios.

1 La información de campo empleada en este artículo corresponde a la investigación que realicé para la Tesis de Licenciatura: “Lloa entre lo urbano y lo rural: imaginarios, territorios y desarrollo en la ruralidad” (2017).

2 Basado en cifras del Censo 2010.



FOTO 1. CABECERA PARROQUIAL DE LLOA Y EL CINTO. AUTOR: JOSÉ ESCORZA.

Para resaltar este fenómeno dentro del caso de la parroquia de Lloa, podemos ver en la Tabla número 1 la dinámica de crecimiento comparativa entre la provincia de Pichincha, el DMQ y Lloa:

TABLA 1. POBLACIÓN DE PICHINCHA, DMQ Y LLOA DESDE 1950

	1950	1962	1974	1982	1990	2001	2010
Pichincha	381 982	553 665	885 078	1 244 330	1 516 902	2 388 817	2 576 287
DMQ	314 238	475 335	768 885	1 083 600	1 371 729	1 839 853	2 239 191
Lloa	997	1 075	1 414	1 409	1 357	1 431	1 494

Fuente: Plan de Desarrollo y ordenamiento territorial de la Parroquia Lloa 2012 – 2025. Elaborado por el autor.

Se puede observar cómo la población en Pichincha mantiene un crecimiento constante. A la par, dentro del mismo proceso, ésta tiende a concentrarse en el DMQ más que en el resto de cantones. Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del DMQ, se afirma que cerca del 86,9% de los pichinchanos habitan el Distrito (MDMQ, 2012).

Paralelamente, Lloa ha sufrido un fenómeno distinto, pues, su población en relación al crecimiento experimentado por el DMQ, no ha sufrido mayor variación. ¿Qué ha sucedido?, ¿por qué la urbanización no es exactamente igual en todo el Distrito? Pues, quizá aquí está una de las razones que determina que Lloa sea tan diferente a Calderón, que la centralización del DMQ obedece distintas lógicas de articulación más que a procesos lógicos y ordenados, por ende, genera diferentes resultados.

Por otro lado, ¿acaso la definición de urbano se adquiere únicamente por crecimiento demográfico? Si Calderón acumula tanta población, ¿por qué tiene el carácter de rural al igual que Lloa? ¿Qué implica ser urbana? ¿Cómo se adquiere esa característica si no es por designio de la institucionalización política? Si una parroquia es denominada rural y cuenta con un Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial ¿está blindada de tener problemas y repercusiones propias del proceso de urbanización? Ante estas interrogantes, este trabajo busca “establecer un programa de investigación para una ecología política no de la ciudad, sino, más bien, de la urbanización” (Quimbayo y Vásquez, 2016: 43). Que tome en cuenta la urbanización como proceso, como fenómeno global, entendiendo el contexto geográfico y las particularidades materiales e históricas.

Se añade además que, los territorios denominados como rurales son escenarios donde la urbanización inscribe procesos de cambio de discursos, representaciones y acciones en las relaciones ser humano-naturaleza. En consecuencia, podríamos ser capaces de entender por qué, cuando Carrión y Vallejo manifestaban hace 26 años que Quito era “la ciudad más planificada del Ecuador, sin que esto disimule la anarquía en su crecimiento” (Ibid.: 143), se referían a que la urbanización desbordó el aspecto espacial y creó cercanías con otros territorios que no fueron solo físicas, sino también simbólicas, lo que generó relaciones que configuraron intercambios, hegemonías y desigualdades.

Estas ofertas simbólicas propias del proceso de urbanización, serían las que para Escobar estarán encargadas de constituir “una poderosa interfaz entre la naturaleza y cultura y que origina una vasta red de sitios y actores a través de los cuales, conceptos, políticas y últimamente culturas y ecologías son contestadas y negociadas” (Escobar, 1998: 75). Un adecuado entendimiento de estos procesos no solo resultan ser un interesante elemento de análisis, sino también, una base sobre la cual políticas públicas pueden diseñarse en función de responder adecuadamente a las condiciones y particularidades de un territorio. Entendiendo lo urbano como un fenómeno que rebasa lo físico y trasciende las barreras limítrofes.

La ruralidad junto a la urbe

Lloa se encuentra ubicada al sur occidente del DMQ. Si bien la parroquia es sumamente extensa, el centro poblado más grande (cabecera parroquial) se asienta sobre un valle interandino a apenas veinte minutos del sur de la ciudad. Para ingresar, se requiere tomar un bus interparroquial (Trans Lloa), que recorre el Sector de la Mena 2, en ascenso a un área protegida rodeada de quebradas pertenecientes al parque metropolitano de Huayrapungo. Avanza hacia uno de los pozos de abastecimiento de la Empresa Pública Metropolitana de Agua Potable y Saneamiento (EPMAPS) y llega al Santuario del Cinto, un templo católico de adoración a la virgen del Cinto, custodiado por los picos de los Pichincha y el cerro Ungüi, por encima de los 3300 m.s.n.m. Posteriormente, desciende hacia las faldas del volcán Wawa Pichincha y llega hasta la primera y segunda etapa de urbanización de la Cooperativa 29 de Mayo en la cabecera parroquial.

Dentro de este recorrido, mientras se transita la vía, son visibles los problemas cotidianos de esta área. Desde la zona sur altamente densificada, con serias dificultades de movilidad e inseguridad, ascendiendo por una vía estrecha que se abre paso por la reserva Huayrapungo junto a viviendas con claras violaciones a normas de seguridad, vías en mal estado. Se puede ver también una fuerte contaminación a las quebradas que lucen con basura, escombros y emanan fuertes olores, hasta llegar a la parte más alta. Es notorio el continuo desgaste de la vía de ingreso, propiciado por la lluvia, viento e ingreso de vehículos pesados en una calle que, un par de años atrás, ni siquiera estaba iluminada. Tras pasar el Santuario del Cinto, salta a la vista la gran cantidad de sembríos que aprovechan las laderas y faldas de las estribaciones para la agricultura, así como para pastizales y ganado. Lloa es una parroquia llena de distintos tonos de verde por donde se la vea, y esos diferentes verdes son también protagonistas de los procesos que han vivido como efecto del fenómeno urbano.



Foto 2. PLAZA CENTRAL DE LA CABECERA PARROQUIAL DE LLOA. AUTOR. JOSÉ ESCORZA.

Lo cierto es que todas estas condiciones están siendo observadas y evocadas desde distintas lupas. El contacto con la ciudad genera reacciones que se plasman a través de los discursos. Cuando se conversa con los moradores más ancianos, la naturaleza es evocada en términos de nostalgia, de una época de bonanza donde las actividades agrícolas y mineras abastecían plenamente a la comunidad que funcionaba como una gran familia extendida.

“En ese tiempo me acuerdo, de cosechar el trigo y la cebada, las papas. Nosotros veníamos a chugchir; hasta ahora se dice chugchir. Y con eso veré, teníamos para comprarnos los útiles, los uniformes. Teníamos para hacer las wawas de pan, tenían. Y vea, si se ha de haber dado cuenta, de Chiriboga, mil litros diarios sacaban a la pasteurizadora, y las que siendo la cebada y trigo, llenaban los hilos de aquí de la cervecería, la Pilsener. Llenaban los hilos y llegaban a Latacunga, la cebada. Lo mismo el trigo, mandaba a Latacunga, papas a los comerciantes de San Roque. Se hicieron plata ahí los de San Roque porque ellos compraban semejantes enteras de papas. Cosa que el que producía, no mandaba a cavar nada al comerciante. Fuera de lo que ellos se llevaban; nosotros teníamos”³.

Lo cual contrasta con el estado actual de una parroquia en crecimiento, con normativas, regulaciones de mercado, tierras empobrecidas y fraccionamiento de las instituciones tradicionales.

“Digamos, no podemos producir. Y si producimos, ahora con el tiempo que está cambiado [...] Cuando sembramos por primera vez, un lindo papal, es de lo más o menos en esta temporada. Si nos cae la helada, se acabó. Casi no se sacó ni lo que se puso para la siembra, entonces, a esas cosas estamos expuestos aquí con el clima, ya no es como era antes, que nuestros mayores de nuestros nativos decían, pasa la luna, de acuerdo a la luna hay que sembrar. La gente ya no quiere sembrar porque dicen que ya no es negocio, que se da en pérdida mejor. Entonces, la mayoría de gente ha optado por buscar un trabajo en Quito y dedicarse a otras cosas, no a lo que era antes de sembrar bastante: papas, trigo, habas. Y se vivía de eso pues, entonces, ahora ya no. Ahora casi ya no hay nada de todo esto”.

3 Todas las versiones mostradas en este artículo corresponden a entrevistas realizadas a moradores y dirigentes de organizaciones sociales de Lloa en el año 2015. En respeto a su deseo de privacidad, no se incluyen sus nombres.

La naturaleza de Lloa ha cambiado porque dadas las nuevas necesidades que se generan en el contacto con la ciudad, se instauran nuevas normas de producción y consumo. A menudo, los ancianos hablan de la rentabilidad de la agricultura en décadas pasadas, que contrastan con la necesidad de producción actual que, para ser rentable, debe reducir al mínimo los costos de producción y masificar el producto final, a costa de la degradación de su calidad y del suelo.

Irónicamente, se habla así mismo de la explotación minera artesanal de arena y piedras, las fuentes de empleo que alguna vez generó, pero que hoy enfrenta nuevas condiciones de regulación, además de la inconformidad de moradores por las externalidades que puede ocasionar. Dentro de estas discusiones, es notorio cómo el debate toma nuevas aristas, argumentos y posiciones, tomando elementos de otros contextos para su análisis.

En adición, el tema principal de discusión se encuentra en torno al turismo como nueva fuente de ingreso para la parroquia. Y es que el hecho de que esté apenas a veinte minutos de la ciudad y que cuente con gran diversidad de pisos climáticos, flora y fauna se ha convertido en una nueva forma de representación. Lloa pasó de ser ese lugar tranquilo de residencia y trabajo campesino, al sitio turístico que aprovecha sus ecosistemas como un servicio que se puede ofertar a ese público ciudadano que escapa de su caos en los fines de semana.

“Y aquí en verdadmente, yo como presidente he visto aquí, que el turismo se está dando, se está dando el turismo [...] aquí tenemos acá, las piscinas de las aguas termales en lo que vea, una bestialidad. Discúlpeme que diga así, “una bestialidad”; sino que, estamos olvidados porque eso que hubiera mejoras, eso fuera como El Tingo, fuera como Cunuyacu [...] igual tenemos acá lo que es el Wawa Pichincha que también es turística [...] no solo vamos a esperar que la gente entre los feriados ni los fines de semana; sino que con buenos linderos la gente va a entrar diaria”.

Esto se exagera más aún cuando los discursos de los dirigentes apuntan a constituir el turismo como lema de desarrollo⁴ y cuando hay nuevas generaciones de jóvenes que estudian carreras y crean emprendimientos relacionados con este sector.

“Por ejemplo, en el tema turístico aquí nosotros podemos hacer grandes proyectos. Tema turístico que es una fuente inagotable de recursos sin dañar el medio ambiente de la población, porque también nuestra tradición nos obliga a mantener ese medio ambiente que es un clima, un aire puro, un aire saludable. Pero sí se debe buscar la forma de que ya la gente no sea esclava del patrón y sino que, cada cual sea su propio jefe, dueño de su negocio, que “quisiendo” se lo puede conseguir”.

Los centros y las periferias

Se ha hablado parcialmente ya de la concentración de servicios, recursos y población en el centro urbano del DMQ, sin embargo, a medida que nos acercamos a Lloa es evidente que estos factores varían drásticamente. Si se compara por ejemplo, el flujo vehicular entre las zonas céntricas de la ciudad con la ruta de ingreso a Lloa nos encontramos con una diferencia abismal. Pero ¿por qué existe este flujo en el centro? Precisamente porque allí se concentran establecimientos de trabajo, estudio, servicios financieros, restaurantes, espacios verdes etc, que la periferia carece.

Las zonas céntricas se ven altamente beneficiadas a nivel de crecimiento económico (aunque también de manera negativa por procesos de contaminación, inseguridad, movilidad, etc), mientras las periferias se abandonan por la ausencia de éstos. Se debe sumar además,

4 Como reflejo de ello, tenemos lo que se manifiesta en el PDOT de la parroquia al plantear que hacia el 2020 Lloa se proyecta como: “Turística y agro productiva con tecnología de punta, orientada a cadenas productivas para un mercado global; interconectada con vías de primer orden; con infraestructura y servicios básicos de calidad, con unidades educativas completas y centro de salud con especialidades; conservando y preservando el medio ambiente; con una sociedad incluyente con valores culturales, actores representativos, capacitados y participativos; liderados por un Gobierno Local eficiente y democrático” (GAD Lloa, 2012: 81).

que las poblaciones más lejanas deben movilizarse hacia los centros para poder realizar sus actividades laborales, educativas. Esta es, a breves rasgos, la forma cómo se produce desigualdad y dependencia de las periferias a los centros (Carrión, 2001).

Por otro lado, existe una producción de condiciones socioambientales que varían acorde el grado o relación de urbanización de cada sitio, que se encuentra adscrito a instituciones, decisiones políticas, resistencias y cotidianidad. Por ende, si bien, la naturaleza actúa independientemente de las clases sociales y percepciones, sí existen clases políticas o económicas que tienen mayor poder de decisión y propiedad sobre los recursos y capacidad de acción.

Entonces, se cuenta con la configuración de un centro (DMQ) y una periferia (Lloa) en situación de desigualdad. Pero a más de esta condición, se tiene otra que puede estar replicando esta estructura al interior de la propia parroquia. Lloa cuenta con cinco barrios extendidos a lo largo de sus 547,25 km², entre los cuales, la población se reparte de forma inequitativa, siendo la cabecera parroquial, la que alberga a la gran mayoría de habitantes. Este fenómeno puede ser justificado por las condiciones de habitabilidad que ofrece, dado que aquí, a diferencia del resto de barrios, están ubicados el sub centro de salud, una escuela pública, guarderías del MIES, una Casa Somos⁵, el estadio de la Liga Barrial, locales financieros, restaurantes, cementerio, parque, vías asfaltadas e iluminadas, además de las oficinas del GAD Parroquial y los lotes de la Cooperativa 29 de Mayo⁶. Es decir, en esta zona existe una concentración de servicios con los que el resto de barrios no cuenta. Cabe entonces preguntarse si no hay una réplica de los fenómenos asociados a la centralización del DMQ dentro de la periferia y de ser así, cómo ésta influye dentro de la población, sus sentires y acciones.

¿No es acaso esto un fenómeno propio de lo urbano? Lloa es una parroquia rural, sí, pero eso no la excluye de tener fenómenos asociados al proceso de urbanización, de replicar sus problemáticas, responder a sus consecuencias y cuestionar su pertenencia a este proceso. El devenir histórico nos muestra superficialmente cómo Lloa se incorpora al fenómeno urbano por el contacto con la ciudad porque sus habitantes viven de otra forma en la ciudad: la transitan, trabajan allí, estudian allí, se entretienen allí.

Diversificación de actores y discursos

De 1974 al 2010 la población de Lloa se mantuvo sobre los 1400 habitantes (INEC, 2010). La migración a países del exterior o a la ciudad es, según cuentan, el principal motivo para que la parroquia no haya crecido. Al respecto, Arturo Sotomayor, presidente del GAD Parroquial durante el período 2014-2019, aclara que un gran número de personas “están volviendo gracias a la regularización de lotes de la Cooperativa 29 de Mayo”⁷. Lo cual, es respaldado por los moradores, quienes afirman que en los últimos años gran cantidad de lloanos que abandonaron la parroquia cuando niños o adolescentes por motivos de estudio y trabajo, están regresando a poblar las dos etapas de viviendas que auspicia esta cooperativa⁸, pese a que este esfuerzo no logra satisfacer a todos.

“En Quito vive cualquier cantidad de gente de Lloa, en el exterior cualquier cantidad de Lloa, por ejemplo, unos compañeros que están en el exterior vienen acá y no tienen dónde hacer su vida y ¿qué tienen que hacer? Regresar. Entonces, yo pienso que a esa gente sí se les tiene que dar un espacio para que puedan retornar [...] yo sí pienso que se debería prever. Prever, digamos, en

5 Antes conocidas como Centros de Desarrollo Comunitarios.

6 Iniciativa de moradores de la parroquia para compra, lotización y legalización de terrenos en dos etapas.

7 La Cooperativa 29 de Mayo fue creada por moradores en los años 70's con motivo de comprar territorio a la Hacienda estatal, lotizar y regularizar. Los socios de ese entonces, hoy viven en la primera etapa ubicada junto al parque central en la zona norte de la cabecera parroquial, y hoy en día existen nuevos socios que se encuentran en el proceso de legalización y construcción en la segunda etapa ubicada cerca al estadio de Lloa.

8 Dado que el Censo del INEC fue realizado en 2010, es imposible contrastar esta información para notificar si en verdad, ha existido un incremento de población tan fuerte como a menudo cuentan los moradores.

urbanizar planificadamente para dar acceso a los cientos y miles de lloanos que se encuentran afuera, porque qué pasaría si un hijo mío quiere volver a vivir en Lloa y no tiene dónde [...] Tiene que seguir avanzando el tema de las urbanizaciones con el carácter de rural pero que sea, por ejemplo, para la gente de Lloa. Es mi forma de pensar”.

Cuando la gente migra, los discursos, imaginarios y representaciones también lo hacen. Con los migrantes se fue un pedazo de ruralidad y al volver, su experiencia en la urbe, su formación, su capital cultural y simbólico también se adhiere a las nuevas lógicas de la ruralidad. Son varios los casos de gente que salió, consiguió dinero e invirtió en la parroquia para tener un negocio de alimentos, de transporte y cada vez más, de turismo.

Estas personas, hoy día, cuentan con mayor peso económico y hasta político sobre las riendas de la parroquia. Sin ir muy lejos, los tres últimos periodos de gobierno del GAD Parroquial han sido presididos por lloanos de nacimiento que migraron a la ciudad por estudio y trabajo y que, incluso, ejerciendo el cargo de presidentes, vivían fuera de Lloa. Estas formas de convivencia y sus contextos tendrán un efecto en las representaciones, discursos y prácticas con la naturaleza, más aún, cuando se cuenta con el poder y capacidad de toma de decisiones, lo que termina evidenciando la heterogeneidad y complejidad del contexto rural en permanente intercambio con lo urbano.

La naturaleza y cultura se permean en expresiones, se impregnan en los discursos y generan identidades que se muestran en las prácticas. Los discursos correspondientes a cada contexto no deben ser juzgados en función de su condición de verdad, sino en constructos que constituyen una versión de realidad presente para sus adeptos. “En la filosofía moderna la verdad reside en la correspondencia entre una realidad externalizada y las representaciones mentales internas de esa realidad” (Peet y Watts, 1993: 228).

Por ello, cuando en el contexto en el que se estudia, nos encontramos con la convivencia de diversos discursos contradictorios entre sí, es porque existe algún proceso intrínseco que los compone. No hay que pecar de inocentes asumiendo que la nominación de ruralidad, automáticamente asigna la cualidad de ser una población homogénea. Mucho menos, cuando hay procesos de migración y desplazamiento tan marcados como en Lloa.

Esto se evidencia más claramente en el caso de la discusión sobre los beneficios de la minería, postura apoyada por un importante número de personas, así como del uso de pesticidas y otras técnicas cuyo impacto ambiental no han sido analizados con detenimiento. A pesar de que pareciera que éste es un discurso internalizado, lo cierto es que existe a la par, movilizaciones sociales para conseguirlo. Hace cinco años, por ejemplo, durante el Encuentro de Parroquias Rurales del DMQ con sede en Lloa⁹, trabajadores mineros ofrecieron al ex alcalde, Mauricio Rodas, hermosas piedras talladas producto de su trabajo artesanal, traje tradicional de los chagras lloanos, una placa de reconocimiento y una carta de petición para que permitan su actividad, apelando a la tradición e identidad de Lloa como “una parroquia minera que busca el desarrollo sustentable”.

Conclusión

La EPU como campo en construcción debe tomar en cuenta la particularidad de los contextos, sus bases materiales, históricas y procesos y formas de relacionamiento con la urbanización. Teniendo en cuenta estos elementos es posible generar nuevos aportes al crecimiento del enfoque.

Es importante aportar a la discusión del desarrollo vinculando elementos del contexto, si bien la teoría muestra guías y formas de acercamiento al tema-problema, las condiciones materiales, los imaginarios, discursos y políticas propias del lugar conforman una realidad heterogénea y

⁹ Encuentro de las Culturas de las Parroquias Rurales del Distrito Metropolitano de Quito, sede Lloa, durante los días del 29 y 30 de Agosto del 2015.

compleja que rebasa teorías estáticas, mostrando que para la aplicación de una medida, conocer el terreno direcciona de mejor manera una decisión política o puede condenarla al fracaso.

La parte más constructivista de la Ecología Política de segunda generación se presta como una herramienta sumamente útil en el entendimiento de los discursos. Es necesario empoderar este recurso en función de su aplicabilidad. “El análisis postestructural del discurso no es solo una teoría lingüística; es una teoría social, una teoría de la producción de la realidad social que incluye los análisis de representaciones como hechos sociales inseparables de lo que es comúnmente pensado como realidad material” (Escobar, 1996: 46).

Se queda por fuera el análisis de la naturaleza y su agencia. En el caso Iloano son innumerables las veces en que sus condiciones geográficas terminaron siendo determinantes a la hora de consolidar o evitar procesos (erupciones, deslaves, plagas). Así mismo, el poder de ésta en un ámbito religioso espiritual, pues la naturaleza ha estado permanentemente ligado a los relatos religiosos.

Los procesos de urbanización han propugnado la diversificación de discursos, usos y prácticas en la naturaleza. La ruralidad no es homogénea, la cercanía con la ciudad, relaciones de dependencia y la efectividad de las comunicaciones han instaurado redes que rebasan lo espacial y se encarnan en las representaciones y la acción. Se alienta entonces, a la exploración de una Ecología Política Urbana de la ruralidad del DMQ, en función de su capacidad para comprender estos procesos de fragmentación rural y diversificación de discursos, usos y prácticas en la naturaleza que se pueden traducir en fenómenos de marginalidad, despojo y abandono.

La urbanización debe tratarse como un fenómeno fluctuante; no como un efecto localizado. Lo urbano no debe reducirse al espacio físico, ni a las competencias políticas; sino que debe ser analizado como un flujo que influye en todos los espacios propiciados por relaciones de contacto, poder, influencia, movilidad humana, así como por la migración de sus componentes simbólicos y materiales.

Este artículo no busca dar respuestas a las incógnitas planteadas a lo largo del escrito; sino problematizar a la urbanización, deslocalizarla, propone entenderla como un proceso que fluye antes que como un fenómeno estático. Y tras comprender esto, mostrar cómo en la ruralidad existen problemáticas urbanas asociadas a cuestiones de desigualdad, centralización de recursos, discusiones sobre la naturaleza, sus roles y funciones, las cuales, son objeto de estudio de la Ecología Política Urbana. De esta manera, se evidencia el potencial de la ruralidad para ser estudiada y analizada desde los diversos marcos teóricos de la EPU. Aún hay mucho por hacer y este campo ha sido poco explorado. Su relevancia como caso de estudio debe ser aprovechada y profundizada, de manera que se obtengan productos académicos que aporten a la discusión.

Bibliografía

- Carrión, F. (Ed.). 2001, “Las nuevas tendencias de urbanización en América Latina”, en: *La ciudad construida: Urbanismo en América Latina*, FLACSO, Quito.
- Carrión, F. y Vallejo, R. 1992, “La Planificación de Quito. Del Plan Director a la ciudad democrática”, en: Carrión, Fernando (Coord.) *Ciudades y Políticas Urbanas*, CODEL, Quito.
- Escobar, Arturo. 1998, “Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements”, en: *Journal of Political Ecology*, Vo. 9, pp. 53-82.
- 1996, “Constructing Nature. Elements for a Post-Structural Political Ecology”, en: Peet, R. y M. Watts (Eds.) *Liberation Ecologies*, Routledge, Londres, pp. 46-68.
- GAD Lloa. 2012, *Plan de Ordenamiento y Desarrollo Territorial de Lloa 2012-2025*, Gobierno de Pichincha, Quito.
- INEC. 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Sistema REDATAM, visitado el 17-01-2020.
- MDMQ. 2012, *Plan Metropolitano de Ordenamiento y Desarrollo Territorial*, MDMQ, Quito.
- MIDUVI. 2018, *Posición Nacional del Ecuador frente a Habitat III*, MIDUVI, Quito.
- 2015, Informe Nacional del Ecuador para la Tercera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Vivienda y Desarrollo Urbano Sostenible HABITAT III, MIDUVI, Quito, disponible en: https://www.habitatyvivienda.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/05/Informe-Pais-Ecuador-Enero-2016_vf.pdf
- ONU. 2017, “Panorama multidimensional del Desarrollo urbano en América Latina y el Caribe”, editoras L. Montera y J. García, ONU, Santiago, disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41974/1/S1700257_es.pdf
- Páez, L. 2010, *El pueblo del volcán, etnografía de la parroquia de Lloa*, MDMQ, Quito.
- Peet, R. y Watts, M. 1993, “Introduction: Development Theory and Environment in an Age of Market Triumphalism”, en: *Economic Geography*, Vol. 69, No. 3, Environment and Development, Part 1 (Jul., 1993), Clark University, pp. 227-253
- Quimbayo, G. y Vásquez, F. 2016, “Hacia una ecología política de la urbanización en América Latina”, en: *Ecología Política*, N° 51, Icaria, España, pp. 43-51.

Salir a ganar: La memoria como resignificadora de prácticas en el marco de un equipo de fútbol femenino

*Mariel Verónica Bleger**

RESUMEN

ESTE TRABAJO MUESTRA CÓMO A PARTIR DEL DEPORTE, UN COLECTIVO DE MUJERES IDENTIFICA, A TRAVÉS DE RELATOS Y RECUERDOS COMPARTIDOS, LOS MODOS PARA SUBVERTIR CIERTOS LUGARES NATURALIZADOS DE DESIGUALDAD Y SUBORDINACIÓN. A PARTIR DE UN TRABAJO ETNOGRÁFICO DE SUS MOVIMIENTOS DENTRO DE UN ESCENARIO TAN FIJO Y PREESTABLECIDO COMO ES “LA TRADICIÓN FUTBOLERA”, SE ACOMPAÑA EL PROCESO DE CONFORMACIÓN DEL PRIMER EQUIPO DE FÚTBOL FEMENINO BARRIAL. SERÁ A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE SUS PROPIAS NARRATIVAS DONDE SE EVIDENCIAN LOS PROCESOS DE RESIGNIFICACIÓN QUE TRANSFORMARON CIERTOS CONTEXTOS DE RECUERDOS PERSONALES Y PRIVADOS EN TEXTOS COMUNES Y COMPARTIDOS.

PALABRAS CLAVE: RELATOS - MEMORIA - MUJERES - MATERNIDADES FUTBOL.

GOING OUT TO WIN: MEMORY AS A RESIGNIFIER OF PRACTICES WITHIN THE FRAMEWORK OF A WOMEN'S FOOTBALL TEAM

ABSTRACT

THIS ARTICLE SHOWS HOW OVER THE SPORT A GROUP OF WOMEN IDENTIFIES, THROUGH SHARED MEMORIES AND STORIES, WAYS TO SWITCH CERTAIN NATURALIZED PLACES OF INEQUALITY AND SUBORDINATION. STARTING FROM AN ETHNOGRAPHIC WORK OF THEIR MOVEMENT IN A SETTING AS FIXED AND PRE-ESTABLISHED AS THE “FOOTBALL TRADITION”, THIS WORK FOLLOWS THE LAUNCH OF THE FIRST NEIGHBOURHOOD WOMEN'S FOOTBALL TEAM. FROM THEIR OWN NARRATIVES WHERE THEIR RESIGNIFICATIONS EVIDENCED THE PROCESSES THAT TRANSFORMED SOME CONTEXTS WHERE THEY ELABORATE PERSONAL, PRIVATE AND SHARED MEMORIES THE ANALYSIS WILL BE CARRIED OUT.

KEYWORDS: STORIES - MEMORY - WOMEN - MATERNITY - SOCCER.

* Licenciada en Ciencias Antropológicas. Becaria Doctoral CONICET-UNRN- IID y PCA-GEMAS. Correo electrónico: maruble@gmail.com

En el año 2014 tuve mi primer acercamiento a las mujeres que conforman el equipo de fútbol femenino Arco Iris del barrio Virgen Misionera de la ciudad de San Carlos de Bariloche, Argentina. Fue el comienzo de un trabajo de campo que se extendió hasta comienzos del 2017, momento en el que presenté la tesis de la cual se desprende este artículo. A partir de una etnografía en movimiento, este escrito recorre las trayectorias individuales de las jugadoras de dicho equipo. Al mismo tiempo que se detiene a reflexionar sobre las estrategias que construyen colectivamente ya sea en los procesos de recuerdo y olvido, como en sus formas de actuar o encarnar ciertas subversiones a lo socialmente establecido en lo que respecta al Fútbol, al tiempo libre, la maternidad y el respeto. Desde sus propios relatos se entreteje un argumento donde los recuerdos de la niñez, la invisibilización del equipo en el entramado barrial y sus roles sociales (madres, amigas, jugadoras, hijas, esposas, estudiantes, trabajadoras) se presentan con un agenciamiento más marcado cuando lo hacen como parte de un colectivo y no como mujeres solas. Las jugadoras de Arcoiris se cuentan a sí mismas y al hacerlo sus relatos devienen en sus trayectorias: su historia de viajes, pasajes, caminos, atajos, detenciones, instalaciones estratégicas o moradas de apego, en un espacio social determinado (Blaser, 2009; De Certeau, 1999; Grossberg, 2003).

Hacia ya tres años trabajaba como docente en la escuela primaria que lindaba con la cancha de fútbol que pasaría a ser mi campo de investigación. Al salir de una de las jornadas laborales divisé en aquel predio cómo varias de las mujeres que hasta ese momento eran para mí “las madres de la escuela” vestían los colores del Club Arcoiris (habituales para mí por la cantidad de alumnos que las vestían cotidianamente casi como segunda piel bajo el guardapolvo blanco de la escuela). Recuerdo que lo que más me llamó la atención de esa primera observación (que se convertiría en significativa con el tiempo) fueron las voces altas y las risas estruendosas de esas mismas mujeres que siempre parecían tímidas y casi inmóviles en el patio de la escuela. El marco teórico entonces desde un principio trata de dar cuenta de la complejidad de la práctica social estudiada y, para ello, combina en el análisis las performance académicas, extra académicas y subalternas; involucra la posibilidad de registrar y producir, respondiendo a las necesidades de los grupos con los que trabajamos.

Tal como se advertirá en el desarrollo de este artículo el diseño metodológico elegido se basa en el enfoque etnográfico tanto en la producción del corpus como en el análisis del mismo. A lo largo de tres años asistí a los entrenamientos, a los eventos realizados para recaudar fondos y acompañé al equipo a distintos barrios cuando debían jugar partidos de visitante. Al mismo tiempo realicé un registro gráfico de dichos encuentros y durante este tiempo se realizaron entrevistas formales a integrantes del equipo y personas allegadas al mismo, como también la elaboración de reuniones más amplias donde se abordaron algunos temas en particular que la coyuntura social iba presentando¹. En esta línea será Rosana Guber (2001) quien presente al campo como “una porción de lo real”, es decir como un constructo realizado por el investigador. El campo entonces, no se trata de un recorte geográfico, sino más bien de un entramado de interacciones donde lo cotidiano y lo personal se relacionan circunscribiéndose al vínculo entre las mujeres que conforman el equipo de fútbol y mi mirada como investigadora.

Siguiendo con esta línea, la etnografía no puede pensarse sin la asunción de un compromiso político y ético para con los sujetos que forman parte de los procesos que estudiamos (Ramos, 1992). En todo momento se trabajó con el fin último de pensar las trayectorias de las jugadoras y en el encuentro de las mismas en el marco del equipo de fútbol. Desde el primer encuentro con las jugadoras tuve la sensación de que debería construir herramientas que me permitieran realizar un registro etnográfico en movimiento. Por los lugares que ellas recorrían (solas y como equipo), por los relatos que nos trasladaban a otras épocas y espacios

1 Durante este tiempo hubieron algunos casos de violencia de género que conmovieron a la ciudad de San Carlos de Bariloche y en el equipo resonaron y se discutieron en relación a sus propias vivencias.

geográficos pero, por sobre todas las cosas, porque en dicho movimiento parecían siempre encontrarse. Y, entonces una etnografía que registrase una escena quieta estaba siendo desleal a la dinámica que me propuso desde un primer momento mi unidad de análisis. En relación a la importancia del movimiento a lo largo de mi investigación he tomado los aportes de George Marcus (2001) en lo que respecta a las etnografías multilocales. Por otro lado, pero con la intención mencionada anteriormente de generar una herramienta que sea funcional al trabajo de campo que debía realizar, fueron centrales los aportes de las lecturas de Michael Jackson (1990) acerca de las “etnografías mínimas”. Permitiendo de esa manera el trabajo pensando las tensiones de lo particular con lo universal como objetivo de la práctica etnográfica y así poder a través de la etnografía generar registro de situaciones cotidianas –casi imperceptibles– para luego relacionarlas con tensiones o supuestos de índole más general. Estos movimientos por mínimos que pudieron parecer en los inicios de la investigación se fueron iluminando e hilvanando a otras performatividades y rigideces relacionadas a las nociones de género que el campo iría develando.

La ciudad San Carlos de Bariloche es uno de los lugares más turísticos de Argentina. Su ejido urbano está conformado de tal forma que el recorrido que realizan los visitantes evitan los barrios periféricos como Virgen Misionera. Este es un barrio que se ha ido conformando a partir de ocupaciones, asentamientos y organizaciones sociales y de militancias territorial. Una de sus principales características es que en su interior son varias las instituciones que funcionan y organizan la vida barrial (escuela primaria, secundaria e inicial, iglesia y sala de salud) asimismo será el Club social y Deportivo Arcoiris el que oficie de punto de encuentro y creador de identidad barrial. Al caminar por las calles de tierra del barrio es normal ver camisetas del club de distintos tamaños colgando de las sogas para tender la ropa. El mismo se creó como un proyecto socio comunitario y por eso lleva el mismo nombre que el jardín de infantes del barrio. Cuenta con más de 12 divisiones inferiores de fútbol masculino y la primera división masculina es la que juega el campeonato municipal de la Ciudad. Y, un equipo de fútbol femenino con quienes pude compartir tres años que al ser la única división conformada por mujeres está conformado por mujeres que van desde los dieciséis a los sesenta años.

La memoria puesta en contexto

A lo largo de esta investigación muchos fueron los momentos en donde las entrevistas o conversaciones informales devinieron en anécdotas y recuerdos de un pasado compartido pero no identificado del todo como colectivo. De hecho fue en la posibilidad de narrarse a sí mismas frente a otras donde esas experiencias individuales se volvieron parte de un todo más grande que parecía unir las experiencias en coincidencias y similitudes. Uno de los desafíos al trabajar desde una perspectiva de género en los modos de recordar implica, por un lado, hilar aquellas experiencias privadas que se nos cuentan como parte de un entramado más amplio. En palabras de Jelin (2014: 158) “combinar la necesidad de construir una narrativa pública que al mismo tiempo permita recuperar la intimidad y la privacidad”. Y por otro lado escuchar y ser parte de esos relatos en movimiento sin forzar o asociarlos por default a categorías que circulan en la academia feminista. Este colectivo de mujeres genera resistencias e inaugura sus propias revisiones del sentido común que construye al fútbol como un ámbito masculino.

La realidad de haber vivido sus infancias en el mismo barrio o en otros con semejanzas estructurales permitieron la identificación de algunos puntos en común de los relatos que se iban construyendo en los espacios compartidos.

Serán entonces esas marcas del relato que, construidas como consejos o anécdotas, presuponen y crean contextos significativos o marcos de interpretación compartidos. Se trata de mostrar cómo estos marcos habilitan la formación de sentidos de pertenencia y de subjetividades al señalar claves de lectura para interpretar las conexiones entre los elementos de una trayectoria propia y los de hasta ese momento ajenas.

Este proceso de recordar y relatar con otras inicia con el reconocimiento de ciertas imágenes del pasado como Índice² históricos de conexiones significativas entre pasado y presente. Es decir, a través de la identificación de ciertos recuerdos compartidos los grupos pueden recrear determinados marcos comunes de interpretación. La aparición de estos Índice son importantes para los procesos de memoria puesto que los mismos se constituyen como tal en la medida en que estos Índice se comparten habilitando la articulación entre sus experiencias en el pasado y la producción de conocimiento en curso. Estos Índice conectan eventos pero también actualizan interpretaciones y consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia. Consejos que han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión (Ramos, 2005). Así como se ha establecido la importancia del relato, el “consejo” también adquiere relevancia en esta investigación, puesto que será a partir del reconocimiento de consejos compartidos –asociados con la infancia– por este grupo de mujeres que muchas situaciones del presente se comenzarán a resignificar.

En este sentido no se trata de que la escucha a estas mujeres innove con grandes aportes teóricos antropológicos, sino que como dice Marta Lamas (2018) aprovechar que “lo que aporta la categoría de género sirva de insumo para construir una nueva manera de plantearse viejos problemas”. La división y administración del tiempo libre, las concepciones de respeto y solidaridad e incluso la posibilidad de repensar algunas nociones como el “aguante” o la “hinchada”.

Hacer visible lo invisible ha sido uno de los lemas más potentes del incipiente feminismo académico de los años 70. En los extractos de conversaciones que transcribo en este artículo ciertas invisibilizaciones esas “cosas chiquitas” se transforman en recuerdos y devienen en cosas importantes. Larguía y Dumoulin (1976) mencionan cómo el reconocer y nombrar otorga existencia social y al obtenerla comienza un proceso de reivindicación. Las mujeres del equipo en sus narrativas hacen visible y explícito aquellas fracciones de sus rutinas diarias (llevar y traer hijos al colegio, encargarse de los propios y los ajenos, demandar igualdad de condiciones en ciertas prácticas) “esas cosas chiquitas” que relacionan con sus modos de ser quiénes son ahora. Que implican la necesidad de analizar lo cotidiano. Para poder conceptualizarlo y así descubrir allí en lo anti-heroico la trama cosmológica que sostiene y reproduce (Jelin 2020).

Al igual que los consejos, las anécdotas se construyen la mayoría de las veces dependiendo de quienes las escuchan. De hecho su carácter fundamental reside en la posibilidad de transmitir una vivencia, que ya sea individual o colectiva, será embestida por la presencia de un otro que la escucha y a su vez se vuelve parte. La memoria entonces opera como una suerte de aguja de tejer. Puesto que los recuerdos funcionan como redes para albergar trayectorias que a su vez se encuentran ancladas en realidades sociales y políticas determinadas.

En relación a esto, se me ocurre la analogía con un juego literario llamado “cadáver exquisito”, el cual consiste en que cada participante escriba una oración de una historia, doble el papel sobre sí mismo para ocultarla y se lo pase al compañero de al lado, quien continúa la escritura con una oración de su propia historia. Cuando el papel inicial termina su vuelta, aquel primer participante lo despliega y lee una historia que ninguno contó pero que todos construyeron. La analogía entre los procesos de memoria colectiva y este juego apunta a poner en relieve la certeza de los participantes respecto a la conformación de una historia compartida independientemente de los plegamientos y relatos individuales que la fueron construyendo.

Es en este intercambio y en la construcción de un relato común donde también se generará una clave de lectura compartida. Ahora bien, si se entiende al Índice como una imagen del pasado que permite generar conexiones con el presente, desde el que se recuerda, se genera en el relato lo que Benjamin (1967) llama una constelación entre pasado y presente.

2 Las lecturas más recientes sobre los trabajos de Walter Benjamin, hacen foco en las tensiones en torno a la construcción de claves de lecturas desde un presente que trae imágenes del pasado que son significativas para determinados procesos de reconstrucción de memoria. Véase McCole, 1993; Wolin, 1994; Kohn, 2002.

Asimismo para estudiar la formación de memorias sociales, es necesario, en primer lugar, identificar y comprender los actos de transferencia que habilitan la posibilidad de recordar colectivamente. En este sentido, los actos, palabras e imágenes que traen consigo conocimientos del pasado son permanentemente incorporados a la vida de las personas a través de ciertas prácticas ritualizadas y hábitos asumidos en la cotidianeidad (Connerton, 1989). Los procesos de recuerdo se constituyen a través de los relatos en marcos interpretativos de la realidad.

Para esto, la memoria se constituye como una práctica social de transmisión que recurre a imágenes temporales y espaciales. Al respecto, Maurice Halbwachs (2004) sostiene que ciertos lugares físicos o momentos de la vida social se transforman en “mojones” que permiten a las personas enmarcar los procesos de memoria a partir de los cuales recordamos. Ahora bien, a lo largo de mi investigación he ido reconociendo estos mojones que me permitieron comprender cómo se objetiva la memoria “de formas significativas para los procesos de interacción social” (Ramos, 2011). Si recordar juntas implica la identificación de un “rastros” de una historia en común (Halbwachs, 2004), las jugadoras del equipo a medida que las conversaciones en torno al cómo habían llegado a ser parte del equipo lo encontraron en los recuerdos de sus infancias y sus inicios en el fútbol. A continuación expongo un extracto de conversación en donde varias de las trayectorias parecieron anudarse en un pasado reciente que al traerlo al presente (en donde esa conversación se produjo) las coloca en un lugar de resignificación de aquella suerte de momento inaugural al mundo futbolero:

“MB:- ¿Cómo empieza su relación con el fútbol?”

Viviana: No empezó nunca, siempre estuvo. En casa se mama³ fútbol desde siempre.

Susana:- Mi viejo nos hacía jugar a todos a la pelota. Si no te querías quedar afuera tenías que saber jugar bien al fútbol.

Esther:- Es que es una forma de hacerse del grupo, de los amigos, y que te respeten.

Susana:- A mí me empezaron a respetar cuando se dieron cuenta que si me tenían de su lado metía goles (risas).

Viviana: Te miran distinto si jugas sin pegar patadas. Si demostras técnica te toman en serio. Ni a palos sos un marimacho. Sos una mina que sabe jugar a la pelota.

MB: Entonces ¿Desde chiquitas juegan todas al fútbol?”

Susana: Mi viejo nos enseñó a jugar para saber cómo hacernos respetar. Era un tipo muy abierto” (Registro de campo, 2014).

En este marco, la intervención del padre en relación al fútbol representa la manera en la que se trae al presente una historia de transmisión de consejos (MaCole, 1993) Ahora bien, el consejo del padre sugiriendo que “todos” jugasen al fútbol para demostrar el dominio de la pelota y así obtener una suerte de respeto puede ser entendido como uno de los mojones o Index históricos con los que ellas articulan las experiencias pasadas --de ellas como mujeres-- y las presentes --de ellas como jugadoras de fútbol. Como sostendré a continuación, los sentidos del “ser juntas” resultan de estos consejos aprendidos o heredados, desde los cuales las jugadoras orientan el devenir de su acontecer como equipo de fútbol.

Este extracto de conversación deja entrever cómo la fuerza de un consejo puede construir al fútbol como práctica homologable a la de obtener respeto de los demás. De este modo, en los relatos sobre la infancia que ellas rememoran, el fútbol suele aparecer como la vía aconsejada para llegar a ocupar un posicionamiento socialmente valorado como mujeres: “*Mi viejo nos enseñó a jugar para saber cómo hacernos respetar*”, “*Te miran distinto si jugas sin pegar patadas*”, “*Sos una mina que sabe jugar a la pelota*”. La idea implícita y compartida que recorre ese diálogo (que podría pensarse como “somos mujeres y no nos pueden meter goles”) adquiere sentido en la comparación de las habilidades de unos y otras para jugar al fútbol; en

3 Expresión que hace referencia al momento de la lactancia, y señala una condición adquirida desde la primera infancia. En este caso la relación con el fútbol.

otras palabras, es en el borramiento de la diferencia a través del juego —y de un juego concebido como masculino— donde estas mujeres logran impugnar los estereotipos que suelen presuponer asimetrías de género.

La posibilidad de ser respetadas, tal como aparece en los consejos y relatos transmitidos, depende de hacerse evaluar por la “vara” de la capacidad futbolera. Este es el sentido que adquieren los relatos de la infancia en los que ellas despliegan sus antecedentes en la práctica de jugar al fútbol: *“A mí me empezaron a respetar cuando se dieron cuenta que si me tenían de su lado metía goles (risas)”*.

La imagen de la jugadora niña que metía goles frente a la mirada de los hombres (padres u otros) opera como un Index histórico, en los términos antes descritos de Walter Benjamin. Esta imagen tiene el potencial de articular el pasado (“cuando éramos chicas”) y el presente (la conversación desde la cual esa imagen de la infancia se hace legible para el grupo) con la fuerza de un consejo o mandato. Para estas mujeres, el consejo o mandato heredado consiste en “hacerse respetar”.

Será a través de conversaciones repensando sus inicios, sus infancias y sus roles en el presente como en el extracto seleccionado donde ellas recreen los marcos comunes de interpretación de sus trayectorias barriales como mujeres. Parto de la idea de que no todo es memoria en todo momento, sino que la misma se constituye como tal a medida que se comparten y transmiten esos Index que hacen posible articular experiencias como conocimiento del pasado. Así, sostengo que el consejo de hacerse respetar a través del fútbol —como forma privilegiada de hacerlo— habilita sus recuerdos como memorias comunes y organiza las experiencias en una clave de lectura compartida.

Ahora bien, a lo largo de mi investigación los diálogos de otras personas en los que las jugadoras eran el tema, solían referirse a ellas a partir de comparaciones con los hombres y en comparación con otros equipos barriales. *“Éramos muchas las mamás que nos juntábamos a esperar que nuestros hijos terminaran de entrenar. Cuando las pelotas se iban de la cancha las empezamos a agarrar y a hacernos pases entre nosotras. Así fuimos pensando armar un equipo. Hay muchas que jugaban muy bien así que nos alentamos entre nosotras. Pero no teníamos el apoyo del club. En muchos aspectos seguimos sin tenerlo”* (María, fundadora del equipo, Octubre 2016). En principio, el mandato heredado pareciera presuponer un argumento comparativo similar: *“tenés que hacerte respetar, y para eso el camino es parecerse a los hombres”*. Pero cuando este recuerdo aparentemente individual es seleccionado como Index de interpretación de sus biografías y como orientador de su proyecto de armar un equipo de fútbol femenino, pasa a convertirse en un elemento que desafía aquellos presupuestos en dos sentidos. Por un lado porque cuestiona la necesidad de parecerse a los hombres para ser respetadas y por otro porque plantea la posibilidad de ser mujeres en sus propios términos.

En una ciudad donde los casos de violencia doméstica han comenzado a ser más denunciados y las muestras de solidaridad entre mujeres se ha llegado a institucionalizar en algunos barrios periféricos la posibilidad de “ser jugadora” embiste de nuevos sentidos el anudamiento de vivencias individuales en su “ser mujer”. La idea de reconocerse como “las mamás que se juntaban a esperar y pelotear” habilito un lugar impensable en el imaginario barrial: ellas, las madres eran a partir de ahora las jugadoras. En este sentido hay una apropiación de ese “respeto” del que hablan. No tanto del sentimiento en si. Sino en la audiencia que lo otorga. En el recuerdo son los hombres quienes “empezaban a respetar si metía goles”. En cambio desde el presente en e que se narra la búsqueda de ese respeto esta dado entre pares mujeres. Y esta asociado no tanto al talento. Sino al compromiso, la lealtad y las formas de solidarizarse para con las vidas y situaciones diarias que cada una debe enfrentar por fuera de los noventa minutos que marca el entrenamiento.

En este sentido es Leydesdorff (1996) quien trabaja sobre la importancia que tienen los contextos desde dónde las mujeres construyen sus relatos de recuerdo y olvido. Aportando una lectura sobre los modos característicos que tienen las mujeres al recordar sus vidas cotidianas, así

como la vida social o los eventos en los barrios en los que se desarrolla su vida. En parte porque suelen hacerlo en detrimento de una organización secularizada por los compromisos afectivos y tareas de cuidado para con otras y otros.

En los siguientes apartados trabajaré esta subversión mencionada a través del análisis de dos prácticas en particular: las jugadoras siendo madre y las jugadoras siendo hinchada. Será a partir de esta multiplicidad de roles y de la aparente experiencia de desigualdad, o de los lugares naturalizados de subordinación, que se observará el pasaje hacia un lugar propio de respeto y de construcción de su ser juntas.

La memoria resignificando infancias

Los grupos se apropian de los recuerdos una vez que los reconocen compartidos y, con ellos, interpretan el curso de la historia en la que participan. En ocasiones, estas interpretaciones irrumpen los cursos predecibles de ese acontecer proponiendo formas novedosas de orientar los sentidos de sus acciones colectivas. Las mujeres del equipo realizan estas apropiaciones de acuerdo con sentidos propios y bajo necesidades y circunstancias relacionadas con sus propias biografías.

La idea de respeto analizada anteriormente conecta experiencias comunes en un “nosotras” desde el cual hablan las jugadoras de Arcoiris. Ellas suelen ser definidas a los ojos de los varones del barrio como una copia del deporte que por excelencia en Argentina ha sido masculino. Sin embargo, este colectivo de mujeres ha logrado ser más que eso, puesto que subvierte mediante su presencia en la cancha las comparaciones impuestas, y se define --en el sentido subversivo de Butler (2005)-- como una “copia infiel de la original”. Infiel en tanto y cuanto se estilizan los deseos de respeto mediante comparaciones muy diferentes a las que propone el discurso dominante. Alentadas, a través del encuentro como equipo, ellas construyen un relato colectivo donde la desujeción se enviste de los mismos vocabularios y reglas del fútbol.

Ahora bien, desde este nuevo marco de interpretación se empiezan a hacer visibles situaciones que solían permanecer cubiertas bajo un manto de naturalidad. Lo que me gustaría mostrar es que, para el caso de las mujeres del equipo de fútbol Arcoiris Femenino, la particularidad de estos cambios de percepción no reside en hacer visible cierta desigualdad para denunciarla, sino en hacerla visible como una práctica representativa y valorada de su ser juntas. Y lo más importante, que en ese énfasis reside el potencial cuestionador de sus posicionamientos como mujeres que juegan al fútbol. La posibilidad de cuestionar junto con otras se hace tangible al pensar determinadas fijeza establecidas socialmente por ejemplo en relación a la maternidad. Estas mujeres suelen concurrir a los entrenamientos acompañadas por sus hijos e hijas.

Las dinámicas que allí suceden muchas veces tiene que ver con las demandas que la multiplicidad de roles mencionada anteriormente propone. La única división del club que sufre interrupciones por personas ajenas al equipo es el de las mujeres. Pero entonces lejos de ser eso un símbolo de falta de compromiso o perjudicar la seriedad del encuentro deportivo, se produce una negociación de nuevas formas de entender lo que abarca en ese barrio y frente a esa audiencia determinada ser mujeres, con hijos, jugando al fútbol:

Evelyn se acercó a Joaquín quien se había tomado todo el jugo esperando que pase el primer tiempo y le pidió que no vaya a los juegos mientras ella jugaba así le iba a ser más fácil concentrarse. Joaquín con dos años pareció entender a la perfección ese pedido y durante los siguientes 45 minutos se quedó sentado viendo a su mamá jugar y meter goles. Era imposible no gritar, no alentar. No paraban de meter goles. Cuando finalmente el silbato sonó, todas se abrazaron en la cancha. Evelyn, que había sido la goleadora del equipo, se acercó corriendo a abrazar y besar a Joaquín. “*No seas pecho frío y anda a festejar con tus compañeras*” le dijo Gustavo (el entrenador) a lo que ella respondió “*Él es mi hinchada, el que me banca los partidos y las pasiones*”. Sus compañeras corrieron hacia el lugar donde ella estaba y la abrazaron y

despeinaron toda. Dos de ellas se acercaron a Joaquín, se lo pusieron en los hombros y corriendo por la cancha gritaban “dale campeón... dale campeón...” (Diario de campo, anteúltima fecha del torneo julio-diciembre 2015, jugando de visitantes).

Las tensiones entre la fortaleza y la debilidad que hacen a la condición de ser madre una práctica representativa y valorada se evidencian en este extracto de mi diario de campo y comienzan cuando la jugadora corre separándose del grupo para abrazar a su hijo. Entiendo que en ese encuentro quedan en evidencia la serie de “no eventos”⁴ que ellas fueron resignificando para abonar el ser juntas/ ser equipo del que se viene hablando. De alguna manera Evelyn debió explicar y justificar por qué ese abrazo era una celebración. Se vió obligada a construir un epílogo del abrazo (“Él es el que me banca”) que diera cuenta de la inauguración de nuevas formas de festejo. Evelyn dio un nuevo sentido a la tarea de cuidar a su hijo aquel día - para el que tanto había entrenado- pudiendo encontrar, en este hecho, la posibilidad de tener un espectador significativo en vez de una “dificultad o distracción”.

En esta misma dirección, estar atentas a lo que ocurre en la cancha fue adquiriendo otros sentidos. Saber jugar al fútbol y concentrarse en el juego implica para estas mujeres también mirar, como lo hizo Evelyn, hacia el costado donde su hijo amenazaba las alturas de una trepadora⁵. En parte porque todas las jugadoras asumieron la responsabilidad de mirar para afuera del campo de juego cuando advertían que un golpe podía estar pronto a sucederse. De hecho expandieron los perímetros que un partido de fútbol propone haciendo que el área chica (“no saquen la mirada del área chica cuando ataquen”⁶) llegase hasta los juegos de aquella plaza improvisada.

Hay en esta anécdota una intencionalidad de cambiar el curso de la historia. Esta mujer que es jugadora y madre está tomando aquel consejo de padre analizado anteriormente pero lo está reactualizando de alguna manera en el recuerdo que creará a los ojos de Joaquín. Esas que juegan son mujeres que se hacen respetar y además meten goles. Para ese niño, la idea de respeto se construye con los besos, la comprensión, el apoyo y la mirada solidaria de esas mujeres. Porque que las mujeres sepan jugar al fútbol para él no es materia de discusión.

En la frase “él es mi hinchada” resuena la necesidad de aprobación y apoyo. José Garriga Zucal (2000) cuenta en sus trabajos sobre las hinchadas de fútbol cómo los integrantes de la misma las definen como espacios donde la fidelidad y el fervor están siempre presentes. Me pregunto cuánto de eso tiene Joaquín consigo. Sin embargo cómo la simpleza de esa justificación que mediaba el abrazo entre Evelyn y su hijo bastó para que el entrenador no le pidiese nada más. Un componente fundante del fútbol como lo es la hinchada, había servido de capa y espada para que la mirada de un niño de dos años y el abrazo a su mamá no se perdiese en la “banalidad de la ternura” o en construcciones machistas como “amor o instinto maternal”.

El no evento constituido como la experiencia de la desigualdad por ser mujer se transforma en un lugar de anudamiento de las distintas historias que ellas van contando. En la escena detallada más arriba nadie de los que circulaban alrededor de la plaza lindante a la cancha se preguntó quién cuidaba al niño en cuestión, porque se daba por sobreentendido que alguna de las mujeres que jugaba dentro de la cancha era su madre y como tal debía de estar cuidándolo. De nuevo esto responde a geografías de poder más amplias: nunca se ha escuchado en los eventos donde un niño sale corriendo inapropiadamente con la expresión: ¿Dónde está el padre de la criatura?... Pero infinita cantidad de veces hemos escuchado y hasta dicho: ¿Dónde está la

4 Michel-Rolph Trouillot construye este termino en su texto “Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento” del año 2011. El autor denuncia cómo la tradición historiográfica de occidente no logra concebir la revolución haitiana, incluso mientras sucedía, por no entrar en los parámetros imaginables y teóricos que en ese momento se manejaban. Trouillot, se pregunta ¿Cómo escribir una historia de lo imposible?. En este sentido las mujeres de este equipo toman aquellos “no eventos” tan naturalizados e invisibilizados y al colectivizarlo los transforman en lugares de afecto y anudamientos.

5 La trepadora es un juego de plaza donde los niños sortean las alturas y sus habilidades motrices. Las canchas donde juega el equipo de mujeres no está dentro del circuito oficial y esto las hace recorrer patios de escuelas, potreros de los barrios y espacios improvisados para oficiar de cancha de fútbol.

6 Frase utilizada por el entrenador cuando las jugadoras delanteras se posicionan para realizar un gol.

madre de la criatura? Sin embargo en el momento en que Evelyn expresa que ese niño estaba siendo hinchada y no su hijo solamente, le asigna a él un doble rol. Con esta frase ilumina y actualiza tensiones que se entretejen en geografías de poder más amplias que legitiman el tiempo libre de unos por sobre otras, así como la importancia de “la hinchada” de un equipo por sobre la de otro.

Plegando resistencias

El equipo de fútbol se presenta como el componente que escapa de lo esperable en la trama barrial y su relación con el fútbol. Con la intención de revisar ciertas resistencias y sus procesos de resignificación propuestos al comienzo del artículo, es interesante entender cómo las mujeres del equipo crean sus propios marcos de interpretación al internalizar de modos creativos ciertos contextos impuestos de ese “afuera” constituido por el barrio y la cancha (Deleuze, 1995).

Ahora bien, este “adentro” (donde se subjetiva la experiencia compartida de ser una jugadora de fútbol) no es esencial, sino que es el resultado de incontables procesos de interiorización del afuera, a los que Deleuze (1995) denomina “pliegues”. Puntualmente me interesa analizar cómo estos pliegues han devenido, de formas no esperables, en herramientas colectivas para resistir. Como en el juego del cadáver exquisito anteriormente descrito, el resultado colectivo de estos plegados resultó en un texto con capacidad de generar prácticas que (al no ser el reflejo directo de ciertas subjetividades impuestas por el poder sino una articulación novedosa de estas) han puesto en valor movimientos que el discurso hegemónico no detecta. Lo sorprendente entonces es que, a diferencia de la idea de una resistencia que denuncia y exige la atención para revertir ciertos mandatos, estas mujeres han decidido transitar los replegamientos colectivos eligiendo por quienes ser vistas.

“Esta sensación de fiesta empezó a desvanecerse rápido (muy) cuando todas necesitaban saber cómo se volverían al barrio. “¿Cuántas entramos en el auto de Maru?...dale dale no tarden que quiero llegar a ver un poquito” Azul comandaba la retirada, mientras se ponía unas calzas negras, una vincha, se acomodaba el pelo y se llenaba de desodorante. Cuando vi que había que apurarse no quise ser menos y también empecé a hacer lo mismo sin dejar de preguntarle a Gustavo, quien se reía de la situación, por qué estábamos tan apuradas. “Están jugando la primera en el barrio y ellas quieren verlos...además pueden decirles que ganaron”. Sin saber muy bien cómo, en diez minutos mi auto se había transformado en una combi, porque llevaba siete personas y por supuesto los dos niños con los que había llegado en un primer lugar. En el auto se peinaban, hablaban todas juntas de lo increíble que había sucedido. “Mi marido siempre que lo llamo cuando terminamos de jugar me pregunta si perdimos, y hoy el muy guacho adivinó. Me dijo ¿qué se siente ganar?” contó Susana. “Darío no lo va a poder creer cuando se lo digamos, valió la pena tanto entrenamiento” dijo Azul que seguía arreglándose el pelo en la parte de atrás. Llegamos al barrio y las banderas de Arcoiris rodeaban la cancha. Me fue inevitable comparar esa hinchada que reunía a todo el barrio con la imagen del aliento improvisado que hacíamos Gustavo, los tres niños y yo. No estoy segura de que las chicas lo hayan notado. Se me escapó y antes que se alejen lo suficiente entre los vecinos del barrio que se amontonaban para ver el espectáculo, les grité “¡cuéntenles a todos que ganaron 5 a 1!” “¿A qué todos?” me respondió María riéndose y apurando el paso para llegar a ver los últimos 10 minutos del partido que la primera masculina perdería por uno a cero” (Diario de campo, noviembre 2015).

La capacidad de transformarse todas al mismo tiempo, me hizo por un momento pensar en que dejaban de ser equipo para pasar a ser hinchada. Sin embargo las decisiones que allí se tomaron en relación a los tiempos, la previsión sobre quién tenía un delineador, o la necesidad de desodorante compartido me hicieron entender que la reconfiguración no tenía que ver únicamente con los lugares no habilitados que circulaban. Sino más bien con la construcción de circularlo redefiniendo la noción entera de ser equipo.

Los dobleces que constituyen a cada una y a todas como equipo las hacen reconocerse aun fuera del campo de juego. De alguna manera de un equipo se espera cierto grado de comportamiento, o incluso de auto-referencia al ingresar al club al cual pertenecen luego de una victoria: *“Están jugando la primera en el barrio y ellas quieren verlos... además pueden decirles que ganaron”*. Pero estas mujeres eligieron estratégicamente no aparecer respondiendo a la idea de equipo que se tiene e irrumpir en la hinchada como un colectivo. Asimismo la pregunta sobre a quiénes les iban a decir de su triunfo podría asociarse a la idea de que a nadie le importase. Pero no es esta la lectura que ellas proponían. Ese “¿A que todos?” marca una manera de plegar los afuera y relativizarlos con sus adentro colectivos. Hay una suerte de código que se establece, una clave de lectura compartida que pareciera mostrar un disfrute por manejar una información que el resto o los otros no tienen. Esa victoria no contada, es una muestra del cambio de audiencia mencionada en el apartado anterior. Los triunfos (y las derrotas) son selectivamente compartidas. En esta selección subvierten la idea de lo público y lo privado porque son ellas quienes deciden romper con esa dicotomía construida desde un sistema patriarcal que administra roles y tareas. Aquello que sucedió en un espacio caracterizado por lo visible y social (el fútbol) se resguarda en una privacidad que deja de ser elemento de opresión para devenir en morada de apego (Ramos, 2005).

Con el cambio de vestuario las chicas marcaron que el espacio de ellas como jugadoras había terminado. Empezaba el de ellas como amigas, hinchada, madres, esposas y novias. Plegaron juntas y desplegaron nuevos roles. Lo novedoso es que aun pareciendo ser roles aislados e independientes, todas seguían teniendo las medias del equipo puesta. En la tribuna se juntaron con otros pero ellas eran inconfundibles. Allí se las distinguía. En estas mujeres el movimiento, los límites con sus fronteras, la circulación por lugares que no parecían estar habilitados (como el fútbol o la maternidad con tiempo libre), la reactualizaciones de sentidos y la elaboración de Index que ha iluminado nuevas formas de garantizar el respeto las hicieron un equipo.

Plegando el ser juntas

No sólo en las conversaciones y entrevistas hay una forma de asumir un entretendido compartido –ya sea en los recuerdos sobre sus infancias como el consejo del padre, que al verbalizarse se vuelven “comunes” o al menos similares. Es también a través de los silencios que entre ellas construyen donde algunos de los trabajos de memoria que sirvieron para analizar situaciones se hacen posibles. Leslie Dwyer (2009), en su texto *A Politics of Silences*, se pregunta sobre la ausencia de relatos sobre algunos temas. Entendiendo que , algunos silencios son falta de interés así como otros constituyen en sí mismos espacios políticos y culturalmente significativos que sirven para tensionar determinados discursos establecidos de manera hegemónica.

“MB: ¿sentís que te sirve para algo más que el deporte venir a jugar a la pelota?”

I: (risas) a veces me olvido que es un deporte. A mí me salvó de los peores momentos que me tocó vivir.

MB: ¿Las chicas te ayudaron o el fútbol?”

I: El fútbol no es fútbol sin las chicas. Fueron ellas las que me alentaron, me hincharon las pelotas⁷ para no bajar los brazos. Cuando te encontrás con un grupo que te mira y sin decir nada ya saben ponerse en tu lugar. No lo soltás más. –bah...no te deja soltarlo” (Conversación informal con una de las jugadoras volviendo de un partido, Mayo 2014).

Este extracto de conversación lo uso a modo de ejemplo para referir a muchas otras situaciones de campo donde también el silencio parece habilitar una forma de plegar. Entiendo, en principio, que el reconocimiento de estos silencios como algo compartido entre ellas actualiza un sentimiento común de confianza que las une más allá del equipo y el deporte.

⁷ Expresión popular y coloquial (que da cuenta de la importancia del fútbol en el folklore argentino) que remite a molestar tanto con riesgo a explotar.

La posibilidad o el derecho que esa confianza genera, y que ellas sintetizan con la expresión de poder “ponerse en tu lugar”, refieren a ese lugar que ellas fueron deslindando en su “estar juntas”. El silencio comienza a operar como otra forma de relato en el momento en el que se vuelve material para la negociación de determinadas situaciones. En el caso del extracto del diálogo se estaba haciendo alusión a una situación específica que generaba mucha angustia en la jugadora, así como la imposibilidad de volverlo visible o audible para el resto de los allí presentes. De hecho, la idea del no evento constituido en la experiencia desigual de ser mujeres en un contexto pensado como masculino está plagada de cosas no dichas (violencia doméstica, discriminaciones por su condición de mujer, cansancios en relación a la distribución de trabajo, invisibilizaciones para con el trabajo doméstico). En este sentido Lorey (2016) propone una lectura crítica que hace ruido entre tantas políticas de silenciamiento que se pregonean de otorgar una suerte de garantía hacia las mujeres en situaciones de riesgo. Cuando lo que se evidencia en estas conversaciones y complicidades solidarias es que sólo a partir de asumir las desigualdades de género, sociales y económicas entre varones y mujeres (o disidencias) se podrá frenar la reproducción de un modelo que aísla, insibiliza y castiga a quienes se animan a pensar y crear nuevas maneras “ser con otras”.

La transcripción de las anotaciones de campo analizado en el apartado anterior de las jugadoras transformándose en hinchada de la primera masculina y decidiendo no irrumpir con su triunfo la escena donde otros eran considerados más protagonistas que ellas revela un silencio y una elección del momento de compartir información mucho más planificado y meditado que la simple espontaneidad de un suceso.

Este silencio, como dice Dwyer, habla memoria. Puesto que inunda a la hinchada con un conocimiento que solo las mujeres allí presentes saben. Sin embargo las vuelve a colocar en un segundo plano de importancia respecto a lo que en el barrio estaba sucediendo. Será al día siguiente más importante en el relato colectivo la derrota de la primera masculina que el triunfo de Arco Iris Femenino.

Ahora bien, este silencio elegido –con el que pliegan sus sentidos de hinchada y sus movimientos al entrar al barrio– habilita de alguna manera una forma casi secreta de construir una idea del “nosotras” que se lleva a cabo en el marco particular del silencio y de la complicidad de saberse poseedoras de un triunfo. Desde este ángulo, el silencio es pensado por Dwyer no simplemente como la ausencia de discurso, sino como un facilitador para la construcción de herramientas que permiten vehiculizar maneras de desafiar lo esperable por el poder.

Reflexiones finales

Si pensamos a los recuerdos como portadores de diferentes niveles de experiencias compartidas, podríamos reconstruir lo hasta aquí trabajado reconociendo distintas capas o profundidades en las formas de contarse a sí mismas como mujeres jugadoras de fútbol del barrio de Virgen Misionera. El artículo acompaña el modo en que las mismas jugadoras fueron habilitando paulatinamente tópicos y narrativas en las conversaciones que fuimos compartiendo, pero también un proceso de entextualizaciones (puestas en relato) que se fueron forjando en el transcurrir de sus propios encuentros. Estos relatos, presentados en formas de fragmentos, adquieren su sentido colectivo al saberse similares y compartir sus formas de aparecer en y referir al movimiento. Ellas no solo se van entrecruzando, sino que también se van encontrando como un grupo de mujeres específico cuyas historias personales se entran sin detenerse en un lugar fijo y determinado. Específicamente, se trata de relatos que ponen en cuestión, por su misma forma de estructurarse en marcha, los discursos “oficiales” donde ellas, como mujeres de un barrio, debían cumplir ciertos roles y ocupar ciertos lugares previstos. Asimismo a partir de ciertas imágenes reconstruidas en este artículo (el consejo paterno, el hijo como hinchada, ellas ingresando al barrio) observamos cómo estas mujeres construyen un lugar de enunciación como jugadoras de fútbol. Es desde ese lugar donde demostraron

un modo distinto al esperado (por la tradición barrial en donde está inmerso este equipo) de actualizar situaciones y transformarlas en nuevos horizontes colectivos.

Entendiendo que las distintas acciones –con las que se conjugan relatos, silencios, valores y protagonismos– pueden ser pensadas como modos de subjetivar juntas sentidos creativos de pertenencia: todas las jugadoras se saben parte del equipo, se reconocen como hinchada, se escuchan como madres, se construyen como mujeres de un barrio determinado y se celebran los recorridos con sus coreográficas paradas.

Será a través de piques cortos y gambetas que estas mujeres se adueñan de la posibilidad de marcar un ritmo que las encuentre en movimiento. Es justamente en esa posibilidad donde la itinerancia subvierte ideas estáticas y reside el potencial político de pensarse juntas como equipo.

Bibliografía

- Benjamin, W. 1967, *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires.
- Blaser, M. 2009, “Politicalontology: Cultural Studies without ‘cultures’?”, en: *Cultural Studies* 23, pp. 873-896.
- Butler, J. 2005, *Cuerpos que importan—sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires.
- Connerton, P. 1989, *How societies remember*, Cambridge University Press.
- De Certeau, M. 1999, *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Deleuze, G. 1995, “¿Qué es un dispositivo?”, en: V.V.A.A. *Michel Foucault*, Gedisa, Barcelona, pp. 155-163.
- Dumoulin, J., & Largaña, I. 1976, “Hacia una ciencia de la liberación de la mujer”, en: *Colección Cuadernos ANAGRAMA*.
- Dwyer, L. 2009, “A politics of Silences: Violence, Memory and Treacherous Speech in Pos-1965 Bali”, en: A. O’N. y K. Hinton (Eds.) *Genocide, Truth, Memory and Representation*, Duke University Press, Durham y London, pp. 113-146.
- Ergas, Y. 2000 [1990], “El sujeto mujer: el feminismo de los años sesentaochenta”, en: Duby, G. y M. Perrot (Comp.) *Historia de las mujeres en Occidente*, pp. 539-566.
- Garriga, Z. 2000, “Aguante y represión: fútbol, violencia y política en la Argentina”, en: *Peligro de gol: estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*, pp. 211-230.
- Guber, R. 2001, *La etnografía: método, campo, reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- Grossberg, L. 2003, “Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso?”, en: Hall, S. y P. Du Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 148-180.
- Halbwachs, M. 2004, *La memoria colectiva*, Vol. 6, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Jackson, M. 1990, “Personhood and agency: the experience of self and other in African cultures”, papers presented at a Symposium on *African Folk Models and Their Application*, held at Uppsala University, August 23-30, 1987, Acta Universitatis Upsaliensis.
- Jelin, E. 2020, “La historicidad de las memorias”, en: *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, (50-1), pp. 285-290.
- 2014, *Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes*, visitado en: <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/clepsidra/article/view/JELIN/pdf>
- Lamas, M. 2018, La antropología feminista y la categoría género. La antropología feminista y la categoría género, 111-140.
- Leydesdorff, S. et al (Eds.) 2007, *Gender and memory*, Transaction Publishers.
- Lorey, I. 2016, “Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad”, en: *Traficante de Sueños*, Madrid, pp. 13-51.
- Ramos, A. 2005, “Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso ‘Benetton contra mapuche’”, en: Wilde, G. y P. Schamber (Comp.), *Historia, poder y conflictos*, SB, Buenos Aires, pp. 103-132.
- Ramos, A. 2010, “Cuando la casa escondida apareció a la vista”. Memorias en y de desplazamiento”, Actas de las IV Jornadas de Historia de la Patagonia, Santa Rosa, 20-22 de septiembre.
- Ramos, A. & Kradolfer, S. 2011, “Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijeza”, en: *Anuario Americanista Europeo*, N° 9 (Tema central Identidades movedizas), pp. 101-118.
- Trouillot, M. 2011, “Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje”, en: *Tabula Rasa*, (14), Colombia, pp. 79-97.

Mujeres a través del ritual: jubilación femenina, transición y negociaciones en torno a la identidad y el rol social*

Valeria Argüello**
Carolina Páez***

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO ABORDA LA JUBILACIÓN EN EL CASO FEMENINO COMO UNA EXPERIENCIA DE CAMBIO. DESDE UN ENFOQUE RITUAL, SE ANALIZAN LAS ETAPAS DEL PROCESO JUBILATORIO, LAS CUALES SE CLASIFICAN COMO SEPARACIÓN, LIMEN Y AGREGACIÓN. LA INFORMACIÓN EMPÍRICA SE RECOPILO EN TRES SITIOS DE REUNIÓN DE PERSONAS JUBILADAS EN QUITO Y RUMIÑAHUI (ECUADOR). A LO LARGO DEL PERIODO SEPTIEMBRE 2017-MARZO 2019 SE ESTABLECIÓ COMUNICACIÓN CON 30 MUJERES DE CLASE MEDIA EN ETAPAS PREVIAS Y POST JUBILATORIAS, SE ENTABLÓ CONVERSACIONES Y SE PARTICIPÓ EN LAS ACTIVIDADES REALIZADAS EN LOS SITIOS DE REUNIÓN DE PERSONAS JUBILADAS. EL HALLAZGO PRINCIPAL ES LA IDENTIFICACIÓN DE ETAPAS DENTRO DEL PROCESO JUBILATORIO: 1) SEPARACIÓN, DEFINIDA POR LA DECISIÓN DE JUBILARSE; 2) LIMEN, MANIFESTADO EN LA AMBIGÜEDAD DEL ROL E IDENTIDAD SOCIAL DE LAS MUJERES EN PROCESO DE JUBILACIÓN; 3) AGREGACIÓN, COMO UN MOMENTO DE BÚSQUEDA DEL ROL Y NEGOCIACIÓN DE SU LUGAR SOCIAL.

PALABRAS CLAVE: JUBILACIÓN FEMENINA - RETIRO LABORAL - ENVEJECIMIENTO - RITO DE PASO - RITUAL CONTEMPORÁNEO

WOMEN THROUGH THE RITUAL: FEMALE RETIREMENT, TRANSITION AND NEGOTIATION AROUND THE IDENTITY AND THE SOCIAL ROLE

ABSTRACT

THIS ARTICLE ADDRESSES FEMALE RETIREMENT AS AN EXPERIENCE OF CHANGE. FROM A RITUAL APPROACH, THE STAGES OF THE RETIREMENT PROCESS ARE ANALYZED AND CLASSIFIED AS SEPARATION, LIMEN, AND AGGREGATION. THE EMPIRICAL INFORMATION WAS RETRIEVED IN THREE MEETING CENTERS TARGETING RETIRED PEOPLE IN QUITO AND RUMIÑAHUI (ECUADOR). THROUGHOUT THE PERIOD SEPTEMBER 2017 - MARCH 2019, 30 MIDDLE-CLASS WOMEN IN PRE-RETIREMENT AND POST-RETIREMENT STAGES WERE INTERVIEWED, CONVERSATIONS WERE HELD, ACTIVITIES CARRIED OUT AT THE RETIREMENT CENTERS WERE OBSERVED AND PARTICIPANT OBSERVATION WAS APPLIED WHEN POSSIBLE. THE MAIN FINDING INDICATES THAT THE STAGE OF SEPARATION IS DEFINED BY THE DECISION TO RETIRE, THE LIMEN STAGE IS MANIFESTED IN THE AMBIGUITY OF THE ROLE AND SOCIAL IDENTITY OF THESE WOMEN, AND AGGREGATION IS CONFIGURED AS A MOMENT OF CONSTRUCTING AN IDENTITY AND A SOCIAL ROLE.

KEYWORDS: FEMALE RETIREMENT - AGING - RITE DE PASSAGE - CONTEMPORARY RITUAL

* Las autoras agradecen al fondo *Publicalo* de la PUCE. Gracias a este fondo, la investigación *Mujeres a través del ritual: la transición hacia la jubilación y sus implicaciones identitarias* (2019), que fue presentada como uno de los requisitos para la titulación en la Escuela de Antropología de la PUCE, pudo ser transformada en este artículo.

** Licenciada en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Coautora del libro "Quito antes era lejos" (2019). Correo electrónico: valeavaa@gmail.com.

*** Profesora de la Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Correo electrónico: cpaez545@puce.edu.ec.

Introducción

La jubilación se establece como un proceso de separación del mundo laboral en el que los trabajadores mayores, aquellos que se acercan o pasan de los 60 años de edad, se ven envueltos. Frecuentemente se la ha pensado como un evento necesario para la renovación de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que como un derecho de los trabajadores formales al descanso en la tercera edad. Pero esta ruptura con el mundo del trabajo, al que con frecuencia se le dedica 30 años aproximadamente, se constituye como un cambio complejo que afecta varios aspectos de la vida social y biológica.

Esto se debe a que a los 60 años de edad también dan inicio la tercera edad o vejez. La sobreposición de ambos eventos lleva a que se le dé al retiro una mirada que comprende tanto el proceso a nivel laboral como los eventos fisiológicos que puedan manifestarse. Por este motivo, el enfoque de ciencias como la biología y la medicina se aproximan al sujeto en proceso de retiro y envejecimiento desde un enfoque optimista respecto de las formas en que se puede mitigar los malestares que llegan con este para garantizar así, una transición positiva hacia el retiro (Delgado, 2012; Hermida *et al.*; Maldonado. B., 2004; 2016; Siza, 2015).

Por otro lado, la psicología comprende a la jubilación como un proceso de transición que se da en etapas. Una persona en proceso de jubilación atraviesa seis etapas: prejubilación, jubilación, desencanto, reorientación, estabilidad y finalización. De acuerdo con Atchley (1982), estas etapas describen los cambios en las actitudes de las personas hacia el retiro con la intención de lograr una adaptación positiva al mismo.

Asimismo, otras ramas de las ciencias sociales se han enfocado en comprender en distintos países de la región, las actitudes de las personas hacia la jubilación, las crisis y anhelos que esta puede generar (Blanco, 2003; Cevallos, 2013; De Juan Pardo, 2013; Delgado, 2012; Genta Rossi, 2010; Huenchuan, 2010). Otros estudios se aproximan a las formas en que la vejez se vinculan con los trabajos de cuidado (Blanco, 2003). Algunas investigaciones revisan la jubilación y su relación con los prejuicios que devienen de su relación con la vejez (Osorio, 1998). Otra forma de abordaje ha sido el análisis de la apropiación y uso de espacios públicos, como las plazas. Uno de los puntos que emerge en esta línea de investigación es la diferenciación de género de la experiencia de jubilación que se plasma en estos espacios, siendo preponderantemente masculinos (Cevallos, 2013; Delgado, 2012; Rivadeneira, 2014).

El estudio de Cevallos (2013) se estructura como una mirada crítica hacia la institución y la percepción de esta sobre los ciudadanos de tercera edad mediante la observación de los proyectos de envejecimiento activo que genera, específicamente, el Municipio de Quito con la intención de cuidar de esta parte de la población.

Al enfocarse en los procesos de jubilación femenina, Paulina Osorio (1998; 2006a; 2006b) propone un enfoque optimista, abordando como una oportunidad de cambio y descubrimiento en la transición hacia la vejez. Por otro lado, María Teresa Bazo (1999) explora la institución de la jubilación desde un enfoque sociológico que permite comprender las problemáticas del retiro. Ambas autoras coinciden en que la jubilación es un proceso ritualístico pues se trata de un cambio o transformación del estatus. Pero también coinciden en que dicho rito carece de un fin, es decir, queda incompleto. De acuerdo a las autoras, esto ocurre porque la tercera edad carece de un lugar social cargado de reconocimiento al que las personas puedan incorporarse tras el cambio de rol de trabajadoras al de jubiladas.

Esta afirmación motivó la exploración sobre el proceso de jubilación y llevó a mirar la experiencia de las mujeres al pasar del empleo al retiro desde la perspectiva de un rito de paso. La investigación más amplia, de la que surge este artículo, dialogó con las ideas propuestas respecto del rito por parte de dos autores clásicos que lo estudiaron a profundidad: Victor Turner (1972) y Arnold Vaan Gennep (1960). Ambos permitieron el acercamiento a las formas rituales tradicionales y sus implicaciones, pero también la posibilidad de observar ritos de paso contemporáneos considerando las diferencias entre sociedades sencillas y complejas. Asimismo,

sus aportes respecto de las estructuras y etapas del ritual, permitieron separar el proceso de jubilación en tres momentos importantes para estudiarlos con atención y profundidad con la intención de mirar a la jubilación como un cambio de estado y rol social vinculado con la individualidad y la institución.

Siguiendo la idea del rito de paso como un evento de transformación, este artículo explora la forma en que un grupo de mujeres de clase media vive la jubilación, todas ellas ubicadas en territorios urbanos de Quito y Rumiñahui (Ecuador). Para lo cual se planteó la investigación y la escritura de los hallazgos en este texto como una exploración de tres momentos, los mismos del rito de paso especificados por Turner (1972) y Van Gennep (1960). Primero, la separación se manifiesta, en este caso, como el momento en que las colaboradoras eligieron dar inicio a su proceso de jubilación. Para esta etapa se ha elegido mirar las comprensiones que estas mujeres le han dado al retiro y sus actitudes hacia el mismo con la finalidad de llegar a dilucidar que motiva el inicio del ritual. Luego, se detalla un aspecto bastante llamativo de este proceso: la ambigüedad del rol en el periodo de limen, periodo definido por el anuncio público de la jubilación y que tiene fin con la celebración de despedida del trabajo. Y finalmente, una sección dedicada al después del rito de paso, la agregación. Este momento presenta una cualidad importante, y es que se piensa en la jubilación como un rito que no presenta una agregación completa, por tanto, el rito de la jubilación se convierte, a ojos de autores como Osorio (1998) y Bazo (1999) en un proceso de cambio que da como resultado la llegada a un espacio marginal.

Estas posturas respecto de la jubilación se forjaron a finales del siglo pasado, por lo que es pertinente repensar el fin del rito de paso ante la posibilidad de cambio en los casi 20 años de diferencia entre los estudios mencionados previamente y el propio. Así se espera aportar nuevas perspectivas al debate, cosa que se llevará a cabo en la sección de discusión.

Metodología

El artículo que se presenta aquí es parte de una investigación más amplia enfocada en mujeres que se encontraban en una de las tres etapas de la jubilación (separación, limen y reincorporación o antes, durante y después del proceso institucional). La misma estuvo enfocada en identificar sus experiencias en torno a los cambios experimentados en su vida cotidiana desde el momento que optaron por la jubilación. La investigación empírica se llevó a cabo entre 2017 y 2019.

En este sentido se contactó a 10 mujeres en etapa pre jubilatoria, 10 recientemente jubiladas y 10 que superan los 5 años desde su retiro. Dado que la separación del ritual en etapas es una herramienta de análisis, la realidad no se presentaba dividida. De hecho, la separación y el limen en ocasiones se encontraban sobre puestas. Es decir que, de cara al proceso institucional dictaminado por el servicio nacional de seguridad social, las mujeres en proceso de separación y liminalidad pueden habitar los mismos escenarios sociales, ya que de acuerdo a los lineamientos de trabajo las personas que se acogen a la jubilación continúan con sus actividades hasta el día que se formaliza su retiro o el fin de la etapa liminal. Este desfase entre la teoría y la práctica llevó a la necesidad de recurrir a experiencias que se manifestaban en ese momento, pero también a relatos que parten de recuerdos. Por otro lado, se pudo observar a dos mujeres transitar por el ritual completo y se las entrevistó en cada estadio del mismo.

El tipo de jubilación al que accedieron todas fue la jubilación por vejez, también conocida como “Ordinaria”. Este hecho es fundamental para la comprensión del cambio de estatus dictado por la edad social-biológica y no por un hecho apartado como accidentes, presencia de enfermedades catastróficas o discapacidad. Lo que significa que estas 30 personas llegaron a una edad en que el jubilarse pareció la mejor opción en unas condiciones en que no se vieron obligadas a tomarla por afectaciones a sus cuerpos o mentes, sino que su motivo fue la edad.

Las mujeres que participaron en la investigación pertenecían a la clase media y residían en la ciudad. Esto es importante pues la experiencia de la jubilación se ve afectada ampliamente por el factor de la clase social, sobre todo cuando se trata de los motivos por los que se opta por la

jubilación ordinaria y las formas de consumir dentro del creciente mercado de actividades para la tercera edad.

Las experiencias de jubilación de las participantes de esta investigación fueron también configuradas por sus trayectorias y posibilidades, tales como el acceso a educación. Del total, 13 de ellas llegaron a concluir sus estudios secundarios y optaron por dar inicio a una vida adulta en esa etapa, algunas vinculadas al empleo y otras al entorno familiar como esposas o madres. Las 17 restantes continuaron sus estudios universitarios para luego empezar la vida laboral. Las carreras que eligieron varían tanto como sus trayectorias de vida, algunas optaron por convertirse en maestras, otras en abogadas y científicas. Los cargos de las mujeres que no siguieron la universidad son variados también, dueñas de sus propios negocios o personal administrativo en empresas más grandes así como secretarías, ejerciendo así un tipo de profesión para el cual recibieron su titulación al finalizar el colegio, como secretariado bilingüe o contabilidad.

Dado que la clase media es heterogénea, se optó por operativizar esta categoría de acuerdo al uso del tiempo. La posibilidad de planear y vivir la jubilación como un descanso es posible si la cantidad de ingresos que vienen con su pensión de retiro le permiten a la persona despreocuparse de temas como acceso a la alimentación, vivienda y otros elementos de vital importancia para la subsistencia. Mediante una serie de preguntas a cada una de las mujeres se logró determinar que su posición económica daba lugar al “verdadero descanso”, es decir, a las actividades de recreación y envejecimiento activo y no había necesidad de continuar trabajando de manera semi formal, informal o de forma no remunerada.

Estas mujeres fueron contactadas de dos formas. La primera, una localización de las personas ya jubiladas en escenarios creados para ellas: cursos de gimnasia, clases de manualidades y asociaciones de jubilados. En estos espacios fue posible poner en práctica las técnicas de observación participante, observación sin participación y entrevistas luego de explicar los aspectos más relevantes de la investigación. Luego de conversar y exponer el tema de forma casual, se acordó el acceso a tres lugares, una asociación de jubilados mixta, una asociación de profesores universitarios jubilados, también de carácter mixto y una asociación de mujeres jubiladas.

Para contactar a mujeres que estuviesen atravesando las otras etapas de la jubilación se aplicó la técnica de bola de nieve. Esto fue posible gracias a que en las asociaciones las mismas mujeres conocían a alguien que acababa de cumplir la edad de 60 años y pensaba en acceder a la jubilación o a mujeres que habían conseguido completar su proceso de retiro hace poco tiempo.

Las entrevistas fueron realizadas con el consentimiento de las participantes. Las entrevistas fueron grabadas cuando ellas estuvieron de acuerdo, las entrevistas se transcribieron literalmente. En los casos en los que no se grabó la entrevista, se tomaron apuntes en el diario de campo. Ambos registros fueron codificados temáticamente.

Por otro lado, los nombres de las informantes y lugares a los que se asocian como jubiladas o mujeres por jubilar, se han mantenido en confidencialidad por solicitud de algunas de ellas, en su lugar, se hace uso de seudónimos para identificarlas. Cada una de estas mujeres otorgó su consentimiento informado antes de participar en la investigación.

Del trabajo al retiro: las tres etapas del rito de paso de jubilación

La jubilación es un proceso de separación del mundo laboral, un cambio de etapa y de rol, como tal, posee la lógica de una transición o rito de paso. Varios autores (Osorio, 1998; Bazo, 1999; Segalen, 2011) han hablado de este momento de cambio como uno enmarcado en las lógicas de un ritual de paso contemporáneo. Esto implica que posee cualidades que se ubican en el esquema del rito definido por Van Gennep (1960), como la presencia de unas etapas (separación, limen y agregación) y unos actores específicos (Mujeres en proceso de jubilación, familiares y compañeros de trabajo), pero también se encuentra atravesado por lógicas institucionales que

modifican los procesos. De esta manera, la jubilación ocurre en dos escenarios: El lugar de empleo en que se desenvuelve el sujeto, lugar en el que el ritual toma lugar de forma concreta, y el Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS), en donde se lleva a cabo el trámite de forma breve y mediado por la burocracia de la que se ocupa el área de recursos humanos. Esta mediación es un elemento que configura una ritualidad difusa e inacabada que llega a afectar las formas en que se presenta el ritual.

Por tanto, el rito de la jubilación no ocurre en su totalidad en un escenario público del que participa toda la comunidad involucrada, parte del mismo no es visible para la misma. Cualidades como esta se manifiestan a lo largo del proceso de jubilación, por lo que a continuación nos adentraremos en cada una de las etapas examinando los elementos que resultan más llamativos de cada momento a lo largo de la transición.

Separación: El carácter voluntario de la jubilación y la estructura social

La jubilación es un hecho inminente en la vida de un trabajador ya que esta se encuentra marcada por la edad y no hay forma de evitar el paso del tiempo. Las colaboradoras de esta investigación explicaron haber sido conscientes de que eventualmente tendrían que plantearse el dar inicio a su proceso de retiro. En esta sección se exploran los elementos que las llevaron a optar por la transición en un contexto en el que esta se establece como voluntaria.

La jubilación se ha estructurado como una herramienta que logra dos cosas: La separación de los trabajadores mayores del entorno laboral (renovación de mano de obra) y la creación de un espacio de “merecido descanso” para quienes optan por la misma. En esta investigación se manifestaron testimonios que justificaban la elección del retiro en al menos una de las funciones antes mencionadas de la jubilación (Bazo, 1999). Es decir, algunas mujeres dieron inicio a su proceso de retiro debido a que consideraban prudente hacerse a un lado del trabajo, pero también porque buscaban un momento de descanso remunerado, tal como lo retrata el caso de Laura A., que se describe a continuación.

Laura A. es médico de profesión, abrió su propia clínica y eso le permitió aportar el IESS como dueña de una empresa, mantener a sus hijos y emplear a otras personas. Lo que significa que estuvo a cargo de dicha clínica, ahora, al mirar su posibilidad de jubilarse, ella explica que teme dejar el cargo de directora y alejarse del fruto que dieron sus años de trabajo. Sin embargo, ella relató sentir la necesidad de darle una directora joven a este espacio, y que su cuerpo, aunque saludable, ya sentía los años de trabajo que pasó a cargo de este lugar (notas de campo, febrero 2018).

La motivación de Laura A. para dar inicio a su proceso de jubilación vino de la sensación de cansancio físico, que es un tema recurrente en este grupo de mujeres y se alinea con la idea del descanso. Este cansancio puede ser la causa de aquella afirmación sobre la necesidad de darle a su clínica un director joven, que no enfrente los efectos del envejecimiento aún, es decir, un trabajador joven, opuesto a ella, una trabajadora mayor.

Esta idea del trabajador mayor también marca la otra perspectiva sobre la jubilación, la espera con ansias al descanso. Tal es el caso de María P. que es una mujer casada, con dos hijos, pero no es abuela aún. Tiene 60 años y ansía jubilarse, para ella la elección no fue difícil pues deseaba tiempo para dedicarse a las actividades que el trabajo no le permitían como aprender nuevos idiomas o tocar el piano. En su entrevista ella manifiesta no sentirse avejentada, pero sí haber llegado a la edad indicada para su separación del empleo (Entrevista, María P., diciembre 2017).

Como ella, Carmen D. relató haber contado los meses hasta completar los aportes para poder acceder a su jubilación. Su motivación se encontraba en su deseo de viajar a lugares que siempre quiso conocer. Ella también relató sentirse cansada del empleo de la siguiente manera “*Me siento vieja para el trabajo, pero no para la vida*” (testimonio, diciembre 2017). Lo que manifiesta unas lógicas de edad que definen los roles.

Este hecho manifiesta que las mujeres se encuentran al margen de un estado y empiezan a sentirse mayores que los otros que ocupan el mismo lugar social. En esta etapa de trabajadoras mayores empiezan a surgir unas presiones sociales que les entregan pistas sobre la necesidad de transicionar a la etapa vital que sigue.

En este sentido, la jubilación no es realmente voluntaria, pues hay unos lineamientos, como la edad mínima y cantidad de aportes, que ya la definen en la estructura social. Quienes participamos de ella comprendemos que a cierta edad, 60 años, hay una especie de deber ser, dar inicio al proceso de jubilación. Este “deber” de las mujeres puede ser esquivado en el sentido de que pueden permanecer trabajando por muchos años más. Pero en la totalidad de los casos revisados en esta investigación, más tiempo en el trabajo, trae consigo unas manifestaciones de la estructura bastante notorias para ellas.

“Ya sabía que me tocaba, ya sentía que estaba en el momento de jubilarme y aunque no quería a veces me daba cuenta que no era igual que cuando era joven, no por mi salud ni nada, porque estoy bien de eso, sino porque las mamitas ya me decían ‘¿usted será la profesora?’ y es porque ya me veo mayor y piensan que no puedo” (Entrevista Cecilia A., febrero de 2018).

Esta mujer manifiesta que tras un año de retraso en su jubilación ella empezó a sentir actitudes que le comunicaban cómo se sentía la gente en torno a su presencia en el trabajo, esto podría ser considerado un nivel sutil de discriminación laboral, ella lo expresa de la siguiente forma:

“Me parece que pasa de dos formas, una, las mamitas y papitos que insinúan con su comportamiento o con algo de su lenguaje que “debería actualizarme” y también los mismos compañeros que ya buscan darle menos trabajo a una y dicen que es por nuestro bien. Si se aprecia que faciliten las cosas, porque no le voy a decir que me siento como de 15 años, yo sé que tengo 61, pero también sé que soy capaz de trabajar completo, sino ya me habría ido [retirado]” (Entrevista, Cecilia A. febrero de 2018).

Pero estas señales de los otros respecto de la obligación de transitar a la próxima etapa vital no surgen al momento de convertirse en una mujer de 60 años, de hecho hay mujeres que manifiestan haber sentido presión paulatina años antes de cumplir la edad para jubilarse de forma ordinaria.

Miriam D. es profesora de secundaria, a sus 45 años comenzó a sentir presión de parte de los otros profesores “no sé si no les gustaba mi forma de enseñar o que, lo cierto es que cada vez me daban menos clases y así el distrito (entidad que regula a los profesores de secundaria) nos manda. Entonces opté por hacerme cargo de otras cosas del trabajo, pero mi salud no me dejaba mucho y ahora que tengo 59 ya estoy decidida a jubilarme” (Entrevista, enero, 2018).

El caso de esta mujer es complejo, ella presentaba dolores de cabeza fuertes que no limitaban sus conocimientos y capacidades de enseñar, pero sí afectan su rendimiento en clase cuando se manifestaban. Esta condición no bastaba para ella para dejar el empleo, pues no consistía en una discapacidad, pero daba lugar a unas conductas que le sugerían que retirarse podría ser la mejor opción. No es de sorprender que tras años de sentir esto, haya elegido iniciar su jubilación poco antes de cumplir los 60 años¹.

En función de estos testimonios podemos ver que la jubilación no es tan voluntaria como se la plantea y es, en realidad, una manifestación de las lógicas capitalistas que se manifiestan en Ecuador. Por un lado se busca empleados en condiciones ideales para rendir en su trabajo (jóvenes) y por otro genera presiones sociales para la desvinculación de los trabajadores mayores.

Un elemento que convierte a esta transición en un proceso complejo es que la tercera edad no posee un lugar social reconocido en culturas como la ecuatoriana, es decir, hay una frecuente marginalización de los sujetos envejecidos. El autor de “Los ritos de paso” Van Gennepe (1960)

1 Esto es posible pues el proceso toma tiempo y en su caso faltaban pocas semanas para que cumpliera 60 años y expresó en el formulario que su último día de trabajo sería una semana después de cumplir con la edad mínima.

categoriza a la jubilación como un rito de marginalidad, es decir que este proceso tiene como resultado un estado no aceptado, comprendido o apreciado por la comunidad. Si bien Van Genneep proponía que otras posiciones marginales eran la soltería, infertilidad y homosexualidad, esta categoría permite ejemplificar que las identidades marginales son alejadas de ser funcionales a la reproducción social y cultural.

La tercera edad se comprende, entonces, como marginal a la luz de las lógicas de producción de la sociedad ecuatoriana. Aquí, el trabajo “Dignifica al Hombre [Ser humano]”, pero parece que lo hace solamente durante el periodo en que una persona se desempeña en el campo laboral. Al dejar de hacerlo, o acercarse al fin de su etapa de empleo formal, se pierde aquella cualidad de dignidad. Del mismo modo, los trabajadores informales, específicamente los ambulantes y mendigos, se colocan en el espacio de margen en la sociedad, donde no cumplen con el rol que se les asigna de forma satisfactoria ante la mirada de la “normalidad” estructurada desde el clasismo y el adulto-centrismo. Estas cualidades convierten al limen en un periodo difuso, como se verá a continuación.

Limen: La ambigüedad del rol

Ahora que se ha visto que hay unas manifestaciones de la estructura en los procesos que le dan inicio al rito de paso de la jubilación, nos enfocamos en lo que ocurre luego de que se opta por la jubilación. El paso que sigue es dar a conocer esta elección, a familiares, superiores y empleadores primero y luego a los compañeros de trabajo. Es allí, en el acto de hacer saber del proceso a los otros, cuando empieza el limen. Miremos entonces, cómo se manifiesta esta etapa en la jubilación.

El limen observado por Turner (1972) posee unas cualidades específicas. Para empezar, es la parte verdaderamente ritual del proceso. En ella se manifiesta la ambigüedad del rol del sujeto, es decir; quien atraviesa el rito ya no se ubica en su lugar social previo, pero aún no es comprendido como parte del siguiente. Como resultado de esto surgen ciertas libertades y relajación en las responsabilidades de esta persona. Otra cualidad es la marginalidad, pues al no ocupar un lugar claro en la sociedad, esta no interactúa con el sujeto de forma habitual, sino que se aleja. En cierto sentido, los liminales son vistos como seres peligrosos y por tanto separados del resto, pero no de toda la comunidad. Existen, en ciertos casos, mentores y guías que interactúan con los liminales y les permiten aprender de los roles que tendrán pronto.

El trabajo y la ambigüedad

En el caso de la jubilación, las colaboradoras manifestaron que tras el anuncio de la jubilación surgen nuevos tipos de conducta hacia ellas. La primera que se manifiesta es el trato diferenciado que aparece como un desconocimiento de la forma correcta de acercarse a ellas, como relata Lorena P. *“los compañeros me tratan diferente, como con respeto, pero también como si no supieran que decirme”* (Diario de campo, diciembre 2017).

Pero también, se les distancia de las responsabilidades que tenían antes a su cargo. Esto ocurre sobre todo cuando se trata de planificar para un futuro del que ellas ya no participarán. Blanca C. relata que

“ya no me toca ir a las reuniones, puedo ir; nadie me niega eso, pero no se para qué iría si ya no voy a aportar nada para el periodo [escolar] que viene, yo ya no estaré entonces planificamos. Eso no afecta en nada, porque ya no es mi obligación, ir a clases sí, pero esto otro no” (Entrevista, diciembre 2017).

Surgen, en ocasiones, unas tareas que ellas mismas se asignan, como la preparación de alguien para que tome su lugar. Este es el caso de Laura P. quien al ser la persona a cargo de su clínica se sentía obligada a preparar a su hija (también médico) en los conocimientos de

carácter administrativo del establecimiento (Testimonio, diciembre 2017). O el de Mariana B. quien como gerente de una empresa de ventas de productos de belleza se ocupó de elegir a su sucesora, una tarea que se realiza desde Recursos Humanos, pero ella consideraba importante llevarla a cabo antes de irse para *“asegurarme de que alguien que sepa se quede a cargo”* (testimonio, marzo 2019).

Este tipo de trabajo lo realizan aquellas mujeres en altos cargos en empresas que se manejan de formas independientes, pero en colegios fiscales, que se encuentran regulados por entidades públicas, no se presentan estas actividades pues el tipo de administración es diferente. Lo que significa que aquello que se hace en el limen contemporáneo depende del entorno laboral en que se encuentran y el tipo de puesto que se ocupa allí.

Por otro lado, surgen también unos personajes de vital importancia, acompañantes o guías del proceso. Turner habla de ellos como sujetos que se encargan de enseñar a los liminales conocimientos específicos para su futuro rol. Miremos brevemente de qué se trata.

Acompañantes y guías

En algunos casos se pudo constatar que el limen no es un evento de soledad ya que las mujeres organizaban el momento de la jubilación en grupo, con amigas que cruzaban hacia la tercera edad con poca diferencia temporal. Por ejemplo, Blanca C. manifestó que desde el principio de sus planes mantuvo contacto con sus amigas de la universidad, todas profesoras de secundaria, y decidieron transitar hacia el retiro juntas. Mientras el trámite se completaba se comunicaban sus avances o recomendaciones a aquellas que los realizaban más tarde. Estas personas se constituyen en acompañantes, es decir, sujetos que experimentan el ritual en temporalidades similares y guías, pues funcionan como asistencia frente a los procesos formales cuando estos se complican o la futura jubilada no tiene claro el trámite que debe realizar.

Otro ejemplo del mismo tipo de interacción de acompañamiento y guía generada en el limen es el caso de Teresa Y. quien explicó que al comunicarle de su pronto retiro a una de sus amigas ya jubiladas esta empezó a asistirle en el proceso como un mentor. Y esto fue muy apreciado por Teresa *“Ella me decía pide tal papel en la administración o imprime tal cosa en el IESS [página web] y yo hacía acompañada. Así el trámite es sencillo”* (Testimonio, enero 2018).

De esta manera se puede afirmar que existen unos roles temporales dentro del ritual: por un lado, el sujeto que sabe y asiste a los otros liminales, y por otra parte, el liminal que recibe ayuda y más adelante podría convertirse en un acompañante. Este estatus de acompañante sabio no existe fuera del rito de paso, pues se trata de un papel a desempeñar solamente en el contexto de la transición de alguien más o la propia. Lo que permite comprender al limen como un tiempo de ambigüedad en el que surgen unas lógicas mientras que otras se desvanecen.

Quizá es por ello que el periodo liminal es aquel en el que el rito de paso ocurre realmente. Esto significa que la separación y agregación son instancias del cambio, pero el proceso ocurre dentro del limen. Es aquí en dónde se da inicio al trámite, cómo se dijo en líneas anteriores, y también donde ocurre la ceremonia de finalización del rito: La fiesta de despedida.

Celebración: el fin de la transición

Dentro del limen se ha realizado ya todo el trámite institucional y se ha dado aviso a los empleadores, del mismo modo se ha dejado todo listo para la partida. Amigos y familia están al tanto de la fecha que se constituye como el último día de trabajo, el día en que la mujer liminal se convierte en una jubilada. Ocurre entonces lo que se considera como una expresión ritual en nuestra época.

La fiesta de despedida puede o no ser una sorpresa y tiene lugar en diferentes escenarios, a veces se trata de un aula desocupada dentro del colegio en que trabaja la mujer en cuestión o un restaurante cercano al sitio del empleo. Cualquiera que sea la localidad seleccionada, cumple una misma función: Ser el escenario de un rito de paso. Este rito posee unos lineamientos que vale la pena describir.

Para empezar, la reunión se planifica el día más cercano al último día de trabajo de la mujer que será jubilada al terminar el horario laboral de dicha fecha. Tras el fin del empleo, el grupo, a veces pequeño, a veces extenso, se moviliza hacia el sitio elegido para homenajear a la nueva jubilada.

Algunos elementos que se presentan en este festejo son: Alimentos, siempre necesarios y a gusto de la nueva jubilada, decoraciones alusivas a la fecha, estas pueden ser creativas, como un número de velas que representa la cantidad de años de trabajo o carteles con frases como “felicidades” (Testimonio, Mirian A, diciembre 2017). Incluso en las ocasiones en que la decoración se distancia del motivo en cuestión, ésta denota el hecho de que ocurre algo fuera de lo habitual, por ejemplo, existen arreglos florales que no son elementos fijos del entorno (Testimonio, Cecilia M, Octubre 2017).

También existen comportamientos específicos, por un lado, el inicio de la celebración con un discurso del amigo más cercano a la mujer jubilada o su jefe en caso de que este haya asistido, esta persona es siempre aquella que posee el rango más alto o de mayor relevancia dentro del grupo. Luego están las palabras de la mujer jubilada, ella agradece a los asistentes y menciona una o dos cosas sobre su experiencia en el sitio de trabajo. Si no hay más personas que deseen hablar en referencia de la partida de la mujer, se procede a ingerir los alimentos que se han destinado para esta fecha.

El hecho de compartir alimentos en un espacio público puede ser pensado en torno del concepto de la Comensalidad. García (2014), menciona la relevancia de consumir alimentos en un restaurante o mesa común para la creación y refuerzo de los lazos interpersonales, pero también la manifestación de las jerarquías ya establecidas en un entorno. Una de las formas en que se puede leer la jerarquía en la mesa es el orden en que se sirve la comida, el momento de comer el pastel, por ejemplo, permite observar la estructura de la comunidad que se observa. Las mujeres explicaron que se le sirve el primer pedazo de pastel a la persona que se está festejando, el segundo, al jefe o persona con más alto rango y al final se sirve a sí mismo el individuo que se hizo cargo de la repartición.

Esta celebración, a pesar de no tener un menú o procedimiento establecido, llega a cumplir una misma función: La confirmación. Victor Turner (1972) explica que a lo largo del ritual ocurren transformaciones que convierten al sujeto en alguien capaz de habitar la próxima etapa vital-social, y en este entorno de cambio, hace falta un evento, la celebración, que comunique que aquella metamorfosis ha tenido lugar de manera exitosa. Así, la mujer se establece como jubilada ante los ojos de los que fueron sus compañeros de trabajo y da inicio a su vida en el retiro, que será abordada en la siguiente sección.

Agregación

La etapa de agregación es, comúnmente, aquella en que el individuo se reincorpora a la sociedad bajo su nuevo rol. Si se trata de un rito de matrimonio, los neófitos se agregan a la población de personas casadas con responsabilidades y derechos de su posición social. Sin embargo, existe un debate respecto de si las personas jubiladas se reincorporan a la sociedad o no. Por un lado, María Tereza Bazo (1999) resalta la dificultad que existe para los jubilados de tomar un papel importante en la sociedad gracias a la marginalidad en que se encuentra la tercera edad. También Paulina Osorio (1998) explica que la vejez carece de un rol reconocido en nuestro sistema cultural (latinoamericano), y por tanto no puede pensarse en que el retiro es un regreso a la sociedad pues, y coincide en esto con Bazo (1999), hay un espacio de marginalidad

muy fuerte en el que se mantiene a la población envejecida. Osorio (1998) remarca que tal actitud de la sociedad hacia la vejez deviene de un prejuicio que vincula a la edad avanzada con el decaimiento del cuerpo y mente. Ante estas afirmaciones esta sección pretende exponer las formas en que las mujeres jubiladas se desarrollan en sus años de retiro. Y con tal evidencia concluir si existe o no una reincorporación a la sociedad en el caso estudiado.

Luego de la celebración y partida del empleo, las colaboradoras se confirmaron como jubiladas. En el trabajo de campo se pudo observar la existencia de dos etapas: el encanto o luna de miel en términos de Atchley² (1982), y la construcción de una rutina a la cual retornar. Por un lado, la luna de miel consiste en poner en práctica aquellos sueños contenidos por falta de tiempo en los años laborales, es decir, viajes y proyectos que poseen un tiempo limitado de vida. Y por otro, la vuelta a una rutina consiste en la elección y organización de actividades a realizar constantemente durante años.

Profundicemos en la etapa del encanto o luna de miel. Aquí, las mujeres manifestaron contar con más tiempo libre del que tuvieron en años al estar vinculadas al empleo. Planificaron actividades como viajes fuera del país, sitios como Estados Unidos y Panamá se mostraron como los más llamativos para las colaboradoras. También se habló de buscar tours por sitios locales que no pudieron conocer previamente, uno de los destinos favoritos parece ser las islas Galápagos. Otra actividad frecuente es la de remodelar o comprar una casa.

Estas actividades tienen un elemento en común que destaca, la existencia de un presupuesto. El dinero que se destina a cumplir con aquellas actividades que se consideran como “sueños” viene de dos lugares, principalmente. El primero son ahorros, recordemos que se trata de mujeres de clase media que pueden costear un estilo de vida con unas ciertas comodidades. Algunas de las colaboradoras, como Carmen P. (testimonio, enero 2019) manifestaron haber previsto que en la jubilación iban a realizar actividades como las antes descritas y por tanto, ahorraron para ello. En ocasiones, como es el caso de Tránsito Y. recibió dinero adicional de parte de su hijo para cubrir el costo del viaje a Italia donde ella iba a visitar a una amiga (testimonio, octubre 2017). Otro grupo de mujeres que no se vio en la posibilidad de ahorrar suficiente dinero, optó por usar la liquidación que viene con la jubilación, aunque esto implica esperar un poco hasta que el trámite en la empresa estuviera listo.

Estrategias como estas se ponen en acción cuando se trata de disfrutar de sus primeros meses de retiro. En este tiempo lleno de ilusión y enamoramiento por el tiempo libre las mujeres afirmaron haber estado en constante movimiento, aquellas que no fueron de viaje fuera del país, se ocuparon de otros temas que les interesaban. Fany D. relató haber pasado semanas enteras remodelando habitación tras habitación de su casa. En este caso el dinero no era lo principal, pues elementos como pintura y herramientas no son tan costosos como boletos de avión y su estrategia consistió en una cooperación que consiguiera el estilo deseado, sin la necesidad de gastar mucho, como ella lo afirma: *“La idea era hacer bonito mi espacio, no caro, bonito. Entonces no necesité la liquidación más que cuando compramos muebles, pero cuando llegué a eso ya me habían depositado y pusimos con mi esposo todo a medias”* (entrevista, marzo 2018).

Esta etapa está también definida por una especie de relajación de las responsabilidades. Es un hecho que las mujeres deben ocuparse de temas como cocinar y limpiar sus hogares, que son actividades que de forma naturalizada se asignan a su rol como mujeres a cargo del cuidado, pero la forma en que lo hacen se altera gracias al estar ocupadas con algo más. De esta manera, Fany D. relató haber optado por salir a comer más seguido, pedir comida a domicilio o preparar algo rápido que le diera tiempo de continuar con sus actividades, que también tenían relación con su hogar al ser una remodelación. Tránsito Y., por otra parte no tuvo que pensar en eso durante su viaje ya que ella era la invitada de su amiga y ésta cocinaba para toda la familia incluyendo a Tránsito.

2 Este autor describe siete etapas de adaptación hacia la jubilación. Esta investigación plantea solamente dos grandes momentos pues se ocupa de mirar más elementos y discutir a profundidad la separación que implica un enfoque diferente como el de Atchley respecto del cambio a nivel personal.

Por tanto, este período evidencia la posibilidad de elegir entre una gran cantidad de actividades y, aunque no las libera del rol de cuidadoras, da paso a expresiones del mismo rol enmarcadas en un tiempo de cierta libertad y adaptación al cambio. Una de las mujeres comentó que esta etapa post- jubilación es *“refrescante, porque si la vida de adulto es el trabajo, la jubilación son las vacaciones”* (testimonio, Carmen P., diciembre 2017). Pero vacacionar es posible solo por un período de tiempo, luego del cual se encuentran frente a la necesidad de volver a una rutina.

Ahora, es tiempo de explorar el segundo momento, la vuelta a la rutina considerando el tiempo libre. Luego de haber realizado algunas de las actividades que deseaban cumplir tras su retiro, la normalidad empieza a aparecer. Ya no hay actividades novedosas que las obliguen a ir de un lado al otro y en ocasiones se habló de este cambio como uno que lleva al aburrimiento de estar en casa. Carmen P. relató que sentía un poco de desesperación al estar sola en casa gran parte del día, al principio salía solo si era necesario, luego *“empecé a irme al súper [mercado] más lejos y más lejos. Unas tres semanas después de ya no saber qué hacer, me inscribí en una clase de pintura y empecé a organizarme”* (entrevista, abril 2018).

Surge entonces la necesidad de la organización, y dedicar diferentes momentos del día a diferentes obligaciones y actividades placenteras. Las colaboradoras de esta investigación relataron haber buscado talleres o clases en escenarios de carácter público que impliquen salir de casa y ver a otras personas. Lourdes Pérez Ortiz (2006), relata la tendencia femenina por optar por actividades feminizadas, es decir, cursos de manualidades, canto, baile, entre otras, que obedecen al cuidado del cuerpo. Y que a pesar de que ocurren en un escenario externo al hogar, se relacionan con el rol femenino del cuidado.

Pero en este periodo no abandonan el cuidado de los otros, tal como cuando dedicaban sus días al empleo, las mujeres deben repartir su tiempo entre el hogar y la vida en la esfera pública. Esto se conoce como la doble presencia, Moreno y colegas (2010) lo describen como la necesidad femenina de repartirse entre las tareas de cuidado y las obligaciones del trabajo. En su estudio *“Doble presencia, trabajo doméstico-familiar y asalariado: Espacios sociales y tiempos”* explican las afectaciones corporales de cumplir con las responsabilidades en dos escenarios por años³. En general, esta rutina resulta en una serie de manifestaciones fisiológicas y cansancio en edades avanzadas que superan a los malestares de la edad de los cuerpos masculinos. Este trabajo logra exponer las formas en las que la feminidad se ve siempre vinculada con el hogar y si esta busca desempeñarse en otro escenario (en el caso del texto descrito se trata del empleo) debe organizar el tiempo y energía para repartirlo entre ambos lugares.

En la jubilación también se manifiesta la necesidad de dividir el tiempo entre las responsabilidades de cuidado que no ofrecen jubilación (Osorio, 1998). De esta manera, la vuelta a una rutina implica regresar al cuidado de otros, sean éstos: pareja, padres, hijos, nietos, entre otros. Y esta actividad no les resulta desagradable, de hecho, la comprenden como su *“aporte a la familia”* o su *“obligación”* (testimonio, Nelly, T. diciembre 2017). Pero las colaboradoras también hablaron de buscar lugares y actividades fuera de casa.

En el mundo de lo público existen varios tipos de actividades que se pueden realizar. Están los cursos y talleres pensados para la tercera edad creados desde las instituciones (IESS y Municipios), las iniciativas propias de grupos y asociaciones de jubilados, las iniciativas privadas orientadas hacia personas retiradas como tours turísticos y finalmente, las actividades con menos organización, reuniones con pares.

Estas son solo algunas de las posibilidades y se ha optado por mencionarlas porque son el tipo de actividad a las que se sumaron las colaboradoras. Cada una de ellas optó por sumarse a uno o varios de los escenarios antes presentados según sus gustos y conveniencia. En el caso de

3 Esto ocurre en un nivel más intenso en los casos de mujeres casadas con padres, hijos y nietos a su cargo, y en uno más relajado cuando se trató de mujeres solteras que se ocupan de sí mismas, sus padres y hogar, pero no de otros miembros de su familia.

las clases o talleres del IESS y los municipios, se encontró que las participantes eran solamente mujeres, quizá por la tendencia a feminizar el cuidado de la que habla Lourdes Pérez Ortiz (2006). Las iniciativas propias y las de la empresa privada poseen una participación mixta, quizá porque se alejan de la premisa del cuidado y se orientan hacia consumos (de viajes, caminatas, entre otros) y producción (científica y de crítica social). En el caso de las reuniones con amigos de la misma edad, se encontró que mayormente se encuentran mujeres con amigas y hombres con ex colegas del mismo género.

Sin embargo, sin importar el tipo de actividad al que se suman, las colaboradoras relataron haber peleado por el tiempo para realizarlas. Esta lucha se establece entre el rol naturalizado de cuidar de los otros y el deseo de continuar con una socialización constante a la que se acostumbraron en sus años de adultez en el empleo. Para aclarar, la evidencia empírica sugiere que existe una tendencia de parte de los familiares a pensar que el retiro representa un regreso absoluto al hogar como se puede ver en el testimonio de Rocío A. (octubre 2017) quien explicó que constantemente se veía a cargo del cuidado de su nieta de un año, por las tardes para que su hija pudiera trabajar. Esta actividad interrumpía con su asistencia a las clases de manualidades y aquello, según ella misma lo expresaba, podía llegar a ser molesto.

Al habitar entre la labor de cuidado y los deseos propios, estas mujeres se vieron obligadas a negociar el tiempo entre su rol de mujeres y su deseo por salir de casa. El resultado de un día común y corriente en la vida de las mujeres se organizaba de la siguiente manera:

TABLA 1. ORGANIZACIÓN DEL DÍA A DÍA		
En la mañana	Al medio día	En la tarde
<ul style="list-style-type: none"> • Se ocupan del desayuno de sus parejas y otros familiares. • Cumplen con los quehaceres del hogar. • Salen a sus actividades propias (clases, encuentros con amigas, reuniones). 	<ul style="list-style-type: none"> • Concluyen las clases de la mañana. • Van a buscar a sus nietos en las escuelas o jardines y los llevan a almorzar (en casa de ellas, casi siempre). • Cocinan el almuerzo para sus familiares. 	<ul style="list-style-type: none"> • Vuelven a sus actividades: clases y reuniones. • Regresan a casa para preparar la cena.

Elaboración propia

Las únicas excepciones a este modelo de rutina fueron encontradas en los casos de mujeres solteras y aquellas que no tenían nietos o no vivían en la misma ciudad que el resto de sus familias, en el grupo estudiado, se trató de 3 jubiladas. Es comprensible que sus rutinas se establezcan de forma distinta al no haber otros de los que ocuparse, no hace falta negociar el tiempo entre hogar y actividades personales.

En función de esta evidencia se puede afirmar que las colaboradoras de esta investigación poseen actividades variadas que realizar en los años de retiro, es decir, no se trata de personas desocupadas. Y al pertenecer a la clase media, ser completamente capaces de movilizarse y de desempeñarse sin supervisión de otros, estas mujeres encuentran en su independencia la posibilidad de escapar al margen social en el que cae la vejez, sobre todo en las clases populares (Bazo, 1999). A continuación, veremos cómo estos esfuerzos por desenvolverse fuera de casa, constituyen una transformación en el lugar social de la jubilación.

Discusión

Se han explorado ya las tres etapas del ritual, en ellas se ha podido ver que existen unas similitudes y unas diferencias con el rito de paso tradicional que observa y describe Van Gennep. Esta es una cualidad predecible del análisis de ritos de paso contemporáneos, pues entre sociedades complejas y tradicionales existen muchos elementos en común, así como otros que no son tan similares. Autores como Segalen (2011) y Pérez (1996) detallan las complejidades de los ritos de paso contemporáneos en relación con los tradicionales. Pérez, señala la importancia de pensar en el contexto actual para el análisis de los ritos de paso. Algunos de los elementos a considerar son la constante presencia de instituciones estatales en los procesos vitales-sociales como nacimiento, matrimonio, jubilación, muerte. Además, se debe pensar en la lógica más individualizada de la actualidad y la existencia de comunidades pequeñas con sus propios rituales heterogéneos. Asimismo, la heterogeneidad de la sociedad urbana, sobre todo.

Al mirar a la jubilación bajo la lupa del ritual, esta parece ser un proceso que no llega a completarse siguiendo los términos Turnerianos (1972). Autoras como María Teresa Bazo (1999) y Paulina Osorio (1998) han comentado la falta de un cierre en el rito de la jubilación ya que esta carece de reincorporación, la última etapa del ritual. Esto quiere decir que la transición del empleo al retiro no presenta un elemento importante del ritual: Un rol claro al que acceder tras el proceso de cambio.

Ambas autoras sustentan esto de forma similar. Bazo (1999) remarca que la marginalidad en la que viven las personas de tercera edad impide el ingreso a un rol socialmente valorado. Y Osorio, quien explora el caso de mujeres jubiladas, coincide con esta afirmación y le añade una explicación respecto del rol femenino, que es valioso, pero no es el rol perteneciente a la jubilación, sino a la feminidad y por tanto, según Osorio (1998), no se le puede pensar en el hogar como el espacio de la agregación completamente.

Esta autora considera el cuidado como un aspecto muy relevante de la sociedad, este cumple la función de permitir que generaciones más jóvenes se vinculen al trabajo al ser la abuela quien se ocupa del cuidado de los nietos. En este sentido, existe una función social de la mujer de tercera edad, pero esta, al igual que otros aspectos del cuidado, se invisibiliza.

Esta misma afirmación surge en el texto de Genta Rossi (2010) sobre el papel de las abuelas en los casos de padres migrantes en que los nietos quedan a su cargo. Esta autora también destaca el rol del cuidado como uno necesario para el propio sistema laboral. Entonces cabe la pregunta, por qué la tercera edad se ve caracterizada por la falta de un rol social. La respuesta podría encontrarse en la naturaleza de su trabajo, como se mencionó previamente, el cuidado del hogar ocurre en un escenario privado y no es remunerado, constantemente se invisibiliza y se le piensa como inherente a la “Naturaleza” femenina. De esta manera, la función de la madre de tercera edad y la abuela, se pasan por alto y por tanto, no gozan de prestigio.

Y este hecho se constituyó en una fuente de quejas frecuentes sobre la sociedad por parte de las colaboradoras de esta investigación. Es decir, no solo las autoras comprenden la necesidad de dar valor al trabajo del hogar, sino que las mujeres mismas pelean, constantemente, su derecho al descanso, pues parte de la invisibilización de su trabajo deviene de la idea prejuiciosa de que la jubilación se iguala a la desocupación y da como resultado el acaparar el tiempo del que disponen con labores que se piensa que les corresponden por “amor”⁴, pero no se reconocen como trabajo.

Algunas de las mujeres destacaron que su interés por salir de casa deviene de la necesidad de probar, constantemente, que la jubilación no significa quedarse aislados de la sociedad, marginados, en términos de Bazo (1999). A lo largo del trabajo de campo se pudo ver que existen

4 El tema de cuidar y dedicar tiempo a los otros por amor, como una queja, aparecía de forma frecuente en las reuniones con las mujeres. Esto indica que aunque aman a sus familias, el sacrificio en nombre del amor no era apreciado por las mismas mujeres.

varias iniciativas propias, como asociaciones y agrupaciones de personas jubiladas, que buscan intervenir en la sociedad de la misma forma en que lo hacían en años de adultez. Un ejemplo de ello es la asociación de profesores universitarios que luchan por un espacio para continuar con su producción académica ya que *“la jubilación no afecta nuestros conocimientos”* (testimonio Sara, J., noviembre 2017). Asimismo, la asociación cantonal de jubilados busca activamente un lugar para la participación de las personas de tercera edad que vaya más allá de las terapias ocupacionales. Estas personas critican el sistema de talleres diciendo que, a pesar de que deben cuidar de su salud, no son solo un cuerpo enfermo o decaído. En este sentido, buscan manifestar su descontento con el lugar que se le ha dado a la vejez socialmente: remitido al hogar o a las terapias ocupacionales.

Sin embargo, las mujeres que participan de los talleres de cuidado del cuerpo y mente destacan que esta labor es una que posee un valor importante, pues el cuidar de sí mismas es también un derecho al que han accedido gracias a su esfuerzo en el mundo laboral. En este sentido, no lo ven como un lugar social limitado en el que se busca que su proceso de envejecimiento sea controlado (por médicos y enfermeras) sino que lo miran como un logro pues para ellas poder salir de casa es una conquista de su independencia. Asimismo, buscan, con mucho interés, mejorar los escenarios y ampliar la lista de opciones para las clases a las que se suscriben. Es decir, tienen un nivel de agencia en estos entornos creados por instituciones como el IESS o gobiernos municipales.

Todas estas formas de buscar una voz en la sociedad se constituyen como evidencia de algo que Osorio plantea, la posibilidad de cambio. Si bien la jubilación da como resultado la entrada a una vida al margen de la sociedad, sin un rol definido, desde finales de los años noventa se ha podido lograr una mayor participación de parte de los sujetos jubilados. En concordancia con los resultados de Osorio, los resultados de esta investigación indican que las iniciativas institucionales y propias de la población de tercera edad para crear lugares que permitan su participación. Sin embargo, el valor social atribuido a la vejez parecería más enraizado.

Respecto del rol social, varias mujeres (Carmen, P.; Tránsito, Y.; Dolores, R.) afirman que el rol de la mujer jubilada es una mezcla entre descanso y trabajo. Y por tanto, el dejar de ser sujetos productivos para entrar a una etapa de cuidado personal no tiene que ser algo malo en sí mismo, sino que es más bien, la manifestación de un logro en sus vidas, el de haber sido mujeres trabajadoras aún cuando su labor en el hogar nunca las abandonó. Así, estas mujeres piensan a la jubilación como algo que está bien de la forma que es, una transición hacia *“las vacaciones”* (entrevista Carmen, P. diciembre 2017).

En cuanto a los postulados que sugieren que la jubilación es un rito de paso sin fin, ya que no existe una reincorporación plena, valdría mencionar que quizá el carácter contemporáneo y ambiguo de este rito hace que la agregación no sea perceptible como la de otros rituales tradicionales y modernos, pero existiría una agregación sutil de la mujer jubilada a la sociedad. Estas entran en un periodo que goza de gran cantidad de actividades por realizar y que además, parece ser un descubrimiento, pero que no se desvincula del rol femenino del cuidado de los otros. Quizá no hace falta que la tercera edad tenga un rol claro para la sociedad, sino que esta se llena de significado a partir de las oportunidades que ofrece al permitir un uso del tiempo apoyado en la existencia de un capital (pensión de jubilación) para dar paso a la independencia.

Está claro que la posición social de estas mujeres permite pensar en el margen como un lugar cómodo. En contraposición, autores como Delgado (2012) y Cevallos (2013) abordan a la vejez en clases populares y concluyen que esta es mucho más compleja por la falta de accesos a lugares de recreación y en ocasiones la marginalidad deviene en mendicidad o condiciones de dependencia. Los privilegios que goza la clase media son los que llevaron a las colaboradoras de esta investigación a pensar en su rol de jubilado como uno enmarcado en el descanso, pero el tema de clase social ha de ser considerado para que sea posible que la vejez se convierta en un

periodo de descanso para todos y no solo algunos privilegiados. Por lo que es claro que queda mucho por hacer en este campo, tanto a nivel de investigación, como de políticas públicas y programas de apoyo a la tercera edad.

Conclusiones

A lo largo de este texto se ha buscado explorar la jubilación con la intención de comprenderla como un evento ritual de la contemporaneidad. Como tal, este posee unas características que le permiten ser visto desde el esquema del rito de paso presentado por Van Gennep (1960), pero posee también unas particularidades específicas de nuestros tiempos y de las lógicas económicas que rigen el retiro en Ecuador. Estas han sido exploradas en cada uno de los acápite dentro de los hallazgos, lo cual permite afirmar que la jubilación es un rito de paso enmarcado en las dinámicas del empleo formal actual, es decir, se rige por una institución, pero posee dimensiones personales y sociales relevantes.

Tras este análisis se puede mencionar que la jubilación no ocurre de forma voluntaria, sino que existen unas presiones sociales, explícitas y sutiles que llevaron a las mujeres a optar por el retiro. También se ha podido ver que existen dinámicas de acompañamiento que facilitan el proceso ya que este es un ritual, al ser regulado por el IESS, posee unas cualidades específicas como la despersonalización del proceso a través del trámite burocrático y en línea.

Por otro lado, la agregación, que es la etapa que más comentarios recibe por parte de los investigadores (Bazo, 1999; Huenchuan, 2010; Osorio, 1998), se manifiesta como un espacio vacío de contenido social ya que no existe un rol que defina con claridad las actividades de la etapa de jubilación. Sin embargo, como se pudo ver en la sección respecto de la agregación, el tiempo libre se llena con dos tipos de actividades: Las de cuidado de otros, que corresponden a la continuación del rol femenino naturalizado que no abandona a las mujeres tras su jubilación. Y también están las actividades que se alinean con el cuidado del cuerpo y mente propios y ocupan otra porción de sus días. Para poder decidir en qué momentos se llevan a cabo cada una de ellas, las mujeres se ven en la necesidad de negociar su tiempo fuera de casa y estructurarlo de tal forma que puedan cubrir con ambos tipos de actividades.

En el contexto de los cambios que surgen poco a poco, este texto muestra tanto la problemática de la tercera edad y la jubilación, como las formas de resistencia y aceptación que presentan los sujetos en relación con el retiro. Además, estos cambios que se están dando con el tiempo, podrían dar paso a una investigación más amplia en cuanto a su dimensión temporal, que recoja las modificaciones que surgen en la etapa de la tercera edad, en casos femeninos y masculinos y también las formas en que el resto de la sociedad y, sobre todo, la familia, reaccionan ante la vejez. Finalmente, es necesario mencionar que la experiencia que viven estas mujeres al transicionar el rito de paso de la jubilación se define en gran medida por su clase social, por lo que investigaciones en torno de otros sectores de la población y tipos de jubilación (retiro por enfermedad o discapacidad) son necesarios para comprender otras dimensiones de la vejez. Por tanto, queda mucho por investigar respecto de esta población, principalmente porque con el aumento de la expectativa de vida y brecha entre clases es importante mirar los cambios que puedan estar presentándose para las personas de tercera edad.

Bibliografía

- Atchley, R. C. 1982, “Retirement as a Social Institution”, en: *Annual Review of Sociology*, 8, pp. 263–287, en: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.08.080182.001403>
- Bazo, M. T. 1999, La institución social de la jubilación y las personas jubiladas. *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales*, pp. 241–255. http://www.mitramiss.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/numeros/ExtraSS03/Estudios08.pdf
- Blanco, M. 2003, “Trabajo y familia desde el enfoque de curso de vida: Dos subcohortes en mujeres mexicanas”, en: *Papeles de población*. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252003000400006
- Cevallos, M. 2013, *Exclusión del adulto mayor en programas sociales de sesenta y piquito, periodo 2011-2012 y sus efectos en la calidad de vida* [Pregrado, Universidad Central del Ecuador]. <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/1408/1/T-UCE-0013-TS25.pdf>
- Delgado, J. 2012, *Abandono familiar y conductas sociales en adultos mayores, centro del buen vivir MIESS FEDHU* [Pregrado, Universidad de Guayaquil]. <http://repositorio.ug.edu.ec/handle/redug/6456>
- García, M. 2014, “Comensalidad”, en: *Revista Hosp. Niños*, 255(56), pp. 219–220. <http://revistapediatria.com.ar/wp-content/uploads/2014/12/03-255-Comensalidad.pdf>
- Genta Rossi, N. 2010, *Abuelas ecuatorianas en las cadenas globales de cuidado Ecuador- España* [Posgrado, Flacso]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7670>
- Hermida, P. D. et al. “Actitudes y significados acerca de la jubilación: un estudio comparativo de acuerdo al género en adultos mayores”, en: *Liberabit. Revista de Psicología*, 22. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272016000100005
- Huenchuan, S. 2010, “Envejecimiento y género: Acercamiento a la situación específica de las mujeres mayores en América Latina y a las recomendaciones internacionales”, en: *Envejecimiento, género y políticas públicas Coloquio regional de expertos*, Carla Chiappara, pp. 35–50, Lucida Ediciones. <http://www.redpsicogerontologia.net/xxfiles/Coloquio.pdf>
- Maldonado, B. 2004, “Jubilación desde una perspectiva de género”, en: *Investigación económica*, pp. 96–105. <http://www.economia.unam.mx/publicaciones/reseconinforma/pdfs/324/11Bethsaida>
- Moreno, N. et al. 2010, “Doble presencia, trabajo doméstico-familiar y asalariado: Espacios sociales y tiempos”, en: *Revista New Solutions*, 20. http://www.ccoo.cat/salutlaboral/docs/Calaix%20Sindical/2011_doblepresenciaysalud.pdf
- Osorio, P. 1998, “La jubilación y sus implicancias socioculturales. *Colegio de Antropólogos de Chile, tomo II*, 1063–1069. <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/132>
- Pérez, A. 1996, “Los significados sociales en torno al trabajo”, en: *Revista latinoamericana de psicología*, 13–30. <https://www.redalyc.org/pdf/805/80528102.pdf>
- Pérez Ortíz, L. 2006, “Jubilación, Género y Envejecimiento”, en: *Envejecimiento activo, envejecimiento en positivo*, Primera, pp. 89–111, Unirioja. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2756880>
- Segalen, M. 2011, *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza.
- Siza, B. 2015, *Intervención de enfermería en el adulto mayor para mejorar su calidad de vida en el hogar de ancianos sagrado corazón de Jesús de Ambato, periodo septiembre del 2014 a febrero del 2015* [Pregrado]. Universidad técnica de Ambato.
- Turner, V. 1972, *The forest of symbols*, Segunda edición, Cornell University press.
- Van Gennep. A. 1960, *The rites of passage*. Roulette library editions.

Encarnaciones homosexuales. Notas etnográficas sobre la producción de la carne y la performatividad del cuerpo sexuado

*Francisco Hernández Galván**

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO REFLEXIONA LOS ACONTECIMIENTOS RELACIONADOS CON EL CUERPO Y LA SEXUALIDAD A PARTIR DE ALGUNAS EXPERIENCIAS DE TRABAJO DE CAMPO. EN LA ELABORACIÓN DE UNA ETNOGRAFÍA QUE VERSA SOBRE LOS PROCESOS DE ENUNCIACIÓN, ENUNCIAMIENTO Y SUBJETIVACIÓN IDENTITARIA CEÑIDOS EN EL DESPLAZAMIENTO DE VARONES HOMOSEXUALES EN LA CIUDAD DE PUEBLA. LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA SE CIÑE EN UNA DISCUSIÓN CRÍTICA SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL CUERPO SEXUADO A TRAVÉS DE NARRACIONES DE SUJETOS HOMOSEXUALES.

PALABRAS CLAVE: SEXUALIDAD – PERFORMATIVIDAD – MATERIALIDAD DEL CUERPO SEXUADO – ETNOGRAFÍA.

HOMOSEXUAL INCARNATIONS ETHNOGRAPHIC NOTES ON THE PRODUCTION OF CORPORALITY AND PERFORMATIVITY OF THE SEXED BODY

ABSTRACT

THE PRESENT ARTICLE REFLECTS ON EVENTS RELATED TO THE BODY AND SEXUALITY FROM SOME FIELD WORK EXPERIENCES. ELABORATING AN ETHNOGRAPHY THAT TREATS ABOUT ENUNCIATION, STATEMENT AND IDENTITY SUBJECTIFICATION PROCESSES THAT FIT TO HOMOSEXUAL MEN' MOBILITY IN THE CITY OF PUEBLA. THE ETHNOGRAPHY EXPERIENCE IS CONFINED TO A CRITICAL DISCUSSION ABOUT THE SEXED BODY'S PRODUCTION THROUGHOUT HOMOSEXUAL MEN' NARRATIONS.

KEYWORDS: SEXUALITY – PERFORMATIVITY – MATERIALITY OF THE SEXED BODY – ETHNOGRAPHY.

* Maestro en Antropología Social. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colegio de Antropología Social.
Correo electrónico: franckhg93@gmail.com

“Pero acaso habría que descender una vez más por debajo de la vestimenta, acaso habría que alcanzar la misma carne, y entonces se vería que, en algunos casos, en su punto límite, es el propio cuerpo el que vuelve contra sí su poder utópico y hace entrar todo el espacio de lo religioso y lo sagrado, todo el espacio del otro mundo, todo el espacio contra-mundo, en el interior mismo del espacio le está reservando. Entonces, el cuerpo, en su materialidad, en su carne, sería como el producto de sus propias fantasías”.

M. Foucault, *El cuerpo utópico y las heterotopías*.

El presente artículo reflexiona los acontecimientos relacionados con el cuerpo y la sexualidad a partir de una experiencia de trabajo de campo (en la elaboración de una etnografía que versa sobre los procesos de enunciación, enunciamiento y subjetivación identitaria ceñidos en el desplazamiento de varones homosexuales a la ciudad de Puebla). De tal manera, la experiencia etnográfica profundiza una discusión crítica sobre la producción del cuerpo sexuado a través de narraciones de sujetos homosexuales.

En Julio del 2017 me encontraba con Esteban, fuimos unos días a su comunidad de origen. Regresaba de la ciudad de Puebla, tras las vacaciones de verano, a pasar un par de días con su familia. El lugar: un barrio de Xalapa, Veracruz, al sur de la ciudad. Este escenario no sólo es distante en tanto clima y paisaje a Puebla, sino que el lugar guarda una estrecha relación con la percepción corporal de él, lo anterior resulta importante para vislumbrar las relaciones que existe entre el clóset y la materialidad de la carne ya que tal parecía que el cuerpo de Esteban se volvía cada vez más rígido mientras avanzaba al encuentro con su familia, con su casa. Con parte de su historia.

Fueron tres horas de recorrido para llegar a la casa de Esteban. En este trayecto pude notar el nerviosismo y la inquietud de Esteban por regresar unos días a su lugar de crecimiento. Podríamos decir que eran situaciones imperceptibles, que uno se puede poner nervioso o ansioso cuando viaja a otro lugar. Sin embargo, considero que, no son fortuitas en este tipo de situaciones. Fueron tres horas de recorrido, así como tres cosas que saltaron a mi vista, la primera: la indumentaria con la que iba vestido. Portaba una gorra, cosa que –al menos en mi interacción con él– no lo había visto usar, el pantalón con el que se vestía era un poco más holgado de los que usualmente se le podía ver. Cosas imperceptibles, insisto. Pero que cobran relevancia en determinados momentos. Si partimos del hecho que nuestra vestimenta cambia con los escenarios que habitamos, Esteban *iba vestido para la ocasión*. La segunda: mientras íbamos avanzando, como si fuese un fonógrafo que se le va acabando la cuerda, la conversación de Esteban se iba reduciendo, digamos, como si las palabras se fuesen esfumando en el trayecto, como si las letras se fuesen agotando a tal punto donde no se reconocieran y no pudieran articularse entre sí. La tercera: los dedos de las manos de Esteban, esquizofrénicas, como si tuvieran vida propia, se movían tratando de agarrar un objeto invisible. Sus manos se abrían y cerraban reiteradamente; era notorio, se manifestaba una cierta ansiedad.

La anterior descripción corroboraba las narraciones convertidas en sensaciones encarnadas que Esteban me contaba sobre su lugar de origen. En sus palabras: *cada que vuelvo a casa, siento que poco a poco me voy transformando en otra persona*. Cabría señalar que si el espacio modifica a la persona –al menos en la afirmación de Esteban–, ¿en qué tipo de persona se transforma?, ¿por qué transformarse en otro? Resulta interesante la intersección sobre el espacio, el género, la sexualidad y el cuerpo que se sostiene en el regreso a la casa de Esteban. Lo anterior nos muestra una forma de ver la dinámica subjetivadora de la sexualidad, inclusive podemos poner sobre la mesa una reflexión sobre el espacio social que condiciona las *performances* y la *performatividad* de los cuerpos en este acontecimiento, ya que la rigidez corporal, por ejemplo, se imbrica con

el alejamiento y aislamiento del espacio que se ha enmarcado en ciertos espacios de la ciudad de Puebla. Así, este texto etnográfico se detiene a reflexionar sobre la producción del cuerpo sexuado en sujetos homosexuales.

Registros sobre la producción de la carne

Acompañé a Estaban tras mi insistencia días previos a su partida. Él no quería que fuera y menos en su compañía. Me interesaba asistir a su localidad de origen y observar cuál era la dinámica que sostenía en ese espacio y con sus familiares. Estaban accedió no sin antes marcar sus peticiones sobre mi presencia en Xalapa. Puntualizó que nunca había llevado a ninguno de sus amigos a su casa, que si quería ir no podía decir que soy homosexual o preferiblemente no tocar ese tema. En ese sentido, Esteban, me aclaró que accedía a llevarme a su casa porque no era «tan amanerado», pero que evitara serlo en su casa. Pregunté sobre qué pasaba con el amaneramiento y —participando en ese juego— mencioné que, si se me «salían» movimientos amanerados, qué ocurriría. Esteban prefirió ignorar las preguntas y volver a insistir que tratara de evitar cualquier tipo de afeminamiento. Insistí en cuestionar qué si ocurría algo ‘malo’ con el amaneramiento. Esteban sabía a que me refería, pero no ahondó en el tema. Me dijo que si me preguntaban sobre nuestra amistad dijera que nos habíamos conocido por amigos en común —cosa que es cierta— y que quería conocer la ciudad. Si accedía a cumplir esos requisitos le avisaría a su mamá que un amigo lo acompañaría y me podría quedar algunos días en su casa.

Tal cómo señalé arriba lo que el *trayecto* producía en Esteban era una suerte de *sensaciones encarnadas* y esto no es más que una forma de entender como la carne reacciona y se acciona por los estímulos perceptivo-sensoriales que arrojan los recuerdos. Existe una relación que se condensa en la pertenencia de la carne. Es decir, la carne se envuelve o, mejor dicho, se constituye y actúa en función del pensamiento. Lo anterior, no es una relación del tipo factorial. No se trata de precisar si el pensamiento influye al cuerpo o viceversa, sino como los dos se nutren en el momento de su movilización. El pensamiento produce recuerdos que accionan al cuerpo, que lo mueven en su sentido más literal. Lo que nos cuestiona, entonces, incide sobre los recuerdos que se accionaron en el pensamiento de Esteban, mismos que hicieron que su cuerpo actuara de una manera determinada y no de otra. Ahora bien, el cuerpo o lo que se podría decir de él, va más allá de su composición material, incluso más allá de esa articulación sensorial de la que es provista. En el trayecto, Esteban mencionó que estaba un poco ansioso por ver a su familia después de meses de no verlos. Varias cuestiones persisten aún, ¿por qué volverse más rígido en ciertos espacios?, ¿por qué modificar la indumentaria?

Ver a Esteban vestido de esa forma activó mi curiosidad. Me parecía que eran muchos cuidados para volver a casa. Sin embargo, lo que me generaba más incertidumbre era descubrir quiénes eran sus interlocutores: para lo cuales se preparaba tanto. Pregunté a Esteban el porqué iba vestido de esa forma tan holgada. Su respuesta se ciñó en argumentar que no tenía ropa limpia y quería viajar cómodo. Observar, a su vez, como el diálogo se tornaba escurridizo también me ocasionaba inquietud, pero preferí no insistir sobre ese hecho, no quería añadir aún más ansiedad. Emmanuel Levinas afirma:

“Esta pertenencia a la carne del yo pienso no sería una metáfora: la percepción de las cosas en su objetividad implica noemáticamente [...] un movimiento de los órganos de los sentidos, incluso de las manos y de las piernas y de todo el cuerpo: todo lo que llamaré vida del cuerpo en cuanto cuerpo propio, en calidad de carne encarnando el pensamiento” (Levinas, 1997: 111).

Es decir, la carne se envuelve o, mejor dicho, se constituye y actúa en función del pensamiento. Lo anterior, no es una relación del tipo factorial. No se trata de precisar si el pensamiento influye al cuerpo o viceversa, sino como los dos se nutren en el momento de su movilización. El pensamiento produce recuerdos que accionan al cuerpo, que lo mueven en su sentido más literal.

Lo que nos cuestiona, entonces, incide sobre los recuerdos se accionaron en el pensamiento de Esteban, mismos que hicieron que su cuerpo actuara de una manera determinada y no de otra. Ahora bien, el cuerpo o lo que se podría decir de él, va más allá de su composición material incluso más allá de esa articulación sensorial de la que es provista. En el trayecto, Esteban mencionó que estaba un poco ansioso por ver a su familia después de no verlos varios meses. Por supuesto, uno se vuelve consciente de su cuerpo –Esteban se hizo consciente de ello–. Por tal motivo dirá Maurice Merleau-Ponty (1975: 296) “percibir una parte de mi cuerpo es también percibirla como ‘visible’, o ser para otro”. Así, habrá que referirnos al cuerpo como una «materia» que el otro siempre ve. Un cuerpo que se vuelve visible y que los otros significan. Un cuerpo se presenta siempre en función de la percepción del otro. Ciñéndonos en la anterior reflexión, el cuerpo no sólo es un engranaje que se instala en un sistema de percepción, sino que dentro de éste se operativiza un proceso que vincula la configuración de experiencia y una peculiar significación de la carne. Lo anterior no es una simple fórmula fenomenológica del cuerpo, es una reflexión compleja de constitución social, por lo que en todo caso es una respuesta tentativa de las formas perceptivo-significativas que el medio sociocultural confiere a las prácticas del cuerpo.

Ahora bien, estos hechos empíricos nos llevan a considerar las prácticas que realizamos a través del cuerpo. David Le Breton (2002: 7) señala que “vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna”. Y complejizando este planteamiento podemos señalar que el cuerpo excede eso mismo que caracteriza, es decir “los cuerpos no sólo tienden a indicar un mundo que está más allá de ellos mismos; ese movimiento que supera sus propios límites, un movimiento fronterizo en sí mismo, parece ser imprescindible para establecer lo que los cuerpos son” (Butler, 2012: 11). En efecto, lo anterior es considerar la materialidad de la que están constituidos los cuerpos; ya que los sentidos, las significaciones y las sensaciones pasan forzosamente por un registro corporal. La construcción subjetiva pasa por ese registro; las normas y la relación con ellas es *necesariamente* corporal.

La homosexualidad tiene precisiones ontológicas configuradas en el cuerpo y es precisamente uno de los planteamientos que deseo formular en esta reflexión. Los homosexuales encarnamos ciertos mandatos culturales que tienen que ver con el sexo y el género que nos asignaron, la sexualidad que asumimos y el cuerpo –con sus marcas de raza, etnia, y clase social– que habitamos. Los procesos de encarnar todos estos esquemas por lo tanto varían de un sujeto a otro. Sin embargo, se puede analizar a través de un tópico: la carnalidad de las prácticas.

La complejidad del proceso de «encarnación» es que, sin lugar a dudas, solamente podemos ser a través del cuerpo; nos movemos, nos comportamos, nos sentimos, nos pensamos a través de una forma corporal. Y nuevamente, el cuerpo no es esa materia inerte que habitamos, que nos permite una determinada reconocibilidad. El cuerpo es el punto de intersección entre las condicionantes sexuales-culturales. De tal forma, si reconocemos que el cuerpo es el «lugar» privilegiado donde se manifiesta la intersección de condiciones sociales: “el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos” (Ibíd., 1986: 58). Por lo tanto, *el cuerpo no solamente es la representación biologicista de la carne*. En el indicio número 52 Jean-Luc Nancy (217: 32) –en sus indicios sobre el cuerpo– argumenta que:

“El cuerpo va por espasmos, contracciones y distensiones, pliegues, despliegues, anudamientos y desenlaces, torsiones, sobresaltos, hipos, descargas eléctricas [...], estremecimientos, sacudidas, temblores, horripilaciones, erecciones, náuseas, convulsiones. Cuerpo que se eleva, se abisma, se abre, se agrieta y se agujera, se dispersa, se echa, salpica y se pudre o sangra, moja y seca o supura, gruñe, gime, agoniza, cruje y suspira”.

Aún más, en otro indicio asevera Nancy: “el cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica: Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas (Nancy, 2017: 32). En efecto,

tenemos huesos, vértebras, tejidos, músculos, pero no sólo la literatura médica cobra sentido en el cuerpo. En otro orden de ideas también existen sinapsis, electro-transmisores, materia gris. El cuerpo se compone de sangre, semen, sudor, lágrimas, fluidos vaginales y prostáticos, excremento. Pero también tenemos aire dentro de nuestros pulmones, sangre recorriéndonos y creando cortocircuitos, sinapsis que devienen en convulsiones. Difícil negar que tenemos todo eso adentro, y sin embargo somos más que esa literatura; somos carne, somos piel, somos cuerpo. Zurcidos en la biología y en la cultura tenemos memoria histórica, cicatrices sociales, virulencia encarnada. No se trata de reducir el cuerpo en meras sensaciones encarnadas y desposeerlo de su material discursivo-sexual.

Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en los planteamientos de Simone De Beauvoir “¿La mujer? –se cuestiona la filósofa– es muy sencillo, afirman los aficionados a las fórmulas simples: es una matriz, un ovario” (2005: 35). Esta argumentación se desarrolla en el entendido que no podemos trabajar con las nociones de mujeres (varones, intersexuales, homosexuales) en términos reduccionistas, ya que le devuelven al cuerpo la característica ontológicamente producida por «esos datos de la biología». Por esta razón, salirnos de aquellos modelos clínicos, naturalistas o esencialistas es pensar que el cuerpo es, ante todo, social y bajo ese precepto es materia. De esta forma:

“El cuerpo como situación tiene al menos un significado doble. Como locus de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. El cuerpo es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, el cuerpo es un *locus* del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya han informado al estilo corpóreo” (Butler, 2013: 312).

El cuerpo es punto de partida y punto de llegada; las prácticas, los discursos, las representaciones y, por supuesto, los efectos que pueda tener el mismo cuerpo imbricados con la sexualidad, el género, el sexo, el placer y el deseo se encarnan, se experimentan y se producen de forma corporal. Por lo tanto, es casi imposible que estas significaciones salgan o no pasen por ese registro. Si partimos del hecho que Esteban modificó ciertas cuestiones corporales –que ya he mencionado– por el motivo de regresar a su lugar de origen, falta un elemento a considerar, ya que lo que guía este tipo de prácticas es la percepción de su homosexualidad, como veremos adelante. La indumentaria, el habla, las prácticas, incluso la risa se ven manipuladas en función de los lugares. Ahora bien, la discusión que quiero exponer a continuación es un entramado complejo que guarda en sí el cuerpo, los cuerpos, lo corporal. Por lo que para llegar a la coherencia interna entre ese tópico debemos preguntarnos cómo atender teórica y metodológicamente al cuerpo –en tanto, carne dentro de un proceso de materialización– en la experiencia de algunos de mis entrevistados.

Con los anteriores señalamientos considero abordar al cuerpo a través de su materialidad y los efectos que produce su materialización. ¿Qué significa vivir en un cuerpo homosexual?, ¿qué significa encarnar la homosexualidad?, ¿cómo es la estilización homosexual del cuerpo en los sujetos que entrevisto? ¿Qué decir sobre la estilización corporal diferenciada de acuerdo a una determinada espacialidad, a una topología social y sexual en los sujetos? Es necesario traer a discusión tres postulados clave, mismos que iré desarrollando a lo largo del texto y que forman parte de lo corpóreo: a) el cuerpo es una *situación*, b) un *estilo* y c) una *materialización*. Desde estas tres formas no escindibles se van moldeando unos determinados cuerpos en los escenarios sociales.

Surgen unas preguntas necesarias, si queremos indagar al cuerpo, como indicio y práctica, y avanzar en este planteamiento, ¿de qué forma referirnos al cuerpo en un terreno antropológico y meramente empírico?, ¿de qué forma mantener la carnalidad de los sujetos?, ¿cómo entender la estilización corporal?, ¿de qué forma los sujetos significan sus interacciones corporales? Algo

es necesario que se precise, en absoluto partimos de la idea de que *uno* decide sobre el cuerpo, al menos no en su totalidad, el cuerpo no es un proyecto individual (Sennet, 1997; Le Breton, 2007; Butler, 2006). Las prácticas que uno realiza a partir del cuerpo ya han sido asignadas y significadas. Por lo que el cuerpo es el resultado de las prácticas y los procesos culturales en el cuál se encuentra inmerso (Mauss, 1973; 1979). Por lo tanto, revisando las postulaciones posestructuralistas podríamos plantear que este abordaje tendría que ser pensado a través de una serie de actuaciones que escenificamos a través del cuerpo (Butler, 2010: 2012; Braidotti, 2005; Esteban, 2015). De tal forma mantener un carácter ontológico y epistemológico del cuerpo es pensar en su materialidad y esto sólo es a través de su práctica social y discursiva. Por lo tanto, resulta prometedora la propuesta de las ‘prácticas corporales’ expuesta por Elsa Muñiz. La antropóloga menciona:

“La apuesta es centrarnos en el proceso en el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones reiteradas a las que hemos denominado “prácticas corporales”, mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros y a través de los cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos” (Muñiz, 2014: 10).

Me interesa mostrar las formas en que los sujetos homosexuales que conforman esta investigación regulan, estilizan y encarnan una orientación sexual a través de unas prácticas corporales que realizan para sí y para los otros. En este entendido, este tipo de prácticas podemos entenderlas como “*haceres* de los individuos que producen cultura y cultura que produce corporalidades específicamente históricas” (Muñiz, 2014: 16). Entiendo que las prácticas corporales son estilizaciones cotidianas, comunes, concertadas que escenificamos con el cuerpo. Al ser comunes son reiteradas y ejecutadas en tanto sujetos de género, sujetos de sexualidad y sujetos corporales. Las prácticas corporales constituyen a los sujetos en un proceso performativo. En este entendido, ¿cuáles son las prácticas corporales –estilizadas, encarnadas y performativas– que significa los cuerpos de Esteban, Rodrigo, Javier y Sebastián, en un proceso de estilización corpórea? y ¿cuál es la estilización del cuerpo en determinados lugares –considerando las dimensiones temporales/espaciales– en función de la orientación sexual?

Digamos, cuál es la actuación corporal que realizan mis entrevistados. Volviendo al suceso, que planteaba en un principio, sobre Esteban, llegamos a su casa. Hicimos la travesía de transportes públicos a la central de autobuses de Puebla a la central de Xalapa y tomar otros autobuses hasta llegar a su casa. Llegando a su casa nos recibió su madre. Nos ofreció de cenar y sobre la mesa, las preguntas se generaron por sí solas. Sobre mi nombre, mi procedencia, qué hacía en Puebla, cómo había conocido a su hijo. Sobre cada respuesta yo echaba una mirada furtiva a Esteban, para ver de qué forma lo iba tomando, ya que su ansiedad tampoco iba cediendo tan rápido. Esteban iba dando pequeños esbozos de participar en la conversación. Al poco rato bajaron las hermanas de Esteban, dos niñas menores que él: siete y nueve años respectivamente. Lo abrazaron, me saludaron y se incorporaron a merendar. Mis respuestas fueron honestas, salvo la información concerniente a la investigación con sujetos homosexuales y su desplazamiento a la ciudad. La madre me pareció una mujer bastante agradable con la que congenié sin problema. Casi al finalizar la merienda llegó el padre de Esteban del trabajo. Su presencia me produjo incertidumbre. Sin embargo, no fue exactamente su presencia la que detonó esa sensación sino las narraciones que, durante el trabajo de campo, me contaba Esteban. El señor saludó a su hijo y le preguntó cómo se encontraba. A mí me extendió su mano para saludar; presentarse y darme la bienvenida. Dijo que se encontraba cansado así que fue a dormir. La madre de Esteban me ofreció el sillón de la sala para dormir. Así concluyó la noche.

A la mañana siguiente nos encontrábamos sentados en el comedor; una mesa de madera para seis personas, que se adornaba con un frutero de talavera, contenido de colores que provenían de sus frutas. Estábamos esperando el desayuno, su madre doña Betty o simplemente Betty, dependiendo de quién se refería a ella, preparaba el alimento. Ella desde la cocina lo comenzó

a cuestionar sobre el por qué no había regresado a su casa hasta este momento: *te esperábamos desde hace meses, pensábamos que ibas a venir a la fiesta de Lupe, ¿por qué no avisas que no vas a venir?, ¿tenías mucha tarea?* Esteban no respondió en ningún momento. Al paso de los minutos el comedor gradualmente se llenó de los demás habitantes, entraron sus dos hermanas y por último entró en escena su padre. En ningún momento Esteban entabló alguna conversación con ellos. Ya con su padre en la mesa empezó a entablar conversación conmigo. Fue una charla semejante a la que había sostenido la noche anterior con su esposa, salvo que en esta ocasión doña Betty iba respondiendo algunas preguntas que me realizaba su esposo.

Quiero resaltar que Esteban es bastante elocuente en otros espacios, en la interacción con otras personas y la rigidez que se presenta en ese momento, así como su nula conversación responde a otros factores, estrictamente familiares. Lo que llamaba mi particular atención era que Esteban podría salir del cuadro en el que nos encontrábamos y, tal parecería que, la dinámica podría mantenerse intacta. Una persona podría tomar el lápiz, el papel carbón y dibujar esa familia —una escena cotidiana, se podría titular, inclusive: *un desayuno en Xalapa*— y decidir deliberadamente agregar un miembro más o simplemente prescindir de él. Esteban solamente respondía con unas afirmaciones o negaciones de cabeza, se limitaba a emitir, guturalmente, un ‘ajá’, ‘sí’, ‘no’, ‘porque estaba ocupado’. Cabe resaltar que él llevaba puesta la gorra del día anterior. El pintor seguía dibujando la escena mientras que yo, en un primer momento, permanecía igualmente callado ante el cuadro, como quien no se mueve para que lo retraten de la mejor forma posible. En otro momento le pregunté sobre esa escena que había capturado mi atención y su respuesta fue:

“No lo sé. Me pongo tenso. Normalmente me pongo tenso. Supongo que esa es la respuesta, me pone tenso estar con mi familia, me pone tenso tener que hablar con ellos. No es que no los quiera, es que algo me sucede cuando estoy frente a ellos, como que no los siento como mi familia. Creo que cualquier cosa que diga mi padre me la va hacer de pedo. No es que me crean que tengo mucha tarea y que por eso no vengo, sino que quieren llevar la fiesta en paz, como yo. Yo quiero llevar la fiesta en paz con ellos” (Esteban, julio del 2017).

Seguido de:

“No quiero parecer homosexual frente a mi familia, no quiero que al hablar se me salga lo joto que llevo dentro, porque me ha pasado. De repente, hablo y se me olvida que estoy hablando con mi familia y de repente digo cosas que no debo decir frente a ellos, cosas que digo con mis amigos, por ejemplo. O los ademanes, siempre se me salen los ademanes con ellos, bueno, con todos, pero con ellos [se refiere a su familia], sé que debo comportarme bien” (Ibid.).

Lo que se muestra en esa “tensión” es la exigencia de un género rígido y normativo en el cuerpo de Esteban. Inclusive lo que nos muestra es la percepción de Esteban frente a su familia, la incorporación de una posición sin que aparentemente ellos le exijan tenerla. Existen límites infranqueables. En algunos escenarios no podemos más que constreñirnos de forma corpórea y asumirnos como un cuerpo estático. En otras palabras, “la construcción de los límites corporales estables se basa en lugares fijos de permeabilidad e impermeabilidad corpóreas” (Butler, 2016: 260).

Existe algo, sin embargo, en la praxis de Esteban y en la narración que esboza sobre el amaneramiento y el «comportamiento afeminado». Parece que existe cierta homofobia latente en esa escenificación y por la cual no quiere que su familia observe. Daniel Borrillo (2001) menciona que, en las sociedades profundamente marcadas por la dominación masculina, la homofobia organiza una especie de “vigilancia de género”, pues la virilidad (aquello que se considera característico de los varones), debe estructurarse no sólo en función de la negación de lo femenino, sino del rechazo de la homosexualidad. Por eso, entender los argumentos de Esteban

(y de otros entrevistados) como elementos discursivos que permiten las prácticas corporales permite reflexionar sobre lo que se quiere, de alguna forma, vedar con el comportamiento. Ahora bien, el cuerpo en tanto materia sexuada constriñe los estilos corporales que podemos hacer de él. De esta forma la performatividad operativiza cualquier acto que podamos hacer a través del cuerpo. La consideración de la performatividad en un primer momento, de forma escindida, nos muestra que “la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2016: 17).

La performatividad de los cuerpos sexuados

De alguna manera nuestras formas corporales, así como la dicotomización de lo femenino-masculino tienen una lectura y una prescripción social. Difícil de escapar de la matriz cultural nuestros gestos, actos y deseos tendrán una lectura que caerá en el binarismo y que hará pensar que ellos resurgen de lo más profundo de nuestras entrañas. Respecto a lo anterior Javier – otro de mis colaboradores– hace alusión a su cuerpo, y podría decir, respecto a su estilización corpórea, de forma magistral: *Ser homosexual es hacerte consciente de tu cuerpo*. Pensamiento que desarrolla de la siguiente manera:

“Ser homosexual es tener plena consciencia de tus movimientos, de tus gestos y de tus actitudes. Desde niños aprendemos, supongo que, por la familia o la escuela, que no podemos hacer ciertas cosas como ser amanerados. Los niños no podemos ser amanerados porque no somos niñas. Las niñas sí pueden, porque, bueno, son así. Nosotros no somos así” (Javier, noviembre del 2016).

‘Ser homosexual es hacerte consciente de tu cuerpo porque un movimiento en falso es vital’ –concluye Javier. No resulta fortuito el papel que tiene ese “amaneramiento” en la enunciación de la homosexualidad o, dando un paso atrás, escenificar la homosexualidad. Cada movimiento, caracterizado como argot específicamente femenino, en la estilización de un varón puede generar efectos indeseables. O en palabras de Javier: *por un movimiento te pueden madrear o te pueden decir de cosas*. Las cosas indeseables son injurias materializadas en violencias de diversa índole. Ahora bien, por las anteriores razones ¿un homosexual se vuelve consciente de su cuerpo?, ¿siempre se vuelve uno consciente de lo que escenifica? Recordando el ejemplo de Esteban uno podría decir, sí, ocurre de tal forma. Dependiendo de las circunstancias y los registros sociales un homosexual puede calcular costo-beneficio y ejecutar una estilización de género y una práctica corporal diferenciada. Es decir, mediante la performatividad –de su cuerpo, sexualidad y género– reproduce irresolubles y contradictorias prácticas.

Judith Butler, en *Cuerpos que importan*, plantea que al darle tratamiento a los abordajes corporales reflexionemos sobre tres interrogantes medulares: ¿qué es un cuerpo?, ¿cómo se conforma un cuerpo?, ¿de qué cuerpos hablamos cuando hablamos de ellos? Estas suponen un sintagma que deriva, entiendo, en la pregunta ¿a través de que normas nos materializamos?, por esta razón la autora argumenta:

“Yo propondría [...] un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y superficie que llamamos materia. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano” (Butler, 2012: 28).

Tomando como ejemplo el subtítulo de Judith Butler en *Cuerpos que importan*, el giro o la acentuación de alejarnos de los enfoques sobre el constructivismo nos vuelcan a prestar atención a las significaciones de la materia. *Cuerpos que importan* es un insistente análisis sobre la trascendencia teórica de ver al “cuerpo” con esos «límites materiales y discursivos»

que lo conforman y, que justo esas fronteras circunscritas, lo connotan de un aspecto metafísico –prediscursivo– que, sin embargo, no tiene. Así, el cuerpo es un “lugar” donde se depositan aquellos significados materiales y simbólicos que adquiere y produce en el tiempo una matriz de objetivación/es material/es.

Lo anterior requiere una precisión teórica importante. Utilizo el concepto de «género» partiendo de las críticas tanto metodológicas y conceptuales debatidas dentro del seno del pensamiento feminista, incluso partiendo que esta categoría es un concepto problemático con sus limitantes y sobre-explotaciones. La categoría *género* ha mutado con el movimiento feminista, y en esta consideración el sujeto político del feminismo ha producido sus propios marcos analíticos y categorías epistemológicas que requieren un análisis minucioso. Es necesario señalar que los estudios feministas y, aún más, los estudios de género se han adscrito en la postulación del *giro performativo* que Butler ha teorizado desde los ochentas, mismo que ha profundizado ampliando sus marcos de abordaje hasta la actualidad –se ha convertido en un paradigma casi infranqueable– que permite abordar al cuerpo como proceso material reiterativo e iterativo del homosexual. Ahondando un poco en la caracterización de la performatividad y la *performance*, entendida como procesos superpuestos pero aislados en sí mismos, entendemos sobre la noción de *performance*:

“Tal como ha sido utilizada por los textos feministas y queer de principios de los años 90, depende de una inscripción poética y política múltiple. En primer lugar [...] emerge en el campo semántico del discurso psicoanalítico en el que Joan Rivière define por primera vez la feminidad como mascarada. [...] Desde el punto de vista de la teoría del poder y la subjetivación, la noción de performance traduce en inglés un conjunto de reflexiones acerca de la inscripción de repeticiones ritualizadas de la ley que diversos autores, desde Foucault (*disciplina*) hasta Bourdieu (*habitus*), llevarán a cabo para explicar los procesos de socialización y de interiorización de normas [Ahora bien, situados en los 90] la versión butleriana, sin duda la más influyente, la[s] performances erg Queen, y más en concreto la teatralización hiperbólica de la feminidad en la cultura gay, parecen estar en la base de esta definición en términos performativos de la identidad de género” (Preciado, 2009: 2-3).

En esta misma línea parafraseando a Beatriz Preciado, Judith Halberstan y Marie Hélène Bourcier (2003) podemos situar el giro performativo —tras las investigaciones de Judith Butler y Eve Sedgwick— como esa reflexión crítica sobre las representaciones de género y la sexualidad en un contexto estético-político. De esta forma, Butler anotará: “lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2016: 17). Ciñéndome a las formulaciones performativas de Butler se tienen que plantear los ajustes que hizo del concepto, por ejemplo, en su tropo epistémico no podemos referirnos al cuerpo sin considerar su materialidad y su constante actuación, en este sentido:

“La performatividad debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra [...] Las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para construir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (Butler, 2016: 18).

El primer bosquejo que realiza Judith Butler sobre la performatividad, de forma un tanto separada de la fenomenología es en *Actos performativos* (1988), posteriormente en *El género en disputa* (1990) y su reedición –con un segundo prologo– (1999) se ven los ajustes conceptuales que la autora estaba reflexionando. Sin embargo, no es hasta *Cuerpos que importan* (2003) cuando incorpora y precisa la discusión de la materialidad de la carne dentro de los procesos performativos del cuerpo. De tal forma, “la performatividad no es pues un “acto” singular

porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiere la condición de acto en el presente, oculta y disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es necesariamente teatral; en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad” (Butler, 2016: 34). Justamente en el último texto plantea que la reformulación de la performatividad considera cinco ejes:

“a) no es posible teorizar la performatividad del género independientemente de la práctica forzada y reiterativa de los regímenes sexuales reguladores; b) [...] la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge; c) el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la “materialidad” del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual; d) la materialización de las normas requiere que se den esos procesos de identidad, a través de las cuales alguien asume tales normas o se apropia de ellas y estas identificaciones precedan y permiten la formación de un sujeto [...] y e) los límites del constructivismo quedan expuestos en aquellas fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados “cuerpos”” (Ibíd., 2012: 38).

En *Críticamente subversiva* (2009: 56) la autora especifica que:

“Los actos performativos son modalidades de discurso autoritario: la mayoría de ellos, por ejemplo, son afirmaciones que, al enunciarse, también encarnan una acción y ejercen un poder vinculante. Al estar involucrados en una red de autorizaciones y castigos, los actos performativos suelen incluir sentencias legales, bautismos, inauguraciones, declaraciones de propiedad y afirmaciones que no sólo llevan a cabo una acción, sino que también otorgan un poder vinculante. El poder que tiene el discurso para realizar aquello que nombra está relacionado con la performatividad y, en consecuencia, la convierte en un ámbito en donde el poder actúa como discurso”.

Pensar, incluso, en términos de actos es adentrarnos a la caracterización de la performatividad en pequeñas escenas y con sutiles, quizá, estilizaciones corporales.

Escenificaciones corporales

Considero que uno de los ejes importantes tras la matriz heterosexual que se perfila en la teoría de la performatividad es que el deseo legítimo es ser, parecer o *convertirse* en heterosexual. Por lo que me parece que “los ademanes” –esos ‘amaneramientos’ a los que se refiere Javier– son la excusa y un punto de partida para tejer la noción de situación, actuación y performance corporal. ¿Cómo la performatividad y la matriz heterosexual se consumen el uno al otro en el cuerpo de mis entrevistados?, ¿de qué formas los ademanes corporales se sostienen dentro de un marco de inteligibilidad?, ¿cómo los ademanes son considerados, utilizados y explorados por mis entrevistados?, ¿qué consecuencias tiene utilizar los ademanes en su performance? Este pensamiento se ha incrustado en varias narrativas que mis entrevistados me han comentado, Sebastián por ejemplo menciona:

“En algunas veces trate de aparentar ser heterosexual, o quizá, ocultar que era homosexual. No sé si de niño, pero “cuando me empezaba a descubrir”, en la preparatoria tenía una amiga y yo le decía que tenía que hacerse pasar como mi novia... que dijera que era mi novia e incluso nos besábamos en cualquier situación o momento, quería decirle al mundo que ella y yo éramos novios para decirle al mundo que era heterosexual... que era normal, que estaba bien y que era uno de ellos” (Sebastián, febrero 2018).

Lo fragoso de la afirmación: “*en algunas veces trate de aparentar ser heterosexual*”, es justamente el deseo de pasar desapercibido ante la mirada de escrutinio de los Otros, que de forma clara nos revela como la matriz heterosexual se inscribe, en forma de precepto cultural, en los cuerpos de mis entrevistados. Sebastián incluso pone sobre la mesa el fin último que persigue esta matriz, *decirle al mundo que era heterosexual...* [Era decirles] *que era normal, que estaba bien y que era uno de ellos...* la normalidad, como proyecto disciplinario, hace su efecto discursivo al alcanzar los «estilos de la carne» que uno puede caracterizar. Siguiendo con la narración, Sebastián dirá:

“En la escuela era donde yo sentía que tenía que decirles que era heterosexual, entonces fingíamos que éramos novios y las personas creían que era heterosexual, en algún punto suponía que iban a descubrir la mentira y, efectivamente, la descubrieron. A pesar de que yo tenía mi “novia”, pues me besaba con chicos, entonces en algún momento alguien me descubrió besándome con otro varón y la mentira salió a la luz, también dejé de fingir que yo era un varón normal, un varón heterosexual. Ese fue el detonante, el torzón de tripa para decir: hay evidencia. ¿Qué puedo hacer?, nada. Un mes estuve en depresión, avergonzado pensando que mi familia se enteraría. Traté de minimizarlo, traté de refugiarme con mis amigos y llegó un punto dejé de importarme. Me seguía importando que me dijeran cosas, pero eso es hasta la fecha, me sigue importando que me insulten. Pero ahí me empezó a importar un poco menos que supieran o no supieran que era gay, no me lo tatué en la frente, pero tampoco lo oculé a las personas que figuraban en mi vida, pues les tenía que decir, deje de negarlo” (Sebastián, marzo 2017).

La cualidad intrínseca que se asocia directamente con la escenificación corporal: la generización del cuerpo sexuado. Recordemos que lo que “consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2016: 17). Ahora bien, consideremos los elementos que mis entrevistados creen “escapan” de ellos, pero que se pueden controlar o restringir en la medida que ellos se hacen conscientes de esos actos.

“Actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen en la superficie del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 2016: 266).

Ahora bien, en el pensamiento de Sebastián: “...sabían que lo era” podemos traducirlo como un “actuar concertadamente”. La actuación de género que escenificamos nos produce en tanto sujetos de género, y al convertirnos en esos sujetos no podemos salir de las redes simbólicas que confiere el mismo. Butler argumentará que “[el género] es una práctica de improvisación en un escenario constrictivo. Además, el género propio no se «hace» en soledad. Siempre se está «haciendo» con o para otro, aunque el otro sea sólo imaginario” (2015: 13). Con lo anterior podemos decir que los cuerpos que vemos en las calles son proyecciones sociales que se escenifican en ese sistema de normas que nos han precedido. Podemos afirmar que el teatro de estilizaciones es un marco cultural que imprime la materia corporal en signos femenino/masculinos y significa la sexualidad de sus actantes. Como efecto el género es un artificio que organiza las sexualidades. Así, la performatividad no sólo involucra al género en sentido amplio; la performatividad bien podría ser todo nuestro proceso de devenir en el actuar, en el hacer, en el estilizamiento corporal. La performatividad es incesante e inclusive opera en los terrenos más fangosos y desconocidos de la conciencia.

Una actuación necesita al menos tres elementos indispensables: el actor, el público y toda la parafernalia material. La actuación de género que escenificamos nos produce en tanto sujetos de género, y al convertirnos en esos sujetos no podemos salir de las redes simbólicas que confiere el

mismo. Podemos movernos de foco y no abordar en este momento al acto sino, por el contrario, al escenario: *el teatro de estilizaciones*. Jacques Rancière argumenta:

“[E]l teatro apareció como una forma de la constitución estética [...] de la colectividad. Entendemos por ello la comunidad como manera de ocupar un lugar y un tiempo, como el cuerpo en acto opuesto al simple aparato de las leyes, un conjunto de percepciones, de gestos y de actitudes que precede y reforma las leyes e instituciones políticas” (Rancière, 2010: 13).

Con lo anterior podemos decir que los cuerpos que vemos en las calles son proyecciones sociales que se escenifican en ese sistema de normas que nos han precedido, siguiendo a Rancière y Butler podemos afirmar que el teatro de estilizaciones es un marco cultural que imprime la materia corporal en signos femenino/masculinos y significa la sexualidad de sus actuantes. Como efecto el género es un artificio que organiza las sexualidades. Así, la performatividad no sólo involucra al género en sentido amplio; la performatividad bien podría ser todo nuestro proceso de devenir en el actuar, en el hacer, en el estilizamiento corporal. La performatividad es incesante e inclusive opera en los terrenos más fangosos y desconocidos de la conciencia. Organicemos nuestro pensamiento en la sentencia: No poseemos el género, el género nos posee a nosotros. En estricto sentido nuestros cuerpos no contienen materia genérica, sino materia sexo. Por lo tanto, el teatro de estilizaciones del género actúa como efecto de los sexos gonadales-cromosómico-genital.

De esta forma la estilización corporal que se empieza a generar tras varias prácticas incesantes que escenificamos con el cuerpo tiene varios puntos de agencia, que nos permite reificarnos como unos determinados sujetos. Uno puede decidir, en ciertos momentos, encarnar una postura primordialmente femenina en ciertos escenarios o con ciertos sujetos. Mis entrevistados deciden moldear sus estilizaciones en función de unos constructos históricamente determinados: ‘femenino’ - ‘masculino’ con las inconsistencias internas y externas que dichos constructos mantienen. En esta argumentación “el cuerpo deviene una elección, un modo de representar [...] normas de género recibidas que emergen como múltiples estilos de la carne” (Butler, 1986: 16). La carne en tanto «cuerpo situado» mantiene su proyecto corporal mostrando su reificación performativa y cobra su realidad ontológica. Poner el acento sobre la dinámica de implosión-explósión que los mandatos de género provocan en el cuerpo es darle un giro a la sustancialización que lo femenino y lo masculino representan, tal como lo muestra Javier:

“Existen ocasiones en las que tengo que actuar como heterosexual, se que al caminar, por ejemplo, puedo ser un poco femenino. Si voy pasando cerca de un grupo de hombres yo camino como heterosexual, ya sabes, camino más rígido, como si el tiempo se detuviera. Me muevo como si no me importara lo que están pensando de mí. Saco el pecho, los hombros los llevo para atrás, uno se vuelve más consciente de sus movimientos, controlas al cuerpo y no dejas que él te controle a ti, al menos no, si no quieres ser agredido. Inclusive también controlas las miradas, evidentemente no hablas y si lo haces tratas de que lo que salga de tu boca sea lo suficientemente masculino” (Javier, diciembre 2016).

De la misma forma nos podríamos cuestionar si la restricción de ciertas prácticas corporales es influida por los contextos —de percepción e interpelación— homofóbica. Una respuesta aparentemente sencilla se articula en la voz de Rodrigo. Él argumenta que nunca ha sufrido una situación *astillosa* por su condición sexual. Rodrigo menciona:

“Nunca me ha sucedido una violencia homofóbica. Nunca he sentido la homofobia. Muchos gays dicen que siempre los han violentado. A mí nunca me ha pasado nada. Nunca han intentado golpearme o nunca me he dado cuenta que me hayan dicho cosas de ese tipo. Yo si he visto que han insultado a otros gays, ¿sabes? Yo puedo ir a un lado del gay que insultan, me ha pasado un par de veces que voy caminando y otro pasa a un costado mío y alguien le dice algo, o alguien lo ve feo. Pero a mí no me detectan” (Rodrigo, diciembre 2017).

Parece bastante sugerente la afirmación de Rodrigo: ‘Pero a mí no me detectan’ —dice—. Sin embargo ¿qué es lo que no se detecta?, ¿existe ‘algo’ que se detecta en el cuerpo de los homosexuales? Como ya he dicho parece sugerente esa afirmación ya que, al menos en la percepción de Rodrigo, existe una distinción entre él y *otros* homosexuales. Una distinción sustancial que dinamita el uso de las mascararas heterosexuales, que posibilita un apremio y una valoración elevada, e incluso “positiva”. Existe algo que se cree con ferviente certeza, ya que por qué alguien es el objeto de la homofobia y alguien no lo es, si el hecho del que se parte es que los homosexuales reciben violencia homofóbica caemos en una respuesta tautológica errónea. Al parecer existen ciertas prácticas corporales que se estilizan diferencialmente y que son encausadas para recibir o no un acto de violencia. Siguiendo con la reflexión, Rodrigo menciona:

“Jamás he sido un gay ‘obvio’. No me gusta. A los homosexuales que les dicen cosas, que los insultan o que los golpean es porque ellos hacen algo. La gran mayoría de ellos van de la mano con otro, se besan o hacen algo que provoca que los ataquen. No digo que ellos se lo buscan, pero es obvio que habrá alguna respuesta de las personas que no les gusta que exista ‘eso’. Por eso yo nunca he ido con otro wey por la calle agarrado de la mano” (Rodrigo, enero del 2018).

Resulta contradictoria en muchos sentidos la narración de Rodrigo. En momentos sostiene que ha sido un sujeto expuesto a focos de violencia, discriminación y homofobia, incluso ha dicho que salir de su comunidad de origen fue efectuado por “escapar de la violencia”. Lo que nos conduce a cuestionar sí, ¿existen sujetos que no se enfrentan a violencia homofóbica? Y me refiero a la relación causal y acercamiento con tipos de socialidad en los cuales la discriminación aparece no de forma evidente, sino en formas ‘aparentemente inexistentes’. Un chiste, una broma, un comentario me parece que *siempre* se hace presente. De tal forma, los sujetos ‘obvios’ que se categorizan en el relato, ¿se relacionan de alguna forma con la interpretación “a mí no me detectan”? Acaso la narración de Rodrigo ¿no es una reinterpretación de los hechos negar la violencia? Y en todo caso ¿No es una reinterpretación la misma ‘huida’ a la ciudad de Puebla?

Los relatos de Rodrigo nos remiten a las reflexiones sobre las alegorías de «las lesbianas» de Adrienne Rich (1980: 16). Ella afirma que “la lesbiana que no se disfrace se encuentra con la discriminación laboral y el acoso y la violencia en la calle”. En otras palabras, “las mujeres son siempre ciudadanas enmascaradas” (Berlant y Freeman, 1993: 219). Aceptemos que existen ciertos contextos en los cuales se puede estar expuesto a actos violentos. Si mantenemos esta idea entendemos que un registro de la identidad son aquellos actos que realizamos con el cuerpo, por eso: “el género no debe considerarse una identidad estable o sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*” (Butler, 2016: 273-274). Tal como lo menciona Rodrigo:

“Ya sabes que me asumo como gay, soy un varón gay. Pero bueno, es extraño, si me gusta estar en el ambiente, de repente. Te has dado cuenta que si le entro a la fiesta, pero como que no me sale y me sale a la fuerza. Me he encontrado personas que dicen que conocen a gays, pero gays realizados, dicen que yo no soy un gay realizado porque no “joteo” todos los días a todas las horas. Me lo han dicho, me han dicho gay reprimido porque para las personas un gay es de tal manera y yo no lo soy. En mi caso no soy reprimido, simplemente no me gusta, o sea, si me gusta, pero de a ratos. Por eso no tengo amigos así ¿no?, porque me desespera que joteén todo el tiempo. Por eso no tengo amigos así, me aburren” (Rodrigo, febrero 2018).

Al igual que otras escenificaciones sociales, la acción de género exige una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y aparentemente cíclica de su legitimación. Aquí es donde cobra el efecto performativo de la actuación, uno se ve envuelto en una serie de prácticas

corporales ancladas a imperativos generizados. Efectivamente “las posibilidades históricas materializadas en diversos estilos corporales no son otra cosa que ficciones culturales reguladas a fuerza de castigos y alternativamente corporeizadas y disfrazadas bajo coacción” (Butler, 1988: 301). Siguiendo con el testimonio de Rodrigo (febrero 2018): “*Yo no tengo ningún problema con jotear pero puedo bailar y hacer muchos. Cuando estoy en mi casa, a veces, solo. Escucho música y me pongo a cantar, pero tampoco soy, como decirlo, afeminado por decirlo de alguna manera. Igual si alguien me ve dirá ¡que pedo con este wey! Pero tampoco lo estoy ocultando*”.

Tal parece, tras la descripción de Rodrigo, que existen espacios en los cuales uno se siente más expuesto a ser reconocido como homosexual, y en el grado que el sentimiento de exposición aumenta se realizan ciertas prácticas que suponemos van a ocultar las “prácticas homosexuales” que no queremos que se develen en la escenificación que llevemos a cabo. Sebastián, por su parte, argumentará: “*yo pensé que no se me notaba, me esforcé para que no se me notara lo joto, pero aún así sabían que lo era*” (febrero 2018) por este motivo, la reflexión que surge tiene que ver con un *escenario heterosexualizado* dentro de los cuales los sujetos homosexuales piensan mantener una postura alejada de la que ellos piensan como homosexual y sobre las prácticas que desarrollan en esos escenarios. Las prácticas reguladoras son los límites del cuerpo.

Conclusiones

Aceptar, por lo tanto, que hay algo interno que nos gobierna es dar por sentado que el discurso de la interioridad identitaria ha cobrado su efecto sobre nosotros. Referirnos a un yo interno que manipula nuestros actos que fluye por nuestras venas y conforma nuestros estilos corporales es entender acriticamente que sí existe algo inmerso en el orden de lo interno es posible moldearlo antes de que escape a la exterioridad. Basados en este fundamento, sin lugar a dudas, podemos saber cómo movernos en los espacios que nos delimitan,

Parece que la fragmentación consciente del cuerpo considerando su conjetura espacial hace posible su control: manos, piernas, cabeza, torso, y por supuesto sus límites de representación e interpretación: mirada, postura, estética. Y la interrogante que podemos formular en este escenario más que enfocarnos en la delimitación de las prácticas que trataron de evitar mis entrevistados es en la economía heterosexual en relación con su vida corporal, es decir, ¿cuáles han sido y qué tipo de sucesos nos han ocurrido en nuestra existencia para dedicarle considerablemente el espacio a un tipo de economía subjetiva enraizada en nuestros proyectos de estilización corporal? Ya que Javier (diciembre 2016), por ejemplo, menciona: “*algo ocurrió en ese momento... a partir de ese momento empecé a controlar todos mis movimientos y mis formas de hablar*”. Él señala un momento específico en el que la ruptura de su cuerpo, en el marco hetero-social, lo condujo a repensar la economía subjetiva de su cuerpo.

Ahora bien, la profundidad y la afectación de esa «heterosexualidad obligatoria» nos muestra que los deseos y pensamientos homosexuales que sentimos, se —y nos— mantienen en el extrañamiento de los otros, siempre habrá alguien que tilde de anormal nuestras prácticas, nuestros comentarios. Lo desgarrador de la discursividad heterosexual es que en momentos específicos de la vida creemos que necesitamos cambiar, abandonar la indumentaria homosexual y portar unas ropas, que sin ser del todo estéticas o cómodas, queremos incorporar en nuestra existencia.

Los anteriores párrafos muestran como la sexualidad de los varones homosexuales se pone en tensión y en ejecución los performativos del género y del cuerpo. Podemos decir que en este punto tendríamos que cuestionar los marcos y las enmarcaciones sobre el cuerpo y las formas siempre contradictorias de encarnar los discursos en nuestra estilización. Ahora bien, en esta discusión existen diferencias sutiles entre dimensiones que operan simultáneamente —cuerpo, género, deseo, sexualidad—. Ya que si es el *deseo* de parecer y aparecer como heterosexual es por la máscara que podemos generar por el performativo de *género*, pero también es la matriz

heterosexual que con su martillo y cincel consecutivamente resquebraja esa misma práctica social: actuación, repetición, ademanes y homosexualidad se unen en una forma de corporeizar la sexualidad. Las contingencias que experimenta mi cuerpo ante la virulencia discursiva siempre se vuelven materia —piel—, siempre se vuelve y se envuelve en su situación —carne— y esa carne nos acompaña como soporte sensitivo de la experiencia.

Existen discursos que operan sobre el cuerpo homosexual, discursos sobre lo femenino o lo masculino que tendría que llegar, o no. Me parece que mostrar los procesos de constitución sujeto y evidenciar las trayectorias subjetivas siempre son paradójicas y contradictorias. Uno aprehende a ser un sujeto homosexual, que en ocasiones se encarna en la vergüenza, en tanto no es una “sexualidad correcta”, como lo menciona Sebastián. Sin embargo, la identidad si bien tiene que ver con el proceso de la diferencia/distinción, también tiene puntos de anclaje sobre las condiciones de género y de sexo. Tal como lo va narrando Rodrigo. Él realiza una serie de ejemplificaciones sobre lo que es un «homosexual» y las distinciones que él tiene respecto a esos homosexuales. Para Rodrigo los homosexuales no tendrían porque comportarse como «mujeres» ni ser amanerados. Es decir, Rodrigo rehúye a todo aquello que significa lo femenino. Las anteriores características significan en sus prácticas de socialidad, ya que a Rodrigo no le gusta permanecer con «sujetos homosexuales femeninos». Así, Rodrigo se identifica con las formas de actuar de los varones heterosexuales.

Las identidades son, por así decirlo, “las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» que son representaciones” (Hall, 2011: 20). Al punto que quiero llegar es que, justamente, esas designaciones avasalladoras producen determinadas experiencias a los sujetos que nombra y, por lo tanto, las experiencias forzosamente pasan por el registro de lo social, nunca son experiencias aisladas e individualizadas. Con base en los hallazgos obtenidos en el trabajo de campo me han permitido entender que los sujetos van amasándose en gran parte de la tríada expuesta líneas arriba, qué la identidad no es sino un conjunto de experiencias colectivas individualizadas, discursos encarnados materialmente y, prefiero hablar de performatividad(es) en la escena social. En este sentido, esas tres grandes dimensiones permiten caracterizar las identidades que analizamos y las formas subjetivas de devenir sujeto. A pesar de que se proponga rutas de análisis de las identificaciones, quiero argumentar que las identidades no son conjuntos de identificaciones; el proceso de habitar una identidad es más complejo que sumar a la lista cuales son las cosas, los lugares, los objetos y los sujetos con los cuales nos identificamos.

Bibliografía

- Berlant, L. y Freeman, E. 1993, “Queer nationality”, en: Warner, M. (Coord.) *Fear of a queer planet. Queer politics and social theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Borrillo, D. 2001, *Homofobia*, Bellaterra, España.
- Butler, J. 2016. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, España.
2015. *Deshacer el género*, Paidós, Madrid.
2013. “Dispossession: the performative in the political”, *Conversations with Athena Athanasiou*, Polity Press, USA.
2012. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Barcelona.
1988. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: *Debate Feminista*, 18, 296 (314).
- 1986, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: Lamas, M. 2006, *La construcción cultural de la diferencia sexual*, Porrúa, México.
- De Beauvoir, S. 2005, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Hall, S. 2011, “¿Quién necesita la identidad?”, en: Hall, S & Gay, P. (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Le Breton, D. 2002, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Levinas, E. 1997, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid.
- Merleau-Ponty, M. 1975, *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Barcelona.
- Muñiz, E. 2014, “Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción”, en: Muñiz, E. (Coord.) *Prácticas corporales: performatividad y género*, La cifra editorial, México.
- Nancy, J. 2017, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensiones del alma*, Ediciones La Cebra, Argentina.
- Preciado, B. P. 2009, “La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. Conversaciones feministas”, en: *Biopolítica*, 1(1), pp. 15-38.
- Rancièrè, J. 2010, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires.
- Rich, A. 1980, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en: *Journal of Women in Culture and Society*, 5(4).

Entrevistas etnográficas, archivo personal

- Esteban, 23 años, julio 2017, Ciudad de Xalapa, Veracruz, México.
- Javier, 24 años, noviembre-diciembre 2016, Ciudad de Puebla, Puebla. México.
- Rodrigo, 24 años, diciembre 2017; enero-febrero, 2018, Ciudad de Puebla, Puebla. México.
- Sebastián, 21 años, marzo 2017; febrero 2018, Ciudad de Puebla, Puebla. México.





DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

EN ESTA SECCIÓN, PRESENTAMOS DOS TEXTOS DE MARCO VINICIO RUEDA S.J. FUNDADOR Y PROFESOR DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA EN LA PUCE, AMBOS PUBLICADOS EN LOS INICIOS DE LA DÉCADA DE LOS SETENTA. ESTOS FUERON ESCRITOS CUANDO, EN ESE ENTONCES EL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SE CONSOLIDABA COMO EL PRIMER ESPACIO DE FORMACIÓN EN ANTROPOLOGÍA EN EL ECUADOR.

EL PRIMER TEXTO, *LAS PERSPECTIVAS PARA EL ANTROPÓLOGO* 1994, ESCRITO A POCOS AÑOS DE LA APERTURA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HACE UNA ESPECIE DE BALANCE DE LO HECHO Y QUE LE ESPERA AL DEPARTAMENTO. LO QUE SE MIRA IMPLÍCITO ES LA MOTIVACIÓN QUE IMPULSÓ CREAR EL DEPARTAMENTO, QUE EN PALABRAS DE HERNÁN MALO S.J. EL RECTOR DE ESA ÉPOCA, ERA LA NECESIDAD DE “ECUATORIANIZAR” LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR.

EL SEGUNDO TEXTO, *LA FIESTA RELIGIOSA EN LA RELIGIOSIDAD CAMPESINA* (1982). EN LA PRIMERA DÉCADA, LA ANTROPOLOGÍA EN LA PUCE TUVO DOS LÍNEAS DE TRABAJO CLARAMENTE IDENTIFICADAS. LA PRIMERA, LOS ESTUDIOS AGRARIOS PRODUCTO DE LOS PROCESOS DE REFORMA AGRARIA Y LOS MOVIMIENTOS CAMPESINO INDÍGENAS QUE SURGIERON DESDE LA DÉCADA DE LOS SESENTA. LA SEGUNDA, “EL HECHO RELIGIOSO” EN LOS ANDES ECUATORIANOS MIRADO A TRAVÉS DE LA FIESTA RELIGIOSA INDÍGENA CAMPESINA; Y UNO DE LOS PRINCIPALES PRODUCTOS FUE EL LIBRO *LA FIESTA RELIGIOSA CAMPESINA. ANDES ECUATORIANOS*, (M. V. RUEDA, COMP.1982) DE DONDE SE EXTRAE ESTE ARTÍCULO. ESTE LIBRO RECOGE VARIOS ARTÍCULOS Y TRABAJOS EN ESTA LÍNEA DE PROFESORES Y ESTUDIANTES DE LAS PRIMERAS GENERACIONES DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA.

Perspectivas para el antropólogo*

Marco Vinicio Rueda S.J.

La presencia de un Departamento de Antropología en la PUCE, plantea una serie de interrogantes: ¿La Antropología, ciencia de “primitivos”? ¿Tiene porvenir la misma Antropología? ¿En qué se diferencia de la Sociología? ¿Tienen nuestros antropólogos posibilidades, incluso económicas, en el Ecuador? Es el problema humano, y no teórico, el que nos interesa, y de ahí el título de este artículo: “Perspectivas para el antropólogo”. Es un intento de esclarecimiento, que puede y debe ser discutido

¿Ciencia de “primitivos”?

La Antropología es de ayer, y se habla ya de su desaparición. La fecha de nacimiento de la Etnografía, como recolección y descripción de datos, y de la Etnología, como rama entonces de la filosofía y de la historia, empeñada en comparar rasgos raciales, es relativamente antigua. Pero todos están de acuerdo en señalar al norteamericano Lewis H. Morgan (1818-1881) y al inglés F.B. Tylor (1832-1927) como padres de la Antropología científica, con marcado carácter evolucionista.

Nació y creció la Antropología con el estudio de las culturas llamadas “primitivas”; y sabemos que, para clasificaciones de la ciencia, más hacen el proceso histórico y la práctica que las razones teóricas. Se creía que el grupo ““primitivos” era más simple y por ende más sencillo de ser estudiado, y se veía en él, a veces, la imagen de los comienzos de toda nuestra propia historia.

Esto fue dibujando el perfil del antropólogo, no siempre bien mirado por la gente. Clyde Kluckhohn nos cuenta en su sabrosa “Introducción a la Antropología” (*Mirror for Man*), la sorpresa de un amigo suyo en un cocktail, al enterarse de la profesión de Clyde: “¿Cómo? Se ve que no siempre se necesita estar loco para ser antropólogo, pero eso debe al menos constituir una ayuda”.

Durante este rapidísimo proceso de crecimiento (¡apenas una centena de años!), no se había liberado aún la Antropología de su carácter exótico y etnocentrista. Bien instalado el antropólogo en la “superioridad” de su cultura occidental, ocupaba sus socios en observar “cosas raras” en las culturas primitivas, arcaicas, ancestrales, tradicionales, sin escritura, sin maquinismo, expresiones todas que vehiculaban un juicio peyorativo: “ellos y nosotros”. Preocupado de cómo

* Publicado en 1974 en la Revista de la Pontificia Universidad Católica, II (2), Quito, pp 73-85.

visten, cómo se peinan, de sus ritos matrimoniales o religiosos, de sus relaciones de parentela y de su incipiente organización política, el antropólogo era el coleccionador de “cosas interesantes y exóticas”, que a veces le permitían teorizar sobre el origen del hombre, de la religión y de la cultura.

Con todo, la Antropología tomó “conciencia de sí”. A la recolección de datos y teorizaciones, siguió el trabajo de campo, la investigación sobre el terreno (Malinowski, Boas, Kroeber, Lowie...), y a la observación se añadió la “participación”: llegar a ser uno de ellos.

Es lícito preguntarnos hasta cuándo podremos hablar de “primitivos”. Las rutas, los aviones, el transistor, perforan las selvas y visitan las “islas lejanas”. Aun las pobres “reservas” dejadas a los indígenas de Matogrosso (¡han sido vendidas ya las tierras de sus legítimos poseedores!), resultan irrisorias, pues la caza está condicionada cada vez más por el ruido de los motores, y la pesca disminuida por la polución de los ríos causada por una creciente industria. De los baroros del Brasil, objeto de tantos estudios antropológicos, apenas si quedan unos 150, y de nuestras mismas culturas ecuatorianas (colorados, aucas, jívaros...) no se oirá hablar como unidades aisladas de pocos años. ¿Para qué, se dirá ser antropólogo, si desaparece su campo propio de estudio?

Más la Antropología contemporánea ha ido dejando esta concepción estrecha, y ha ido ampliando su campo de acción, y no por ansia de buscar nuevo trabajo, sino por la evolución misma de la ciencia.

Del estudio de los “primitivos” se pasa al del “campesinado”, que representa en el Ecuador un 62% de la población total. Para afrontar luego los mismos problemas urbanos más complejos de la sociedad llamada “moderna”, con todas las implicaciones que sus decisiones de orden político y económico traen en el campesinado.

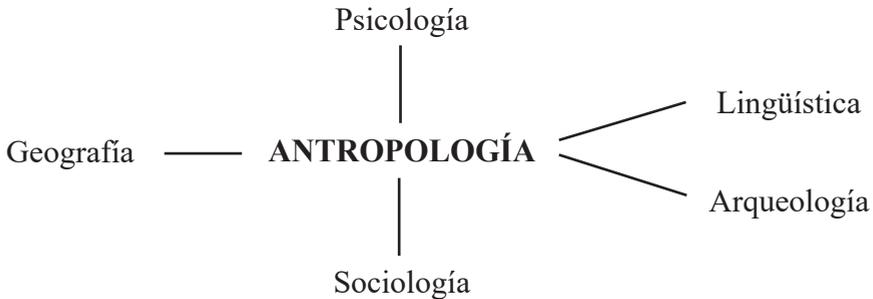
La Antropología se hacía “cultural”. Al ampliarse el campo de trabajo, han ido apareciendo nuevos proyectos para la Antropología. Se empezó por darle un alcance totalizante (tomar la cultura toda, el hecho social íntegro), un alcance metodológico (preocupación por la estructura subyacente), una circunscripción de lo real: parentesco, economía, etc. Así empezó a correr la expresión cultura, que ha hecho fortuna. M. Herskovits enumeraba en 1952 más de ciento setenta definiciones de “cultura”. Cultura en el sentido de “modo de vida”, conjunto de “modelos” aprendidos y no instintivos, que en determinadas circunstancias regulan así las categorías de conocimiento y valor, como los comportamientos de los miembros de una determinada sociedad. De esta manera todo grupo humano posee una cultura o sus culturas propias.

Si la Antropología se volvía “cultural”, ¿dejaba caso de ser “social”? “Se podría, pues decir -comenta a este propósito C. Lévi-Strauss- que Antropología cultural y Antropología social cubren exactamente el mismo programa, partiendo la una de las técnicas y de los objetos para terminar en esta “súper-técnica” que es la actividad social y política que hace posible y condiciona la vida en sociedad; la otra, que parte de la vida social para descender hasta las cosas, sobre las cuales deja ella su huella, para llegar a las actividades, a través de las cuales se manifiesta” (Lévi-Strauss 1958:390). La Antropología social va del todo hacia las partes, con plena conciencia de que éstas no tienen sólo un “valor unitario”, sino que representan una “función”, la cual para ser comprendida requiere no sólo de consideraciones geográficas, históricas, sino también sociológicas. El conjunto de funciones constituirá una “estructura”, con toda la riqueza que este concepto abarca en la Antropología contemporánea.

Sociología, Antropología y Lingüística

Empeñadas, ambas, Antropología y Sociología, en el estudio del “hombre total”, tenían que llegar las dos ciencias a los problemas sociológicos (los antropólogos Radcliffe-Brown, Durkheim, Mauss y otros lo iban a subrayar). “En los dos casos -insiste Lévi-Strauss- una relación particularmente estrecha existe con la Lingüística, puesto que la lengua es a la vez el hecho cultural por excelencia (que distingue al hombre del animal), y el intermediario por el cual todas

las formas de vida social se establecen y se perpetúan” (Ibíd.:392). Así se forma, para el mismo autor, una constelación de ciencias, todas con un común objeto, pero que representan puntos de vista y matices diferentes. Si leemos horizontalmente, estamos más cerca de la Antropología cultural, y si verticalmente, de la social:



La Sociología nos dará versiones más concretas (divorcio, criminalidad, revolución, etc.) y más sincrónicas, más en una unidad de tiempo, mientras que la Antropología se interesará por la cultural total, y será más diacrónica, más consciente del ritmo temporal. Digo “más”, porque no se puede fijar barreras infranqueables, y la unidad del objeto común para todas las Ciencias Humanas -el hombre-, está exigiendo algo más que un estudio interdisciplinar, la creación de una ciencia única, en la que se participe de los aportes que llegan desde diferentes comienzos de investigación: sociológicos, políticos, psicológicos, económicos y antropológicos. Estamos en la cultura de la computadora y del trabajo en equipo, que hace posible la utilización unificada de una gama tal de datos que supera con mucho las fuerzas de un trabajador intelectual. La Antropología tratará de ir más allá de las de elaboración conscientes, sociológicas, para intentar descubrir las estructuras mentales inconscientes, que se delatan en las instituciones y sobre todo en el lenguaje. De ahí la importancia de la Antropología lingüística o Lingüística antropológica en los departamentos de antropología (Hymes 1964).

Nuestro departamento

Los estudiosos antropológicos al aplicarse a nuestra realidad latinoamericana, exigen una ardua revisión de los aportes de la Antropología europea y norteamericana, que hasta no hace mucho tiempo representaban la casi totalidad de estos estudios, sin negar valiosas contribuciones de los precursores y representantes de nuestra Antropología criolla. Si no podemos limitarnos a repetir teorías y métodos extraños, tampoco podemos menospreciar y olvidar las conquistas logradas tras múltiples esfuerzos de tantos insignes investigadores. Para nuestro Departamento la gran tarea es buscar el hombre andino y ecuatoriano en su realidad pluricultural. Las teorías y los métodos formulados y aplicados por los investigadores de Antropología clásica ¿son válidos? ¿En qué medida? ¿Cuáles son las rectificaciones y complementos principales? Estas deben ser dos preocupaciones básicas de profesores y alumnos.

Nos interesa, sobre todo, la búsqueda de los “modelos” adecuados para la descripción y explicación de los fenómenos económicos, sociales, políticos, religiosos, en suma culturales, de nuestro país.

Obedeciendo a todo el proceso evolutivo de la Antropología antes descrito, nuestro Departamento quiere concentrarse en la Antropología Social y Cultural, junto con estudios lingüísticos, arqueológicos y etnohistóricos, Y puesto que no nos es lícito extender inmensurablemente el campo de visión, queremos especializarnos en nuestros problemas ecuatorianos y los del altiplano andino, ya que estos problemas humanos, sobre todo étnicos, del Ecuador, Perú y Bolivia son similares, por no decir idénticos.

Además de los aspectos generales socio-culturales, nuevas perspectivas de la Antropología contemporánea nos invitan a dedicarles atención. Los dominios políticos, económicos, psicológicos reclaman su puesto en el estudio del funcionamiento del todo social. Las relaciones de producción, las fuerzas de producción, las estratificaciones sociales, representan otros tantos factores que condicionan la vida social, sus ideologías y funcionamiento. Por eso hemos acogido entre las materias “básicas” (obligatorias) la Antropología Económica y la Antropología Política.

Tenemos que confesar que nuestra Facultad de Ciencias Humanas es una Facultad relativamente cara para la Universidad. Hay un promedio de 4,11 alumnos por profesor en la Facultad (6 en Antropología y 2.9 en Filosofía). No podemos, por lo tanto, multiplicar las cátedras en el propio Departamento; pero sí hemos logrado aprovecharnos ampliamente de las cátedras de otros departamentos, de modo que un 30% de las materias puede seguirlas el alumno sin recargo especial para la Universidad (materias “complementarias” y algunas “optativas”).

Perspectivas de trabajo

Si la Antropología ha tomado un giro “globalizante”, se ha afirmado también como una ciencia comprometida. Cambia el contenido y cambia la actitud. Una ciencia de pura observación y clasificación del material recogido es para nuestra América un lujo que no podemos cultivar. Tiene que ser una ciencia-servicio, al servicio de la liberación del hombre. Con plena conciencia de su dignidad de persona, y no con el afán de encontrar un objeto más de dominación injusta. Un servicio de auténtica seriedad científica, muy lejos de peroratas demagógicas. La mala conciencia del antropólogo europeo o norteamericano de haber estado a órdenes del etnocentrismo y aún del etnocidio, tiene que ser superada en nuestra América. Para nosotros los problemas son tan urgentes y globales, que el antropólogo tiene una palabra que decir y proclamar sobre ellos.

Veamos unos cuantos problemas “mayores” de nuestra realidad. Hay cerca de un millón de indígenas en el Ecuador, que en regiones como el Chimborazo representan un alto porcentaje de monolingües quichuas (en Guamote, 80% para los hombres y 91% para las mujeres). Tenemos una serie de relaciones interétnicas, con frecuencia conflictivas. Es preciso aceptar que no hay una cultura ecuatoriana, sino una pluralidad de culturas, que condicionan la vida, la legislación, los factores educativos y religiosos. El proceso de “dependencia” con toda la trágica realidad que este vocablo engloba para la sociología latinoamericana, y que está determinando el desarrollo de nuestra América, no sólo repercute en el campo económico; determina los procesos de cambio y sacude el orden cultural todo. Es el hombre de América el que está en juego. Hay también un proceso nefasto de dominación interna (los “herodianos” de nuestros economistas y sociólogos), proceso de dominación interna de parte de blancos y mestizos que se agrava en las relaciones con el campesinado, y de modo especial con las “zonas de refugio” indígenas. La nación tiene tres zonas mayores marcadamente diferentes: Costa, Sierra y Oriente. La educación rural es un enigma que sólo se descifra artificialmente en los papeles oficiales. La misma pastoral de la Iglesia ecuatoriana se ve avocada a afrontar cierto sincretismo religioso, y requiere tener en cuenta modalidades antropológicas, a fin de que sus símbolos sean decisivos. En suma, la integración nacional, si no quiere caer en un nefasto mestizaje que sacrifique grandes valores y se convierta en un proceso deshumanizante, necesita del antropólogo. Y no simplemente por un afán folklórico afanoso de conservar cosas típicas, sino porque estamos convencidos que una auténtica revalorización y promoción de estos grupos culturales, no se realizará sin una recia raigambre en el pasado y gracias a un proceso evolutivo de autenticidad.

En estas circunstancias, varios departamentos del gobierno como el de Educación, Salud Pública, Previsión Social y Economía; los municipios, sobre todo en sus departamentos culturales; algunas comisiones de la Conferencia Episcopal, como la Comisión de Promoción Humana; la Junta de Planificación y otros organismos similares, las universidades, los museos históricos como el del Banco Central, las comisiones que elaboran algunos proyectos de ley, ciertos centros educativos, situados en regiones de intensa relación interétnica, varios organismos artísticos, de

teatro y música sobre todo, para no citar otros ejemplos, requieren la presencia del antropólogo, al menos como un perito cuyo dictamen debe ser consultado, y muchas veces como un miembro permanente del organismo

¿Un burócrata más de nuestra ya recargadísima maquinaria administrativa? No, por cierto. Presencia ante todo de un hombre de ciencia, de un investigador, al cual se le facilitan los medios de búsqueda y cuyo pensamiento se respeta, sin tratar de “recuperarlo” para fines políticos y mercantilistas. Son las universidades las primeras que deben tomar conciencia de que en este campo la investigación no es un complemento ni un lujo, sino una urgencia, no sólo por el hecho de que la Antropología está naciendo en nuestro continente, sino por la naturaleza misma de la empresa. El antropólogo es el hombre para el hombre que debe permanecer en contacto vital con el hombre de América.

Permítaseme presentar unos cuantos ejemplos hirientes y concretos, objeto algunos de ellos de investigación en nuestro Departamento de Antropología que aspira a realizar estudios de interés nacional, como práctica de los estudiantes y como una modesta colaboración a los intereses comunes.

No hay duda que el Indigenismo es uno de nuestros problemas cruciales, dolorosamente marginado de nuestra consideración, y que tiene que ser abordado antes o después de cualquier revolución que aspire solucionar nuestra realidad nacional. A mi entender se encuentra el indígena en una situación de enquistamiento y violencia contenida que no puede prolongarse más tiempo. Y como algo típico de su cultura, hay en él una gran unidad de vida. Para el hombre “blanco” (así entre comillas, pues se trata de una realidad bastante compleja) se pueden señalar sectores de vida suficientemente separados. No así para el indígena, en cuya vida se fusionan los más disímiles aspectos. Sus problemas de salud que requieren atención urgentísima si no queremos ser testigos de una degradación creciente, suponen aspectos religiosos como el de los brujos y el de los *priostazgos* en la fiesta, que no es sólo asunto religioso, sino también de prestigio social, de parentesco, de economía y de influjo político.

Su problema educativo tiene hondas raíces en el monolingüismo o bilingüismo nacional, en el ritmo de trabajo en el campo, en el sistema familiar de cultivo de la tierra, en las distancias y ecología de las regiones, en el régimen de organización de estructura social, en su simbología propia, en la misma escala de valores de su mundo cultural. ¿Cómo pueden elaborarse las cartillas de alfabetización, sin los datos etnolingüísticos y simbólicos? ¿Cómo puede darse una formación apropiada y asimilable en matemáticas, en concreto sobre pesas y medidas en nuestro campo, sin los datos antropológicos? ¿Hemos elaborado “programas”, tipo de escuela para nuestros campos, para los centros de indígenas en concreto?

Bástenos, por ahora, señalar el problema, sin pretender abordarlo. Dígase lo mismo del complicado y riquísimo fenómeno de la fiesta religiosa indígena. ¿Es mera explotación por parte de la religión? ¿Es mera explotación del mestizo? ¿Basta lamentar los destrozos económicos y fisiológicos del alcohol, de la chicha? ¿Basta ponderar su riqueza folklórica y convertirla en un renglón más de los ingresos turísticos? Con gesto que se podría tildar de cómico, si no mediaran intereses nacionales muy serios, el Congreso de la República del 2 de octubre de 1918, un decreto por el cual quedan “prohibidos los priostazgos, funciones, capitanías y pases del niño”. Hay penas de prisión y multa a las personas “que los nombraren para que intervengan como tales en fiestas religiosas”. También multada y destituida la autoridad que no lo hubiera impedido (Rubio Orbe 1954: 62). Los priostazgos, con todo, han seguido, y los pases del niño cruzan aún nuestras calles.

¿Cómo es posible tanta ingenuidad en personas por otro lado respetabilísimas, si no es gracias al desconocimiento de los datos antropológicos? Solucionar con un decreto un problema que encarna toda una concepción de la vida, una economía de prestigio, diferente en mucho de la nuestra, un afán profundamente humano de “sobrepasarse”, una vivencia tan arraigada como son en todas las culturas las “celebraciones”, con sus grandes valores humanos. Tienen sí que ser separadas esas fiestas de su ganga dolorosa y dañina que la entorpece, sin borrar una historia y sin matar el alma indígena.

¿Por qué ha nacido muerta la Ley de Comunas, sino porque ha ignorado el espíritu mismo de la “comuna”, para mí el primer valor de nuestra cultura indígena? La nueva Ley de Reforma Agraria prevé en el Título V, Cap. II, organizaciones campesinas provisionales de reforma agraria, y aunque el Art. 56 deja la suficiente amplitud, la aplicación del mismo se está desarrollando en forma desarticulada con la cultura indígena, presionándola hacia el cooperativismo y olvidando la “comuna”, que, como acabo de decir, es para mí el mayor valor de su cultura.

El problema indígena, por doloroso que sea, no representa sino una parte del problema antropológico ecuatoriano. Junto a él está el campesinado de la Sierra y el montubio costeño, con todas las implicaciones de la dependencia y el marginalismo. Problemas ecológicos, del bilingüismo, de carencia de centros educativos, de ausencia de atención sanitaria. Si el minifundio nos asusta, más grave es la mini-cultura sobre todo del campo.

Lo que Redfield llamaba la pequeña y grande tradición, se verifica entre nosotros de manera hiriente. De la capital y de unas pocas ciudades más, van todas las decisiones y la fuerza directora. Esto provoca el movimiento migratorio del campo a la ciudad, de la provincia a la capital. Abandono de lo rural, recargo de lo urbano, con una serie de conflictos, no sólo de orden económico, sino también social, religioso, en una palabra antropológico. Por qué abandonan el campo, por qué vienen a estas ciudades, cómo viven en ellas, qué evangelización reciben en ellas, cómo regresan a su comunidad de origen, qué conflictos humanos provoca este retorno, qué interpretaciones de orden interétnico dan los diversos grupos, he ahí unos cuantos interrogantes que podrían ser esclarecidos por el sociólogo y el antropólogo en mancomunado esfuerzo.

Los mismos cultivos, sobre todo el casi monocultivo de nuestra Costa, crea situaciones conflictivas, privilegios, migraciones de la Sierra a la Costa, arriendo de terrenos para el pequeño cultivador costeño y otra serie de condicionamientos, causas de un precarismo no contemplado por la ley, y no denunciado, desgraciadamente, por antropólogos ecuatorianos.

¿Qué estudios tenemos del pescador de nuestras costas? En el Oro hay más de cien camaronas subsidiadas por el Estado para reemplazar el monocultivo bananero. Programa interesante, pero realizado en tal forma de explotación, que no enriquece sino a pocos empresarios, con el encajecimiento del producto y de la subsistencia en general.

Y en la urbe, en la misma capital, se nos escapan, por ejemplo, los modelos matrimoniales que de hecho rigen -no en teoría- en las clases altas, en el medio corriente, en los trabajadores, en los emigrados. Para no citar sino un aspecto. Porque lo que se dice del modelo matrimonial puede extenderse a otros campos: madres célibes, hogares abandonados, doble hogar, donjuanismo celibatarío, supersticiones religiosas, quememportismo patriótico y político, conformación de los grupos políticos, de agitadores de izquierda o derecha reducidos a un dogmatismo desencarnado de toda raigambre nacional.

En el orden educativo urbano, una sola pregunta: el fracaso de nuestro bachillerato ¿es sólo debido a deficiencias de orden educativo? ¿Se ha tomado al muchacho, al hombre ecuatoriano, en su realidad sociocultural para hacer de él un bachiller, o se han barajado programas sobre la base de los índices de textos de extranjeros?

Y no queremos ni siquiera desflorar el arduo problema que nos toca más de cerca: la orientación antropológica de la universidad ecuatoriana. Preferimos madurar nuestras reflexiones, para que sean más objetivas y concretas.

Sirvan estas someras muestras para sembrar al menos en la inquietud sobre la urgencia del dato antropológico en el estudio y solución de la problemática ecuatoriana.

Estudios serios, vivenciales, personales es lo que pretendemos en nuestro Departamento de Antropología. Con el más amplio respeto a la autonomía que la verdad reclama. Con la más estricta seriedad frente a las exigencias de esta misma verdad impone. Seguros de la urgencia del aporte antropológico. Optimistas sobre las perspectivas incluso rentables para el trabajo del antropólogo. Conscientes de la ardua tarea que supone la creación y desarrollo de una Antropología Latinoamericana para el hombre indio-hispano de América.

La fiesta religiosa en la religiosidad campesina*

Marco Vinicio Rueda S.J.

Noción de religiosidad popular

Es un fenómeno innegable el que las regiones indo-latino-américas se da un vivir religioso conocido con el nombre de “religiosidad popular”, sin querer afirmar que se realidad exclusiva nuestra, y que no pueda presentarse con diversos caracteres en otras latitudes.

Si el fenómeno es claro, no así su noción: ¿Qué se entiende por “religión popular”, o “religión del pueblo”? ¿Qué por “religiosidad” popular? ¿Qué alcance debe darse al vocablo “popular”? ¿Se debe hablar de “catolicismo” popular, o de “cristianismo” popular? Varios son los puntos oscuros, de modo que no resulta nada fácil dar una definición clara y precisa, como la requieren nuestras mentes cartesianas. Tratemos de despejar el problema, más por fines metodológicos, que por un afán de elucidación teórica: nos interesa conocer el campo de nuestra investigación.

Indudablemente dos son los aspectos más difíciles de precisar: con relación a qué o en contraposición a qué se habla de una religión “popular”, como contraponiéndolo a una vivencia religiosa diferente, y cómo separar ese “algo” religioso de todo socio-cultural con el cual aparece profundamente fundido, e incluso determinado y coloreado por él.

Surge ante todo la interrogante sobre la nota “popular”. ¿Popular con respecto a qué?

Algunos lo presentan con relación al “cristianismo verdadero”, puro, aséptico. Sin que nadie pueda precisarnos dónde se da ese cristianismo, pue siempre el vivir religioso está encarnado en una cultura determinada, y la Antropología religiosa y la historia de las religiones no dejan de señalarnos las innegables mixtificaciones que se han dado en el correr del tiempo. Mixtificaciones que nada significan, por otro lado, para la pureza doctrinal de una determinada fe. Guardado el **foco intencional** de a fe aquello en que se cree y que se espera, las **mediaciones**, el conjunto de símbolos y prácticas, para usar la terminología de Dussel (1972: 78-80), bien pueden tomarse y se han tomado muchas veces del ámbito cultural. Como las palabras, todo el sistema de significación es patrimonio de la humanidad, y no de una determinada creencia o doctrina (M. Bliade; 1952: 211-227). Y hay símbolos que por su misma naturaleza material y por sus viejas conexiones incluso arquetipales, para pensar a lo Jung (1964: 147-155; 1968:109-110), se presentan más para servir de mediación al vivir religioso. Así la montaña, para citar un solo ejemplo, por su elevación, su fuerza y su señero silencio, sea Olimpo o Tabor o Padre Imbabura, ha servido de expresión a muy diversos contenidos religiosos. Hablar de cristianismo

* Publicado en *La fiesta religiosa campesina. Andes ecuatorianos*, Marco Vinicio Rueda, comp., Quito, Educ 1982, pp 21 - 44

“puro” en relación con los ritos y demás elementos del sistema simbólico, es ignorar el proceso de estructuración de toda religión, incluso de las que se confiesan reveladas por un poder sobrenatural.

La palabra “popular” ha tenido otras muchas interpretaciones. Para algunos será lo “marginal” en relación a lo “oficial”; las “desviaciones” comparadas con “lo establecido”. No falta quien pretende deslindar lo “iletrado” de lo “culto”, lo que vive la “masa” de lo que vive la “élite”, la “práctica ordinaria” contrapuesta a lo “prescrito”. Para algunos la contraposición es más radical: lo supersticioso frente a lo auténticamente religioso; lo “vulgar” y “peyorativo”, distinto de lo “auténtico”. En fin, lo que es “folklórico” y “ritualismo” en contraposición a la interiorización de los valores evangélicos.

Todas estas contraposiciones tienen algún aspecto que realmente encontramos en lo que llamamos “religiosidad popular”, pero de ninguna manera agotan su sentido, ni lo precisan convenientemente.

En efecto, toda nueva fe -y ése fue el caso del mismo cristianismo en la Roma pagana- aparece como algo marginal en relación con lo establecido, como una desviación, incluso peligrosa, en relación con la práctica vigente. La fe en la mayoría de las grandes religiones se ha expresado en forma oral, y no escrita, al menos al inicio. Decir que lo popular es supersticioso y folklórico sin más, es padecer de un etnocentrismo agresivo, que desprecia lo que no consideramos “nuestro”, o que no es quizá sofisticado. Lo folklórico está manifestando más bien una mediación oportuna, enraizada en la cultura, que haría posible una liturgia y una para-liturgia en consonancia con la vida, de modo que no vengan los ritos a constituir para muchos una bella cosa muerta, sino un simbolismo vivo y activo. Tal parece ser la intención del mismo Concilio Vaticano II al remitirse a las Conferencias Episcopales de cada nación para el establecimiento de determinadas prácticas litúrgicas (**Sacrosantum Concilium**, n. 22, párr. 2). Las mismas normas establecidas por la Jerarquía, muchas veces nacieron como práctica no oficial y luego lograron un reconocimiento a veces incluso legal (Jungmann, 1951: *passim*). Por otra parte, la misma Jerarquía fomenta ciertas prácticas de la religiosidad popular, como las peregrinaciones a los santuarios, consideradas por autoridades en el asunto como uno de los rasgos de esta religiosidad (S. Galilea, 1972: 8) o el culto a determinadas imágenes, sin que estos ritos dejen su carácter popular. Falso sería afirmar que lo auténtico sería aquello “refinado” que cultivan ciertos hombres de letras, y que es “vulgar” y peyorativo lo que vive el pueblo sencillo: bien puede darse mayor pureza evangélica en el rito practicando con amor, que en la observancia legalista y calculadora de un moralizante.

Creemos, ante todo, que no puede hablarse de una “religiosidad popular”, sino de muchas “religiosidades” populares, según, determinadas coordenadas especiales y temporales. Así la religiosidad vivida en América Latina será diversa de la que pueda darse en ciertas regiones de Europa, y aquí mismo, la religiosidad vivida en el campo por el campesino indígena será distinta de la que se da en zonas urbanas de nuestros mismos Andes. Hay que aceptar una relatividad sustancial en el problema. La religiosidad popular nuestra se la vive en relación con el catolicismo nuestro, el que se ha dado entre nosotros. Tal vez en otras regiones o en diverso tiempo, se pueda hablar de religiosidad en relación con el “cristianismo” en una aceptación más genérica. Se dan casos cada vez mayores, de relación con los “Evangélicos” o protestantes, pero aún el problema no es sustancialmente agudo (J. Miguez Bonino, 1973).

¿Cuál sería, pues, el alcance múltiple dado a esta palabra “popular”?

Marzal que tiene una amplia gama de estudios sobre la materia (Estudios sobre Religión Campesina, 1977. El mundo religioso de Urcos, 1971. Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina, 1977. Investigación e hipótesis sobre la Religiosidad Popular, 1972-1973. El sistema religioso del campesino Bajopiurano, 1973. La religiosidad de la pobreza, 1969), hechos desde el ángulo antropológico, ha creado un sistema que él mismo lo ha resumido en un interesante estudio **“Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular”**. Su principio parece claro: catolicismo popular es:

“...la forma cómo se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas masas no buscan un cultivo mayor” (1976: 128)

Dos son, parece, los elementos que determinan la realidad de “pueblo”: grandes masas, y escaso cultivo religioso. Con todo, la religiosidad popular de la burguesía, no se puede afirmar sea fruto de escaso cultivo, sino que éste se ha dado insistentemente en la línea de la misma religiosidad popular.

Para Marzal se trata de una verdadera cultura, en el sentido antropológico, que se transmite sobre todo por el proceso de socialización, y se expresa por un conjunto de creencias, rituales y formas de organización. Se ha constituido gracias a un doble proceso: de “selección de formas religiosas peculiares”, y de “reinterpretación de las formas religiosas oficiales”:

Se dan, por tanto, las notas:

- De religión de masa
- Con poco cultivo religioso
- Que constituye una cultura
- Algo marginal. Por la selección y por la reinterpretación de lo oficial.

Fernando Boazo, en sus notas “Qué es la pastoral” (1976: 89-117) afirma que a categoría **pueblo** no es ceñible y traducible por categoría alguna de esencia estática, sino que recubre **una realidad dinámica, cultural e histórica** (subrayado por el autor). Para él, **pueblo** fundamentalmente, sin excluir otras notas, se constituye por “la articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia” (1976: 95, n.6).

Si es cierto que la categoría “cultura” interviene en la determinación del pueblo, y por lo tanto de la religiosidad popular, ésta, a su vez, como arte de la cultura, está determinando lo que es el pueblo. De todos modos, a las notas señaladas por Marzal, añadamos ésta de la historia, para subrayar el carácter dinámico del fenómeno, como todo lo humano.

Se dan, pues, las siguientes notas:

Religión de masas -con poco cultivo religioso- algo marginal de lo oficial: al seleccionar y reinterpretar los elementos tradicionales en un proceso histórico.

No hay duda que en el estudio de Marzal, tan rico y antropológico, va quedando un sabor un tanto negativo: la religión popular es fruto de escaso cultivo religioso. Un producto marginal un tanto deformado. Esto nos introduce en la historia de los estudios sobre la religiosidad popular.

Boulard, desde la vertiente europea ha hecho notar a propósito de los orígenes del debate actual, que la expresión “religión popular” fue desconocida en el lenguaje oficial de la Iglesia Católica hasta fecha reciente: una sola vez apareció en el Vaticano II la palabra “popular” en el n. 118 de la Constitución sobre la liturgia: “El canto popular religioso sea cultivado cuidadosamente”. De allí para acá se han multiplicado los estudios, siempre con un sabor de referencia continental, lo que no deja de ser interesante para nuestro análisis personal. Para Boulard (1976: 33-34), los principales temas actuales son:

- La reforma litúrgica
- El debate doctrinal
- La imagen de la iglesia

Esto plantea una serie de interrogantes: ¿A popularizarse, no se ha vulgarizado el Cristianismo, perdiendo autenticidad? Lo que nosotros calificamos de “popular” con cierto matiz peyorativo, ¿no es, a menudo, sino el resultado del descuido pastoral del clero en las generaciones precedentes? ¿No hay, en el fondo, un enfrentamiento entre la religión de “doctos”, contra una religión de “simples”? La cultura teológica, espiritual ¿entraña fatalmente una ruptura con las masas? (Boulard, 1976: 34).

Toda esta problemática europea, nos hace palpar un dejo acremente peyorativo puesto en el significado “popular” de la religiosidad: lo auténtico, poco cultivado. Sin embargo, aún allí, como lo ha hecho sentir el P. Bonnet, detrás de las “oraciones secretas” recogidas en once santuarios franceses, se siente correr algo distinto, ardiente y vital (Bonnet, 1976).

Surgió en el ámbito europeo otro debate en torno a lo “popular” de la religión: ¿es ésta una religión de masas... o una religión de minorías? Pinedo ha recogido en su libro **“Religiosidad Popular. Su problemática y su anécdota”**, la célebre controversia entre K. Rahner y J. Danielou (1977: 167-168). El carácter utópico del evangelio, comprendido, aceptado y vivido por una minoría, ¿excluye necesariamente la masa? ¿A ésta sólo puede llegar el fermento de modo indirecto? De aceptarse estas tesis, lo “popular” vendría a tener sentido de oposición a “élite”, autenticidad, plenitud. Se diferenciaría de lo que es “folklore” y ritualismo, de lo que es interiorización de los valores evangélicos. Tal parece ser el pensamiento de Estuardo Arellano (1973: 17).

En América Latina el ritmo es distinto, y la problemática más real, en la base misma del vivir religioso. Sin duda la fundación del IPLA en Quito es un momento privilegiado para el estudio de la “religiosidad popular”, movimiento que vino a tener en Medellín su cumbre doctrinal.

Medellín es un hito de sinceridad y comprensión, la religiosidad popular es tomada en serio; y se la dedica a un capítulo íntegro, el 6O, para mirarla y ordenar la acción de la Iglesia oficial respecto de ella (1971: c. 6, nn. 1.15).

A través de sus líneas, en el fondo ambivalentes, se ve el anhelo de reivindicar el movimiento populista, sin lograr una auténtica visión del mismo. Al enjuiciarla, dicen, “no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada” (...) sino del significado “que esa religiosidad tiene en e contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados” (n. 4). El principio es sano, aunque nos traicionamos de inmediato: es una subcultura rural y urbana marginada. Queda al momento desplazada de lo que se considera el núcleo vital del mundo culto.

Sus expresiones, continúa, pueden estar “deformadas” y “mezcladas” con lo ancestral; tiene “el peligro” de la influencia mágica y supersticiosa; son “baluceos de una auténtica religiosidad”.

Los principios teológicos son más respetuosos de los valores antropológicos (nn. 5-9); recomiendan las normas pastorales que se realicen “estudios serios y sistemáticos”, sea “en universidades católicas, sea en otros centros de investigación religiosa”.

Hay un despertar frente al problema, a nivel continental; una conciencia por el nivel de cumbre y la vastedad de la empresa, así como por la concepción del problema, algo más abierta a los diversos avatares de dinamismo de una fe, de un conjunto de creencias.

El Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, celebra un Encuentro Interdepartamental sobre “Religiosidad Popular” en Bogotá, del 22 al 28 de agosto de 1976. Respecto a nuestro tema, declara: “Entendemos por “pueblo” ante todo, un conjunto de hombres unidos por una comunidad de cultura, historia y destino” (n. 101), y en el número siguiente: “De modo particular, aunque no necesariamente exclusivo, designamos aquí con los conceptos de “pueblo” y “popular” a los sectores más oprimidos y pobres de la sociedad” (n. 102). El mismo documento afirma que esta “religión del pueblo” funciona como sistema cultural, que supone una experiencia histórica, se transmite por un proceso de socialización, tiene capacidad para recrear nuevas formas e implica una ligazón vivida con el sentido hondo de la existencia (n. 55 y 56). Encontramos, pues, los conocidos elementos antropológicos de Geertz (1972: 167-178, 531-543): cosmovisión, ethos, sistema simbólico y organización social. Hay un giro en cuanto que la masa popular no se la ve como impotencia de aceptación de la utopía, o como iletrada, cuanto como oprimida y pobre económicamente. El mismo documento hace alusión a los “pobres y sencillos” del Evangelio (n. 102) y señala comp posibles deformaciones o perversiones de esta religión, la idolatría, la magia, el fatalismo y la opresión (nn. 69-74). La religión popular detecta verdaderos problemas del pueblo, expresa una auténtica fraternidad y cataliza esperanzas, contribuye a expresar la identidad del pueblo y ayuda a movilizar a la gente en su progreso personal y de grupo (nn. 49-52).

Finalmente llegamos a Puebla, en donde se celebra la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Nos ha dado una definición expresa de esta religión, que se nos permitirá citar:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (1979: 139; n. 444).

Es vivida preferentemente por los pobres y sencillos, pero abarca todos los sectores sociales (n. 447); sufre, desde hace tiempos, por el divorcio entre élites y pueblo (n. 455) y deberá ser reinterpretada por la Iglesia (n. 469).

Sin duda, estamos frente a una visión más positiva y más dinámica.

Mas servicio, incluso a la Pastoral y preocupación eclesial, se hará si nos mantenemos en el plano exclusivo antropológico, y luego entregamos los resultados-metas, que pueden ser aprovechados por los hombres de la Iglesia. No es una Antropología aplicada, sino llanamente una Antropología Cultural.

Cuatro son quizá los elementos contrapuestos que se integran para darnos una descripción más cabal de esta religiosidad popular andina no urbana:

- Vivencia/contenido doctrinal
- Marginal/oficialismo
- Catolicismo español/religiones precolombinas
- Mas/grupos de selección

Veámoslos. La religiosidad popular es más **vivencial** que doctrinal. Sin que deje de influir en la concepción misma del cosmos, en el ethos real (Geertz, 1973), es evidente que ella se refiere más al modo, a la manera de realizar el hecho religioso, que, al núcleo mismo de fe, y a su reflexión primaria. De ahí que toque con tanto vigor todo el sistema simbólico que actúa en lo religioso. Naturalmente, al modificar el significante, el símbolo, es evidente que se matiza todo el significado, mas no como algo primario, sino como un reflejo vital.

Además, e integrándolo en un todo con lo anterior, hay en la religiosidad popular una nota de marginalidad con respecto a lo oficial. Maticémoslo, pues muchas veces la misma Jerarquía paga tributo a lo popular. Pero por el mismo hecho de ser algo más que legislado, es indudable que el carácter de “oficial”, de “ordenado”, de “autorizado”, no aparece tanto en lo que gusta a la gente.

Vivencialidad y marginalidad se dan en virtud del mismo proceso histórico del nacimiento de nuestra América. Lo que viene a este continente es ya un “catolicismo popular” a través del soldado, del conquistador, del gobernante español, No siempre inspiraron los grandes teólogos del siglo XVI y las sabias elocubraciones de Alcalá y Salamanca, el actuar religioso peninsular transportado en las carabelas españolas. Y detectar esta raíz “hispanica” de lo popular **nuestro, aclarará muchas elucubraciones que se hacen contra lo de aquí**, o a propósito de lo de aquí.

Mas ese catolicismo oficial y popular importado, arroja con violencia innegable toda manifestación religiosa precolombina, en virtud de la política de “**tabula rasa**” que inspiraba la “evangelización” del conquistador. Con todo, a pesar de la obra de gigantes que representa la evangelización de América Latina, por esas leyes profundas que rigen la convicción y el amor, quedó subyacente y poderosa toda una fe y una práctica religiosa, como lo comprueba el proceso de la extirpación de las idolatrías del siglo XVII, y todo el comportamiento posterior en muchas regiones.

Finalmente, hay en esta religiosidad un cierto contrapunto a lo que los grupos de selección suelen vivir. Algunos han encontrado aquí lo más característico del fenómeno, aludiendo a una dimensión sociológico-cultural (Arellano, 1973: 17), y aun a una realidad económica determinante, que ha creado la llamada “religión de la pobreza” (Marzal, 1969: 99-116). No

podemos pensar en estos grupos de selección puramente desde el punto de vista económico, ni tampoco como constituyendo una “élite” para interiorización del evangelio, sino que hay que contar con que tales grupos selectos crecen con un barroquismo múltiple y rico que aflora por muy diversos sentidos.

En efecto, nos hemos detenido a averiguar si la religiosidad de este tipo se debía al factor económico, en concreto a la situación de marginalismo económico, de miseria que exige un “opio” para mantenerse en la conformidad. Sin embargo, la experiencia es opuesta: muchos de los priostes son los que más “platita” tienen y en todo caso hay reciprocidad que exige a todos un gasto. Así que, si bien se da un efecto de nivelación posterior a la fiesta y se mantiene en esa forma un cierto nivel común, lo que determina en el prestigio, la necesidad de no aparecer como un cualquiera, como un “ashcu”, como un “guambra”, como un “mocoso” en el sentido de niño sin madurez. Se dan modalidades rurales de la religiosidad, como de la fiesta rumbosa y acaparadora de la vida toda, pero el fenómeno en conjunto de una religiosidad movida por los principios que venimos detectando, se encuentra en la ciudad y en personas muy encoquetadas. La actitud de “pedirle al santo el milagro”, lo mismo lo encontramos en el campo, que en la ciudad; el ir a visitar al “Hermanito Gregorio” es más de gente citadina que rural. Lo económico determina, si queremos, la modalidad de algunas prácticas (así las peregrinaciones no suelen ser de personas acomodadas, que viajan por otros sitios y con otros fines), pero no la realidad de la misma religiosidad. Y aún lo económico que viene acompañado de una gama de factores, como son los históricos, los sociales “parentesco y compadrazgos) y los tradicionales. Es más, el pueblo pobre toma la fiesta con más plenitud, como una expresión más rica de toda su vida.

Precisemos un tanto los grupos de selección, frente a los cuales se afirma nuestra religiosidad. Indudablemente los grupos hispanos mantenían ante todo la **ortodoxia** descuidando un tanto la **ortopraxis**. Grandes luchadores de la Reconquista frente a los moros, y evangelizadores frente a los infieles de las Indias, afirmaban ante todo la fe, aunque la moral padecía duras quebras en relación con encomendados, mitayos y la misma inocencia de sus mujeres. Moralizante y jurídicista, en virtud del Patronato tenía la obra misional un agudo sentido de Cristiandad, en la que el Estado “protege” a la Iglesia, y hace de ella la marca del vivir para todo ciudadano. El librepensador quedaba estigmatizado, y el hereje podía ser quemado. Más dura resulta la lucha contra las idolatrías, una de las grandes vergüenzas de América: una visita de extirpación de idolatrías, aún hoy se lee con horror y repugnancia. Estos procesos que representan una de las más potentes máquinas de estrujamiento de las conciencias, nos revelan todo lo que quedó en el fondo de las religiones precolombinas, en mezcla de diferentes tipos con el cristianismo que se imponía con tanta fuerza y seguridad (Duviols, 1971: 204). No es el sol, no es la luna, los que dan material a los extirpadores de idolatrías, sino las huacas y los malquis, los dioses representados y los cadáveres de sus ancestros. Aquellos actos tremendos en que se obligaba a desenterrar a los muertos y a quemarlos con mano propia, no podían ahogar el amor y la fe de los que la profesaban. Esas son las raíces profundas que aparecen ahora en las fiestas religiosas, en los “Santos” y en ellos “Patronos”, en las fiestas de Difuntos y en el culto íntegro de los muertos.

Los grupos de selección a los que se contraponen nuestra religiosidad, parecen tomar cuatro direcciones diversas: o se han laicizado y abandonado las prácticas religiosas, conservando unos cuantos sacramentos con carácter puramente social, y que representan como “estaciones” de la vida (bautizo, primera comunión, matrimonio, ritos de defunción), o se han secularizado intensamente a los Bonhoefer, reaccionando con fuerza a la tendencia de la religiosidad popular de introducir a Dios como un “tapa-huecos”, según la expresión de Schillebecks (1968: 70-71) en el quehacer ordinario de la vida. Un tercer grupo menos numeroso, pero representado en un momento por los sacerdotes encargados de la pastoral y de la liturgia, trató de seguir a los autores holandeses y franceses, queriendo introducir entre nosotros una piedad dría que desterraba los santos de los templos y suprimía lo “folklórico” de las fiestas, negándose a colaborar con el

indígena, que sin embargo siguió danzando en sus tiempos propios en torno a la Iglesia. Un último grupo más reciente es el de la “teología de la liberación”. Con un marcado sabor político y aún revolucionario.

Con estas consideraciones podemos precisar que entendemos por “religiosidad popular” **aquel modo de ser religioso más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial, nacido entre nosotros del encuentro del catolicismo español con las religiones precolombinas, y que es más vivido por la masa numérica del pueblo, que por las minorías selectas religiosas.** Esta “religiosidad popular” en cuanto a sus matices y a sus prácticas, difiere en las zonas campesinas, de la que se da en las ciudades y zonas suburbanas. Dado el carácter de nuestra investigación, nos concretamos a la religiosidad campesina, indígena, de la zona andina.

Réstanos precisar la palabra “religión”. La tomamos aquí en el sentido más amplio y general, como un conjunto de creencias, de prácticas, de organizaciones, de símbolos y actitudes en relación con ciertas “realidades” y “fuerzas” que para esa determinada cultura sobrepasan la realidad asequible con las fuerzas ordinarias del hombre. Son, pues, contenidos y símbolos para entrar el hombre en relación con lo sagrado. No discutimos si esas **realidades** son o no realidades: para esa cultura están cargadas de ser, de poder y representan la plenitud de existencia. Esas cosas sin dejar de ser ellas mismas, están separadas de lo profano, y han entrado en el ámbito inconmensurable de lo sagrado.

Y aunque la mayoría de los sociólogos y antropólogos, como Durkheim (1968: 58-66) y Mauss (1973: 10-16), Malinowski (1970: 109-153; 1972: 135-154), Frazer (1944: 74-86), Ruth Benedict (1967), Lévi-Strauss (1958), Evans-Pritchard (1972) y Mircea Eliade (1970: 36-41; 1974) para citar unos pocos, distinguen la “religión” de la “magia”, nosotros fieles a los hechos la incluimos, ya que muy frecuentemente el hecho religioso, la religión vivida íntegra, contiene si no elementos de magia, al menos actitudes mágicas.

Y preferimos usar la expresión “religiosidad popular” y no “religión popular”, por referirnos de preferencia a la práctica misma religiosa, que no a su formulación teórica, y para insinuar también este aspecto de marginalidad que encontramos en ella.

Puesto que hablamos de esta concreta e histórica religiosidad, no pretendemos bautizarla de “catolicismo” o de “cristianismo” populares, ya que sus modalidades son más profundas y están enraizadas en la historia toda y en múltiples manifestaciones culturales.

Esta misma es la razón para que no entremos a discutir el cómo diferenciar la práctica religiosa de los otros datos de la cultura, tal como lo planteábamos al inicio: cómo separar ese “algo” religioso del todo socio-cultural. La investigación nos dice que son inseparables, y que un punto básico del marco teórico es precisamente esta gran unidad propia de la cultura indígena nuestra.

La fiesta religiosa

Esta investigación está centrada en la fiesta religiosa propia de la religiosidad popular nuestra.

Todo el vivir humano gusta de os ritos de estos símbolos en acciones, que nos permiten significar mensajes muy hondos del psiquismo por medio de posturas, gestos, acciones individuales o colectivas. Saludamos, nos inclinamos con reverencia, danzamos o desfílamos. Cuando utilizamos los ritos para ciertas circunstancias especiales de la vida, que no corresponden a lo cotidiano y vulgar, hablamos de una celebración.

La fiesta es una celebración jubilosa. Cuatro son los elementos que podemos detectar en ella: es una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores. Veamos cada uno de ellos, pues nos ayudarán a enfocar convenientemente el estudio de esta investigación que introduzco.

Ante todo, la fiesta tiene un **ritual**. Ya la raíz sánscrita de rito (arte) nos habla de la “regla” femenina, que pasa a ser lo establecido, lo reglado para los demás. Pero el rito no sólo tiene este carácter de cauce preestablecido, sino que él encierra un valor simbólico, trae un mensaje que no

sólo ilumina nuestro conocer, sino que toca fibras muy hondas de nuestro psiquismo, y despierta una operación simbólica, imprecisable antes de ese contacto entre la persona que recibe el mensaje simbólico y la actuación de él mismo. De este modo, el rito se hace símbolo, pero símbolo en acción establecida. Hay un rito para saludar para celebrar el matrimonio, para estar en la fiesta y para enterrar al muerto. Cada cultura va elaborando e imponiendo ese lenguaje en acciones preestablecidas y operantes. Y la fiesta, como importante celebración, está cargada de ritos. Por eso gran parte de esta investigación ha consistido en tratar de precisar los ritos para cada región y para cada circunstancia temporal. El cómo se celebra la fiesta equivale a establecer los ritos, y un cuadro cronológico y geográfico nos presentan el panorama de nuestro ritual festivo andino.

Todo símbolo tiene un poder de **condensación**, que ya lo notó Freud (1975: 120) y Turner lo aplicó a los antropológico (1973: 25-28). La vida se vive allí intensamente: toda una diacronía y una sincronía se juntan en apretado haz. Cuando se reúne la familia el 2 de noviembre para narrar junto a la tumba del muerto querido el acontecimiento del año que ha transcurrido, el tiempo se sucede a un ritmo distinto (un tiempo mítico) y la geografía se entrecruza por encima de esas tumbas. Hay un afán del hombre atenaceado por la rueda dentada del tiempo, de fugarse de él. La festividad y las distracciones modernas, son una fuga del tiempo gris: hay que dar cuatro pasos en las nubes, hay que soñar, hay que emborracharse, dice el indígena, por lo mismo que cada día nos obliga a madrugar, trabajar lentamente al sol y cargar con la rutina de la choza y del corral.

Rito condensado y **significativo**. Eso es la fiesta. Es una condensación no sólo espacio-temporal, sino que los múltiples factores de la vida, articulados invisibles e insensiblemente en el vivir cotidiano, **adquieren relieve, notoriedad, significación. Es un vivir intenso fuera de lo ordinario**: no se vestirá como siempre, no comerá lo de todos los días, no hará lo que hace cada día, no estará allí donde suele estar, no se encontrará con sólo los suyos, no hablará lo que le ocupa ordinariamente la mente. Es un vivir no cotidiano, si bien enraizado en la vida.

Símbolo en acción, condensado y significativo, la fiesta es **anunciadora**. Ella es prometedora de algo mejor, es jubilosa. Se celebra la muerte, se festeja la vida. Hay una gravedad implícita en el festejar, porque hay un compromiso con el trabajo y la lucha del futuro, pero son las notas alegres las que vehiculan lo exigente y comprometedor.

Despojar de lo que sea fuga de la ordinariez y del dolor, es desconocer la realidad humana de la fiesta.

Esta ha sido la razón para escoger el tema de la fiesta como objeto de nuestra investigación: allí teníamos un condensado de vida. Todos los diversos factores allí estaban hirientemente articulados entre sí. Recordemos que estas culturas, como decía Lange, más bien danzan su religión. Estudiar la fiesta religiosa campesina, no es tan sólo estudiar un fenómeno religioso, sino la vida toda en sus múltiples aspectos. La cultura autóctona se caracteriza, en gran manera, por la unidad de vida, porque en ella se vive no en cuarteles separados, comp diremos luego, sino en una síntesis total que es religiosa y económica, política y social y cultural. Todo está allí, y está de un modo significativo y ágil, danzando y gritando, como un anuncio de un modo más justo y más alegre. La vida para vivirse y para festejarse.

Se ha dicho que la muerte y la fiesta son omentos propicios para desvelar la vida, para quitar ese velo que cubre lo ordinario de la vida. Allí aparece la verdad descarnada, tajante. No se discute no se puede entrar en componendas: se muere o se ríe. Y esto lo hemos experimentado a lo largo de nuestra investigación.

Métodos de estudio

La religiosidad popular ha sido estudiada sobre todo por sociólogos pastoralistas, y por folkloristas partiendo de una descripción más o menos minuciosa, de una fenomenología, no siempre completa, pero en definitiva suficientemente amplia.

Los estudios son, en general, empíricos, con análisis más bien de tipo pastoral. Desde el punto de vista científico, el mayor esfuerzo sistemático, constituyen los estudios de IPLA

(Departamento de pastoral CELAM. Instituto Pastoral Latinoamericano), que funcionó originalmente en Quito, a cuya colección contribuyó el Sociólogo Segundo Galilea, en la serie “Estudios sobre Pastoral Popular” (1972).

Este método “descriptivo” cuando ha sido manejado por personas competentes ha dado sus frutos cabales en el terreno antropológico como lo manifiestan los escritos y libros del antropólogo peruano, Manuel Marzal (1971 y 1977 a, 1977b).

Como en América Latina es fácil el “ensayismo”, y nuestros escritores con agilidad pasmosa pueden hacer largos comentarios con base limitadísima, dejando explayar sus captaciones ideológicas, en este nuestro taller hemos tratado de partir de una fenomenología lo más amplia posible y sistemática, de modo que cumplamos la primera regla del método sociológico, ya de los viejos tiempo Durkheim, pero que aún requiere aplicaciones en nuestro mundo científico: “El hecho social es cosa” (1973: 31-49). Cosa manejable y medible; no teorías estructurables y discutibles. Por eso acompañamos al análisis la tabulación completa de nuestra amplia encuesta andina.

No pocos han sido los estudios motivacionales, en los que se trata de establecer los motivos que impulsan el vivir religioso. Se han enumerado varios, como los antropocéntricos, cuando se trata con la práctica religiosa de llenar una necesidad personal, de salud o económica, de urgencia matrimonial y aun de venganza contra un enemigo; el motivo sacramental o evangélico, según se pretenda cumplir una práctica establecida (como la confesión anual, la comunión pascual) o se trate de vivir el evangelio. Sin duda, el método nos lleva muy hondo, pero es de muy difícil manejo, como no sea con técnicas especiales, como las de muestreo. La técnica de la encuesta es demasiado superficial, y la motivación es de muy difícil sondeo, para la misma persona preguntada, y para el encuestador que requiere un conocimiento hondo pastoral, teológico y aun psicológico. Tal vez sea oportuno para los cursos de Institutos Pastorales, y tenemos una valiosa muestra en el folleto editado por el IPLA (Galilea y González: 1972).

Comblin empezó a aplicar con éxito el método lingüístico que tantas promesas traería con el análisis de fórmulas, oraciones populares y nombres impuestos a personajes y acciones (1973: 15-56).

También se ha iniciado un estudio factorial, analizando los diversos factores que intervienen en la fiesta, ya los de orden sociológico con una inspiración durkheniana, ya los psicológicos con tendencia freudiana, o los económicos con una visión más marxista. Se han estudiado los espacios y tiempos sacrales, las presiones mestizas y las internas, de parte de las mismas comunidades indígenas, la intervención del Estado y de la Iglesia. Varias de las monografías han sido elaboradas con esquemas semejantes.

Finalmente, nosotros, con miras más antropológicas, hemos preferido seguir un método **genético**, en el que buscamos la génesis o raíz de los fenómenos en el proceso histórico de esta religiosidad popular. Hemos tratado, en el curso de la enseñanza de la Antropología Religiosa, de establecer las grandes líneas de lo que pudiéramos llamar las religiones precolombinas, y sobre este fondo subyacente, que prosiguió en cierta medida, como lo prueba el proceso de extirpación de las idolatrías desencadenado un siglo más tarde, proyectar “catolicismo español”, que se entrega poderoso, con toda la fuerza de los vencedores en la Reconquista, con todo el brillo de su siglo de oro cultural, y la sabiduría de sus teólogos del XVI, pero también con todas las debilidades que la grandeza humana trae consigo. En el capítulo “Raíces históricas”, tratamos de hacer una síntesis de estos datos y sacar algunas conclusiones, al menos como hipótesis de trabajo.

Marcos teóricos

Cuanto hemos dicho ha ido estableciendo el marco teórico en que se desarrolló la investigación. Ahora trataremos simplemente de precisar las líneas maestras que nos han guiado y con las cuales podrían leerse mejor este informe.

1) Ante todo, tomamos la religión como un hecho sociocultural. Ni afirmamos, ni negamos el que pueden darse en ella rastros de una revelación, “semillas del Verbo”, como ha denominado el Concilio Vaticano II (Decreto “Ad Gentes”, n. 11). Hacemos ciencia antropológica, y nos concretamos exclusivamente al terreno humano, experimentable. El hecho religioso, como hecho social, es cosa observable, medible, comparable, incluso generalizable, dentro de las exigencias propias de toda generalización. Quizá puede darse cuenta de una “experiencia de lo sagrado”, hay ciertos indicios hirientes que nos hablan de vivencias propias de una dimensión más profunda, trascendente. Nosotros tomamos esa experiencia desde la vertiente humana, experimentable, y prescindimos (no negamos, ni afirmamos) otras posibles vertientes.

2) El vivir religioso es un hecho socio-cultural. No sólo en cuanto es parte de una sociedad concreta con su cultura propia, su modo de vida aprendido, sino que lo religioso encarna en toda la cultura, resume las características culturales, se expresa en la simbología de esa cultura. Se halla, por lo tanto, el hecho religioso integrado en la totalidad de esa cultura y, a su vez, la refleja por completo. Por lo tanto, cuando decimos que la religiosidad popular es una cultura, no estamos simplemente quedándonos en un plano fenomenológico o etnográfico, empobreciendo así nuestro estudio, sino poniendo un **sólido punto de partida**. Reivindicamos para la ciencia un estudio puramente científico, cualesquiera que sean los complementos o enfoques que pongan otras ciencias en un diálogo interdisciplinario.

3) En consecuencia, “el hecho religioso” no se da nunca puro, o como “un hecho divino”, o como una religión “católica”, universal, que prescinde del pueblo que la viva. Si tenemos esa sensación es porque nosotros mismos somos occidentales y vivimos una versión occidental del cristianismo. Al encarnarse el hecho religioso en lo cultural:

1. Se une vitalmente con una realidad económica, social, política y vital. Estas realidades influyen en el hecho religioso y el vivir religioso en lo cultural;
2. Se constituye una ideología en coherencia con el resto ideológico de ese pueblo. Corrige la cosmovisión del pueblo, y es corregido por él;
3. Se expresa a través de la simbólica de ese pueblo, sea que incorpore algunos símbolos, o los modifique, o seleccione;
4. Logra un ethos típico, ya porque lo religioso le proporcione ciertos valores e impulsos, ya porque ciertos valores del ethos cultural sean incorporados a lo religioso.

4) El conjunto de cosmovisión-simbólica-ethos-organización social, sigue procesos de socialización y reproducción, como los que se estudian en la sociología dinámica.

5) Sin pretender la defensa de un funcionalismo a ultranza, reconocemos que, aunque no todos los rasgos culturales estén perfectamente ensamblados y correspondan a las necesidades primarias o secundarias de Malinowski (1970: 109-153), sin embargo, los elementos principales de una cultura tratan de coordinarse y complementarse, al menos en sus líneas generales. Los indígenas de altura precolombinos no tendrán “dioses marinos”, y los danzantes de la fiesta no bailarían al son de la música ajena. Esto explica el por qué no se puede hacer cambios sustanciales en el vivir religioso, sin que se afecte la cultura toda, y por qué ciertas prohibiciones o intentos de eliminación, antropológicamente no podían ser ejecutados. Prohibir entre nosotros priestazgos en 1918 (Rubio Orbe Alfredo, 1954: 69-70; 74-75), era ridícula manifestación de poder que necesariamente tenía que fracasar, a menos que la cultura toda evolucionara, como se empieza a experimentar en algunas parcialidades indígenas a las que va llegando una tendencia secularizante.

6) Punto central de inspiración y de interpretación es el proceso genético. Juzgamos que sólo si se tiene en cuenta el ancestro cultural (incluido lo religioso) precolombino, y el encuentro violento y rudo con el catolicismo español, se puede llegar a una interpretación correcta del hecho religioso actual. Este proceso genético se integra a todo el proceso de la conquista y la colonia, no sólo en el campo religioso, si bien el análisis lo hacemos únicamente desde este ángulo.

7) Creemos que la fiesta es un momento privilegiado en la cultura indígena, por su multiplicidad de facetas y su intensidad, lo que nos permite conocer a fondo la cultura indígena, y revertir sobre la misma fiesta esta mayor comprensión cultural, como en ondas sucesivas.

8) La fiesta religiosa no es un hecho aislado que tenga un aspecto exclusivamente religioso. Vivida por una cultura esencialmente unificada y comunitaria, que de ninguna manera parte la vida en parcelas sucesivas, sino que lograr integrar en un ser, lo religioso, lo económico, lo social, y lo cultural, la fiesta necesariamente tenía que presentar todas esas facetas. No la conoceremos si no tenemos en cuenta el aspecto social, y el económico, y el político; sin penetrar en todo su sistema simbólico y significativo. Esto imponía una amplia encuesta en torno a la fiesta, y condiciona también las conclusiones que el estudio puede sugerirnos.

Por lo mismo, privilegiar en el análisis un aspecto determinado, como el religioso o el económico, nos parece ahora, después de haber convivido intensamente cuatro años con el fenómeno, algo totalmente falso e irreal. Las determinaciones son múltiples: podrán en momentos especiales primar las unas sobre las otras, pero el conjunto nos da precisamente esa determinante cumbre de la cultura indígena: la unidad de vida. Pertenecientes nosotros a una cultura occidental esquizofrénica, se nos hace difícil que sea realidad aquel encanto unitivo que hallamos en otros aspectos del cosmos. Pero está allí, como una protesta y como un llamado: la unidad de vida indígena, no sólo en su persona, sino en su misma relación con la comunidad. Partir su cultura y querer privilegiar determinados factores, es tratar de enfocar los problemas con un determinado contenido ideológico, es dar paso a las ideologías, y cautivar los hechos. La realidad es testaruda, y nos obliga a rectificar nuestra síntesis. Por eso, preferimos respetarla.

Referencias

- Arellano, E. 1973, "El catolicismo popular visto por un sociólogo", en: *Pastoral y liberación en América Latina*, Colección IPLA, N° 14, Quito.
- Benedict, R. 1967, *El hombre y la cultura*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Boazo, F. 1976, ¿Qué es la pastoral popular?", en: *Religiosidad Popular*, equipo Seladoc, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Bonnet, S. OP 1976, *Prières secrètes des Francais d'aujourd'hui*, París, Cerf.
- Boulard, F. 1976, "La Religión Populaire dans le debat de la pastorale contemporaine", en: *La Religión Populaire*, sous la direction de B. Plongerón
- Comblin, J. 1973, "Notas teológicas sobre lenguaje popular", en: *Pastoral y Lenguaje*, Colección IPLA, N° 18, Quito.
- CELAM. 1976, *III. Encuentro Inter" departamental sobre Religiosidad Popular*, Encuentro Internacional, Bogotá.
- CELAM; 1979, Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Offset Editorial Fraga, Quito.
- Durkeim, E. 1973, *Las Reglas del Método Sociológico*, Schapire Editor, Buenos Aires.
- 1968, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París.
- Dussel, E. 1972, *Historia de la Iglesia en América. Coloniaje y Liberación, 1942-1972*, Nova Terra, , Barcelona.
- Duviols, P. 1971, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Institut Francais d'Etudes Andines, Lima.
- Eliade, M. 1974, *Le chamanisme et les Techniques del bextase*, Payot, París.
- 1970, *Traité D' Histoire Des Religions*, Payot, París.
- 1952, *Images et symboles*, Gallimard, París.
- Frazer, James G. 1944, *La rama dorada, Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, S. 1975, *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Madrid.
- Geerts, C. 1973, "Religión as a Cultura System", en: *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, William A. Lessa / Evon Z. Vo- got coyright, Harper & Row. Publishers, New York.
- Geerts, C. 1973, *Ethos visión del mundo y análisis de simbolos sagrados*, traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Area de Antropología UCP, Gráfica Morson, SA, Lima.
- Galilea, S. y Gonzales, M. 1972, "Catolicismo Popular", en: *Estudios sobre Pastoral Popular*, N° 1, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial Camino, Quito.

- Galilea, S. *et al.* 1972, "Pastoral de Santuarios", en: *Estudios sobre Pastoral Popular*, N ° 4, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial Camino, Quito.
- Jung, CG. 1964, *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*, Biblioteca Brave, Editorial, Seix Barra, SA., Barcelona.
- Jung C. G1968, *Introducción a l'essence de la Mythologia*, Payot, París.
- Jungmann, J. A. 1951, *El sacrificio de la Misa*, Tratado histórico - litúrgico, BAC, Herder, Madrid.
- Los documentos de Medellín, 1971, *II Conferencia General de! Episcopado Latinoamericano, La Iglesia y liberación humana*, Editorial Don Bosco, Cuenca.
- Levi-Strauss, C. 1958, *Anthropologie Structural*, París, Librairie Plon.
- Malinowski, B. 1974, *Ciencia, Magia y Religión*, Ariel, Barcelona.
- 1972, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península, Barcelona.
- 1970, *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Marzal, M. 1977, *Estudios sobre Religión Campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- 1977, "Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina", en: *Sobreretiro de la Revista de la Universidad Católica del Perú*, de diciembre N: 2, Lima.
- 1976, "Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular", en *Religiosidad Popular*, Equipo Seladoc, Sígueme, Salamanca.
- 1973, "El sistema religioso del campesino, Bajopiu rano", en: *Rev. Teológica Limese*, separata, Lima.
- 1972-1973, *Investigación e Hipótesis sobre la Religiosidad Popular*, Publicación del Ministerio de Educación, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE), Lima.
- 1971, *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastoral Andino, Cusco.
- 1969, "La religiosidad de la pobreza (El fenómeno religioso de los hijos de Sánchez)", en: *Catolicismo Popular*, N ° 3, Departamento de Pastoral (CELAM), (IPLA), Editorial, Quito.
- Mauss, M. 1973, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.
- Pinedo, I. F.S.J. 1977, *Religiosidad Popular, Su Problemática y su anécdota*, Mensajero, Bilbao.
- Pritchard, E. 1972, *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azande*, Gallimard, París.
- Rubio Orbe, A. 1954, *Legislación indigenista del Ecuador*; Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Schillebeeckx, E. 1968, *Dios y hombre*, Sígueme, Salamanca.
- Turner, V. 1973, *Simbolismo y Ritual*, traducción del Departamento de Ciencias Sociales, Área de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.



Normas para Colaboradores

- La estructura editorial de Antropología Cuadernos de Investigación incluye las siguientes secciones: Presentación, Tema, Propuestas, Documentos y Testimonios, Etnografías, Notas Científicas y Académicas, Obituarios y Reseñas de libros.
- Los artículos enviados a Antropología Cuadernos de Investigación deberán ser originales, no deberán estar publicados previamente en otro medio impreso o electrónico y tampoco deben estar postulados simultáneamente a otra revista o editorial.
- La revista tiene dos convocatorias anuales para la presentación de manuscritos: enero-marzo y julio-septiembre.

Proceso de Evaluación

Los artículos estarán sujetos a la evaluación del Comité Editorial y a la de dos examinadores externos, quienes emitirán un informe sobre el contenido del manuscrito. En el proceso de evaluación los nombres de los autores y evaluadores serán anónimos. La decisión final de la publicación la tomará el Comité Editorial. El proceso de evaluación y publicación demora seis meses como mínimo. El manuscrito puede ser aceptado con o sin modificaciones. En el primer caso, luego de la evaluación, el texto será devuelto al autor/a para que sea revisado y reenviado al Comité Editorial. El autor/a deberá realizar los cambios solicitados y sustentar aquellos cambios que a su criterio no serán tomados en cuenta. El Comité Editorial será quien en última instancia decida la aceptación o rechazo de las modificaciones y de la publicación del artículo. El autor/a será notificado/a de la recepción, aprobación o rechazo del texto.

Formato del manuscrito

- Los trabajos se deben presentar en formato Word en tamaño carta con letra Arial tamaño 12, a doble espacio, con 2,5 cm. de márgenes y con una extensión no mayor de 10.000 palabras.
- El manuscrito debe incluir un resumen no mayor de doscientas palabras, y entre cuatro y seis palabras clave que refieran el contenido del artículo.
- Se debe adjuntar datos sobre los títulos académicos, profesión y sitios de trabajo y/o estudio actual del autor y su dirección electrónica.
- La bibliografía y los documentos citados irán al final del texto en una lista alfabética y con los siguientes datos: apellido y nombre del autor (es), año de publicación, nombre del artículo, volumen/número, título del libro (en *itálicas*), lugar de editores, edición y las páginas (en caso de artículo).
- Las referencias al interior del texto irán entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y las páginas referidas, por ejemplo (Rodríguez, 1994: 34); cuando se trate de dos o tres autores (Rodríguez y García, 1995: 23) En el caso de cuatro o más autores (Rodríguez et al., 1995)
- Las citas textuales que sobrepasan las tres líneas de extensión deberán ser colocados entre comillas y con una sangría mayor a la del resto del texto. Los vocablos y frases que se descarnen letras *itálicas* se presentarán subrayados.
- Los gráficos, cuadros y esquemas deben ir titulados y tener una numeración consecutiva, y serán entregados en artes finales (110 mm. x 160 mm.) con su respectiva fuente.
- Los artículos deberán ser enviados al correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec, o a la dirección postal: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

Guidelines for Contributors

- The editorial structure of Antropología - Cuadernos de Investigación includes the following sections: Introduction, Theme, Proposals, Documents and Testimonials, Ethnographies, Scientific and Academic Notes, Obituaries and Book Reviews.
- The articles sent to Anthropology Research Papers should be originals and should not have been previously published in other print or digital media.
- The journal has two annual calls to submit manuscripts: january-march and july-september.

Review Process

Articles will be evaluated by the Editorial Committee and two external reviewers who will reply to the author regarding the content of the manuscript. In the process of evaluation, the author's and evaluator's names will be anonymous. The Editorial Committee will make the final decision whether to publish the article. The process of evaluation and publication takes six months minimum. The manuscript can be accepted with or without modifications. In the first case, the article will be returned to the author with observations, to be re-submitted to the Editorial Committee. The author should make the changes that have been requested and justify those which under their criteria will not be considered. The Editorial Committee will ultimately accept or reject the modifications and the publication of the article. The author will be notified of the receipt, approval or rejection of the text.

Manuscript format

- All work must be submitted in Word format, letter sized, double spaced, Arial font size 12, 2.5 cm. margins, and not exceeding ten thousand words.
- The manuscript must include an abstract not exceeding two hundred words and, four to six keywords related to the content of the article.
- Include biographical information on academic qualifications, occupation, work experience, current worksite and/or study field and e-mail contact address.
- The quoted bibliography and documents will be placed at the end of the text arranged in an alphabetical list with the following information: author's (s) surname and name, publication year, name of the article, volume/number, title of the book (in italics), publishing house, edition and pages (if is an article).
- The references within the text will be placed in brackets stating author's name, year and pages, for example (Rodríguez, 1994: 34); when dealing two or three authors (Rodríguez y García, 1995: 23). In case of four or more authors (Rodríguez *et al.*, 1995).
- Textual quotations that exceed three lines of extension should be placed in brackets and with a wider indentation. Words and phrases in italics will be presented underlined.
- Photos, charts, and other graphics must be titled and have consecutive numeration. They must be presented as final artwork (110 mm. x 160 mm.) including original source.
- Papers should be sent to: clandazurin@puce.edu.ec, or to this address: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

ANTROPOLOGÍA

2019 | Nº 23

Cuadernos de Investigación

Revista de la Escuela de Antropología | Pontificia Universidad Católica del Ecuador ISSN. 1390-4256

INTERCULTURALIDAD Y PROCESOS INTERCULTURALES EN AMÉRICA LATINA

La construcción del Estado plurinacional ecuatoriano, más allá del reconocimiento constitucional: descolonización, autonomías e interculturalidad.

Andrea Madrid Tamayo

¿Qué pasa si cambia? - El esencialismo funcional dentro del multiculturalismo. Estudio de caso en la comunidad de Cuahtamazaco, Estado de Puebla, México.

Natalia Zúñiga Cruz

Una educación intercultural precarizada: política sectorial e intervención escolar para niños y niñas indígenas en escuelas primarias de Monterrey, México.

Luis Alejandro Martínez Canales

Interculturalidad y políticas públicas. Apuntes para la construcción de políticas participativas e interculturales en el municipio de San Carlos de Bariloche.

Samanta Guiñazu

Aproximaciones antropológicas de la biomedicina desde un enfoque intercultural de la cita médica.

Roberto España Bustos

La masculinización del sujeto:
una reflexión desde el Análisis Crítico del Discurso.

Jonathan Ojeda Gutiérrez

La cerámica de la cuenca baja del río Coaque: cronología relativa de los artefactos Jama Coaque.

Mikel Villaverde Gómez







Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



Afrochoteños del Juncal:
una etnografía sobre la identidad individual y colectiva.
Verónica Gavilanes y María Pía Vera

La Bomba del Valle del Chota y Quito.
Cambio musical y relación identitaria.
Sofía Carrión

Hacia una ecología política urbana en la ruralidad.
José Escorza

Salir a ganar:
La memoria como resignificadora de prácticas en el marco
de un equipo de fútbol femenino.
Mariel Verónica Bleger

Mujeres a través del ritual:
jubilación femenina, transición y negociaciones en torno
a la identidad y el rol social.
Valeria Argüello y Carolina Páez

Encarnaciones homosexuales.
Notas etnográficas sobre la producción de la carne
y la performatividad del cuerpo sexuado.
Francisco Hernández Galván



 **Publicaciones**
Centro de
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR