

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022



Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO

5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones



6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental¹⁶⁵

SILVIA G. ÁLVAREZ¹⁶⁶ Y MÓNICA BURMESTER¹⁶⁷

Introducción

Gran parte de la Costa de Ecuador se clasifica convencionalmente como una región sin identidad étnica ni referentes culturales etnográficos. Sin una lengua prehispánica, sin vestimenta tradicional, sin música propia, hasta parece esfumada la memoria ancestral durante la Colonia. Sin embargo, autodefinidos como pueblo ancestral huancavilca, organizados en comunas, cuentan con un sólido tejido social, afianzado en el sistema de parentesco y extensos territorios colectivos (Álvarez 1999). Estos territorios a nivel ambiental dependen en gran parte de un sistema tecnológico denominado jagüeyes o albarradas. Gracias a la captación de lluvias centenares de jagüeyes mantienen remanentes del bosque seco tropical intensamente talado para su comercialización (Marcos 2004). Además de factores ecológicos y de aprovisionamiento de agua un aspecto importante para conservarlos tiene que ver con su significado en el orden simbólico de las creencias, costumbres, y representaciones de la comunidad. Los jagüeyes expresan la manera de aprehender lo concreto en la articulación sociedad-cultura-naturaleza (Marcos 2004; Álvarez 2021).

165 Una versión preliminar de este trabajo, referida especialmente a la provincia de Manabí, fue presentada por Mónica Burmester como ponencia en las Terceras Jornadas del Mercosur sobre Patrimonio Intangible, Mar del Plata, 13 y 16 de abril de 2011.

166 Profesora titular del Departamento de Antropología Social y Cultural, de la Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona (España).

167 Centro de Investigaciones Ambientales (CIAM-FAUD Y FCDSYSS), Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

Frente al “yo” individualizado, el ser colectivo se arraiga en la tradición cultural y el territorio étnico. Es allí donde el ser colectivo se constituye en una diversidad de experiencias compartidas que van dando sentido e identidad de arraigo a ese mundo propio desde donde la persona accede y connota saberes y un vínculo compartido de aprender y conocer en solidaridades (Gómez Muñoz 2000).

La existencia de los jagüeyes expresa el conocimiento local que mantienen las comunidades para sostenerse y adaptarse en un medio ambiente hostil por la sequía intermitente y la tala del bosque. Estos saberes y sus representaciones simbólicas evidencian la virtud que tienen los actores “en aras de alcanzar las articulaciones culturalmente establecidas entre la práctica social y el entorno”. De aquí que se pueda afirmar la relación indisoluble entre “el saber, el ser y el hacer” (Skewes 2004: 8).

Aproximándonos desde el ámbito de la relación sociedad-naturaleza se nos aparece un mundo alegórico sobre la presencia de seres fantásticos que asocia saberes sobre el bosque, el agua, los sistemas de albardas, y los seres extraordinarios con los que se comparte la existencia cotidiana.

Durante procesos de intervención ambiental en las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas, se convocó a la población a participar y compartir los saberes que han perdurado a través del tiempo, y en distintos sujetos sociales. Mientras se promovían metodologías colaborativas en investigaciones interdisciplinarias, y programas de rehabilitación de albardas, afloraron en el lenguaje de la costumbre referencias y significados del mundo natural y cultural que los rodea.¹⁶⁸

La recuperación de narrativas a través de cuentos, leyendas, mitos, tradiciones, costumbres y creencias nos permitió avanzar hacia intervenciones ambientales más integrales y complejas que incluyan el conocimiento subalterno y su concepción del mundo (Leff 2010: 106-107).

Nuestro objetivo es reflexionar y poner en valor el orden de lo inmaterial en las concepciones culturales que se materializan en los nexos y relación de la sociedad con la territorialidad étnica, los recursos, y seres que la habitan. Es en la convivencia del orden de lo imaginario y lo material, de lo real y lo ilusorio

168 En la provincia de Manabí se ha participado en la intervención con el Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca (MAGAAP, 2010) para monitorear e inventariar la situación ambiental de los sistemas de albardas. Se realizó un inventario representativo de un total de 117 estructuras hídricas seleccionando 40 de ellas para su rehabilitación. Dicho compromiso fue asumido para acompañar la toma de decisiones en la emergencia de sequía declarada en la provincia, en el marco del Decreto Ejecutivo nro. 146, del 20 de noviembre de 2009. Posteriormente, en Manabí y Santa Elena se ejecutó el Proyecto Gestión Comunitaria del Agua y Rehabilitación de la Sabiduría Hídrica Ancestral (AECID- CDC-SENAGUA-007-2012) (Álvarez, 2013).

(Colombres 2018) donde podemos entender mejor el sentido que cobran las formas de conocer y percibir lo que para Occidente es la naturaleza (Descola 2004). Un ámbito importante, en tanto guía las acciones colectivas, y necesario para pensar la gestión comunal, la puesta en valor de sus saberes ancestrales y planificar el campo de la problemática ambiental.

Reconocer la fuerza del mundo simbólico es clave para conocer el peso de la cosmovisión de estos pueblos en el momento de hacer una intervención ambiental. Nos preguntamos ¿cómo el intercambio cultural a través del tiempo ha enriquecido y modificado el ideal de estos pueblos?, ¿cómo se vinculan los humanos con otros seres y deidades con los que comparten espacios de vida?, ¿qué orden se está creando en el ámbito de lo imaginario y qué ideal se está construyendo en esta estructura simbólica?, ¿qué norma no escrita está en el ámbito de lo imaginario para proteger a través de la narrativa los recursos naturales, su espiritualidad, y a la propia población comunal?

Para la Amazonía, Descola (2004) se refirió al animismo, como el pensamiento nativo que asume que los no humanos poseen su misma vida interior y tienen también una vida social y cultural propia. En las cosmogonías de esos pueblos no se separa la cultura humana de la naturaleza, “el mundo está habitado por diferentes sujetos, humanos y no humanos, que establecen relaciones sociales entre ellos y aprehenden la realidad como personas, desde diversos puntos de vista” (Descola 2004, 2011).

El perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 2004) reveló la convivencia de entidades (animales o espirituales) con los humanos, participando de la misma categoría ontológica. Aunque la apariencia externa de ropajes (plumas, pelos, piel) los distinga, comparten la misma esencia humana, y pueden intercambiar fácilmente las formas. La concepción hace referencia a la noción “según la cual cada especie de existente se ve a sí misma como humana (anatómica y culturalmente) pues lo que ella ve de sí misma es su ‘alma’, una imagen interna que es como la sombra o el eco del estado humanoide ancestral de todos los existentes” (Danowski y Viveiros de Castro 2019: 133).

Para Colombres:

Lo real y lo ilusorio son por lo común términos opuestos, pero también pueden llegar a converger sobre un mismo objeto. Lo prodigioso no debe medirse por su condición de real o ilusorio, sino por su capacidad de modificar nuestra percepción del mundo, abrir la puerta a otra vida que no está en el más allá de la muerte, sino escondida en las brumas de la tierra (2018: 22).

Es entonces en el entorno físico del bosque, en los sistemas de albarradas y su entorno, que conseguimos distinguir el prodigio de convivencia entre el mundo

profano de lo humano con el espiritual de otros seres que lo acompañan. Una manifestación activa de los “bordes ontológicos y epistemológicos de disenso con el antropocentrismo” hegemónico (Briones 2020: 84).

Reflexionar sobre el sistema de representaciones simbólicas de la sociedad nativa, entendido como modelo de interpretación ideológica, nos puede precisar la carga de juicios de valor que condicionan la gestión de la territorialidad y sus recursos (García Mora 1999). Lo que Varese entiende como “paradigma indio de cosmologías relacionales”, que asume la vida-existencia dentro de una lógica de “reciprocidad en la diversidad y en la multiplicidad dinámica de los procesos bioculturales” (Varese 2011: 101).

La complejidad ambiental y el orden de lo inmaterial a través del tiempo

Para comprender estas creencias, concepciones y cosmovisión no podemos dar la espalda a procesos históricos como la conquista y colonización, con el encuentro multicultural, pero con actitudes etnocidas. Sin embargo, vemos que los pueblos nativos de la Costa fueron sorteando algunas situaciones, generando un sincretismo en el imaginario que los hace distinguibles de la cultura de elite.

Incorporar la dimensión histórica, nos permite observar que en estos procesos de implantación colonial también se produce un reajuste en la interacción con la naturaleza. Es este uno de los puntos claves, el reacomodamiento que va a suceder en la conquista, pero siempre comprendiendo este proceso de interacción naturaleza-cultura con continuidad o más concretamente, en una transición y no con rupturas totales, generando una nueva complejidad ambiental, con lógicas diferentes a la forma de vida del lugar.

Por lo tanto, para analizar las tradiciones en este contexto es necesario tener en cuenta el proceso de evangelización realizado por la Iglesia católica en el territorio del Ecuador y de toda América. Vemos que este adquirió múltiples formas de acuerdo con las realidades, deseos y aspiraciones de los distintos conglomerados sociales. Incluso en la actualidad quienes se encuentran bajo su influencia hacen de la doctrina y los cultos un objeto de constante reinterpretación.

En el caso de la Costa del Ecuador, concretamente en la sociedad manabita, el catolicismo es representado como único referente religioso que impone la idea de una única religión válida. Sin embargo, la historia de la evangelización se nos presenta con un importante matiz, la persistencia de creencias populares que es inevitable reconocer (Naranjo Villavicencio 2002: 180).

El impacto colonial y la incorporación al sistema mundial a partir del siglo XVI impusieron representaciones hegemónicas sobre la naturaleza y los recursos. Aunque el modelo de explotación capitalista incluye cambios en la interacción sociedad-naturaleza, las cosmovisiones locales se fueron recreando en un abanico amplio de sincretismos e hibridaciones. A pesar de que el catolicismo intentó presentarse como referente unívoco, la historia de la evangelización de los pueblos indígenas se manifiesta en una amplia gama de entrecruzamientos, adaptaciones, asimilaciones de creencias populares y también de enfrentamientos y resistencias al poder hegemónico.

La historiadora María Luisa Laviana Cuetos da cuenta de ello en sus estudios sobre brujería, hechicería, chamanismo, y curanderos que persisten por sobre las descalificaciones y persecuciones de la Iglesia oficial. En el siglo XVII las prácticas ancestrales de curación son resignificadas, asimilándose rápidamente categorías europeas para las curativas locales (yerbas y contrahierbas para hacer daño). Para el siglo XVIII, el chamanismo (bajo acusaciones de brujería, demonización, maldad) es usado como un arma en el conflicto interétnico de indios y blancos que se estaba desarrollando (Laviana Cuetos 1989). Cambios y adaptaciones en las creencias que se perciben hasta la actualidad.

Eric Hobsbawm, al hablar de las costumbres y tradiciones, ha señalado que la tradición inventada implica un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado histórico que le sea adecuado (Hobsbawm 2002: 8).

Respecto al saber ambiental, que portan las sociedades, producto de un conocimiento profundo del medio ambiente; este se entiende en el entrecruzamiento de los tiempos cósmicos, físicos, y biológico, pero también de los tiempos que han configurado las concepciones y teorías sobre el mundo, y las cosmovisiones de las diversas culturas a través de la historia (Leff 2000: 36).

Es necesario reconocer la coexistencia articulada de dos lógicas de manejo del medio ambiente y sus recursos. La que tiene que ver con la experiencia de larga duración acumulada por las comunidades nativas que ocupan el área, y aquella que responde a las demandas históricas del mercado de capital. Resulta evidente aceptar que tanto el sistema de albardas como otras formas de transformación de la naturaleza llevadas a cabo por la sociedad nativa contienen una serie de intenciones que tienden a enriquecer, proteger, y adaptar el entorno tanto a las necesidades como a las concepciones culturales que las guían. No solo se trata de modificar el entorno, sino de poner en práctica concepciones, lógicas y conocimientos que varían ampliamente dentro y entre diferentes culturas. El paisaje resulta de una

perspectiva de ordenar y organizar el mundo social y natural de acuerdo con patrones culturales particulares (Figueroa Valenzuela 1996).

Como procura mostrar Castoriadis (2010) en una perspectiva marxista, la sociedad no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto, de aquí que el recuerdo de las generaciones pasadas pesa mucho en la conciencia de los presentes creando su propio imaginario.

Seres extraordinarios que acompañan la vida cotidiana

En muchos lugares de la geografía étnica americana se manifiestan creencias y narrativas que exponen los vínculos de los humanos con fenómenos meteorológicos, elementos y seres que habitan el entorno en que viven. Anne Marie Hocquenghem (1997: 265) señala que las informaciones etnológicas sobre la ceja de selva peruana, por ejemplo, permiten identificar la naturaleza de la relación entre los ancestros, el agua y las “serpientes”.

En el caso de la Guajira colombiana, donde también existen estos sistemas de recarga de acuíferos y pozos de agua que se nutren de jagüeyes, los wayúu dependen de ellos para el manejo de sus territorios. Igual que en el caso de la población de la Costa ecuatoriana, esta sociedad vivió el impacto colonial y cambió su forma de reproducción social de caza, recolección y pesca a la ganadería trashumante que paso a depender de la tecnología prehispánica que le garantizaba el suministro de agua. A pesar de tan importantes cambios la familiaridad de la sociedad local con su hábitat mantuvo sus formas de representación y los principales personajes míticos guajiros que simbolizan los ideales de convivencia entre hombres y mujeres de esta sociedad matrilineal. Juyá, masculino, el “dueño de la lluvia”, se complementa con Pulowi, la contraparte femenina, penetrando sus pozos de agua y sus jagüeyes para mantener la biodiversidad biológica y cultural de la región en que se asientan (Escobar 2010: 158-162).

En la Costa ecuatoriana las albarradas o jagüeyes y los pozos asociados también adquirieron nuevas funciones para las demandas que impuso el mercado colonial. Con ello también las costumbres y tradiciones cambiaron. Lo hicieron a partir de creencias cargadas de sincretismo, respondiendo a una memoria popular que sacralizo ciertos lugares en el orden de lo cotidiano y de la naturaleza.

Para el mundo indígena el criterio que orienta el cuidado de las albarradas se relaciona con los saberes heredados que se reconocen en valores éticos de colaboración y trabajos colectivos, que incluyen aprensión y respeto a los seres con los que comparten su entorno. Para el modelo de desarrollo vigente en cambio, lo importante es la implantación de tecnologías al servicio de la extracción y la producción para el mercado en términos del individuo y la propiedad privada.

Vemos una convivencia en interacción no solo de sistemas tecnológicos sino de concepciones ideológicas que contraponen tierra-cemento, ancestralidad-modernidad, antepasados-actuales, existentes-humanos, creencias-religiosidad, colectivo-individual, mortalidad-eternidad.

Las narraciones permiten trazar una cartografía de lugares misteriosos y encantados, donde aparecen personajes extraordinarios que marcan coordenadas de sitios cercanos a los sistemas de agua naturales o construidos por los “antiguos”. En las mismas albarradas o camino a los pozos de agua, en los huecos o cuevas, montes o cerros muy cercanos a los caseríos rurales, se identifican los refugios de vida de plantas, animales y seres invocados con los que se convive. Nombres que los retratan y les dan identidad y reconocimiento en la provincia de Manabí, como la Lutona de Julcuy, las Duendas de Los Vientos, el Duende en el Camino de Danzarín. En la provincia de Santa Elena y Guayas aparece el Señor de los Animales con Cornamenta, El Tintín y La Tintina, combinándose con figuras como la Virgen de las Nubes, el Señor de las Aguas, los brujos y El Maligno o Diablo (Álvarez 1999; López 1999).

Algunas entidades fusionan elementos del pasado precolonial con elementos del culto católico y se hacen presentes compartiendo lugares y adoptando la materialidad de imágenes que provienen de la evangelización. Deidades que reciben ofrendas, oraciones, velorios, y tributos para asegurar buenos inviernos que garanticen el agua como valor imprescindible para la supervivencia de la vida en la región (Bazurco y González 2005: 471).

Maritza Gómez Muñoz afirma que la tradición oral recurre a formas de representación ritual de los saberes que funcionan como ayuda a la memoria, y la persona, y se vale de su propia habilidad perceptiva para recrear rutas y paisajes mediante mapas de la memoria oral (Gómez Muñoz 2000: 287).

Entre los seres más populares en Manabí se identifican personajes como “duendas” y “duendes”, que conviven con la gente en algunos entornos comunitarios o bosques de los cantones rurales visitados. Tal como lo detalla Marcelo Naranjo (2002) para la cultura popular de esta provincia estos seres se presentan como parte de la geografía local desde tiempos antiguos.

En los relatos y anécdotas se aprecia no solo el reconocimiento sino el temor por las habilidades o intenciones que manifiestan. Sitúan al Duende en invierno y en verano, cerca del agua, pero no solo en el monte, sino en zonas cercanas a los pueblos. Por eso a los lugares de su territorio se acercan con cautela y respeto pues los saben custodiados por estos seres. Como bien lo explica Naranjo (2002: 251), estos personajes, de extraña apariencia, poco agradable a la vista, viven en muchos lugares, especialmente cuevas, huecos o barrancos, constituyendo “toda una

nación”. “Nación” que ocupa el espacio de representación en distintos territorios del Ecuador y en otros lugares distantes de América.

Cuando se los menciona se advierte la necesidad de vigilar frente al peligro de atravesar los sitios donde se sitúan, “la gente no camina más allá en la noche”. Relatos transmitidos por generaciones tienen la virtud de mantener viva su existencia, y conectar con el pasado, recordando cuáles son las fronteras de la seguridad personal. Muestran la existencia de espacios compartidos que no son controlados por los humanos solamente.

Una mujer de 70 años relata el encuentro, hace 30 años, con un Duende que le quiso arrebatar a su hija:

Mi hija era chica íbamos *camino al pozo de agua* de la Pila, ella, se quedaba entretenida en el camino y yo iba más adelante, él la tomó de la mano y se la llevaba, era un niño desnudito. Le grité —vamos, vamos donde estas, él la soltó, cuando ella me escucha sale corriendo, dice que era un niño muy chiquito y feo. Él va caminando para atrás, camina con el talón para atrás, *está cerca de las albarradas* por ahí pasa, vive por las barrancas. Las pisadas se ven en el polvo (Taller Parroquia de Julcuy, 5 de febrero de 2010).

También aparece este personaje feminizado, con características similares y conviviendo con la vida rural de los humanos. En un relato se explica la tala de un árbol de ceiba para alejar a una Duenda que estaba molestando a la familia del lugar:

Tuvimos que cortar este ceibo porque la Duenda no dejaba en paz a mi hijo de 7 años, él tenía un juego con unos vasos y jugaba todo el tiempo, una noche sintió mi señora el ruido de los vasos y le dijo su mamá que duerma, su abuela le responde que el niño está dormido, sin embargo, los ruidos continuaban. Van a buscar a la Duenda, por la casa y por afuera de la casa, con el hijo mayor descubre que el ruido salía del árbol de la ceiba y entre los dos cortan esa noche el árbol. Una vez que cayó no se sintió más ruido. Es una Duenda porque cuando se colgaba la ropa en la soga, se volaba y se perdía, era ella que se adueñaba de la ropa del niño y la escondía (Vecino del paraje Los Vientos, cantón Tosagua, 2 de diciembre de 2009).

Sin embargo, para las autoridades (un teniente político y un concejal del cantón), este relato indicaba ignorancia, atraso e ingenuidad vinculada a tradiciones que debían ser reemplazadas por la modernidad y el progreso: “Pero hombre no sea ignorante como va a creer a su edad en los Duendes”.

Es en esta impugnación donde se verifican las diferencias en concebir un lugar, un territorio, donde las distintas representaciones no solo son opuestas, sino donde una visión desautoriza a la otra. La diversidad en estos desencuentros no se respeta. Y es en esta situación donde se marcan oposiciones culturales; por un lado, la cultura hegemónica, descalificando toda aquella representación propia del lugar, y por otro lado, el imaginario que resiste desde las trincheras de las propias concepciones de vida.

Este mundo dicotómico en confrontación cotidiana es un proceso que se inicia en tiempos coloniales, y genera una “bipolaridad transcultural” cuando se imponen imaginarios que desautorizan y desacreditan todo lo autóctono (Panchi Vasco 2007).

El modelo de interpretación de la naturaleza y los seres que la habitan está cargado de juicios de valor y esto provoca que distintos grupos o sectores perciban y representen el mismo entorno o fenómeno de manera diferente, y según eso actúen. De ahí que distintas cosmovisiones perciben y representan el mismo entorno natural de manera distinta y según eso lo simbolizan, gestionan y manejan (Little 1992: 25-26; García Mora 1999; Godelier 1984).

Esta situación histórica ha influido estructuralmente en la conciencia de la población ecuatoriana particularmente en los mestizos que viven una división esquemática interna de desprecio, minusvaloración de sus orígenes y admiración y emulación por los modelos cotizados (Traversa en Panchi Vasco 2007: 105).

Mientras en el mundo moderno el saber ambiental resurge paradójicamente de un modelo de desarrollo en crisis, que cosifica la naturaleza; para el mundo indígena se trata del saber cuidar ese patrimonio que hace parte de la identidad, y en este caso puntual a la preocupación por el agua dulce de lluvia que nutre sus territorios.

A pesar de que operan dispositivos de normalización como la escuela oficial, la escritura, la administración estatal y los medios de comunicación urbanos, se observa que por detrás sobrevive un imaginario ancestral que interpreta los hechos de acuerdo con una cosmovisión particular. La sociedad comunera encuentra en la estructura simbólica el orden que la guía desde el imaginario en sus relaciones con los seres extraordinarios apropiadores o custodios de la naturaleza.

La naturaleza que es vista solo como recurso para el capital, choca con un pensamiento alternativo subalterno que reconoce la existencia de seres no humanos con los que no solo se convive sino se negocia la gestión del entorno ambiental. Reconoceríamos aquí la “ética de la otredad” a la que invita Enrique Leff (2000) para pensar como los “otros” que no son nosotros. Esto se puede observar en otro caso donde un niño manifiesta que:

Por las noches el Duende camina por aquí, ¿ven esos huecos en la tierra?, el duende los hace y se esconde en ellos, la gente no camina más allá en la noche [señalando la parte alta cerca de la montaña] ahí vive el duende en una cueva. [Su tío, 36 años, lo complementa]. Sí, el duende vive en esa cueva, nadie se ha atrevido a entrar es muy oscura, pero en el día en la entrada de la cueva se ve el piso como de loza azul, y aquí por donde estamos caminando [en el camino en donde se encuentran los reservorios de agua] hemos visto en las mañanas las huellas pequeñas que deja el duende cuando pasea por aquí [...]. El Duende aparece en cualquier época del año, y en verano camina por el terreno seco del estero puesto que deja sus huellas, para cruzar al pueblo, y en invierno se aloja en los huecos que él mismo hace, suponemos que es para no mojarse mientras transita por ese camino y para regresar a su cueva en la montaña (el Duende del Guasmal, Cantón Rocafuerte, Manabí).

Este Duende es un ser masculino que nunca se ha llevado a alguien a la cueva, aunque pueden raptar personas, de aquí el fuerte temor que se le tiene en el pueblo, “todos le temen al Duende”. Tal como lo plantea Khon (2021) para la Amazonía, en estos encuentros e interacción con otros seres con los que se comparten espacios de vida cultural, la población se siente observada y vulnerable en sus acciones. Así como los Duendes son representados, se acepta que los humanos son también calificados y clasificados, es decir simbolizados.

A través de la etnografía se registran los mismos personajes, pero con distinto nombre en otras provincias como Santa Elena y Guayas. Duendes y Duendas se convierten en Tintín y Tintina con una apariencia muy similar, salvo que en el caso de Manabí suelen llevar sombrero. También se lo denomina Silbón porque, “cuando andan ellos silban”, tienen su propio lenguaje. Las descripciones los retratan viviendo en grupo en cuevas, pozos, zonas de monte, barrancos, quebradas, alejados de los poblados, pero lugares por donde se suele transitar. Se dice que es chiquito, con pelos en el cuerpo, fuerte, ágil, “desnudito”, “feo”, con unos genitales descomunales (arrastra un gran pene que deja una marca en el suelo cuando camina) y suele verse su sombra.

Veníamos con mi abuelita a comprar pescado en el puerto. Desde la loma se divisaba sus casas, abajo era de madrugada, la luna estaba clarita. De pronto escuche decir a mi abuelita: —Chiqui, chiqui. *Allá va la sombra*. El Tintín se ha bajado a alguna mujer de por allí, pues la sombra ya va por la loma [...]. *Es como un fantasma, como una sombra, que se puede meter donde quiere*. Si se enamora de una mujer se la lleva para el monte, para darse gusto con ella y luego la devuelve (Álvarez 1993).

Se mueve de noche, es enamoradizo y travieso. Engaña a quienes lo persiguen porque camina al revés (tiene los pies virados), y posee el poder de dormir o

hipnotizar a la gente que luego no recuerda nada. Quizás un conocedor de las cualidades de plantas alucinógenas como el florón o dormidera (*Ipomoea carnea*) o la datura, burundanga o floripondio (*Brugnsia arborea*) (Naranjo 2012). Puede ser agresivo y peligroso con hombres y mujeres, ya que les deja marcas en el cuerpo y por eso se le teme. En su interacción con los humanos puede embarazar a las mujeres que visita, pero sus hijos nacen con “hidrocefalia” y mueren. La criatura fallecida no puede ser enterrada en el cementerio, pertenece al mundo del Tintín, y no puede quedarse con los humanos, sino se corre el riesgo de que regrese y se repita la situación. Por eso son devueltos al cardón en algún lugar del campo. Aquí vemos cómo la existencia de estos seres dota de explicación una situación recurrente como puede ser la hidrocefalia presente en estas poblaciones.¹⁶⁹

Duende/a o Tintín/a es un personaje compartido con las tierras bajas amazónicas vinculado según los relatos a la protección de los bosques y animales contra el abuso de los humanos. En Argentina se diversifica como Pombero, Dueño de Octubre, Duende, Pitayovay; en Brasil es la Curupira y en Paraguay es Curupí (Silva s. f.; Fabián 2010).¹⁷⁰ Mantienen la característica de los pies virados, la fuerza física, el silbido, la travesura y el vigor sexual. Son seres inquietantes que tienen poder, establecen normas, hay que realizarles ofrendas para que permitan la caza, y a cambio se mantenga el equilibrio entre los espíritus de los seres existentes, humanos, plantas y animales. La Curupira, castiga a quienes cazan por codicia, sin respeto ritual, o en época de reproducción, a los que maltratan a los animales, los que pescan más de lo necesario. Todos pueden ser escarmentados mediante enfermedades, accidentes, o muertes inesperadas. Este personaje extraordinario da permiso para cazar, cuánto cazar, dónde hacerlo, pone reglas para entrar en el bosque, y hay que hacerle donaciones para no perder el rumbo. Hay zonas encantadas desde las que no se puede salir si te llevas algo valioso de los ancestros. Su presencia contribuiría al equilibrio ecológico (Silva s. f.; Cámara Cascudo 1972 en Diéguez 2000).

Algunos seres de la naturaleza adquieren formas con rostro familiar para los habitantes de estos lugares, son tan reales como el mundo físico que los rodea. Son personajes inquietantes, tienen poder sobre los humanos y le marcan límites, por eso se les teme y respeta. Son seres creadores de vida, pero también monstruos amenazantes que pueden ser hostiles y crueles, y que vigilan atentos la actividad de los humanos sorprendiéndolos en cualquier circunstancia. Son ambiguos y tienen la capacidad de transmutarse, por eso se camuflan en la vida cotidiana. Sus

169 Agradecemos a Cristina Álvarez sus comentarios sobre experiencias médicas en la Amazonía de Brasil y relatos similares sobre la Curupira.

170 Hemos tenido oportunidad de identificar no solo sistemas de albarradas, sino denominaciones que hacen referencia a este personaje en Argentina, en la provincia de San Luis, y en Salta donde, existe la recta del Tintín, confirmando que se trata de imaginarios panamericanos compartidos por diversos pueblos.

comportamientos extraños son observados y mantienen en alerta a su entorno familiar más directo que intenta descubrir si se trata de uno de los suyos o de seres transformados en humanos. De aquí también la prevención hacia los no parientes o gente de afuera que se comporta diferente o no cumple las normas de convivencia.

Eso existe, se van al bosque y dejan el saquito de piel para después ponérselo... por eso si se lo encuentra hay que quemarlo para que no pueda volver a vestirse, se convierten en venado, en cualquier cosa [...]. Había una mujer, con la piel suave hasta los tobillos que se convertía en venado, pero no la podían agarrar. Si ella se saca la piel y la encuentran los cazadores, la pisan y la orinan, ya después no puede ponerse, porque no le queda bien y muere. Así queda hecho cebú, paloma. Se muere parece porque no come la misma comida que los humanos (mujer de 105 años, Comuna Pechiche, 1984).

En las descripciones que se hacen, se conjugan, como sucede para el mundo andino (Gareis 1993) tanto orígenes nativos como creencias, denominaciones y fabulas introducidas desde el mundo colonizador. En el caso de los “brujos” se trata de humanos que muestran el arte específico de la magia, legado de generación en generación (Malinowski 1993) volviéndose especialistas que pueden cambiar su forma a la de un animal.

Así me contó mi mamita, que antiguamente, podían volar, ella tenía una amiga, y le dijo —Esta noche me voy a dar un baño en la ciénaga de Colonche. Ella estaba sentada tejiendo el sombrero junto a una velita, cuando se le apareció en la ventana, Clementina, Clementina, me fui a dar un baño en la mar. Se convertían en pájaro, eran voladoras, eran masca monte... todavía hay esas familias (10-011, 82 años masculino).

Estos cambios de “ropajes” podrían estar asociados con el consumo de alucinógenos que les permitían ser “voladores y voladoras”, transformarse y trasladarse espiritualmente a otros espacios distantes. Vuelos que se realizan por los campos, a orillas de la playa o sobre la rivera de los ríos, traspasando las actuales fronteras del Estado-nación: “Hasta Paita, Piura, volaban y traían noticias”. Producto esto también de un conocimiento íntimo y prolongado del entorno del cual obtenían los ingredientes para su transformación. El transmutarse “tendría que ver también con el mundo andino, donde los antiguos habitantes consumían alucinógenos para encontrarse con su espíritu paralelo, encarnado en un animal” (Hidrovo 2006: 48).

Estos brujos conocen como “lanzar dardos, y dardos que matan” y son capaces de convertirse en un venado o “venada blanca” que transporta su alma. De aquí que cuando los cazadores matan una venada sin cornamenta y lo hacen “linterneando”, encandilando al animal y dejándolo indefenso, puede suceder que estén cazando

el alma de un brujo, aunque no lo sepan (Adan Lindao y Remo Quimi Pizarro, Comuna Gagüelzan, 1976).¹⁷¹

Por el año 52 encontré un venado al que no podía cazar. Mi hermano me dijo que podía tratarse de un venado brujo; entonces curo una bala con la que debía dispararle. Cuando fui de nuevo de cacería esperé al venado toda la noche, a la medianoche vino, entonces lo herí de gravedad con la bala curada. Cuando me acerqué, pensando que estaba muerto, el venado se levantó y me embistió por cinco veces, ventajosamente pude subirme encima de una hamaca. Luego el venado se fue. Al regresar, conté a mi madre lo ocurrido. Al día siguiente, lleve a un perro para que persiguiera al venado, pero en el preciso momento, el perro huyo. Seguí solo por el monte buscando al venado, ayudado por el rastro de sangre que había dejado, pero luego el rastro desapareció, por lo que regresé a casa triste y decepcionado. Luego me enteré de que habían encontrado muerto a un hombre en el campo. La señora que visito al muerto vio una herida de bala en la nuca. Después de estos sucesos no he podido cazar venados durante veinte años. Todavía hoy, entre los brujos, si se los nombra, hacen daño. Vienen en forma de pajaritos o lechuzas. Se posan en las casas a oír lo que hablan de ellos. Hay que darles comida y regalos para que no hagan daños (cazador de Bajadas de Chanduy, 1984).

Un personaje especialmente poderoso en el ámbito de los tabúes sería el Señor de los Animales con Cornamenta. Este solía aparecer al atardecer en los cementerios para llevarse almas que se convierten en animales como el venado y le sirven para proteger el bosque. El Señor de los Animales es el “dueño” que protege los rebaños de venados y castiga a los codiciosos convirtiéndolos en uno de ellos. El venado constituye uno de los animales de referencia cultural para la supervivencia de la población precolonial a la que se identifica como “venadera” (Álvarez 2011).

El Señor de los Animales con Cornamenta va a ir transformándose en la medida que el mundo colonial impone sus imaginarios. Finalmente, se cierra el círculo de lo simbólico con el ingreso e instalación de un ser imaginado como maligno, que se apodera de los nuevos animales que se abastecen del agua de las albarradas. Este ser poderoso que ingresa con la conquista y se contraponen al Señor de las Aguas o al Dueño de los Animales con Cornamenta, es el Diablo o El Maligno. El Maligno se vincula a la riqueza: “No solo posee ‘sacos de dinero’, sino que, en su momento, es el dinero mismo” (Hidrovo 2006).

La figura de El Maligno condensa el peligro de la tentación a la riqueza, el individualismo y la traición a los propios, y a los antepasados cuando se huaquean

171 Agradecemos las notas de campo de Jorge G. Marcos de 1976 con algunos testimonios de esa época.

los enterramientos para extraer oro y venderlo. El Maligno constituye un enemigo para la supervivencia comunal. La riqueza en ganado, vehículos de transporte, taxis, tierras o embarcaciones pesqueras, se asocia al “pacto con El Maligno” que conduce, desde una esfera sobrenatural, a las diferencias entre los iguales. La intervención de El Maligno es la que puede explicar el que algunas personas se aparten y transgredan los valores compartidos. Pero esto último también tiene sus consecuencias, ya que la riqueza obtenida a partir del sacrificio simbólico de sus pares es efímera y con un alto costo personal que se salda con enfermedades o la muerte prematura (Álvarez 1999, 2011).

Códigos culturales para un diálogo de saberes en la intervención ambiental

En la rehabilitación de sistemas de albardas, hemos recuperado numerosos testimonios que reflejan no solo los saberes colectivos en el manejo de los recursos, sino también el vínculo espiritual con el territorio ancestral y otros seres existentes. De esta experiencia confirmamos como metodología para intervenir y compartir, el recobrar la cualidad de la palabra como medio para que afloren las relaciones entre los saberes, sus prácticas y las concepciones culturales.

Los relatos reafirman la existencia de un sustrato cultural compartido, enriquecido y modificado a través del tiempo, expresado en seres y entidades que pueblan el espacio de vida común.

Mirar el entorno desde la perspectiva ontológica de la población local puede contribuir a elaborar políticas públicas de manejo y conservación ambiental más acordes con un marco cultural inclusivo. Se necesitan propuestas ambientales más integrales y complejas que contemplen un diálogo de saberes que contribuya a promover procesos de reidentificación con la naturaleza para construir las sociedades sustentables que reclama el planeta (Leff 2010: 110).

Nos preguntábamos ¿qué orden se está creando en el ámbito de lo imaginario y que ideal se está construyendo en esta estructura simbólica?, ¿qué norma no escrita está en el ámbito de lo imaginario para proteger a través de la narrativa los recursos naturales y a la propia población comunal?

La tradición oral transmite la escala de valores, las creencias, y parte de la cosmovisión que sostiene el orden de relación entre los seres humanos y los existentes de su entorno. Es el ideal imaginado sobre cómo debería funcionar el mundo en que comparten y conviven distintas existencias. Se trata de un orden moral de respeto mutuo a seres que intermedian las pautas de relación con un territorio ancestral del cual depende la supervivencia comunal.

Desde las políticas públicas deberían considerarse estos imaginarios como guías de convivencia, incorporándolos como parte de la estructura simbólica local. Interpretamos que en el contenido de los relatos se transmiten ideas sobre lo trascendente, lo que temen o descalifican, y de allí se pueden extraer ideas sobre lo que puede ser aprobado o rechazado en la intervención ambiental. No solo se otorga al territorio un valor económico introducido con el mercado, sino sobre todo social y cultural. Perderlo o maltratarlo acarrea el debilitamiento del colectivo social y el desplazamiento de sus referentes.

Personajes extraordinarios a los que los humanos reconocen, temen o les fascinan, como los Duendes, las Duendas, Tintines, y dueños de bosques y animales, se revelan como apropiadores, protectores o custodios de la territorialidad. Crean una realidad invisible que organiza las representaciones y las prácticas que de alguna manera resguardan los espacios de vida cotidiana.

En la medida que la modernidad, el progreso, el desarrollo y la globalización avanzan, los territorios de vida de estos seres se contraen y desvanecen. Así como se van achicando los antiguos territorios étnicos, se van perdiendo los sistemas de albarradas, se van talando los bosques, se va instalando el monocultivo agroexportador, así también el dominio espiritual de estos seres extraordinarios pierde poder de persuasión. Sin embargo, son estas subjetividades las que aun enfrentan la racionalidad del modelo hegemónico capitalista, global, extractivista y patriarcal que desde hace siglos intenta silenciar estas voces.

Reconocer estas concepciones, en el contexto de crisis ambiental que vive el planeta, ayuda a recuperar los eslabones del conocimiento acumulado en la larga e íntima interacción de la sociedad local con su entorno.

Personajes fabulosos que comparten su espacio con los humanos en humedales, sembríos, frutales, caminos a los pozos de agua, muros de las albarradas, alertan sobre los límites de las acciones. Seres que viven en cuevas, en hoyos, que se desplazan en invierno y en verano, que juegan con la ropa de la cuerda que se vuela y desaparece del lugar, advierten de un mundo invisible que observa y perturba.

Fortalecer en los estudios ambientales, no solo la percepción de “nosotros”, sino también la de unos “otros” existentes, nos puede ayudar a entender que existen diversos caminos culturales para resolver problemáticas que nos son comunes.

Referencias citadas

Álvarez, Silvia (coord.). 2013. “Informe final de consultoría para la rehabilitación de 4 albarradas en la demarcación hidrográfica del Guayas”. AECID-CDC-SENAGUA-007-2012. Guayaquil.

- Álvarez, Silvia. 1993. "Tradiciones recogidas del litoral". En: Ruth Moya (ed.), *El recuerdo de los abuelos: literatura oral aborígen*, vol. 10, cap. VIII, pp. 220-235. Quito: CEN; El Conejo.
- Álvarez, Silvia. 1999. *De huancavilcas a comuneros: relaciones interétnicas en la península de Santa Elena*. Quito: Abya-Yala; CEEA; ESPOL.
- Álvarez, Silvia. 2011. "Historia, memoria, y territorialidad en la tradición oral de las comunas indígenas de la Península de Santa Elena, Ecuador". En: José Juncosa (coord.), *Historia de las literaturas del Ecuador*, vol. 9, pp. 317-346. Quito: UASB; CEN.
- Álvarez, Silvia. 2021. Sustentabilidad cultural y gestión comunal del agua en la Costa de Ecuador: jagüeyes o albarradas y tapes o represas. *Sustainability in Debate-Brasília*. 12(1): 117-132.
- Bazurco, Martín y Claudia González. 2005. "La albarrada de Sancán, provincia de Manabí". En: Silvia Álvarez (ed.), *Comunas y comunidades con sistemas de albarradas: descripciones etnográficas*, tomo I, pp. 467-503. Quito: Abya-Yala; ESPOL.
- Castoriadis, Cornelius. 2010. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Colombres, Adolfo. 2018. *El resplandor de lo maravilloso o el reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Colihue.
- Danowski, Deborah y Eduardo Viveiros de Castro. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Descola, Philippe. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno*, pp. 25-36. Lima: IWGIA.
- Descola, Philippe. 2011. "Más allá de la naturaleza y la cultura". En: Leonardo Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, pp. 75-96. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Diéguez, Antonio Carlos. 2000. *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Quito: Abya-Yala.
- Escobar, Pía. 2010. "Jagüeyes y albarradas, manejo del agua por comunidades locales en Colombia y Ecuador". En: Silvia Álvarez (ed.), *Representaciones, saberes y gestión de los recursos naturales y culturales a nivel local*, tomo IV, pp. 155-168. Quito: Abya-Yala; ESPOL.
- Figueroa Valenzuela, Alejandro. 1996. "Los yaquis, tradición cultural y ecología". En: Luisa Paré Quillet y Martha Judith Sánchez (coords.), *El ropaje de la tierra: naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*. México DF: UNAM.
- García Mora, Carlos. 1977. *El enfoque sociocultural en antropología ecológica, crítica metodológica*. México DF: Cuadernos de la Casa.
- Gareis, Iris. 1993. Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas. *Revista de Indias*. 53(198): 583-613.
- Godelier, Maurice. 1984. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.

- Gómez Muñoz, Maritza. 2000. "Saber indígena y medio ambiente". En: Enrique Leff (coord.), *La complejidad ambiental*. México DF: Siglo XXI.
- Hidrovo Quiñónez, Tatiana. 2006. Lo andino y lo occidental en la representación del diablo, en los montubios blanco-mestizos de Manabí (primera mitad del siglo XX). *Revista del Archivo Histórico del Guayas*. 2(1): 39-48.
- Hobsbawn, Eric. 2002. "Introducción: la invención de las tradiciones". En: Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hocquenghem, Anne Marie. 1997. "Los colmillos y las serpientes. La autoridad absoluta de los ancestros". En: Marco Rueda y Segundo Moreno Yáñez (eds.), *Cosmos, hombre y sacralidad: lecturas dirigidas de antropología religiosa*. Quito: PUCE; Abya-Yala.
- Khon, Eduardo. 2021. *Como piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala.
- Laviana Cuetos, María Luisa. 1989. "Un proceso por brujería en la Costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la punta de Santa Elena, 1784-1787". En: VV. AA., *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLVI, pp. 93-129. Sevilla: CSIC; EEHA.
- Leff, Enrique. 2000. "Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental de desarrollo". En: Autor (coord.), *La complejidad ambiental*. México DF: Siglo XXI.
- Little, Paul. 1992. *Ecología política del Cuyabeno: el desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- López, Erick. 1999. *Mitos y leyendas de la península de Santa Elena*. Santa Elena: Proyecto OCIPSE.
- MAGAAP. 2010. "Informe final del 'Proyecto para mitigar los riesgos de sequía o poca pluviosidad invernal en la provincia de Manabí con especial atención a las tecnologías alternativas basadas en saberes tradicionales y ancestrales'". Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca del Ecuador.
- Malinowski, Bronislaw. 1993. *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Marcos, Jorge (coord.). 2004. *Las albarradas en la Costa del Ecuador: rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*. Guayaquil: CEAA; ESPOL.
- Naranjo Villavicencio, Marcelo. 2002. *La cultura popular en el Ecuador*. Cuenca: CIDAP.
- Panchi Vasco, Luis Augusto. 2007. "Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador". En: William Walters y Michael Hamerly (comps.), *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Silva, Daniel Neves. s. f. "Curupira". UOL [Audio]. <https://bit.ly/37QM48h> (01/01/2021).
- Skewes, Juan Carlos. 2004. Conocimiento científico y conocimiento local: lo que las universidades no saben acerca de lo que actores locales saben. *Cinta de Moebio*. (19): s. n.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno*, pp. 37-81. Lima: IWGIA.

