

Mercedes Prieto, coordinadora

Espacios en disputa: el turismo en Ecuador



FLACSO
ECUADOR

Espacios en disputa: el turismo en Ecuador / coordinado por Mercedes Prieto. Quito :
FLACSO, Sede Ecuador, 2011

232 p. : fotografías, gráficos, mapas, tablas. – (Serie Foro)

ISBN: 978-9978-

TURISMO ; TURISMO PATRIMONIAL ; ECOTURISMO ; TURISMO COMUNITARIO ;
POLÍTICAS PÚBLICAS ; DESARROLLO SUSTENTABLE ; ORGANIZACIONES NO
GUBERNAMENTALES ; ORGANIZACIONES GUBERNAMENTALES ; TURISTAS ;
ECUADOR

338. 4791 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: CrearImagen

Quito, Ecuador, 2011

1ª. edición: junio de 2011

Índice

Presentación	7
Los estudios sobre turismo en Ecuador	9
<i>Mercedes Prieto</i>	
Cochasquí: entre la nación y la espiritualidad	29
<i>Mercedes Prieto y Soledad Varea</i>	
Estado y turismo comunitario en la sierra central	65
<i>Angus Lyall</i>	
Usando el pasado para forjar el futuro: génesis del museo y centro cultural de la comunidad de Agua Blanca	99
<i>Colin McEwan, María Isabel Silva y Chris Hudson</i>	
La fiesta de los presidentes en Manabí: ¿destino turístico o re-encuentro de las familias migrantes?	133
<i>Soledad Varea y Mercedes Prieto</i>	
Ecoturismo: emprendimientos populares como alternativa a un desarrollo excluyente	167
<i>Juan Ponce y Fander Falconí</i>	
Mitos y oportunidades del ecoturismo: el caso de Oyacachi	207
<i>Lucía Lasso</i>	
Autores	231

Presentación

El libro que hoy ponemos a consideración del público busca contribuir al debate académico y político sobre el turismo en Ecuador. Inicia con un balance de los estudios sobre esta actividad en el país y luego presenta seis casos que hablan de los procesos y actores implicados en el establecimiento del turismo en espacios periféricos.

El balance realizado revela los cambios en las políticas públicas, la emergencia del turismo comunitario y del ecoturismo junto a nuevos tipos de turistas así como sus ambiguos efectos en el desarrollo territorial y humano.

Los estudios, por su parte, buscan ampliar la agenda de investigación sobre el turismo y pensar los sentidos que adquieren estos desplazamientos globales, las disputas derivadas de la actividad, la aparición de nuevas formas de exclusión social y económica, entre otros. Algunos artículos aquí compilados subrayan las discrepancias y papel cumplidos por las comunidades anfitrionas e intermediarios, ya sean ONG, instituciones estatales y científicas, en la fabricación de los lugares turísticos; mientras otros, se enfocan en el contacto entre turistas y anfitriones y en las disputas de los sentidos y significados de los lugares de visita. Asimismo, los casos vuelven a visitar algunos de los efectos del turismo en la calidad de vida de los habitantes lo que permite reiterar que esta actividad no siempre es una opción de desarrollo sustentable de estos territorios marginalizados y de su población.

Si bien hoy contamos con interesantes y más complejos estudios sobre esta actividad en el país, hay todavía mucho que hacer para entender la complejidad de sus efectos y sus potencialidades para un desarrollo sustentable e incluyente. Nuestro propósito, es en este sentido doble: al tiempo que propiciamos el debate, incitamos a la realización de más y nuevos estudios que redunden en identificar formas más incluyentes de desarrollo sustentable.

Adrián Bonilla
Director FLACSO Ecuador

Los estudios sobre turismo en Ecuador

Mercedes Prieto

Hacia fines de los años 1950 en Ecuador, en el marco de políticas modernizantes promovidas por el Gobierno de Galo Plaza, se propone al turismo internacional como un instrumento para el desarrollo del país para lo cual se establece una oficina adscrita a la Presidencia del República. En este sentido, la llamada “misión cultural indígena”, presidida por Rosa Le-ma, marca un hito relevante orientado a publicitar el país pero especialmente a la zona de Otavalo, en el mercado norteamericano (Prieto, 2008). En esta misma época se promueve el establecimiento de una básica infraestructura hotelera en Quito para albergar esta potencial actividad en donde se insiste en visibilizar a los y las indígenas como una atracción particular (Crain, 1996) y se establece una importante agencia privada de turismo (Metropolitan Touring). Asimismo, el diario quiteño *El Comercio* instituye una sección informativa sobre las potencialidades turísticas del país, del mercado norteamericano, de las artesanías y otros negocios asociados. Por su parte, en la zona de Guayaquil y, siguiendo una tradición de viajeros de inicios del siglo XX, Grace Line ofrece travesías en barcos por la zona cacaotera de la cuenca del río Guayas, aspecto que requiere ser estudiado; y, un poco más tarde, se inicia esta actividad en Galápagos.

Estos distintos esfuerzos iniciales por promover una industria del turismo tuvieron logros modestos en cuanto a atraer personas extranjeras y nacionales, a la consolidación de la infraestructura y negocios turísticos, aunque parece haber fijado a Otavalo y Galápagos como productos de carácter internacional. En general, Ecuador ha sido y sigue siendo una es-

tación de turismo de pequeña y mediana intensidad¹, aunque creciente. Según información oficial entre 1990 y el 2009 el número de visitantes extranjeros pasó de 350 000 personas anuales a 900 000. Estas cifras, sin embargo hay que tomarlas con cautela ya que una importante proporción de las personas consideradas como turistas son originarias de los países vecinos quienes entran al país con el propósito de insertarse al mercado laboral, refugiarse u hacer tránsito para otros puntos de migración y no lo son verdaderamente. De manera que los límites entre turismo y migración son extremadamente difusos (Lanquar, 2007). Como veremos en algunos de los casos estudiados en este volumen, el número de visitantes extranjeros a ciertos lugares turísticos ha disminuido a la par que ha crecido el turismo interno. Efectivamente, según el INEC, el 40% de la población había realizado en el trascurso de los meses de diciembre de 2009 y febrero de 2010 un movimiento de turismo en el país².

Pese a la cautela de la información sobre el número de viajeros, indicadores económicos también confirman el crecimiento de esta actividad. Hay evidencias de un crecimiento modesto, pero sostenido, de la infraestructura de alojamiento y alimentos, de los ingresos y el empleo entre 1990 y el 2009 (Ordóñez, 2001; Ministerio de Turismo, 2009). Es más, según cifras oficiales en el año 2004, el turismo ocupó el segundo lugar en las exportaciones del país. Creemos que estas miradas optimistas sobre el turismo deben ser escudriñadas y puestas a la discusión de manera que se lo establezca como un campo de reflexión sistemático que tiene bondades, pero también riesgos. Esta publicación quiere contribuir a este esfuerzo para lo cual en esta introducción realizamos una revisión de la literatura producida en el país en torno a cuatro ejes: políticas estatales; ecoturismo y sustentabilidad; turismo comunitario y nuevos turistas; turismo en ciudades. Este examen nos permitirá ubicar el sentido de los textos compilados en esta publicación.

- 1 Pese a que los años 1960 marcan una tendencia al desarrollo del turismo de masas por el abaratamiento de los sistemas de transporte la consolidación económica de clases medias trabajadoras que presionan al mercado turístico y algunos países de América Latina logran captar esta expansión del mercado.
- 2 Esta misma fuente indica que el turismo a playas y balnearios es el más frecuente, con cerca del 35% de las preferencias ("El INEC realizó una encuesta sobre el turismo interno", *El Comercio*, 22 de julio de 2010: 19).

Turismo y políticas estatales

Existe una incipiente literatura que habla de las políticas estatales sobre turismo, que frecuentemente tiene un carácter normativo, aunque algunas veces lo hace con un sentido analítico. Proponemos la existencia de al menos dos momentos en las políticas: una fase, que como ya dijimos se inicia a mediados del siglo XX, en que las políticas piensan el desarrollo de la actividad centrada en el turismo internacional a destinos específicos, el cual es operado por empresas, bajo un concepto de diversificación productiva del desarrollo nacional, con un Estado que subvenciona la infraestructura y la promoción del turismo. A diferencia de lo que sucede en países como México o Perú que implementaron políticas similares (Fuller, 2009), en Ecuador durante este período, no se logra establecer una mayor densidad en la infraestructura turística del país, ni tampoco se logra expandir el número de visitantes extranjeros. Pero de cualquier forma se instalan en esta época dos destinos atractivos en el país: Galápagos y Otavalo.

Un segundo momento remite a un turismo que se abre a una serie más compleja de operadores (ONG, comunidades y gobiernos locales), en el que se debate el rol del Estado y que la sociedad pone en tela de juicio la sustentabilidad del turismo y se abren los temas del ecoturismo y el turismo comunitario. Este segundo momento, coincide además con un importante crecimiento del turismo interno. Ya no se trata solamente de promoverlo en mercados externos, sino también en el mercado local. Al mismo tiempo, se observa una diversificación de los lugares turísticos para el mercado internacional: además de los destinos antes indicados se agregan la Amazonía y Quito, como sitios de interés. Para el turismo interno: las playas, los lugares arqueológicos y, las fiestas tradicionales se vuelven atracciones que movilizan a los y las ecuatorianas, residentes en diversos países.

Una manera de entender la transición en el carácter de las políticas es confrontar dos escritos sobre el tema publicados ambos en 1992. De un lado, nos referimos a un documento sobre estrategias de desarrollo económico y social que mira al turismo como una de las apuestas para el desarrollo del país en el siglo XXI considerando el crecimiento del sector

y la dotación de diversos productos turísticos de alta calidad en un espacio relativamente pequeño (Marchán y Schubert, 1992: 150-1), un eslogan que se mantiene en la actualidad. Ese documento, sin embargo, mantiene una apuesta por un rol preponderante del Estado y del sector empresarial. No vislumbra el papel de los gobiernos y comunidades locales, ni los cambios operados en los turistas quienes crecientemente buscan destinos “auténticos” y “naturales”, de pequeñas escalas y amigables con el medio ambiente. Justamente un texto publicado ese mismo año subraya en cambio la creciente importancia del ecoturismo y de los municipios en el desarrollo de esta actividad en las áreas protegidas, atendiendo el interés de los visitantes por la naturaleza (Laso, 1992).

La inicial mirada de las políticas sobre turismo se modifica junto con el proceso de redefinición del Estado y su auto-asignado rol de ente rector de políticas. Parte de las estrategias de estas intervenciones han sido el reforzamiento de alianzas público-privado, la delegación de la operación de los sitios turísticos a entidades locales, la acreditación de los servicios y el inventario de los recursos junto a un sistema de información, todas estrategias vigentes en la actualidad³.

De esta manera los nuevos roles para los actores de la actividad turística, los nuevos tipos de visitantes y los nuevos sitios de atracción abren varios temas al debate. De una parte, tenemos discusiones y estudios que observan aspectos operativos de las políticas como son, por ejemplo, el cobro de tasas en las áreas de protección con el propósito de establecer el valor que los visitantes están dispuestos a pagar (Machado, 2003); o temas relativos a la descentralización de la promoción turística (Ortiz et al., 2008). Y, de otro lado, se pone en la agenda una comprensión más rigurosa del ecoturismo y del turismo comunitario. Destacan estudios normativos confrontados con estudios de casos sobre el ecoturismo (Drumm, 1990; Azócar, 1995; Smith, 1996) y el análisis de la genealogía de políticas de promoción del turismo comunitario (Solis, 2007) así como el turismo comunitario (Ruiz y Solis, 2007; Ruiz y Veintimilla, 2009, entre

3 El actual Ministerio de Turismo del Ecuador establece como estrategias de su accionar: una alianza público-privada, el fortalecimiento del rol rector y dinamizador del Estado, la descentralización, el fomento de la calidad de servicios y productos turísticos junto al fortalecimiento de la identidad nacional (Ministerio de Turismo, 2007).

otros). Últimamente se ha incorporado la noción de gobernanza al análisis de las políticas sobre turismo lo cual permite comprender los complejos juegos entre una multiplicidad de actores, incluidas las comunidades locales (Gómez, 2010). Estas preocupaciones se han visto reforzadas por el debate sobre el ITT⁴ y lo que algunos analistas presienten como un Ecuador pos-minero. Para muchos de los que promulgan el cierre de actividades mineras contaminante, ven que la actividad alternativa es el turismo por su apariencia limpia. Creemos, sin embargo, en la pertinencia de matizar estos preconceptos.

Ecoturismo y sustentabilidad

En 1995 se editó una primera compilación de textos sobre ecoturismo en Ecuador. Esta compilación es una propuesta de intervención bajo la rúbrica de turismo ecológico que contiene una propuesta conceptual junto a una evaluación de experiencias desarrolladas en el marco de un programa de protección de bosques nativos auspiciado por varias agencias de conservación. El mensaje del texto es que el ecoturismo puede ser una alternativa de desarrollo sustentable al tiempo que se reconoce que hay una serie de dificultades en su implementación (Azócar, 1995: 48). Por ello el análisis de las experiencias muestran resultados mixtos lo cual sustenta la idea de que el ecoturismo no puede ser visto como una panacea para resolver los problemas ambientales. Uno de los puntos más destacados de la propuesta de Azócar es que este tipo de turismo debe ser complementado con otras actividades económicas que permitan el sustento de los y las comuneras. Efectivamente dada la inestabilidad en el flujo de visitantes sólo puede concebirse como una alternativa en el marco de un “desarrollo diversificado y sustentable” (Gorman, 1996: 8). Este aspecto ha sido recientemente reiterado por nuevos estudios sobre ecoturismo comunitario (Burbano, 2009).

4 Se trata de la propuesta que busca que la comunidad internacional compense al Ecuador por dejar de producir el petróleo existente en las zonas llamadas Ishpingo-Tambococha-Tiputini, localizadas en el Parque Nacional Yasuní.

La compilación de 1995 instala, además, casos paradigmáticos que son considerados exitosos y que serán estudiados de manera reiterada. Destaca en este sentido, el caso de Agua Blanca en Manabí que algunos textos lo colocan como un ejemplo de ecoturismo (Martínez, 1995); otros, lo relevan como turismo patrimonial (ver esta compilación), y finalmente como turismo comunitario (Ruiz, 2007). Estas miradas diversas nos ponen por delante los múltiples sentidos de las experiencias turísticas y la diversidad de actores que intervienen en ellas.

Este mismo estudio sobre ecoturismo selecciona un conjunto de variables que parecen ser centrales en el establecimiento de esta actividad: liderazgo local, condiciones precarias de supervivencia, apoyos externos (no necesariamente estatales), y la preexistencia de comunidades. Es interesante destacar que estos mismos factores serán analizados, años más tarde, para la comprensión del turismo comunitario (Ruiz y Solís, 2007; Ruiz y Veintimilla, 2009). De esta manera pareciera sobreponerse las nociones de ecoturismo y turismo comunitario, con el propósito de insistir en una actividad democratizadora e incluyente.

Al mismo tiempo que se publica la compilación referida en los párrafos anteriores, el trabajo de Smith (1996) denuncia una serie de arbitrariedades a las que están sometidos los huao en la Amazonía por efecto del turismo de naturaleza en manos de operadores privados. Esta actividad, denuncia el autor, no deja beneficios a la comunidad, erosiona su cultura y los expone a las inescrupulosas miradas de los operadores y turistas, que buscan la autenticidad y desnudez de los huao. De cara a este panorama devastador, el autor subraya que el ecoturismo comunitario entre los huao puede ser una opción al turismo privado y sobre todo, a la lenta desaparición de su cultura. Una mirada similar la encontraremos en el texto de Varga (2007) sobre los siona en la Reserva Faunística del Cuyabeno. Este autor muestra que el turismo que se ha desarrollado en la zona no es sustentable y enfatiza en la necesidad de involucrar a la comunidad en los esfuerzos de protección.

Como parte del interés de los visitantes locales e internacionales por lo auténtico y lo prístino se ha desarrollado también un turismo médico que compra los conocimientos de grupos nativos y de chamanes. El estudio de Hermida (2009) ofrece un análisis de cómo el turismo lleva a la

pérdida del contexto que da sentido a los rituales de la ayahuasca al ser vendidos a personas, quienes carecen de los códigos culturales para entender estas prácticas. En este marco se suscita, según el autor, un “autismo cultural” ya que se pierden los sentidos compartidos de los rituales de sanación, los cuales se vuelven espectáculos. Probablemente la espectacularización de la cultura es un proceso que no sólo puede ser imputado al turismo, sino a formas de modernización excluyentes y a la creciente mercantilización del entretenimiento. Un problema similar es analizado por Davidov (2010) quien revela el establecimiento de nuevos chamanes, quienes intermedian la relación con los y las turistas.

Una de las preocupaciones relevantes que provoca este tipo de experiencias comunitarias –calificadas como emprendimientos populares por algunos autores– es su evaluación en términos del desarrollo sustentable y de la equidad. Ello cobra especial interés debido a que algunos estudios han planteado que el ecoturismo tiene poca capacidad de filtrar las economías locales (Gorman, 1996). Pero a diferencia de esta aseveración, Fander Falconí y Juan Ponce (en esta compilación) proponen efectos virtuosos en la calidad de vida de las comunidades implicadas en actividades de ecoturismo. Estos autores sostienen que aquellos emprendimientos manejados por las comunidades son más exitosos, en términos del desarrollo de las capacidades de los habitantes locales, que el turismo en manos privadas. Efectivamente la comparación de dos casos en la Amazonía, muestra que los emprendimientos comunitarios mejoran la probabilidad de acceder a educación y salud.

Sin embargo, Lucía Lasso (en esta compilación), quien estudia Oyacachi, pone en tela de duda este tipo de emprendimientos y argumenta que la retórica del ecoturismo y del turismo sustentable ha posibilitado la difusión y reproducción del neoliberalismo en las nuevas periferias turísticas y que el ecoturismo no logra superar problemas estructurales de pobreza. Esta última mirada es similar a la reflexión sobre turismo como estrategia de desarrollo sustentable realizada sobre Perú, la cual confirma que la idea de sustentabilidad está cargada de poder y que el turismo tiene el riesgo de ahondar las desigualdades y los desequilibrios de poder (Baud, Ypeij, Zoomers, 2006). En esta perspectiva es interesante comentar que al discutir el texto de Falconí y Ponce con miembros de las comunidades

analizadas por ellos, nos indicaron que el turismo había generado nuevas desigualdades y desequilibrios. Las mujeres reclamaron que la redistribución de recursos se la hace a los “jefes de familia” y que las mujeres pocas veces reciben el reconocimiento monetario de su trabajo. De manera, que parece necesario analizar los beneficios generados por el turismo contemplando las complejas relaciones entre los miembros que componen las comunidades y las familias. Es decir, hay que mirar con ojos alertas la medida en que estos emprendimientos comunitarios crean e imaginan comunidades homogéneas y sin conflictos.

Complementan estas preocupaciones económicas de la sustentabilidad, estudios que exploran las consecuencias culturales del ecoturismo. Azevedo (2008) es enfática en indicar que el efecto más relevante y positivo de las intervenciones eco-turísticas es el reforzamiento identitario y cultural de los grupos anfitriones. Hutchins (2007), por su parte, pone a la discusión este tipo de conclusiones al mostrar importantes procesos de cambios entre los kichwas amazónicos provocados por la afluencia de turismo. De manera que, a su juicio, la pregunta sobre el reforzamiento y la autenticidad cultural de la experiencia turística tiene poco sentido analítico.

Turismo comunitario y nuevos turistas

Otro hito relevante en los estudios de turismo en el país lo constituye el análisis del turismo comunitario. Ruiz y Solís (2007) subrayan la relevancia de operadores turísticos comunitarios, articulados a nuevos tipos de visitantes pero también a esfuerzos de inclusión y equidad social. Este texto, al igual que el ya mencionado sobre ecoturismo, contiene una propuesta de política junto a estudios de casos muy diversos entre sí. La propuesta de este tipo de turismo se sustenta en la constatación de que hoy en día el viajero busca experiencias sensibles al medio ambiente, la autenticidad y la equidad (Gorman, 1996; Solís, 2006). A juicio de Solís se trata de turistas “éticos”, con lo cual se evita mirar críticamente sus comportamientos y los efectos no previstos de su acción.

Uno de los propósitos de Ruiz y Solís es establecer una metodología del trabajo de promoción comunitaria que contiene tres elementos: reco-

nocimiento de la centralidad de la comunidad, la traducción de la lógica turística y del mercado a la agrupación y la búsqueda de un afianzamiento comunitario. Al mismo tiempo proponen que entender la sostenibilidad de este tipo de turismo implica explorar la comunidad, el liderazgo, la inserción del producto en el mercado y la intervención externa. En suma se busca mirar el turismo desde la colectividad y proponerlo como una “traducción de oportunidades” (Ruiz y Solis, 2007: 316).

Esta propuesta, unos años más tarde, se expande a la comprensión de nuevos casos, al tiempo que se busca realizar un estudio comparativo de los casos (Ruiz y Veintimilla, 2009). Efectivamente este esfuerzo perfila de mejor manera un modelo comparativo, con base a las variables indicadas: organización comunitaria, liderazgo, intervención externa, apropiación de la cultura y el medio, así como inserción en el mercado. Descrito los contenidos de estas variables se establecen varios tipos de situaciones contemplando el desempeño de éstas, lo que permite hablar de la existencia de tres situaciones en la gestión del turismo comunitario en el país: experiencias consolidadas, con potencialidad de desarrollo y experiencias marcadas por la incertidumbre (Ruiz y Fedriani, 2009: 450). El modelo comparativo tiene bondades para la gestión de proyectos y para entender las capacidades locales, pues indica el comportamiento de cada variable en relación a las otras. Sin embargo, dice poco respecto a los resultados de las experiencias y a la incidencia de los diversos factores contemplados. Tampoco nos habla de los sentidos y efectos del turismo en las personas involucradas.

Desde otro ángulo, algunos procesos de turismo comunitario han sido analizados desde la perspectiva del turismo patrimonial y arqueológico. La compilación realizada por Silverman (2006) busca justamente colocar el trabajo de arqueólogos, museólogos y similares en la agenda del desarrollo comunitario y junto a ello, participar en un proceso de democratización del patrimonio y de los saberes expertos. Esta es la relevancia de la difusión de las experiencias de Salango, Real Alto y Agua Blanca.

Estos casos hacen parte de lo que hoy se promociona como la Ruta del *Spondyllus*, en la costa ecuatoriana. Creemos que estas consideraciones deben ser incorporadas a los debates culturales y económicos del Ecuador, razón por la cual reeditamos el estudio de Colin McEwan, Ma-

ría Isabel Silva y Chris Hudson sobre Agua Blanca. Con ello intentamos rescatar otra manera de tratar el patrimonio: no sólo como un asunto de elites, sino como un asunto de los habitantes donde se localizan sitios arqueológicos y patrimoniales. Los conflictos en el establecimiento de lugares turísticos patrimoniales en la sierra central del país son enfatizados en dos artículos de esta publicación referidos a las fortificaciones de Cangahua y al sitio de Cochasquí que hablan de las disputas en torno a la noción de turismo comunitario y de los sentidos de los espacios patrimoniales.

Pero el estudio de Cochasquí ha abierto otras interrogantes. La publicación de Hugo Benavides (2004) nos muestra el interés del Estado ecuatoriano por crear un lugar turístico para reforzar el nacionalismo entre los y las visitantes. Uno de los aspectos interesantes del texto es que permite ver el proceso de producción de un lugar turístico. También resulta fascinante pensar que en la actualidad una de las estrategias explícitas de las políticas de turismo es la creación de un sentido nacional; se trata entonces de un efecto intencionado. Así, Cochasquí, al igual que otros lugares de visita, crea sentidos de pertenencia de largo aliento; no se trata sólo de producir un espectáculo como ha sido discutido por diversos estudiosos del turismo en el mundo (ver por ejemplo, Kirshenblatt-Gimblett, 1998). En línea con este concepto de que el turismo proporciona sentidos de pertenencia a los y las participantes puede ser leído en el ya mencionado artículo que se presenta en esta compilación sobre Cochasquí, así como aquel que analiza la participación de migrantes en la fiesta de los presidentes negro y blanco en Manabí, lo cual habla también de nuevos tipos de turistas.

Turismo en ciudades

Un tema que, poco a poco, ha ganado algún interés es el del turismo en ciudades. De una parte, discutiendo con Judd (2003) se ha indagado sobre la medida en que el turismo en Quito crea o no enclaves urbanos. Efectivamente, un reciente trabajo sobre Quito (Pino, 2010) revela por un lado que pese a los esfuerzos de publicitarlo como lugar turístico, no logra atraer el número de visitantes que los y las planificadoras se imagi-

naron para este lugar. De otro lado, pese a ciertas iniciativas orientadas a establecer una suerte de enclave y limpiar la ciudad, Quito logra mantener la sociabilidad tradicional de la urbe.

Otro de los aspectos indagados en referencia a la ciudad está vinculado con el turismo sexual sobre el cual sabemos muy poco (Meisch, 1995; OIT, 2007). Otavalo ha concitado algún interés en referencia al análisis del turismo sexual, lo cual parece tener similitudes con lo que reporta Vich (2007) sobre el Cuzco. Según constata Carlos de la Torre (1996: 3) al explorar las identidades indígenas, algunas turistas europeas y norteamericanas prefieren salir con indios que con mestizos. Esta sexualización de encuentros entre visitantes y nativos ha sido analizada por Meisch (1995). A juicio de esta autora, en Otavalo se ha operado una transformación de la imagen de los cuerpos de hombres indígenas los cuales resultan ser atractivo para las mujeres extranjeras y dan como resultado la salida de hombres indígenas hacia Europa y Estados Unidos con fines comerciales y la entrada de mujeres extranjeras a Otavalo, que por diversas situaciones (estudios, trabajo, investigación o diversión) llegan a Otavalo y establecen relaciones afectivas con hombres indígenas. Dichos encuentros, que a veces son fugaces y otras veces son permanentes, resultan en formas de supervivencia de hombres indígenas en Europa y en formas de conocer el mundo indígena por parte de mujeres extranjeras. En este sentido, estos encuentros se basan en la búsqueda romántica por parte de los y las turistas de la autenticidad de formas de vida genuinamente “nativas”.

La compilación

Para finalizar nos preguntamos qué queremos agregar con este volumen destinado a estudiar aspectos del turismo en el Ecuador. A un incipiente campo de debate, la presente compilación quiere agregar nuevas miradas y complejizar las interacciones entre los actores que intervienen en el turismo. Ya no se trata de proponer al ecoturismo o al turismo comunitario como una alternativa de desarrollo, sino de mirar sus frutos y de entender los sentidos que adquieren estos desplazamientos globales, los conflic-

tos derivados del establecimiento de lugares turísticos, la aparición de nuevas formas de exclusión, entre otros. Este volumen intenta aportar con una mirada reflexiva y crítica del turismo, hecha desde “periferias turísticas” (Antón y González, 2008), antes que una reflexión desde los destinos turísticos centrales y consolidados. Un aspecto de especial interés de esta compilación es mirar la conflictiva creación de estos espacios turísticos periféricos.

Los lugares donde ocurre el turismo –hogares, playas, plazas, fragmentos de ciudades, comunidades, haciendas, parques protegidos, territorios de pueblos indígenas– son lugares con historias y memorias a los cuales se intenta recrearlos, generando nuevos y complejos lazos de interacción económica y social; son lugares que viven la paradoja de ser públicos y privados, a la vez. El turismo ha abierto las puertas de hogares, comunidades, fiestas comunitarias, territorios y similares para que visitantes anónimos puedan hacerse parte, temporalmente, de las sociabilidades y memorias existentes. ¿Es ello posible? O más bien estamos frente a nuevas formas de colonialidad, que se apropian de aspectos selectivos de la vida de unos otros, que por lo general, corresponden a personas con limitados acceso al mercado y a las esferas de decisión. Esta pregunta subyace en este esfuerzo y proponemos que la recreación de estos lugares de atracción conduce a conflictos sobre los sentidos de los sitios y de la experiencia enclavada en estos espacios. Esta compilación propone, entonces, un acercamiento a las complejidades de la creación de espacios turísticos; se pregunta tanto por los actores y las interacciones en estos procesos como por las disputas de los sentidos de la experiencia turística.

Dos actores reciben especial interés en los artículos: turistas e intermediarios. Efectivamente, estas periferias turísticas están articuladas a lo que se ha dado en nombrar como “nuevos turistas”; es decir, un visitante sensible al medio ambiente, la equidad, lo local y la experiencia auténtica. Los casos aquí recopilados ponen en duda esta categoría, pues el visitante en estos lugares deja huellas de contaminación ambiental. Pero al mismo tiempo expanden esta noción para incorporar en ella a los turistas migrantes que retornan a sus lugares de orígenes. Lo importante de esta perspectiva es que permite replantear el tema de la inautenticidad de la experiencia turística y verla como momentos de creación de sentidos.

Los varios estudios aquí reunidos revelan que los lugares turísticos y las comunidades allí asentadas han tenido diversos apoyos e intermediaciones para el desarrollo del sitio. Estos apoyos iniciales han sido de misiones científicas y universitarias, de ONG u organismos intergubernamentales, quienes han acompañado y disputado procesos de reinterpretación de los lugares para ser creados como sitios turísticos. Y, en todos los casos los procesos de creación de estos espacios se encuentran con instituciones estatales, sus políticas y funcionarios. En este marco, el análisis de los intermediarios en la promoción del turismo es otro de los temas presente en varios de los artículos aquí compilados. Ellos reiteran la dispersión de las agendas entre las diversas instituciones que pululan por estas periferias, generando un sentido de confusión en las comunidades y poniendo en cuestión el accionar de estos intermediarios.

Los primeros dos capítulos de este libro hablan de situaciones en las cuales instituciones del complejo sistema estatal han jugado papeles relevantes para la creación de espacios turísticos. De un lado, Mercedes Prieto y Soledad Varea discuten la experiencia de Cochasquí en donde el Gobierno provincial con un equipo de expertos han sido los motores en dar sentido a la exhibición de restos arqueológicos. Este montaje ha sido disputado con diversas intensidades por parte de personas que se sienten herederas de este patrimonio así como de operadores privados de turismo. Se trata de disputar el sentido de lugar como sitio histórico y lugar ceremonial. Por su parte el capítulo sobre el turismo en varias comunidades de Cangahua, preparado por Angus Lyall, se enfoca en el rol de intermediarios, tanto estatales como no gubernamentales, que promocionan el turismo comunitario y patrimonial. Se trata de un complejo turístico en construcción que, inicialmente, se establece en una alianza entre las comunidades, un proyecto arqueológico universitario y las juntas parroquiales. Se intenta exhibir el complejo de fortificaciones preincaicas existentes en la zona junto a las formas de vida de los habitantes actuales. Sin embargo, este sentido del lugar es modificado con la intervención de las instituciones del Estado central que propone al sitio tanto como testigo y parte del llamado Qapaq Ñan como un territorio de conservación, sin acceso público. Pero no sólo se disputa el sentido del lugar sino el mismo concepto de turismo comunitario. En los intersticios de esta disputa se reve-

la una lógica de las instituciones estatales que busca su propia reproducción, escindida de su misión de promocionar el turismo patrimonial y de velar por los intereses de los comuneros.

Seguidamente, y a modo de contrapunto de los casos anteriormente reseñados, se presenta la experiencia de creación de un museo en Agua Blanca. El artículo de Colin McEwan, María Isabel Silva y Chris Hudson nos cuenta sobre la puesta en marcha de un museo comunitario y cómo la interpretación de la prehistoria permitió reforzar el sentido de comunidad y de proyección futura, a través de la diversificación de su base productiva, lo cual incluye el turismo. Allí se reiteran tensiones y conflictos con funcionarios estatales y también con los centros canonizados de la gestión cultural en el proceso de construcción del lugar turístico. Pero a diferencia de los casos anteriormente descritos, los comuneros de Agua Blanca, despliegan una gran capacidad para contestar al oficialismo y para proponer formas comunitarias de curaduría de los bienes patrimoniales.

Manteniéndonos en la costa ecuatoriana, a continuación se reflexiona sobre el turismo durante la fiesta de los presidentes blanco y negro en la provincia de Manabí, elaborado por Soledad Varea y Mercedes Prieto. En este marco, la presencia del conjunto de instituciones estatales aparece difusa y más bien algunas comunidades y su población migrante se transforman en promotores de la actividad turística. Se trata de un turismo que busca consolidar familias y comunidades transnacionales, de manera que los nexos y sentidos no son sólo los de turistas *voyeuristas*, sino turistas que intervienen en la fiesta los cuales podrán ser calificados como parte de los “nuevos turistas”. Pero al mismo tiempo de manera paralela se desarrolla un turismo de espectáculo. Estos despliegues visuales se realizan en escenarios familiares y comunitarios los cuales pierden su carácter privado y se abren a dinámica globales al ser disfrutados por los turistas.

El ya mencionado trabajo de Fander Falconí y Juan Ponce pone por delante las distintas miradas sobre los lugares turísticos que tiene por un lado el Estado y por otro la comunidad. El Estado ha buscado incidir en la infraestructura de los lugares, mientras que la comunidad en alianza con ONG se muestra interesada en mejorar las capacidades de salud y educación de sus miembros. Por su parte, el estudio de Lucía Lasso reve-

la cómo las aguas termales de Oyacachi, que tenían fines médicos y ceremoniales, tienen dificultades de transformarse en sitios turísticos. La apertura de este espacio a los visitantes, incitada por ONG y agencias intergubernamentales, compete con los usos tradicionales y no logra instalarse una opción de ecoturismo sustentable. En algunos sentidos, la comunidad resiste esta opción que a juicio de la autora está cargada de poder.

En suma este libro reúne un todo diverso de perspectivas sobre el turismo que en su conjunto permiten aseverar que tiene efectos mixtos para estas periferias turísticas, al tiempo que problematizan las visiones estáticas sobre la cultura, las cargas redentoras de los intermediarios de la promoción turística, la inocuidad de la retórica del desarrollo sustentable así como la agencia de los y las turistas.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo recibido por parte del Fondo de Desarrollo Académico de la Sede Ecuador de FLACSO. Asimismo ha contado con la colaboración de Soledad Quintana, Alexandra Costales y Leandra Macías para la organización de una base de datos sobre noticias de turismo aparecidas en la prensa y que está disponible en el portal de FLACSO Andes. A todas ellas mis agradecimientos.

Bibliografía

- Anton, Clavé Salvador y Francesc González Reverté (Coords.) (2008). *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*. Barcelona: UOC.
- Azevedo, Luiza (2008). “Reapropiación de los recursos naturales y culturales a través de las experiencias de ecoturismo indígena: Kapawi/Ricancie/Napo Wildlife Center (Ecuador); Kuna Yala (Panamá); Bri Bri (Costa Rica); Reserva Pataxó da Jaqueira (Brasil); Pucani y Heath Wildlife Center (Perú)”. En *Ajedrez ambiental: manejo de recursos naturales, comunidades, conflictos y cooperación*, Joseph S. Weiss y Teo-

- doro Bustamante (Eds.): 85-102. Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Azócar de Buglass, Leida (1995). "Ecoturismo ¿una alternativa de desarrollo sostenible?" En *Ecoturismo en el Ecuador. Trayectorias y desafíos*, Leida Azócar de Buglass (Comp.): 9-53. Colección sistematización de experiencias, No.1. Quito: DDA, Intercooperation, UICN.
- Baud, Michiel, Annelous Ypeij y Anheléis Zoomers (2006). "Introducción: el turismo como una estrategia para el desarrollo sustentable". En *La ruta andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia*, Annelou Ypeij y Anheléis Zoomers (Eds.): 9-36. Quito: Abya Yala.
- Benavides, O. Hugo (2004). *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*. Austin: University of Texas Press.
- Burbano, Adriana (2009). "El ecoturismo: una estrategia para el desarrollo de las poblaciones locales". Tesis de Maestría, FLACSO Ecuador.
- Crain, Mary (1996). "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Self Fashioning in the Urban Market Place". En *Machos, Mistress, Madonas. Contesting the Power of Latin America Gender Imagery*, M. Melhuus y K. A. Stølen (Eds.): 134-158. London: Verso.
- Davidov, Verónica (2010). "Shamans and Shams: The Discursive Effects of Ethnotourism in Ecuador". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15 (2): 387- 410.
- De la Torre, Carlos (1996). *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: CAAP.
- Drumm, Andy (1990). *An Integrated Impact Assessment of Nature Tourism in Ecuador's Amazon Region*. Quito: FEPROTUR, Naturaleza.
- Fuller, Norma (2009). *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gómez, Deyanira (2010). "El rol de las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapag Ñan y en la Gran Ruta Inca en Ecuador y Perú". Tesis de Maestría, FLACSO Ecuador.
- Gorman, Matthew (1996). *El ecoturismo. Una alternativa para el desarrollo sustentable del oriente ecuatoriana*. Disponible en: <http://www.planeta.com/ecotravel/south/ecuador/gorman/gorman4.html> (Visitada el 26 de agosto de 2010).

- Hermida, Pablo (2009). "Chamanismo y etnoturismo: la venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Alto Napo". En *Antropología: cuadernos de investigación*, 8: 49-71. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Hutchins, Frank (2007). "Footprints in the Forest. Ecotourism and Altered Meanings in Ecuador's Upper Amazon". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (1): 75-103.
- Judd, Dennis (2003). "El turismo urbano y la geografía de la ciudad". *EURE* 29 (87): 51-62.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998). *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Lanquar, Robert (2007). "Turismo, migraciones y codesarrollo. *Revista Internacional de Sociología* LXV(48): 221-241.
- Laso, Enrique (1992). "Ecoturismo y municipio: el caso ecuatoriano". *Democracia local* 36: 11-14.
- Machado, Kleber (2003). "Ecoturismo: financiación de programas de conservación a través del cobro de entrada. El caso del parque nacional Galápagos. En *La conservación y el desarrollo integrado: lecciones aprendidas al vincular pueblos, proyectos y políticas en América Latina*, Robert E. Rhoades y Jody Stallings (Eds.): 143-155. Quito: Abya Yala.
- Marchán, Cornelio y Alexander Schubert (Eds.) (1992). *Ecuador siglo XXI. Estrategias de desarrollo*. Quito: Consejo Nacional de Desarrollo, GTZ.
- Martínez, Alcibíades (1995). "La comunidad Agua Blanca: una experiencia de ecoturismo basado en el rescate arqueológico". En *Ecoturismo en el Ecuador. Trayectorias y desafíos*, Leida Azócar de Buglass (Comp.): 57-69. Colección sistematización de experiencias, No.1. Quito: DDA, Intercooperation, UICN.
- Meisch, Lynn A. (1995) "Gringas and Otavaleños: Changing tourism relations". *Annals of Tourism Research* 22 (2): 441-462.
- Ministerio de Turismo (2007). *Estrategias*. Disponible en: http://www.turismo.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=30&Itemid=36 (Visitada el 1 de septiembre de 2010).
- _____ (2009). *Estadísticas*. Disponible en: <http://www.turismoaus-tro.gov.ec/index.php/es/cifras/estadisticas> (Visitada el 1 de septiembre de 2010).

- Ordóñez, Martha (2001). *El turismo en la economía ecuatoriana: la situación laboral desde una perspectiva de género*. Serie Mujer y Desarrollo, 33. Santiago de Chile: CEPAL, Unidad Mujer y Desarrollo.
- Ortiz, Santiago, Pablo Ospina, María Arboleda y Alejandra Santillana (2008). “La estrategia de promoción del turismo en Cotacachi, Ecuador”. En *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*, Claudia Ranaboldo y Alexander Schejman (Eds.): 285-310. Lima: IEP, RIMISP.
- OIT (2007). “Datos sobre turismo sexual e infantil en Ecuador”. Quito: OIT.
- Prieto, Mercedes (2008). “Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo”. En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (Eds.): 157-191. Quito: FLACSO Ecuador, Fundación Galo Plaza Lasso.
- Pino, Inés del (2010). *Centro histórico de Quito: una centralidad urbana hacia el turismo*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Ruiz, Esteban (2007). “Del machete a la lengua”. Agua Blanca y la apropiación en el turismo comunitario”. En *Turismo comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social*, Esteban Ruiz y Doris Solis (Coords.): 277-314. Quito: Abya Yala.
- Ruiz, Esteban y Doris Solis (Coords.) (2007). *Turismo comunitario en Ecuador: desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya Yala, Universidad de Cuenca.
- Ruiz, Esteban y María Augusta Veintimilla (Coords.) (2009). *Cultura, comunidad y turismo: ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya Yala, Universidad de Cuenca.
- Ruiz, Esteban y Eugenio Fedriani (2009). “Un análisis comparativo para el turismo comunitario: de la etnografía al grafo”. En *Cultura, comunidad y turismo: ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*, Esteban Ruiz y María Augusta Vintimilla (Coords.): 433-456. Quito: Abya Yala, Universidad de Cuenca.
- Silverman, Helaine (Comp.) (2006). *Archaeological Site Museums in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Smith, Randy (1996). *Drama bajo el manto amazónico. En turismo y otros problemas de los huaorani en la actualidad*. Quito: Abya Yala.

- Solís, Doris (2006). “El turismo en las relaciones económicas internacionales del Ecuador”. En *Ecuador en el escenario global*, Javier Ponce Leiva (Ed.): 247-298. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Solis, Doris (2007). “De la resistencia a la sostenibilidad: el proceso histórico del turismo comunitario en Ecuador y sus retos actuales”. En *Turismo comunitario en Ecuador: desarrollo y sostenibilidad social*, Esteban Ruiz y Doris Solís (Coords.): 29-50. Quito: Abya Yala, Universidad de Cuenca.
- Varga, Peter (2007). *Ecoturismo y sociedades amazónicas*. Quito: Abya Yala.
- Vich, Víctor (2007). “La nación en venta: bricheros, turismo y mercado en el Perú contemporáneo”. En *Cultura y neoliberalismo*, Alejandro Grimson (Comp.): 159-168. Buenos Aires: CLACSO.

Cochasquí: entre la nación y la espiritualidad

Mercedes Prieto y Soledad Varea

Cochasquí es un lugar de turismo donde se despliegan conocimientos arqueológicos expertos y una recreación de la prehistoria ecuatoriana, pero que imprimen sentidos diversos a la experiencia de los visitantes. El trabajo de campo abrió perspectivas y entendimientos inesperados de este lugar. De un lado, en el camino nos encontramos con tensiones respecto a la gestión y administración del sitio por parte del Consejo Provincial de Pichincha, la comunidad y otros operadores turísticos; y de otro lado, observamos la existencia de diversos significados y sentidos del lugar. Cochasquí ha sido estudiado por Hugo Benavides (2004, 2009) quien ha argumentado una conexión entre arqueología y nación. De manera particular, propone a Cochasquí como un despliegue visual y retórico de una suerte de historia oficial, creada por el Programa Cochasquí, dependiente del Consejo Provincial de Pichincha. Pero ¿por qué turistas extranjeros se interesan en temas de la nación ecuatoriana? Y ¿por qué el sitio tiene diversos significados? ¿qué relaciones existen entre el lugar como encarnación de la nación y el sentido místico que algunos visitantes le otorgan al sitio? ¿es parte de lo mismo? ¿cuáles son las bases de las disputas entre comunidad, el ahora llamado Parque Arqueológico Cochasquí y operadores turísticos? Estas han sido algunas de las inquietudes que han orientado el estudio del lugar. Nos proponemos así pensar críticamente la idea de éste como exclusivamente un icono de la nación y más bien concebirlo como un sitio cuyos sentidos y significados son disputados.

La creación del destino turístico

La creación de Cochasquí como lugar turístico está relacionada a su carácter arqueológico. Se trató de establecer un sitio público en un área que había estado en manos de una hacienda y tenía una comunidad de huasipungueros. El interés en este yacimiento aparece claramente hacia mediados de la década de 1960 cuando el Grupo Ecuador de la Universidad de Bonn, liderado por Udo Oberem realiza excavaciones en la zona. Un informe habla expresamente de la idea de transformar el sitio en un museo (Oberem, 1989). Esta idea fue reiterada por Jorge Salvador Lara quien propuso declarar al lugar como parque nacional. Estas propuestas adquieren vida cuando la Dirección Nacional de Turismo prepara unos términos de referencia para la creación de un parque arqueológico y de conservación del lugar¹. En este marco, en 1981 el Consejo Provincial de Pichincha adquiere una gran proporción del área monumental en manos de la hacienda Pirela, con el apoyo del Banco Central del Ecuador (Moreno, 1981).

Se conforma así el Programa Cochasquí, con un equipo de expertos (arqueólogos, antropólogos, entre otros) y se fijan cuatro objetivos: recuperar la herencia histórico-antropológica; llevar a cabo la conservación y la restauración del lugar; fomentar el desarrollo socio-económico de la comunidad; y, difundir el trabajo al público (Ortiz, 2009: 144). Estos objetivos se han mantenido a lo largo de los años, con algunos cambios en lo que respecta a su relación con la comunidad y al tamaño del equipo de expertos. Sin embargo, mientras preparamos esta publicación, se está preparando un relanzamiento del lugar y su articulación a varias rutas turísticas: la ruta del equinoccio, Qapaq Ñan o Camino del Inca, ciclo paseo Mojanda, entre otros.

El trabajo del Programa comenzó con la limpieza y producción del sitio y la preparación del proyecto. El programa abrió al público como un “museo de tamaño real” que se despliega en más de 80 ha. El conjunto

1 Cabe resaltar, sin embargo, que unos de los que serán más tarde encargado del Proyecto Cochasquí, Lenín Ortiz (2009: 23), tiene una mirada crítica de la actuación de la expedición liderada por Oberem debido a temas de conservación del lugar y del patrimonio y debido a las maneras de interpretar el pasado indígena de América Latina.

monumental contiene catorce pirámides y sus tolas adyacentes, algunas de las cuales están fuera del terreno controlado por el Consejo.

La producción del lugar se encuentra ampliamente descrita y analizada por Hugo Benavides (2004), quien ha subrayado el establecimiento de una narrativa oficial un tanto descentrada a partir del lugar². Consideramos, sin embargo, difícil argumentar la existencia en Ecuador de una narrativa histórica oficial. Lo que se detecta son pequeñas narraciones locales de los orígenes prehistóricos del Ecuador que buscan articularse a una narrativa maestra sobre la nación. Justamente, Cochasquí se inscribe en la historia del padre Juan de Velasco, pero no logra construir una única narrativa, sino que tiene pequeñas narraciones paralelas en la zona de Chimborazo, Azuay y Manabí. Asimismo, ésta se enlaza con la noción de señoríos étnicos preincaicos y con la idea de la línea ecuatorial y lugar sagrado. Creemos que Cochasquí no sólo despliega una narrativa oficial; provee también un espacio de experimentación de la espiritualidad y los sentidos. En esta perspectiva, este estudio se aleja del tema de las narrativas históricas y se centra más bien en una antropología de los sentidos, la cual permite analizar la experiencia turística. Al mismo tiempo, la experiencia es una interacción social entre diversos espectadores, los organizadores del lugar y operadores turísticos. En este sentido, excede una dinámica de sentidos unilateralmente establecidos por un centro, como son los organizadores del lugar, y se transforma en un disputado encuentro de sentidos.

Promoción

La retórica de la promoción del lugar proviene de saberes expertos los cuales han integrado algunos aspectos de las narrativas locales. Existen por lo menos cuatro actores dentro del ciberespacio que hablan de Cochasquí: las empresas turísticas, las instituciones del Estado, los mismos turistas y portales educativos contruidos para las poblaciones indígenas. En gene-

2 Reconocemos, sin embargo, que en el artículo más recientes de H. Benavides (2009), el autor matiza su propuesta inicial sobre una narrativa unificada a la cual se le agregan pedazos de discursos provenientes de diferentes tradiciones.

ral, las empresas e instituciones turísticas así como los administradores del lugar, han tomado para la promoción del sitio, discursos científicos, provenientes de la arqueología, memorias provenientes de la comunidad local, y experiencias sagradas y de sanación auspiciadas por distintos actores (antropólogos, chamanes y empresas turísticas).

Tanto en los portales auspiciados por el Estado ecuatoriano como en las páginas que promocionan el turismo del Ecuador, se habla del desarrollo científico y de los aspectos ceremoniales de los pueblos indígenas originarios del lugar. Sin embargo, no existen voces de las poblaciones indígenas que hablen por sí mismos. Pese a ello se encuentran páginas de educación para pueblos indígenas y un artículo publicado en el sitio de la CONAIE³ que narra una ceremonia de chamanes. La diferencia entre este documento y otras páginas web que promocionan el sitio, es justamente la ubicación de los indígenas en el tiempo: los primeros hacen una relación con el pasado y los segundos con el presente.

En este sentido, el pasado estaría fundamentalmente relacionado con el desarrollo científico alcanzado por los antiguos habitantes, a veces nombrados como “nuestros antepasados” y el presente con los rituales del solsticio y equinoccio. Especial relevancia tienen las referencias de la celebración del Inti Raymi.

Un sitio mágico y ceremonial

Una manera de promocionar al lugar es proponerlo como un sitio mágico y ceremonial. Al parecer un primer despliegue ritual fue elaborado por un grupo de antropólogos y de chamanes a raíz del 49º Congreso Internacional de Americanistas realizado en Quito en julio de 1997. Páginas web elaboradas por diversos grupos hablan de chamanes y sus rituales en el lugar⁴, así como mitos y leyendas locales.

3 Visitada en el año 2007 y que actualmente ya no está vigente.

4 Pareciera que estos rituales fueron más frecuentes a mediados de la década de 1990; pero hacia el 2008 se retoma este tipo de ceremoniales.

En el referido artículo escrito desde la CONAIE, se informa sobre la ceremonia del equinoccio y comenta de los buenos augurios que un curandero habría hecho para los pueblos indígenas y para los políticos del país, en el marco del ritual. El énfasis de este artículo está colocado en los poderes curativos del lugar. Esta idea de sitio asociado a sus supuestos poderes curativos se encuentra en varios artículos existentes en el Internet⁵.

A propósito de este mismo ritual organizado en 1997, encontramos un artículo irónico y crítico de este evento “La apoteosis de los autodespojados: reportaje sobre una feria esotérico-gubernativa de supuesta medicina indígena” (Pérez, 1997). Allí se mencionan las limpias chamánicas y adivinaciones que realizaron curanderos de distintas nacionalidades indígenas del país. Para el autor, dicho evento significó una forma de hacer públicos y comercializar los conocimientos de la medicina indígena. En el artículo también se muestra cómo la gente profesional, en este caso antropólogos, utilizan el sitio turístico para estos fines. De esta manera, al tiempo que se habla del lugar se elaboran críticas al uso comercial de éste y de la curación.

Por otra parte, existió un portal de educación para los pueblos indígenas elaborado con auspicio de la UNESCO. Allí se menciona a Cochasquí como un sitio arqueológico e histórico cuyos habitantes tuvieron sofisticados conocimientos científicos. Pero lo que nos interesa subrayar es que también se lo representa como un lugar donde se concentra el pasado y donde existe la posibilidad de comunicarse con las divinidades. De esta manera, los discursos sobre el carácter ceremonial del sitio se los articulan con la noción de un lugar con historia.

Otro ingrediente en la construcción del lugar como ceremonial y/o mágico proviene de testimonios locales que han sido recopilados por publicación del Consejo Provincial (Moscoso, 1986). Estos relatos complementan la mirada encontrada en las páginas web antes indicadas respecto a la magia y lo extra cotidiano del lugar. En el referido texto se indica, por ejemplo que:

5 Los artículos que encontramos fueron: “Retorno del sol. Encuentro de yachacs (shamanes), curanderos y medicina tradicional”; “Práctica de medicina tradicional: limpias (cuy, huevo, hierbas), curaciones (mal de ojo, espanto, mal aire)”; “Cochasquí 97: de la ‘práctica medicina tradicional’”.

La pirámide conocida y catalogada por el Programa Cochasquí con el número 13 es conocida por los pobladores con el nombre de Yumbachorro o Yumbafaccha debido a que caía un chorro de agua cerca de la misma, y en ese lugar aparecía un personaje femenino denominado yumba (Moscoso y Costa, 1986: 139).

El mismo texto relata que en las ruinas había unas gradas que conducían a una puerta y quien entraba en ella desaparecía:

En la Yumbachorro, me contó mi abuela, se desvistió un mayoral y siguió por el graderío y desapareció, solo quedó su ropa y el arial. El Ramón Chicaiza que trabaja en la hacienda, era el que apacentaba los chanchos en las tolas y el le vio a la yumba en la Yumbafaccha (Moscoso y Costa, 1986: 141).

En estos relatos se puede observar esta serie de personajes míticos y sagrados presentes en las pirámides. Tal asociación de éstas con seres extraordinarios alimenta la creencia contemporánea sobre el valor sagrado y ritual del sitio. Este valor sagrado se ha enlazado con sus poderes curativos. De esta manera, Cochasquí se ha erigido en un lugar de rituales de curación.

Esta historia e imaginarios locales sustentan usos ceremoniales del sitio propiciados tanto por empresas turísticas, el Consejo Provincial, chamanes, yachaks y mamas. Asimismo hay un público interesado en este tipo de experiencias. Según veremos más adelante, es justamente este carácter sagrado uno de los filones de disputas de los sentidos del lugar entre diversos actores.

Lugar de la ciencia y la historia

Las empresas y agentes de turismo, también han retomado discursos provenientes tanto de las narrativas históricas como de la arqueología con el fin de promocionar el lugar. En este marco, se lo concibe como un sitio donde se despliega una historia de larga duración así como una oportunidad para aprender y conocer más sobre arqueología.

Un primer argumento del lugar lo relaciona con Quito. Una de las narrativas publicada en el ciberespacio⁶ y que se inspira en los estudios realizados por los arqueólogos vincula Cochasquí con los fundadores de Quito:

Existe una tradición popular, según la cual Cochasquí fue sitio de un rey que hace años y años, respetando una señal sobrenatural, una estrella fugaz, abandonó Cochasquí con su pueblo para fundar Quito (Oberem, 1989: 8-9).

Esta tradición ha sido refrendada por las investigaciones arqueológicas referentes a las pirámides, tolas y restos de diverso tipo la cual ha interpretado el sitio como un lugar pre-inca, que cumplía funciones ceremoniales, de defensa y de observación astronómica. Benavides (2004) en su estudio sobre la narrativa histórica argumenta que la investigación arqueológica del sitio se ha hecho parte de una “historia oficial” nacionalista que habla de la existencia de Cochasquí como un remanente de una civilización pre-incásica. Diversos estudiosos (Oberem, 1989; Moreno, 1981; Yurevich 1986; Ortiz, 2009) mencionan la existencia de pirámides que fueron utilizadas por esta civilización, los quitu-caras, con fines ceremoniales y astronómicos. También se alude a la presencia de tolas usadas para fines funerarios y se refiere al lugar como habitado por una población guerrera que tuvo conocimientos y sabiduría importantes. Es decir que de

6 Cuenta la leyenda que hace muchos, muchísimos años había un pueblo llamado Cochasquí. Sus habitantes vieron cierta noche aparecer una estrella fugaz en el cielo. Asustados, los indios corrieron a palacio y contaron al Rey lo sucedido. Además, le suplicaron salvarles de la desgracia que dicha estrella anunciaba. El Rey, que también era sacerdote y brujo, les pidió tener calma y un poco de paciencia. Él lo arreglaría todo con los dioses. Para esto, cogió un vaso de chicha entre sus manos, dijo unas cuantas palabras mágicas y bebió hasta quedarse profundamente dormido. Una vez despierto, el Rey contó a los cochasquíes lo que había soñado. Los dioses no están enojados con nosotros, les repitió una y otra vez. Pero nos ordenan dejar estas tierras e irnos a otro suelo más rico y hermoso. A fin de señalar ese lugar, lanzó un aerolito, valiéndose de una huara-ca. En el sitio donde aquel cayera, allí debería fundar el nuevo pueblo. Paso a paso fueron siguiendo el camino que recorrería el aerolito, hasta llegar a las faldas del volcán Pichincha. El aerolito estaba enterrado media vara en el suelo. Ese era el lugar escogido para la fundación indígena de lo que ahora llamamos ciudad de Quito. Llenos de contento comenzaron enseguida a construir sus chozas y a levantar templos a la luna y al sol. Después cultivaron maíz, papas y mellocos para alimentarse a así vivir dichosos (“La fundación indígena de Quito”, s/f).

estos estudios surge la idea de un Cochasquí “como una realidad histórica, testimonios presuntos de la cultura Quitu-Cara” (Consejo Provincial de Pichincha, 2006).

Estos discursos producidos en el marco de la arqueología han sido absorbidos tanto por páginas web de empresas de turismo que promocionan el sitio como aquellas que han construido agencias del Estado con fines educativos. La descripción más frecuente del lugar es que:

En Cochasquí se encuentran 15 pirámides de diferentes tamaños. En 9 de ellas una rampa conduce hasta la plataforma. Hay además 15 montículos funerarios redondos, antiguamente deben haber sido muchos más, pues otros 15 pueden observarse claramente al reconocer la diferente coloración de la tierra en fotos aéreas. Tales montículos levantados por la mano del hombre tienen las formas más variadas, provienen de la época prehispánica y son llamados comúnmente ‘tolas’. Nada existe contra el uso de esta designación; pero en casos particulares debería diferenciarse entre los diferentes tipos de tolas, por ejemplo: entre montículos funerarios y pirámides (Nueva Red, s/f).

La forma de las pirámides se la relaciona mucho con su carácter ceremonial-ritual y de observación astronómica. Otro de los argumentos, retomado tanto por las páginas web de empresas turísticas y del Estado es la idea de sitios ceremoniales:

En los valles costeños los señores, régulos, chamanes, hicieron construir centros ceremoniales con montículos y templos, plazas, postes, heráldicos de bellas maderas incorruptibles, estelas de piedra y cementerios en donde se enterraba a la gente principal en grandes tumbas de pozo con cámara. Las prácticas funerarias fueron similares a través del área en este tiempo y las diferencias aparentes, obedecieron principalmente a razones ecológicas..... Tolas y otras obras de tierra de este período se encuentran a través de todo el Ecuador... (Consejo Provincial de Pichincha, 2006).

La existencia de señoríos étnicos (Oberem, 1989; Moreno, 1981) difiere de aquella que promulga la existencia de estados comunitarios, idea proveniente de la historia de Juan de Velasco. Pero es esta última la que ha

sido retomada por el Consejo Provincial mientras que de la primera se apropian distintas páginas web que promocionan el turismo y que ha estado inspirada en los siguientes argumentos científicos:

Una tendencia que al parecer ofrece una visión más adecuada es aquella que se refleja en las últimas investigaciones que se refieren a la sierra norte ecuatoriana, al propugnar la existencia de señoríos étnicos en sentido estricto, correspondientes a un nivel de integración socio-político propio de una sociedad compleja estratificada, que en términos demográficos englobaría muchas aldeas, abundante población y sus señores ejercerían su autoridad sobre un territorio extenso (Moreno, 1981: 26).

Es de particular interés la puesta en escena de la princesa Quilago, vista como un símbolo que representa a Cochasquí, y que ha sido retomada tanto por el Consejo Provincial como por las páginas del Estado. Así mismo se han realizado representaciones artísticas que aparecen en páginas web. La imagen de Quilago como una mujer guerrera y poderosa proviene de análisis científicos, tanto de Oberem (1989), Moreno (1981) como de Benavides (2004)⁷.

Cochasquí figuró en uno de los pueblos más importantes de los caranquis. Si a más de esto la madre del inca Atahualpa fuese oriunda de allí no es del todo improbable, aunque no se lo puede confirmar definitivamente. Parece seguro sin embargo, que ella como miembro de la elite caranqui figuraba entre las mujeres de los subyugados que, sin embargo, el Inca había escogido para sí mismo. Según se dice fue una Quilago. Y Uhle cree poder identificar “Quilago” o “Quillaco” con Cochasquí (Oberem, 1989: 8).

Otro de los argumentos que se apropian estas empresas tiene que ver con el lugar como una fortaleza desde donde se resistió la conquista inca y, posteriormente la española. Asimismo se lo propone como un sitio de investigación científica. Al parecer el hecho de que en Cochasquí hayan

7 Benavides (2004) propone a Quilago como madre de la nación, en un proceso similar a la construcción de otras naciones.

investigado un grupo de científicos extranjeros es muy valorado en las páginas del Estado y en los espacios turísticos. Esta noción de lugar de la ciencia se la vincula a la idea de que los antiguos habitantes del lugar tenían importantes conocimientos de astronomía.

De esta manera, los portales del Consejo Provincial y del Municipio de Quito, retoman con mucha versatilidad los discursos oficiales planteados por antropólogos y arqueólogos como la significación que dan las personas indígenas del sitio. Es decir que muestran el carácter científico arqueológico e histórico de Cochasquí así como la posibilidad que tienen las personas de realizarse curaciones, limpiezas chamánicas y celebraciones de Inti Raymi; de igual manera hablan de la presencia de seres mágicos y varias distracciones. Como lo propone Benavides (2004), el Estado ha tenido una gran capacidad para integrar diversas dimensiones a la retórica del lugar.

No obstante la voz o interpretación del sitio por parte de las poblaciones indígenas no está presente en el ciberespacio. Contrario a ello, se observan interlocutores que hablan a nombre de ellos de un presente vinculado a ceremonias del Inti Raymi, de sanación o un producto de la sabiduría de los pueblos originarios.

En suma en la promoción del lugar, hemos podido observar que los portales que hablan a nombre de las poblaciones indígenas retoman principalmente dos mensajes claves. De un lado, la noción de ser un sitio ceremonial y mágico; y, de otro lado, la construcción colectiva del sitio (que la hicieron curanderos y antropólogos a propósito del 49 Congreso de Americanistas) como un lugar energético y de curación. Sin embargo, en ninguna de estas dos representaciones, referentes al pasado y al presente ceremoniales está presente la voz de los indígenas que allí habitan.

Las empresas turísticas por su parte han retomado las ideas oficiales provenientes de científicos, arqueólogos y antropólogos auspiciados por el Consejo Provincial que dan cuenta de un glorioso pasado, aunque no completamente descifrado ya que se presentan las diversas interpretaciones del lugar y del pasado pre-incaico del Ecuador. En general este pasado es importante para las instituciones educativas públicas que utilizan la información de edufuturo.com y envían a sus estudiantes a las ruinas para aprender sobre su identidad.

Cabe mencionar que están ausentes de las maneras de promocionar Cochasquí dos aspectos que han cobrado relevancia en la actualidad: su vinculación con la línea ecuatorial y con el Camino del Inca o Qapaq Ñan.

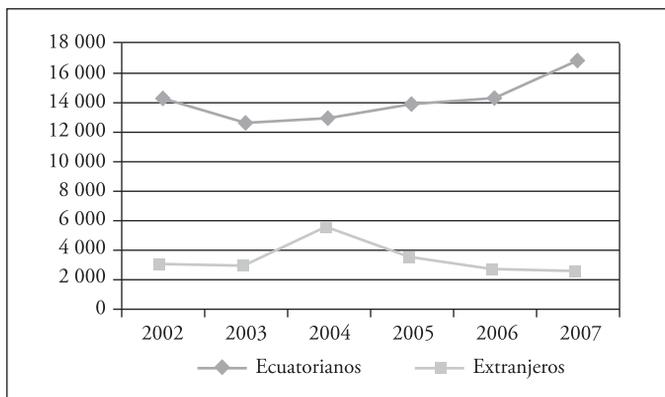
La promoción converge en representar a Cochasquí como un sitio de la antigua historia del país donde se mezclan conceptos científicos, indígenas y esotéricos los cuales son reforzados en las disputas del sentido del lugar.

Visitantes

En el 2002 visitaron el lugar un total de 17 360 personas y en el 2007 lo hicieron 19 401. Estas cifras no son consistentes con el aumento del turismo en el país, especialmente el extranjero. Efectivamente en este sitio, el turismo extranjero ha tendido a disminuir debido, entre otras razones, a que queda a trasmano de los destinos mayormente elegidos: Quito y Otavalo, en la sierra.

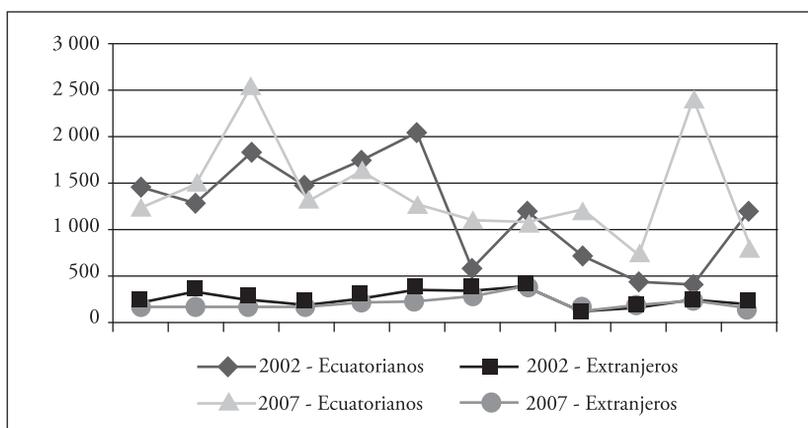
Los gráficos 1 y 2 revelan que el turismo a Cochasquí es fundamentalmente de ecuatorianos y que varía a lo largo del año. Estas variaciones están acordes al régimen escolar, pues es justamente el turismo educativo, es decir, de estudiantes el que prevalece. Efectivamente el 45% de los visitantes del período 2002 al 2007 corresponden a estudiantes de distinto nivel. Efectivamente, durante el transcurso de nuestra investigación nos topamos con un gran número de familias que hacían la visita como parte de una tarea de la escuela o colegio de sus hijos e hijas; o bien grupos de estudiantes en excursiones. En estos casos, el cometido era observar *in situ* el pasado glorioso de los pueblos originarios; su sabiduría. En este sentido, estamos frente a un lugar que ofrece un momento o experiencia de un sentido de pertenencia y de hermandad. También el lugar es visitado por migrantes ecuatorianos que retoman contacto con sus orígenes, personas de diversas provincias y por extranjeros que buscan conocer la diversidad de experimentar la humanidad.

Gráfico 1 Número de visitantes, 2002-2007



Fuente: Consejo Provincial de Pichincha, Parque Arqueológico Cochasquí

Gráfico 2 Número de visitantes según meses, 2002-2007



Fuente: Consejo Provincial de Pichincha, Parque Arqueológico Cochasquí

Pese a los distintos tipos de públicos (en cuanto a nacionalidad, edad y deseos), el Consejo Provincial tiene recorridos y narrativas uniformes para los visitantes. Será el interés de estos el que marque las dinámicas de los recorridos y los énfasis en las narrativas de los guías.

Recorridos y narrativas

Durante el trabajo de campo entrevistamos por lo menos a seis guías turísticos (todos varones): tres pertenecientes a la comunidad y otros tres son externos a ella; todos han sido capacitados por el Consejo Provincial de Pichincha. Pese al origen diverso de los guías, no encontramos diferencias sustanciales en las narrativas de los recorridos entre guías de la comunidad y aquellos externos a ella.

Recorrimos varias veces el sitio acompañando a los guías y a los turistas y encontramos que la explicación de los orígenes remotos de la nación ecuatoriana es el principal objetivo de las visitas guiadas. Sin embargo, tal narrativa se fusiona con otros sentidos tales como los conocimientos indígenas actuales, los recursos naturales, entre otros. Asimismo, observamos que hay elementos en las explicaciones de los guías que no están en los lugares de promoción del sitio.

La retórica de los guías combina una explicación sobre el lugar, los hallazgos científicos a partir de excavaciones arqueológicas; la historia y conocimientos astronómicos y científicos del pueblo Quitu Cara e Inca; y los aspectos rituales. Estas explicaciones, en el caso de algunos guías, se conectan con los conocimientos de los pueblos indígenas en la actualidad y con anécdotas vividas con otros grupos de turistas. Sin embargo, no hay una continuidad entre el pasado y lo contemporáneo; se trata de dos registros diferenciados. Los guías hablan de “nuestros antepasados” y de los “indígenas actuales” o de las “comunidades indígenas”.

El lugar

Primeramente, se pone énfasis en el hecho de que las pirámides de Cochasquí constituyen un patrimonio de la humanidad a partir del año 1979, en este evento el Consejo Provincial de Pichincha cumple un papel primordial, por ejemplo se dice a los turistas que:

El sitio arqueológico Cochasquí fue declarado Patrimonio de la Humanidad en el año de 1979. En 1981 el Parque Arqueológico pasa a manos del

Consejo Provincial de Pichincha que le da mantenimiento (Recorrido con guía 1, 2008).

En ocasiones se subraya la importancia de los arqueólogos y otros agentes en la recuperación del lugar:

Bien señores, señoritas, estamos en la pirámide No. 13, es una de las más pequeñas pero de las más importantes. Está al lado de la número 9 y no tiene ni la cuarta parte de la información. Oberem, arqueólogo alemán que llegó en el año 1964 a todas estas pirámides, las deja en su forma original. Regresa a Alemania a terminar su carrera y no la vuelve a cubrir. Gracias a ese error el Instituto Geográfico Militar logra rescatar el sitio arqueológico en el año de 1978, a los últimos hacendados que son los señores Borja –Calixto pariente de nuestro ex presidente Rodrigo Borja. En el 79 es declarado patrimonio nacional y desde el 81 ya está a custodia y protección del Consejo Provincial, hoy llamado Gobierno provincial. Es más o menos para el 86 u 97 que inician los trabajos para el rescate de esta pirámide (Recorrido con guía 2, 2007).

La historia que se narra, es que efectivamente las tierras en donde ahora se encuentran las pirámides, antiguamente pertenecían a la familia “Calixto”, razón por la cual no eran valoradas como un patrimonio. De hecho, las pirámides fueron maltratadas durante años, antes de los descubrimientos científicos y arqueológicos:

Antes este lugar era una hacienda; la extensión de esta hacienda era desde el río Pishque y terminaba en la plaza de ponchos de Otavalo. Los dueños de esta hacienda eran la familia Calixto Borja. Ellos labraban la tierra, al ir labrando la tierra, encontraban restos de cerámica... Ellos labraban la tierra encontraban vestigios de cerámica, encontraron la primera excavación clandestina que pasaba por el lado de la rampa, por ese lado bajaba el río y con esa agua la destruyeron. No se sabe qué encontraron ellos, pero luego la dejaron destruida y abandonada (Recorrido con guía 1, 2007).

Generalmente se realiza una explicación acerca de las 15 construcciones piramidales, que fluctúa entre un discurso del pasado y del presente con

un fuerte énfasis en explicaciones arqueológicas y sobre usos y costumbres indígenas, que describiremos a continuación.

Narrativas del pasado indígena

Durante el recorrido por las pirámides las narrativas se refieren a los hallazgos de varios científicos. Se habla de tres misiones arqueológicas fundamentales: la de Max Uhle, la de Udo Oberem y la de Valentín Yurevich. Cada misión se la refiere a un aspecto funcional de las ruinas: fortificaciones, centro ceremonial y observatorio astronómico, que se la va proponiendo como hipótesis. Los científicos son evaluados de diversa manera y otorgan especial autoridad a Yurevich. Este hilo conductor se ve enriquecido con aspectos prácticos de la construcción del lugar. Por ejemplo, se da un fuerte énfasis a la explicación sobre los materiales en base a los cuales se construyeron las pirámides; es decir, que se habla de la cangagua, y también el origen de su forma:

Contamos con un total de 84 hectáreas vamos a encontrar 15 construcciones piramidales trucas, estas construcciones piramidales no se asemejan a las de Egipto, pues la punta es cortada. De estas quince pirámide 9 están provistas de una rampa desde abajo les vamos a ver como una T mayúscula. O lo dicho por Luciano Andrade Marín, la forma de un *tupu* o de un prendedor. Entre los estudios más importantes dicen que son construcciones pre-cuzqueñas. Asentamiento indígena 500 años después de Cristo Periodo de Integración. Estas culturas indígenas para la construcción de las pirámides utilizaron una piedra volcánica. Esta toba o piedra volcánica es compacta, sólida y característica de la capa norte del país: cangagua. Cortaban bloques gigantescos acarreaban el material acá y daban la forma. En los cuerpos estos bloques de cangagua están formando obra de ríos y en las rampas están con bloques de diferente forma, tamaño y dimensión. Están sostenidas por el chocoto. El chocoto es una mezcla de agua, tierra y desecho vegetal para que esta argamasa tenga mucha mayor resistencia, también ocupaban la defecación de los animales, dándole una consistencia casi parecida al cemento actual. Hoy en la actualidad, estas ruinas arqueológicas, estas pirámides están cubiertas por dos capas, una capa es la vegetación que estamos pisando y otra se dice de camuflaje, hecha por esta población

indígena. Prácticamente para cuando vino la conquista cuzqueña y a reglón seguido la española, lo que denotaron acá fueron simples montañas no tomaron importancia a la forma de ellas (Recorrido con guía 2, 2007).

En el recorrido, se pone mucho énfasis en el carácter estratégico del sitio, pues desde la pirámide número diez, se puede tener control de muchos otros espacios, adicionalmente se menciona el conocimiento astronómico de los “antepasados”, pero también se refiere al nombre de los lugares que tiene influencia del idioma quichua, la importancia de que el sitio está ubicado en la mitad del mundo y ciertos recursos naturales existentes en el lugar:

Ahora yo he venido cansándoles, molestándoles con el alto grado de conocimiento astronómico de los indígenas, porque ellos ya sabían que estaban en la mitad del mundo, e inclusive para poner el nombre a su comunidad el indígena usó, sin necesidad de irse a la costa encontraron las Salinas en la provincia de Imbabura y la palabra “chi” significa sal y tenemos en la parte norte comunidades como Oyacachi, Cotacachi, Chipichí, por esta característica que les mencionaba por la sal. Hoy en la actualidad es uno de los sitios más áridos, más desérticos que tenemos el valle de San Antonio de Pichincha, pero años atrás no fue así, porque detrás es donde el Ecuador está practicando el ecoturismo justamente por la flora y fauna tan abundante que hay en esa región y solamente es pasando la montaña, y podemos ver los nombres que le pusieron los indígenas Pulahua, Casitahua, Talahua, tenían agua hasta para ahogarse, hoy una zona totalmente árida, la tala indiscriminada de árboles para satisfacer la necesidad de una gran ciudad que se formaba aquí hoy el gran Quito, donde ahí vivimos. En estas partes de Latacunga para abajo, predomina el “pamba” que hace característica a las regiones de grandes valles tenemos Limbimbamba, Pambamarca, Cojipamba, Rumipamba y así, Vilcabamba, un montón exacto, pero vea el ecuatoriano no quiere darse cuenta de lo que hay en esta región, que es la línea equinoccial, desde San Antonio de Pichincha hasta Cayambe a nuestra vista la línea equinoccial viene así, pero en lengua indígena la palabra “qui” significa mitad, había bastante sentido, antes de Cristo sabían que estaban en la mitad del mundo (Recorrido con guía 1, 2007)⁸.

8 Esta idea de abundancia de agua y de conciencia de estar localizado en la mitad del mundo, puede rastrearse en la obra de Ortiz, 2009.

El hecho de que el sitio sea estratégico es la explicación que se da, para que la invasión inca se haya tardado tantos años, pues, según las explicaciones de las guías turísticas estos pueblos estuvieron escondidos durante muchos años:

Cuando estudiamos historia del Ecuador nos dicen que los incas acá no tuvieron tiempo para nada, no es cierto. La conquista de los incas acá en el Ecuador les tardó tres generaciones completas. Pachakutic, Yupanki, Túpac Yupanqui. Estamos hablando de 60-80 años que les tardó a los incas llegar. Entonces en todo ese tiempo los indígenas tuvieron tiempo suficiente para prepara a su gente para la defensa del territorio. Esto es cierto porque ¿en dónde tenemos mayor población indígena en el Ecuador? Justamente del centro al norte. Son culturas que no pudieron ser conquistadas en un 100 por ciento ni por los incas ni por los españoles. Sin tomar en cuenta el oriente porque en ese tiempo el oriente fue casi compenetrado. Incluso en el oriente hay una etnia integra. Porque incluso se habla de que estos pueblos hablaban 21 idiomas, dialectos. Cómo se puede explicar tantos idiomas en un espacio físico tan reducido. Hay mucha lógica, cuando vinieron las conquistas mucha gente de la sierra y de la costa se refugiaron allá. Entonces es obvio que existieron culturas que se protegieron allá (Recorrido con guía 2, 2007).

La explicación de la función del lugar como observatorio astronómico es uno de los puntos culminantes de la visita. Ello se explica a través del calendario solar y lunar, que permitían ordenar el tiempo y el espacio y eran básicos para organizar las actividades agrícolas:

Señores esta es la parte más importante del sitio arqueológico a lo menos para mí (risa). Estamos en la parte superior de la pirámide número 13, y lo más importante son dos plataformas grandes. Estas dos plataformas juntas para Luciano Andrade Marín y para el astrónomo ruso Yurevich corresponden al calendario agrícola, formado por el lunar que es la plataforma que estaba atrás de nosotros y el solar que está al fondo. Esta plataforma tiene 9 metros, su construcción es completamente redonda, tiene dos tipos de canales, tipo canal aquí a la vista de nosotros y tipo canal del fondo, pero cada tipo canal tiene un total de 6 huecos, podemos apreciar 32 huecos dentro del canal donde se forma la gradita, acá vemos uno solo.

Desde la conquista europea nosotros nos referimos al calendario grecorromano o gregoriano introducido por nuestros conquistadores, pero hay un hecho insólito, los 12 huecos que representan, la luna tiene un total de trece ciclos dividida en cuatro fases lunares al año y seis de este canal y seis del canal del fondo: doce, y el de más allá trece, los trece ciclos lunares, dos triángulos invertidos allá y dos triángulos invertidos acá –las cuatro fases lunares– sobre esta plataforma corría agua, es por esto que esta plataforma después de 200 años tiene el color puro y nato del barro cocido, en esos orificios fueron encontrados conos de piedra, medían 30 o 35 centímetros estos conos, y la presencia de la luna permitían que éstos proyecten sombras; incluso mucho mejor visibles y reflejadas por la ayuda del agua, y vemos que para toda actividad agrícola sagradamente la cultura usaron sus fases lunares para planificar familia, cosechar, intervenciones quirúrgicas, si ustedes quieren se cortan el pelo en esta fase lunar es óptima estamos en los últimos días de luna creciente, el desarrollo es un poco más acelerado y evita la caída del pelo, si usted quiere evitar entradas utiliza la luna llena, que crece lento pero es bien abultado, yo podría dar muchos ejemplos aquí, pero solo doy una para que vean a que alto grado de conciencia llegó el indígena. La medicina hoy en la actualidad tiene un avance tecnológico, pero en los estudios recién se comprueba que está ocupando una fase lunar para las intervenciones quirúrgicas. En el Perú, los Mochicas una cultura anterior a los Incas, los Chibchas, los Mayas, inclusive hicieron intervenciones quirúrgicas al cerebro (no se oye nada más que viento) (pasa un minuto aproximadamente). Dicen que se puede planificar el sexo del niño, sólo con las fases lunares (Recorrido con guía 1, 2007).

Pero la parte culminante del relato de los guías se despliega en un mirador, después de recibir la explicación sobre los conocimientos astronómicos. Ello habilita al guía narrar el argumento central del lugar: los antepasados Quito-Cara sabían que estaban localizados en la mitad del mundo, en la línea equinoccial. De esta manera, la noción de Ecuador no se remontaría a la Misión Geodésica, sino a nuestros pueblos originarios.

Conexiones del pasado y presente indígena

El conocimiento científico y astronómico se traslada al presente en donde primero se indica el complejo de comunidades alineadas en el cinturón ecuatorial:

Quieren que les presente las comunidades indígenas, incluso las que les voy a nombrar todavía existen por si acaso. Tenemos Quitu, Pusuquí, Pomasquí, Catequilla, Snagolquí, Urcuquí, Yaruquí, Picalquí, Cochasquí, Guaraquí, Ambuquí, Quinche, Quisaya, Quitoloma, Quillopana, Caranquí, Atuntaquí, Yupanquí, Quizana y nosotros bien gracias ni siquiera sabemos por qué. La palabra Quito hace referencia a tierra de la mitad o significa tierra de la mitad, la cosmovisión le permitía ver que estaban en la mitad de los lagos, y “lagos de la mitad” es tal vez el significado real de Cochasquí. Pero tomen en cuenta algo muy interesante si ustedes vienen a dormir al sitio arqueológico aquí sucede algo fabuloso, mayoritariamente todas las noches son despejadas y van a tener la mejor vista astronómica del mundo, mejor que estar en cualquier planetario y no tiene nada mecanizado. [...] Así es, así es, no es que no se han fijado, justamente la NASA quería ya poner un punto aquí de observación, es más está queriendo hacer uno en el Cotopaxi. Recientemente hubo una novedad que querían hacer algún despegue porque hicieron un estudio que decían que un cohete que despegue de la tierra a la luna directamente de un sitio de aquí del Ecuador llega mucho más fácil y con menos combustible, y cae más fácil porque es más recto, no tendrían que dar vueltas (Recorrido con guía 1, 2007).

Esta conexión con el presente, es un recurso permanente de las explicaciones durante los recorridos. Para ellos se hace uso de varias estrategias, como es por ejemplo el uso de plantas:

Aquí les presento la famosa “pic” [pega] que tiene el nombre de cabuyo, penco y agabe. De aquí sale el famoso tequila que nosotros le llamamos la famosa punta. De estas plantitas sale un tronco largo que se llama chahuarquero, pero en la parte de arriba hay una variedad de las alcapparas que es riquísimo. Pero el chahuarquero después de unos veinte años se corta y sale un jugo dulce, que le llamamos chahuarmsiqui; en México

es el famoso mezcal, y aquí destilado, procesado se llama punta, y en México es el famoso tequila. Entonces cuando aquí prueba un poquito de puntas, está tomando un poco de tequila. Qué mas les diré, esas plantitas, de aquí salen las sogas, los atados de chilca que se llaman pero este no es nocivo porque es material natural, de estos se saca unos hojitas se machuca y sale un líquido espumoso, un líquido que utilizan nuestros indígenas para lavar la ropa y como champú para el cabello para el pelo, pero así como ellos, eran chinchosos, nosotros teníamos nosotros el champú, y el rinse igual era, porque el rinse era el aloe vera (risas). Algo interesante, no se si ha ido a la plaza de los otavalos, va a sentir una picazón. Tiene faldones, pantalones hechos con este material (Recorrido con guía 6, 2007).

Otro de los recursos usado con frecuencia es relacionar al sitio con temas eróticos, ya sea cuando se menciona a las llamas que deambulan por el lugar y otras veces cuando se habla de la pirámide 14, a ésta se la vincula con el amor y la sexualidad, dando así un nuevo sentido a la visita:

En el Ecuador este animal [refiriéndose a la llama] casi llega a la extinción y está catalogado como una de las carnes más afrodisíacas del mercado sudamericano: el cuy, las llamas, las alpacas y las vicuñas, algo muy especial debe ser por la forma en que aparean porque es muy especial este animalito, tiene un tipo especial de apareamiento... porque el ser humano aprende también del animalito, es el único rumiante de Sudamérica, no me atrevo a decir del mundo porque debe haber otro animal en medio oriente en Asia que practica lo mismo que este animalito, primero este animalito hace un tipo como ritual el macho y la hembra comienzan a seguirse en diferentes chillidos, los sonidos, y cuando la hembra desea se acuesta y el macho hace lo mismo, y así acostados tranquilamente pasan de 2 a 3 horas en actividad sexual [risas]. Este vuelta se queda ahí por la penetración, pero por qué se demora tanto, aquí hay un pero bien grande, porque no tiene movimiento, al único lo único que se les oye es esto (simula sonidos de respiración) se les oye bastante lejitos, por eso se dice que estos animalitos practican lo que es la famosa transmutación, que es una transmisión de energía, en vez de botar energía hacen transmutación. Y qué es lo que dice Kama Sutra es exactamente lo mismo, sino que ahora la juventud le toma morochamente al Kama Sutra, piensan que son posi-

ciones básicas para tener relaciones sexuales [risas], prácticamente es el séptimo chacra (no se oye más ruido de viento) en Europa en medio Oriente debe haber como les decía (Recorrido con guía 1, 2007).

También se refieren al origen de las celebraciones que se realizan actualmente como por ejemplo los solsticios y equinoccios. Adicionalmente, se narra la idea de que el sitio es ritual, ceremonial y energético, lo cual tiene efectos en los eventos turísticos que mostraremos posteriormente:

Está comprobado que tiene cualquier cantidad de energía es uno de los puntos más energéticos de Sudamérica, esto le hicieron unos señores de Europa con unos aparatos sofisticados, que vinieron acá vienen casi siempre acá y comprueban que el sitio tiene bastante cantidad de energía, ahora si me preguntan positiva o negativa [risas] depende de cómo se encuentra su estado, aquí suceden cosas especiales y vino un señor medio déspota y aquí no tenemos tanta paciencia con eso, algunas veces los guías no podemos cambiar de palabras, no cambié de palabra y digo: vámonos con cuidado, y el señor se resintió parece que estaba enojadísimo y acá arriba sufrió un terrible mareo, le dije que haga ejercicios de respiración, salimos de la número 13, el salió ya con otra mentalidad y se recuperó estuvo bien [risas] entonces es medio especial el sitio, con el celular lo mismo hay veces en que a usted cogen le llaman –hay muy buena señal– usted coge y dice “hola que tal cómo te va” y luego “aló, aló” por dos pasos que da se pierde la señal le toca regresar al punto en donde recibió las llamadas. Se paran los relojes algunas veces (Recorrido con guía 3, 2007).

Las narrativas de los guías son complejas en cuanto a apelar a distintas dimensiones de la vida del lugar: el pasado y el presente; la lógica científica y el sentido común, la crítica social, la nación y lo espiritual. De manera que los turistas pueden seleccionar partes de la narrativa que son de su interés y dar sentidos diversos a la visita.

Turistas comentan la experiencia

En esta sección mostramos cuáles son los aspectos que mayor interés despiertan entre los visitantes. Para ello tomamos en cuenta tanto el libro de visitas que mantiene el Proyecto Cochasquí como entrevistas realizadas a los y las visitantes.

Tanto los turistas ecuatorianos como los extranjeros dejan asentado en el libro de visitas sus comentarios del lugar y del recorrido. Estos comentarios, correspondiente a los años 2007 y 2008 se presentan en el gráfico 3. El sitio no impacta por la conservación sino por la presentación que realizan los y las guías así como por diversos atributos adjudicados al mismo. En este sentido destacan los comentarios positivos⁹ para los guías y al carácter educativo que adquiere el lugar. Seguidamente son relevantes los comentarios que subrayan a este espacio como interesante y bello. Finalmente hay un conjunto de respuestas que hacen relación al carácter histórico, cultural y mágico de este sitio. Estos comentarios tienen enunciaciones distintas: desde una plena identificación con el lugar (lo nuestro, la patria, nuestro pasado) a una formulación de que despliega una historia, objeto a ser conocido, pero no necesariamente objeto de identificación.

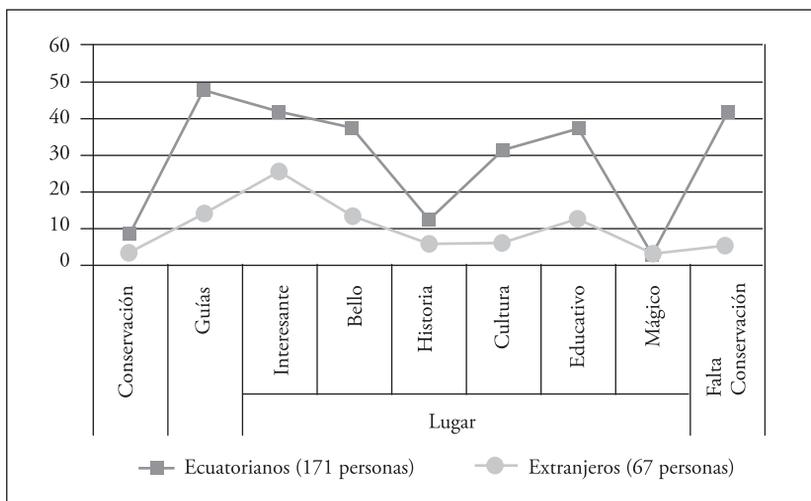
En todos los temas y repertorios indicados por los visitantes que hemos subrayado hasta aquí no parecen haber diferencias entre extranjeros y ecuatorianos. Las diferencias entre nacionales y extranjeros aparecen al mirar comentarios respecto a lo que le falta al lugar. En este sentido, los ecuatorianos son insistentes en señalar temas de conservación, de falta de interés en la preservación del patrimonio, de investigación y de infraestructura de comidas. Y todo ello es una falta de responsabilidad de las autoridades. Es de alguna manera una oportunidad para realizar una crítica a los gobiernos y la gestión cultural. Por su parte los extranjeros valoran la capacidad local de preservarlo.

Lo interesante de rescatar es que ni la noción de lugar con historia o lugar mágico y ceremonial tienen especial énfasis en los comentarios de los y las visitantes. Los comentarios se refieren más bien a la atención reci-

9 Se encuentran pocos comentarios críticos hacia los y las guías (i.e. que hablan mucho).

bida por parte de las personas que guiaron la visita, a la belleza del sitio y a su carácter educativo.

Gráfico 3 Número de visitantes, 2002-2007



Fuente: Consejo Provincial de Pichincha, Parque Arqueológico Cochasquí

Pese al contenido del libro de registros, durante las visitas y entrevistas realizadas a turistas pudimos detectar que el carácter ceremonial e histórico del lugar eran los temas de mayor interés de los visitantes. Asimismo, varios extranjeros se quejaron por no encontrar, en el despliegue, trazos de la comunidad local ni de los indígenas contemporáneos.

La comunidad oculta

Efectivamente, llama la atención que en general en los relatos de los guías y en las preocupaciones de los visitantes ecuatorianos la comunidad local se encuentra oscurecida; es prácticamente inexistente. Las identificaciones con nuestra historia, con nuestra cultura y similares no están asociadas a personas específicas y con el entorno del emplazamiento del sitio. Si bien como hemos visto hay guías comunitarios, este contexto no es relevante

en el proceso actual de producción de la experiencia turística¹⁰. Es interesante mencionar, sin embargo, que según Ortiz (2009: 145) el Proyecto Cochasquí en sus etapas iniciales contempló la posibilidad de que la comunidad local fuera administradora del sitio en tanto la considera como descendiente directa de los constructores del complejo de edificaciones allí existentes.

Al rastrear, sin embargo, esta presencia de la comunidad en la vida del proyecto, su misma existencia es ambigua. El emplazamiento de la comunidad en el territorio aledaño al sitio de visita es difuso. Hay casas de exhuasipungueros dispersas y hay también un centro poblado, el pueblo, que suele estar desierto pues los habitantes locales salen a trabajar fuera del lugar.

Para explorar mejor este punto se hizo una visita a la escuela del lugar para observar cómo los niños procesan las ruinas arqueológicas. La escuela de Cochasquí, es bastante precaria. Durante el 2008 habían cuarenta niños estudiando y dos maestros, uno de los cuales trabaja allí 11 años, pero vive en Tabacundo. Se fue de la comunidad hace varios años y regresó para ser maestro en la escuela.

En el 2007 el Consejo Provincial hizo un proyecto para que los niños aprendan a ser guías en la comunidad, pues muchos no pueden irse para iniciar la secundaria por lo cual una buena iniciativa hubiera sido justamente que de la escuela pasen a trabajar a las pirámides. A pesar de que el proyecto inició y los niños estaban muy entusiasmados, no pudo continuar porque cambiaban mucho de instructor y finalmente no hubo quién se pueda hacer cargo constantemente.

Cuando llegamos a los niños les costaba mucho hablar, razón por la cual, sugerimos realizar dibujos sobre el significado que tenía para ellos el sitio arqueológico. En los dibujos los niños escribieron acerca del significado de las pirámides con frases que remedan a los guías tales como: “[e]stamos sobre la pirámide 5 y 3 esta forma de una T acostada y la cinco tiene forma de un escorpión, arriba están las tenazas y abajo la cola”; o que reproducen la idea de los inicios del programa de que “[l]as pirámides son

10 Adicionalmente en la entrevista realizada a la Fundación Quilago, pudimos hallar que existen distintos esfuerzos por realizar procesos turísticos con la comunidad pero no se consiguen ya sea por la falta de organización o por la migración a las floricultoras.

de nuestros antepasados y es un sitio turístico para los que nos vienen a visitar a las pirámides se van conociendo lo que no saben”. En general, los comentarios siguen los relatos oficiales; aunque algunos niños miran las pirámides como un lugar de sus antepasados. Por su parte, el profesor considera que sería muy necesario que se promoció el turismo de la zona de mejor manera, ya que beneficiaría a la comunidad. La gente es pobre y generalmente sale a las floricultoras; las personas mayores se dedican a la agricultura pero solamente les sirve para consumo personal. Según su punto de vista el turismo no beneficia en nada a la comunidad y afirmó que las autoridades del Consejo Provincial no se preocupan por la escuela.

En general, se puede observar que efectivamente la comunidad no está incluida en los proyectos turísticos del sitio arqueológico. Existió un intento inicial que no parece haber fructificado y hoy día, las personas de la comunidad ven a las ruinas como un lugar lejano y no se ven a sí mismos como parte de ellas o como un espacio propio. La comunidad no se involucra completamente en los proyectos turísticos, lo cual es explicado por los guías a los que tuvimos la oportunidad de entrevistar, de distintas formas. Por ejemplo afirman que:

No está vinculada mucho acá. Porque la gente no toma mucho interés. Y porque no saben la importancia que tiene Cochasquí. La gente está dedicada más a lo del trabajo de las flores. Los más mayores se han dedicado a la parte más agrícola. Entonces difícil. En la juventud no hay quienes se involucren en esto (Entrevista a guía 1, 2007).

Esta noción de que la comunidad tiene otros intereses se repite cuando los guías comunitarios reconocen que los y las turistas buscan hospedaje y alimentación:

[Los turistas] han pedido cabañas para quedarse a acampar. Y sobre todo lo que es la comida. Aquí podrían preparar platos típicos: el cuy, las humitas. Y así. Entonces todo es se estaba pensando. Pero se desorganizaron nuevamente. Entonces no hay una persona. Empezando desde uno que ponga mucho interés y se organiza. Porque al empezar siempre hay un poquito de problemas hasta establecerse. Siempre es así. Y esto ya tiene cerca de 10 años (Entrevista a guía 2, 2007).

Frente a este vacío comunitario, la fundación privada Quilago propietaria de un inmueble junto a las ruinas, ha establecido un lugar para el hospedaje y alimentación de turistas que buscan la sanación y vivir una experiencia espiritual con el lugar. Lenin Ortiz (2009), uno de sus promotores, indica que esta fundación cumple además un rol de veeduría de la conservación patrimonial.

Sentidos en disputa

En esta última sección queremos desarrollar la idea de sentidos en disputa observadas a los largo de la investigación respecto al sitio. No se trata de una disputa de las narrativas históricas, sino de las maneras de organizar el lugar y del sentido de la experiencia turística. Hay, al menos, tres actores en la disputa: la Mama Gloria, que se considera parte de la comunidad de Cochasquí y heredera simbólica del lugar; la fundación Quilago, quienes construyeron un centro turístico privado frente a las pirámides e intentan desarrollar un turismo alternativo¹¹; y, el Consejo Provincial de Pichincha. El conflicto se desplegó durante una celebración del Inti Raymi. Alrededor de tal evento, pudimos observar dos prácticas: una considerada espiritual, llevada a cabo en espacios más privados; y otra asumida como turística, que se realiza en el lugar más público de Cochasquí: las pirámides. Para la fundación Quilago, el solsticio es una oportunidad para promocionar el turismo alternativo y espiritual. Mientras que Mama Gloria, alrededor de tal evento, realiza una labor de sanación que también es considerada como espiritual. Adicionalmente ella se concibe como parte de la comunidad y heredera de las pirámides. Y según la perspectiva de la administración del proyecto Cochasquí, el equinoccio de primavera no es su centro de interés ya que su función es científica.

11 La noción de “turismo alternativo” se define por ser un turismo selectivo, no de masas; operado por empresas de pequeña o mediana, creada por familias o amigos, donde hay la posibilidad de mayor contacto con las comunidades y donde existe la mayoría de las veces un respeto por la naturaleza y valores culturales locales y en donde se buscan minimizar los impactos negativos del turismo sobre la naturaleza y la cultura (Newsome, Moore y Dowling, 2002). Va de la mano a la idea de “nuevos turistas”.

Entre los meses de junio a agosto, en Cochasquí, se celebra el solsticio, a veces llamado Inti Raymi o también fiesta del sol. Cada año, la celebración organizada por el Consejo Provincial de Pichincha tiene ciertas características particulares. Durante el año 2008, por ejemplo se realizó un homenaje al sol, por parte de un grupo de danza mexicano, que teatralizaba un ritual indígena vestidos con indumentaria azteca, mientras los turistas miraban el *performance* con mucha atención. Entre los presentes estaban alumnos de la Universidad de Ciencias Ancestrales de Quito de la cual forman parte una importante cantidad de indígenas. El público estaba organizado jerárquicamente, de tal manera que en el palco estaba sentada una familia adinerada de la zona en una especie de “tronos”. Se trataba de la familia Ortiz, que a su vez son dueños de la fundación Quilago y unos de sus miembros fue uno de los gestores del lugar turístico. Ellos organizaban el ritual, bajo un acuerdo con el Consejo Provincial. Prendían el fuego y hablaban del equinoccio, de las pirámides y de Quilago. A su vez, vendían sus paquetes turísticos, también promocionaba servicios alrededor de la medicina tradicional y del chamanismo. Efectivamente, el objetivo principal de esta fundación es promocionar el sitio a través del turismo ecológico, cultural y patrimonial. Así, según la directora de la fundación:

Nosotros concebimos que el manejo de turismo comunitario debe ir enfocado dentro de un proyecto sustentable y donde hay esta trilogía, para que se vayan involucrando todas las comunidades, o sea toda la población que se determine en una comunidad. Entonces nosotros pensamos hace algunos años atrás, hace seis años atrás un poco poner la puesta en valor, un poco rescatar y revitalizar esta área de Cochasquí, el centro patrimonial turístico y ecológico Quilago. Esto fue con un proyecto de manejar un turismo cultural, un turismo patrimonial, un turismo ecológico, sobre todo un turismo donde conlleve esta puesta en valor y esta revitalización del patrimonio. Cochasquí, les decía, desgraciadamente, no ha habido un turismo real, realmente no se han preocupado desde la época de Lenin Ortiz, la persona que un poco impulsó la restauración y la conservación del sitio patrimonial Quilago, del sitio patrimonial del Parque arqueológico y de alguna manera a partir de eso pedirle al Consejo Provincial que mantenga ya es bastante (Entrevista, 2008).

Es decir que, para la fundación Quilago, el solsticio es un patrimonio y una parte fundamental de su promoción del sitio arqueológico, pues en su discurso lo construyen como un lugar mágico en donde las personas pueden conectarse con sus antepasados. Para ellos el principal transmisor de ese patrimonio debería ser la comunidad, de la cual ellos son depositarios. También vinculan la fiesta y el sitio a la sabiduría de los chamanes. Al mismo tiempo, la fundación retoma el espacio dejado por el Consejo Provincial en referencia a la fiesta y al patrimonio:

Nosotros hemos retomado hace seis años [la celebración de] los solsticios y equinoccios, pero sin prostituir ni folclorizar porque nuestros saberes se han folclorizado y se han prostituido. Que lindo, que colorido la soplada y todo eso. A nosotros nos interesa poner la puesta en valor del patrimonio, tanto material como inmaterial; que nuestra historia esté bien contada; que nuestros saberes sean bien aplicados y bien descritos. Para nosotros fue súper fácil hacernos la plata llevar 20 gringos semanales darles ayahuasca y san pedro y nos hacemos la plata. Pero no es así. Nosotros tenemos el compromiso y la convicción como entes generadores y trabajadores de cultura de eso, motivar eso, nuestra puesta en valores, nuestro patrimonio que en verdad sea bien descrito, bien contado, bien aprendido y sobre todo que las mismas gentes que tienen esos saberes sean los transmisores de esos saberes. Mira en Cochasquí se ha venido haciendo la corporación [Quilago] hace unos años atrás, hace dos años atrás un congreso nacional con la fundación de taytas, mamas, yachacs en donde estuvieron más de 200 taytas y mamas a nivel nacional un poco con talleres y un poco también impulsando que no se folclorice, que no se mal interprete y se prostituya nuestros saberes. Entonces hemos venido haciendo en los equinoccios, en los solsticios donde la gente puede pernoctar. Este es un campamento, no es una hostería, es un campamento ecocultural (Entrevista, 2008).

Por otra parte, en la misma fecha, la conocida Mama Gloria realiza un ritual más privado del solsticio. Ella se autodenomina Mama Gloria y se describe como *warmi sacha*; es decir, curandera. Según su relato y el de personas cercanas a ella que tuvimos la oportunidad de entrevistar, aprendió de los taytas de Cochasquí; en su memoria está Tayta Pedro. Aprendió de varios chamanes, ayudándoles con ciertas tareas. Sin embargo, por su

condición social y económica migró a Quito para trabajar como empleada doméstica. Después de un tiempo se casó, pero retomó su conexión con los antiguos (Entrevista, 2010). Muchas personas la identifican como una curandera, afirmando que tiene un don:

Tiene ese don de sanación bastante fuerte. A mí me ha curado de varias enfermedades, incluso a una de mis hijas cuando estaba embarazada le tenían que hacer una cesárea, porque el niño estaba en mala posición. Entonces ya era el momento de nacer y le dijeron que en dos días le hacían la cesárea. Y ella fue donde la Mama Gloria y la Mama Gloria le hizo masajes en la barriga y le enderezó el bebé. [...] El niño nació normal totalmente; se que ella ayuda en partos, no se dedica a eso, pero si puede ayudar, ayuda. Sabe de medicina, sabe mucho sabe, un montón. [...] Entonces ella hace como unas romerías, unos viajes sobre todo en la época del Inti Raymi. Hace dos o tres veces al año unos rituales; en la época del Inti Raymi hace rituales. Antes se iba a la cascada de Peguche, nos íbamos un grupo grande en bus, nos íbamos allá tempranito y nos hacía rituales, baños en agua más que fría ahí de la cascada, ahí uno comía algo (Entrevista, 2009).

Para otras ella representa una fusión entre lo incario y un intermediario de Dios. Se cuenta que ella, al igual que Virgilio, un guía de la comunidad de Cochasquí, tiene preparada una urna en un pondo. Esta es la prueba de que es “incaria”. Mama Gloria es una suerte de intermediaria de Dios, que habla con los espíritus no videntes, con los mudos y los discapacitados (Entrevista, 2009). Otras personas comparan a la Mama Gloria con Quilago o dueña de una sabiduría secreta. Ella por ejemplo realiza limpiezas a gente poderosa, a importantes políticos. En este sentido es un personaje complejo.

Como adelantamos, mientras el Consejo Provincial organiza su celebración del Inti Raymi, Mama Gloria realiza limpiezas energéticas en las afueras de las pirámides. Asistimos a su celebración que se inició en Quito. Desde allí nos desplazamos hasta Cochasquí, con la idea de ser parte del ritual en el lugar de las ruinas. A tal evento asistió un grupo de veinte personas que se conoce a través de Mama Gloria y está compuesto por ecuatorianos (as) de distinto origen social: dos grupos familiares parecen

ser más o menos acomodados y dos grupos tienen un origen más bien humilde. Una pareja está allí por problemas económicos; otra pareja de jóvenes busca fortaleza para mejorar su incursión en la política. Este grupo parecía ser de una “comunidad transitoria” (Malkki, 1997), a quienes les une el dolor y la incertidumbre, la experiencia de conocer a Mama Gloria y los rituales que realizan desde hace cinco años.

El ritual, después de una serie de acomodados ya que no se pudo realizar en el centro turístico, se ofició en una explanada en el pueblo. En lo sustancial, consistió en un baño a cada participante. Según nos contaron, otros años, luego del baño, las personas van a las pirámides de Cochasquí, específicamente a la catorce. Allí esperan a uno de los guías del Consejo Provincial de Pichincha, quienes continúa con el ritual: cada persona toma cinco piedras, y es ortigada. Luego hace un saludo a la cruz, localizada a la salida de las pirámides donde se lanzan las piedras para atrás para pedir un deseo. Algo similar (petición de deseos en la cruz) habíamos visto en uno de los recorridos de los guías.

Los sentidos de este ritual son diversos para cada asistente. Como dijimos, para algunos es una manera de tomar fuerzas para continuar con el trabajo; para otros, es buscar el punto de inflexión a trayectorias vitales problemáticas. Para otra de las asistentes, se trata de un ritual de reconexión entre distintas partes del cuerpo y la naturaleza, de donde el cuerpo toma la energía. A su criterio, se trata de un ritual universal pues da cuenta de todas las sabidurías milenarias.

Mama Gloria se considera una legítima curandera de Cochasquí, y siente que el Consejo Provincial de Pichincha le cerró las puertas de su propio espacio. Según sus palabras, hizo de las pirámides “un gallinero”. Efectivamente ese año fue el primer solsticio después que el Consejo había puesto un cerramiento alrededor del complejo turístico, por razones de seguridad.

Si bien el objetivo principal de Mama Gloria no es realizar una actividad turística sino usar las ruinas como un lugar sagrado y ceremonial, consideramos que a través de la celebración del solsticio, en un espacio privado de la comunidad, como es el patio trasero de una casa, posiblemente se convierte en un lugar de distintas conexiones con el sitio. Por otra parte existen elementos de la celebración del solsticio por parte de Mama Gloria y el grupo que le acompañaba que es retomada por los guías

del Consejo Provincial en sus narrativas durante los recorridos. Es así como lo sagrado se convierte en turístico durante las visitas guiadas públicas. Asimismo, elementos de la narrativa de los guías son reinterpretados por las personas que acuden al ritual negándose a llamar a esta experiencia una actividad de turismo.

Por otra parte, según la perspectiva del Consejo Provincial, el solsticio, no es una de sus prioridades, como sí lo fue en años pasados¹². El director del proyecto considera los rituales como un tema crítico de su gestión:

Nosotros los rituales y las ceremonias los manejamos con mucho cuidado. Primero nosotros somos administradores y gestores culturales del Parque Arqueológico. Las manifestaciones ceremoniales y culturales de nuestro pueblo son manifestaciones del pueblo. Nosotros de alguna manera podemos ayudarles, pero no [podemos] nosotros promoverlos (Entrevista, 2010).

De esta manera, hasta cierto punto el Consejo Provincial siente desconfianza de los rituales espirituales:

No, cuando van grupos para hacer ceremonias nosotros les ayudamos, les colaboramos. Pero antiguamente lo que se hacía es pagar a los chamanes para que hagan sus rituales chamánicos, darles carro, comida, transporte... Hace casi 10 años, se hacía esos grandes rituales de shamanes pagándoles a los chamanes. Pues ahí los administradores de aquel entonces lo hicieron pero no es la parte medular. Porque obviamente venían chamanes, pero eran charlatanes que un su 99% lo eran. Cobran a los turistas, a los visitantes por sus limpias. A una señora, un chamán le rompió las costillas [...] Otros veían que le desnudaban a la señora, si era señora no le quitaban el *brasier* y si era señorita sí le quitaban. O sea, cosas así. Entonces eso a mí me da la sensación de que no es un trabajo muy serio; entonces, obviamente, no voy a exponer a los turistas a ese tipo de cosas. Eso de involucrar a la gente con dinero o con negocio siempre hay un sesgo no muy claro. Cosa que ya no me voy a prestar para eso. Eso no es

12 Recordemos que en el marco del 49avo Congreso de Americanistas realizado en Quito en 1997 se organizó un encuentro de shamanes. Asimismo, el Consejo Provincial organizaba en Cochasquí la “toma de la plaza, con músicos, diablos huma, danzantes (Ortiz, 2009: 147).

apoyar a la cultura, ni a nada. Ese no es mi trabajo; mi trabajo es apoyar a la cultura, ser un gestor cultural y solidificar o consolidar los procesos culturales en Cochasquí. Lo demás que me disculpen pero yo no hago eso (Entrevista, 2010).

La fundación Quilago según hemos visto está interesada en promocionar las ruinas de Cochasquí como un sitio turístico. A través de distintos mecanismos y discursos retoma la fiesta del solsticio y apela al involucramiento del turista con los conocimientos ancestrales de las personas que viven en la comunidad. Es decir que esta fundación maneja un discurso de un pasado estático, de curanderos que al parecer ya no habitan en la comunidad y que buscan recrear una historia en sus paquetes turísticos. Al mismo tiempo, se puede observar que la comunidad tiene otras dinámicas, una de las cuales es la presencia temporal de sus habitantes, la escasa relación con el Estado y otra, es la presencia itinerante de la Mama Gloria, aparentemente, la última curandera viva, quien colabora con la comunidad de varias maneras: construyendo la iglesia, la casa comunal, dando dulces a los niños en navidad, etc. Y adicionalmente utiliza el espacio privado de la comunidad para realizar su ritual en el solsticio. También existen habitantes de la comunidad que trabajan como guías para el Consejo Provincial, sin embargo, este porcentaje no cumple con las expectativas que tenía la comunidad, respecto al trabajo y en este sentido, esta institución del Estado no provee los suficientes puestos de empleo a los habitantes de la comunidad. La fundación Quilago por su parte tiene el proyecto de involucrar a las personas de la comunidad en sus proyectos, como una forma de reconstruir un pasado, recuperando su memoria ancestral para promocionar el turismo y de esta forma el solsticio es importante en sus paquetes turísticos. Según el discurso del Consejo Provincial, esta institución del Estado sí tiene contacto con la comunidad a través de la educación a guías, para que en el futuro sean los guías turísticos, etc. Sin embargo, el solsticio y la espiritualidad en general le interesa poco, pues lo considera eventos lejanos y hasta cierto punto peligrosos.

Conclusiones

Cochasquí es un destino turístico creado por el Consejo Provincial de Pichincha, una institución del Gobierno provincial que despliega de manera visual los orígenes remotos de la nación ecuatoriana a través de discursos arqueológicos e históricos. La producción del lugar tuvo un desarrollo opuesto a lo relatado para la comunidad de Agua Blanca (ver en esta publicación). Se basó en un grupo de expertos que recogieron la voz local, y la articularon a una compleja narrativa histórica. En este sentido, se reconoce la memoria del lugar, pero se la resignifica en el marco del proyecto estatal. El relativamente reciente cerramiento del lugar lo despliega visualmente, como un “enclave turístico” (Judd, 2003), desmembrado de la vida local. Si bien el concepto de enclave turístico ha sido aplicado a las ciudades da cuenta de un esfuerzo por organizar la experiencia de los turistas en todos sus detalles. Este desmembramiento del lugar de su contexto comunitario tienen una serie de explicaciones, entre las cuales se debe reconocer el hecho de que el tejido comunitario está altamente fragmentado, debido a la migración y a la falta de oportunidades laborales locales; una tradición inicial de trabajo arqueológico elitista difícil de modificar, entre otros factores.

Lo importante de señalar, sin embargo, es que pese a tener esta apariencia de enclave turístico, estamos frente a un lugar en disputa; es decir, un enclave disputado. Los múltiples agentes involucrados en esta actividad, como por ejemplo empresas turísticas, miembros de la comunidad y los propios turistas otorgan sentidos diversos al turismo. No se trata sólo de disputas de los sentidos discursivos, sino del uso y gestión del lugar. Así, hemos visto que algunos turistas no sólo buscan un despliegue de los orígenes de la nación, sino un espacio que les brinda la posibilidad de sanarse y energetizarse, de vivir una experiencia espiritual. Esta mirada confronta al proyecto oficial orientado a visualizar el pasado remoto de la nación, si bien su retórica de presentación abre espacios para los aspectos científicos, militares, sociales y religiosos de ese pasado y del presente, arribando por esta vía a elementos espirituales del lugar. El nivel más complejo de la confrontación, a nuestro juicio, es la exclusión de la comunidad, de los chamanes y operadores turísticos privados. Cada uno de

ellos propone sentidos y usos diversos del lugar, lo que lo constituye en un enclave turístico disputado.

La disputa y diversidad de sentidos del lugar habla de la complejidad de la experiencia turística, la cual no se resuelve bajo la polémica en torno a la inautenticidad de la misma (Kirshenblatt-Gimblett, 1998). Al contrario, este estudio revela que los mensajes emitidos por el enclave turístico son reinterpretados por los receptores de múltiples maneras, de manera similar a lo que Abu-Lughod (2006) constata para los medios de comunicación. Así más allá de las intenciones de transmitir un mensaje nacionalista, la exhibición de Cochasquí abre las puertas a diversos sentidos de la experiencia turística. Estamos entonces frente a una doble disputa de sentidos: de un lado, respecto a la operación del lugar y de otro lado, respecto a los sentidos de la exhibición.

Para finalizar, sugerimos que tanto el sentido espiritual como nacionalista del lugar se encuentran en tanto ambos apelan a una conexión emocional con el sitio. El sentido de camaradería y hermandad operado en la construcción de la comunidad imaginada nacional (Anderson, 2000) tiene paralelos con la sacralidad emotiva de las experiencias espirituales.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (2006). "Interpretando las culturas después de la televisión: sobre el método". *Íconos* 24: 119-141.
- Anderson, Benedict (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: FCE.
- Benavides, O. Hugo (2004). *Making Ecuadorian Histories. Four Centuries of Defining Power*. Austin: The University of Texas Press.
- (2009). "Narratives of Power, the Power of Narratives: The Failing Foundational Narrative of the Ecuadorian Nation". En *Contested Histories in Public Space*, Daniel J. Walkowitz y Lisa Maya Knauer (Eds.): 178-196. Duke: Duke University Press.
- Consejo Provincial de Pichincha (2006). "Cochasquí". Disponible en: <http://www.pichincha.gov.ec/paginas/cgiDespSecc.asp?txtCodiSecc=10&txtCodiSubSe> (Visitada en enero de 2007).

- Judd, Dennis R. (2003). "El turismo urbano y la geografía de la ciudad". *EURE* 29 (87): 51-62.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- "La fundación indígena de Quito" (s/f). Disponible en: library.thinkquest.org/C005463F/fundacion1.html (Visitada en septiembre de 2010).
- Malkki, Akhil (1997). "News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition". En *Anthropology Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Akhil Gupta y James Ferguson (Eds.): 86-101. Berkeley, LA, London: University of California Press.
- Moreno, Segundo (1981). "Una evaluación de los aportes de las investigaciones arqueológicas en Cochasquí". En *Cochasquí. Estudios arqueológicos*, Udo Oberem (Comp.): 1-35. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), Colección Pendoneros.
- Moscoso, Lucía y Gaby Costa (1986). *Historia oral de Cochasquí*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Newsome, David, Susan A. Moore y Ross K. Dowling (2002). *Natural Area Tourism: Ecology, Impacts and Management*. UK: Channel View Publications.
- Nueva Red (s/f). "Taller indígena". Disponible en: http://nuevared.org/tallerindigena/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=27 (Visitada en enero de 2007).
- Oberem, Udo (1989). "Cochasquí en el siglo XVI: unas notas etnohistóricas". En *Excavaciones en Cochasquí*, Udo Oberem y Wolfgang W. Wurster (Eds.): 5-10. Zabern: Mainz am Rhein.
- Ortiz, Lenin (2009). *Cochasquí. El agua del frente de la mitad*. Quito: Fondo Editorial Letras.
- Pérez, Antonio (1997). "La apoteosis de los auto-despojados: reportaje sobre una feria esotérico-gubernativa de supuesta medicina indígena". Disponible en: www.edicionesjuglaria.com.ar/seccionC/archivoscasatomada/perezcasa7.htm. (Visitada en enero de 2007).
- Yurevich, Valentín (1986). "Posibles significaciones astronómicas de las pirámides de Cochasquí". Manuscrito, Archivo IOA.

Estado y turismo comunitario en la sierra

Angus Lyall

Este proceso bien o mal ya está empezando... nuestra habilidad de manejar nuestro futuro depende de nuestro entusiasmo (Bayardo Lanchimba, Presidente de la Junta Parroquial de Cangahua, en reunión de la Junta Parroquial sobre el turismo, 26 de abril de 2008).

El desarrollo [de turismo comunitario] desde abajo puede funcionar, pero si este proyecto falla es por la desorganización de la burocracia estatal, no por culpa de la comunidad (Alison Loewen, museóloga y voluntaria en la comuna Chumillos, entrevista, 28 de septiembre de 2008).

Los espacios turísticos han sido provechosos para científicos sociales en tanto se despliegan como verdaderos laboratorios de varias formas de negociación social y política. Tales espacios se han investigado para re-plantear teorías de la identidad cultural (Adams, 1997; Crain, 1990; Stronza, 2001), del cambio cultural y la globalización (Davidov, 2010; Hutchinson, 2007; Leong, 1989; Machlis y Burch, 1983; Nuñez, 1963), de la organización y participación local (Crosby, 2002; Epler Wood, 1998), del desarrollo y posdesarrollo (Jackiewicz, 2006; Perreault, 2003), de la ecología política (Binns y Nel, 2002; Grab y Linda, 2008; Hampton, 2003; Krame, 1983; Parayil y Sreekumar, 2002) y de los roles y el carácter del Estado (Brink, 1998; Ghodsee, 2003; Werner, 2003). De manera que estos espacios proyectan significados sociales que rebasan a la industria turística.

Este capítulo explora las relaciones entre turismo, desarrollo y participación local, haciendo uso de la noción de capital social, y se pregunta por las claves para entender los procesos, exitosos o fallidos, de turismo comunitario. El propósito no se limita al análisis etnográfico de los procesos locales, sino que además tiene el sentido implícito de apoyar formas de desarrollo desde abajo. Reflexiona, con base en experiencias de turismo comunitarios fallidas e incompletas desarrollada en la parroquia de Cangahua, para aportar futuros cambios socio-económico desde abajo, en el marco de la antropología aplicada. Creemos que sí podemos entender el por qué varios procesos de desarrollo turístico se han detenido o no han producido los resultados esperados en términos de inclusión socio-económica. Este interés no es sólo nuestro: como los epígrafes lo sugieren, los actores involucrados en el turismo de la parroquia de Cangahua tienen criterios e interpretaciones acerca de los factores críticos del fomento de turismo.

Hace diez años Amanda Stronza (2001: 263) propuso que los antropólogos aplicaran sus destrezas para señalar “los factores que puedan explicar las formas particulares de involucramiento local en el turismo”, pero aún existe un relativo déficit de estudios de antropología aplicada sobre los procesos de organización y participación local en el turismo, la industria más grande del mundo (Ardila et al., 2003) y, en particular, en Ecuador, donde llega, según cifras oficiales, más de un millón de turistas al año. Asimismo, Werner (2003) ha indicado que el estudio del turismo se ha enfocado exclusivamente en los actores locales y los turistas, pasando por alto los roles de facilitadores financieros y técnicos en la creación de espacios turísticos. Pretendemos tomar en cuenta estas dos críticas al buscar comprender los procesos de organización del turismo comunitario y cómo influyen en aquellos las lógicas de los intermediarios involucrados en estos procesos.

La falta de negociación con actores locales en la generación de espacios turísticos ha detenido la formación de tales espacios en varios sitios del mundo como se ha documentado en los casos de resistencia local y violencia abierta en la India (Sreekumar y Parayil, 2002); Panamá (Bennett, 1999) y Belice (Belsky, 1999); e incluso en el Ecuador en los años 1980 (Crain, 1990). Tales conflictos suelen girar alrededor de la falta de discer-

nimiento sobre la propiedad de espacios y patrimonios entre los estados centrales, gobiernos locales, propietarios privados o comunidades locales.

Por otro lado, existen otra serie de casos en los cuales las poblaciones locales han sido incluidas en la generación de espacios turísticos, bajo criterios de inclusión y de sostenibilidad ecológica (Binns y Nel, 2002; Grab y Linde, 2008); y, también en la búsqueda de nichos de mercado que atienden las demandas del “nuevo turismo”, que muestra su preferencia por “formas de ecoturismo, turismo mochilero y el viaje independiente” que suele ser “postfordista” y de “pequeña escala” (Hampton, 2003: 87). El nuevo turismo, a diferencia del turismo masivo de grandes capitales, no solamente representa una demanda del mercado sino también una estrategia desde sectores subalternos para diversificar la producción. En el Ecuador esta estrategia ha surgido, entre muchas otras, tras varias décadas en las cuales tanto el Estado como las organizaciones de base han buscado modelos de desarrollo rural que afronten la inmensa y persistente desigualdad socio-económica entre la ciudad y el campo.

Hasta los años 1980, los grandes proyectos rurales tales como el Programa Nacional de Desarrollo Rural (PRONADER) y los proyectos del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) no habían logrado los resultados esperados. Han sido criticados por sus “enfoques sectorialistas, proyectistas y productivistas” (Martínez, 2003: 132) y hasta por ser “irrelevantes” en términos de reparar desigualdades económicas dentro de un contexto macroeconómico neoliberal (Cameron y North, 2003: 21). Para finales de la década de los años 1990, se acumulaban varias críticas al desarrollo económico en general como un discurso hegemónico de dominio etnocéntrico o imperialista tanto desde la academia como desde organizaciones de base, mientras ellos proponían modelos de cambio que fortalecieran comunidades vulnerables sin reestructurar sus economías, imponer lógicas culturales ajenas ni forzar su integración en el mercado global. En este momento, sin embargo, el Banco Mundial no dejaba la meta de integrar la economía rural en la economía global y empezó a adoptar criterios sociológicos para explicar los fracasos de modelos de desarrollo previos y buscar estrategias de apoyo socio-político para de ahí fomentar el crecimiento económico. Especialmente influyente fue el estudio comparativo de Robert Putnam (1993) de zonas en Italia, contrastantes en

términos de normas de confianza, reciprocidad, cooperación y ayuda mutua. Esta investigación subrayó la importancia de redes sociales horizontales y puentes verticales entre divisiones sociales para permitir un desarrollo económico. Su definición de “capital social” fue adoptada por el Banco Mundial y varios fondos internacionales que en el contexto del Ecuador financiaron con gran entusiasmo programas de fortalecimiento organizativo, tales como El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), entre organizaciones de base. Aunque investigadores tales como Liisa North y John Cameron (2003) han documentado casos en los cuales altos niveles de organización indígena en Ecuador no resultaron en mejores socio-económicos importantes y aunque la pobreza rural en el Ecuador sigue creciendo hasta hoy (Acosta y Ponce, 2010), muchos subrayan la necesidad de realizar una reforma agraria (Brassel, Herrera, Laforge, eds., 2008; Cameron y North, 2003), no obstante la presencia de las ONG en las zonas rurales sigue siendo fuerte y el concepto de capitales sociales sigue siendo influyente en su desempeño.

El análisis de la experiencia de desarrollo turístico comunitario en Cangahua nos permite argumentar que los contenidos de este concepto es un campo que se disputa entre los diversos actores intervinientes en términos de sus propósitos económicos, políticos y sociales. Veremos que varios actores pueden compartir un mismo objetivo aparente —el turismo comunitario— que se despliega con fines diferentes. Uno de los ejes de la disputa son los sentidos de la cooperación. Boix y Posner (1998: 686) observan que la “repetida cooperación aumenta los capitales sociales disponibles”; y, por otro lado, fallas en la cooperación disminuyen los capitales sociales a través de etapas de encuentro y negociación entre los actores locales y los intermediarios financieros. Veremos cómo lógicas distintas acerca del propósito de turismo generan conflictos y desconfianza entre actores locales e intermediarios. Incluso veremos tales conflictos a través de las variadas y contradictorias prácticas desplegadas por instituciones del complejo burocrático estatal que trabajan en las áreas de la cultura y el turismo. Asimismo las lógicas institucionales distintas generan rumores que logran obstruir la cooperación en todo nivel. A continuación, veremos cómo una lógica política de desarrollo usando los disposi-

tivos de proyecto de una Junta Parroquial entra en conflicto con una lógica de participación comunitaria y de (pos)desarrollo de escala humana propuesto por un grupo de arqueólogos; luego veremos la construcción de capitales sociales de buena calidad entre actores locales e intermediarios que incorporan una misma lógica de participación comunitaria y desarrollo de escala local; y finalmente veremos el deterioro de estos capitales sociales entre los mismos actores locales e intermediarios representados por un complejo estatal burocrático, que se contradice según múltiples lógicas de desarrollo.

La escritura de este artículo es similar al artículo de McEwan, Silva y Hudson que se encuentra en esta compilación. A través de las experiencias de un participante-observador, se exploran procesos de organización e interacción entre habitantes locales, investigadores culturales y representantes del Gobierno en la generación de espacios turísticos. Se puede reconocer muchos de los mismos conflictos alrededor de cuestiones de la pertenencia de patrimonio a lo nacional o regional de cara a lo local; y también la imposición de criterios de mercado versus participación y la construcción de consensos. Es tan importante destacar la similitud de tales conflictos como su novedad para poder contribuir a entender mejor el por qué el turismo comunitario tiene éxito en ciertos espacios y en otros no llega a concretarse, a pesar del potencial y la voluntad de los y las actores locales.

El escenario

La parroquia rural de Cangahua se ubica en las faldas de las lomas de Pambamarca, dentro del cantón Cayambe. Se trata de una región agropecuaria cuyo centro urbano, la ciudad de Cayambe, ha crecido exponencialmente en los últimos 25 años debido a la llegada de la industria florícola, el concurrente *boom* financiero y la fuerte inmigración desde la Costa y Colombia. Según el censo de 2001 (INEC), la población total del cantón Cayambe era de 69 800 habitantes: el 44% se localizaba en el área urbana y el 66% en el área rural. Cayambe fue una región de alta concentración de haciendas hasta las reformas agrarias de 1964 y 1973. No obs-

tante, tal como sucedió en la mayoría de la sierra las reformas no llevaron a que los trabajadores consiguieran las tierras más productivas. Más bien, se les vendieron las tierras menos productivas a altos precios a los campesinos, mientras que las tierras más productivas se dividieron y llegaron a las manos de inversionistas, quienes en los años setenta y ochenta producían principalmente leche y queso. En el año 1984, floricultores de Colombia comenzaron a comprar tierras en Cayambe debido en parte al bajo costo de la mano de obra (Korovkin, 2003). De ahí comenzó un crecimiento de la industria florícola de entre 20% y 30% anualmente.

Durante el auge de la industria floricultura, se observaba que la concentración de tierra no se había modificado sustancialmente desde 1954 y al mismo tiempo se observaba una crisis de productividad entre los comuneros de la zona (Banco Mundial, 1996). Pero esta crisis de productividad se ha debido a varios otros factores además del bajo acceso a la tierra. El endeudamiento de los que compraban tierras inicialmente, la corrupción en las cooperativas de los años setenta, la falta de atención estatal al sector agrícola y la presión demográfica han sido algunos de los factores importantes que han llevado a la minifundización de la tierra y la no competitividad de productores que manejan lotes cada vez más pequeños.

Quizás a diferencia de otras regiones de la sierra, en donde la minifundización y el desempleo han llevado al desarrollo de la artesanía, a la migración o al desarrollo del turismo, en Cangahua la minifundización ha sido casi únicamente contestada por la oferta de trabajo en las florícolas.

Actores tales como la Organización Internacional del Trabajo (2000) y la ONG Oxfam (2004), así como la socióloga Tanya Korovkin (1997, 2003, 2007) han observado que esta oferta no conlleva un trato humano en muchas florícolas. Se han denunciado a las florícolas por una variedad de crímenes, incluyendo la utilización de trabajo infantil, la persecución de organizadores laborales, y el uso de plaguicidas y fertilizantes que dañan la salud tanto de los trabajadores como de los comuneros de los alrededores a las plantaciones.

En resumen, la oferta de empleo en las plantaciones domina el mercado laboral en Cayambe y en la parroquia de Cangahua, donde existen al menos 12 florícolas. La fuerza de trabajo posee baja escolaridad y tiene pocas alternativas aparte de integrarse al trabajo que ofrecen las

florícolas. Según el Ministerio de Coordinación del Desarrollo Social (2001), en la parroquia existen índices de analfabetismo de 19,1% para hombres y de 40,4% para mujeres; mientras que sólo 26,0% de la población termina la primaria y apenas 3,5% terminan la educación secundaria. Es en este contexto, donde en el 2001 el 72% de la población se auto-identificó como indígena. También se constata que en el 96,3 % de las viviendas carecía de “servicios residenciales básicos,” que el 76,1% de la población se encontraba en una situación de pobreza de consumo y el 42,5% en extrema pobreza. Existían así claras necesidades de reforzar el acceso de los trabajadores a sus derechos, de reforzar sus capacidades de competir en los mercados, en los cuales algunos comuneros siguen produciendo para la venta y, a la vez, promover fuentes alternativas de ingresos, tales como el turismo.

Justamente la iniciativa de turismo comunitario que comentamos se despliega en la parroquia de Cangahua que tiene una población de 13 508 habitantes (Ministerio de Coordinación de Desarrollo, 2001), la cual probablemente ha crecido desde el censo del año 2000 dado el problema creciente de la minifundización de la tierra. La parroquia está constituida por 48 comunas de alrededor de 200 personas cada una, que rodean un centro poblado. La mayoría de las comunas se interconectan a través de carreteras de tierra y piedra, las cuales empeoran cada año por la erosión causada por las lluvias. En julio de 2008, se encontraba prácticamente intransitable el camino que va desde el centro de Cangahua a Pambamarca, una de las comunas más lejanas del centro parroquial. Sin embargo, no hubo ninguna minga prevista para arreglarlo. En este mes, miembros del Proyecto Arqueológico Pambamarca (PAP) llegaron a la parroquia desde varios países para empezar su sexto verano de excavaciones. Los directores estadounidenses del proyecto le propusieron al presidente de Pambamarca que hablara con los demás comuneros para averiguar si querían trabajar con el PAP tal como lo habían hecho el año anterior. Se trataba de continuar los trabajos en una fortaleza ubicada dentro de la comuna. El PAP ofrecía empleo en el corto plazo y también ayuda técnica y financiera para cualquier iniciativa que promoviese proyectos de turismo comunitario por parte de los comuneros. El pedido del PAP abrió un debate entre aquellos comuneros que querían aprovechar la oferta de

empleo por un lado y por otro lado los comuneros quienes no confiaban en que los arqueólogos pudieran dar trabajo de forma equitativa a todos los comuneros, ya que existían quejas sobre la experiencia del año anterior: El presidente de la comuna sólo había permitido que sus amigos y parientes trabajaran en el PAP. A fin de cuentas, la mayoría de los comuneros empujaron a que el presidente negara el pedido del PAP. En fin, el tema de la oferta de trabajo dominó el debate en Pambamarca. No hubo ninguna discusión sobre qué era la arqueología, ni cuál era el nexo entre la arqueología y el turismo.

Algunas semanas después, el PAP invitó al presidente de esta comuna a que asistiera a una reunión en Chumillos, una comuna vecina en la cual se iba a hablar sobre el proyecto de turismo comunitario que se estaba promoviendo por parte de los comuneros y voluntarios del PAP. Con el apoyo del PAP, los comuneros de Chumillos habían construido chozas para un centro de interpretación, un museo y una boletaría en el pie de Quitoloma, la fortaleza más reconocida en la región. Los comuneros de Chumillos ya vendían entradas a unos 70 a 150 turistas nacionales e internacionales cada mes.

Después de la reunión, el presidente de Pambamarca volvió a su comunidad entusiasmado. Aunque sean comunas vecinas, es un viaje de treinta minutos en auto entre las dos comunas y el presidente nunca había visto las construcciones turísticas de Chumillos. Él conversó con los comuneros en la casa del pueblo de Pambamarca (recientemente terminada por una ONG italiana) y decidieron invitarles a los arqueólogos para que trabajaran en su comunidad y fomentaran el turismo comunitario.

Sin embargo, la temporada de excavaciones sólo se extiende por seis semanas cada año. El PAP ya estaba por irse de la parroquia, aunque expresó su interés de trabajar en Pambamarca el año siguiente. Además, los arqueólogos se habían dado cuenta de que el estado del camino estaba en malas condiciones. Cuando los taxistas del centro poblado de Cangahua, se enteraron que estaban por perderse la oportunidad de hacer viajes con los arqueólogos a Pambamarca, ofrecieron hacer minga entre ellos para arreglar la carretera y poder pasar fácilmente dentro de esa semana. No obstante, los arqueólogos terminaron los estudios que ya habían empeza-

do en otras comunidades durante las semanas que quedaron; mientras tanto el camino a Pambamarca aún estaba mal.

Esta anécdota sirve para introducir algunas pautas importantes con respecto al desarrollo del turismo comunitario en la parroquia de Cangahua y sus obstáculos. Primero, cabe señalar que es una región básicamente olvidada por un Estado que no cumple con las necesidades de infraestructura básicas de los cangahueños (caminos, agua entubada, luz, etc.), ni actúa como intermediario entre la sociedad civil y los demás actores sociales importantes en la región; a saber: las ONG proyectistas, el PAP y las empresas agropecuarias. Segundo, la capacidad organizativa de la parroquia como un todo es muy débil o quizás nula, dado que existe poca comunicación entre las comunas y el poder de convocatoria de la Junta Parroquial es muy cuestionable, como veremos más adelante. La capacidad organizativa (los capitales sociales) varía dentro de cada comunidad dependiendo en muchos casos de la frecuencia de la migración temporal de los comuneros o simplemente de la existencia o no de divisiones personales y/o familiares dentro de la comunidad. En todo caso, la organización generalmente se concreta únicamente en problemas o necesidades inmediatas, sobre todo la disponibilidad de trabajo asalariado. Sin embargo, uno se puede preguntar cuáles son los obstáculos mayores en el proceso del desarrollo de turismo comunitario en Cangahua: ¿es la falta de capitales sociales dentro de las comunas y entre ellas? ¿Es la naturaleza temporal de grupos de apoyo técnico (sea PAP o sea cualquier ONG) y la falta de capitales sociales entre grupos locales y las ONG? ¿Es la fuerza centrífuga producida por la única oferta de trabajo fiable en la región –la industria florícola– que desplaza el enfoque de los comuneros desde la comunidad a las plantaciones? ¿Es la ausencia de un Estado que actúe como intermediario o como agente articulador de un programa de desarrollo coherente? Estas son algunas de las preguntas que intentamos abordar cuando empezamos este ensayo.

Se esperaba que una organización local cohesionada y de buena calidad en términos de capitales sociales, sea quizás una de las condiciones necesarias para poder desarrollar el turismo desde la comunidad, pero encontramos que en Pambamarca no es suficiente frente a una incoherencia y por ende una falta de capitales sociales de buena calidad entre acto-

res locales y las ONG y burocracias del Estado que tienen el propósito de facilitar el acceso a los recursos. Tal mala calidad de capitales sociales resulta en gran parte de la incoherencia de lógicas distintas de desarrollo que están en juego.

El desarrollo de turismo frente a capitales sociales débiles en una parroquia serrana

Esta sección nos introduce a los estudios arqueológicos del PAP y a sus relaciones con varios actores de la parroquia de Cangahua, durante los intentos de organizar el turismo comunitario a nivel de la parroquia. Veremos que la lógica de la Junta por un desarrollo proyectista, de corto plazo y desde arriba no ha correspondido con la lógica de representantes del PAP por un desarrollo que reestructura la economía y, a la vez, viene desde abajo. Esta incoherencia ha obstaculizado la cooperación, y la voluntad de trabajar conjuntamente poco a poco se ha deteriorado.

El Proyecto Arqueológico Pambamarca en la parroquia de Cangahua

La página web del PAP afirma los propósitos científicos del proyecto y su compromiso de trabajar juntos con arqueólogos nacionales y trabajadores locales. Asimismo, se enfatiza en su compromiso profesional por propender a que la UNESCO reconozca a la región de Pambamarca como un sitio del Patrimonio Mundial; el complejo de fortalezas actualmente se encuentra en la lista de espera de la UNESCO. Sin embargo, con este último propósito, el proyecto se ha visto confrontado a pensar en la eventual llegada del turismo a la región, y en reflexionar sobre quiénes se van a beneficiar de tal turismo: ¿los cangahueños o las agencias de turismo que se encuentran fuera de las comunidades?

En el año 2001, los arqueólogos Ana Lucía González (ecuatoriana-estadounidense) y Samuel Connell (estadounidense) vinieron a Ecuador de vacaciones. En este viaje, la pareja se hospedó en la hostería Hacienda

Guachalá que se ubica en las afueras de la parroquia de Cangahua. Allí, conocieron a Diego Bonifaz, el dueño de la hacienda y el alcalde de Cayambe (desde el año 2000 hasta la actualidad). El alcalde comenzó a contarles que la hostería estaba rodeada por fortalezas incaicas.

Se puede decir que la conversación consiguiente marcó el origen del PAP, que en el verano de 2010 cumplió su octavo año de estudios del complejo de aproximadamente 35 fortalezas incaicas y pre-incaicas que se ubican en las cimas y las laderas de las lomas de Pambamarca. En esta región, se llevó a cabo a principios del siglo XVI la batalla más feroz que enfrentó el imperio incaico desde Argentina a Colombia. Según los cronistas españoles, la batalla para controlar Pambamarca duró alrededor de veinte años, antes de que los incas hayan logrado someter a los habitantes locales (la naturaleza y grado de tal control incaico se discute aún). Los habitantes locales, llamados cayambis o caranquis, lograron defender sus tierras con un éxito incomparable ante el imperio que se expandió más rápidamente que cualquier otro en la historia mundial¹.

A fin de cuentas, según los cronistas, los incas mataron a todos los hombres cayambis de 12 años para arriba, y dejaron sus cuerpos en Yahuarcocha o el lago de sangre, cercano a la ciudad contemporánea de Ibarra. Apenas pasó una década antes de que Pizarro y los demás españoles llegaran a Ecuador con las enfermedades que mataron hasta un 90% de la población serrana. Por lo tanto, muy poca memoria histórica permanece de la tribu o las tribus que vivían en la región de Cayambe, antes de la llegada de los incas y los españoles.

El PAP, se formó para estudiar la resistencia del pueblo o los pueblos de Cayambe ante la invasión incaica, además de recuperar conocimientos de estas culturas que ocupaban los valles de Cayambe a través de los siglos antes de la llegada incaica. Sus directores fundadores, González y Connell, quienes habían acumulado la mayoría de sus experiencias arqueológicas en Mesoamérica, reclutaron a Clarence (Chad) Gifford de la

1 Una hipótesis planteada por Connell, propone que la cultura pre-incaica de Cayambe se constituía por varias tribus, que se encontraban en un estado de guerra permanente o cuasi-permanente entre sí. Sólo así, dice Connell, podrían haber estado preparados militarmente para la llegada de los incas.

Universidad de Columbia, quien había estudiado las fronteras incaicas en Argentina. En los últimos años, los codirectores del PAP también han incluido a Ernesto Salazar de la Universidad Católica (PUCE) de Quito y David Brown de la Universidad de Texas.

Por lo general, las excavaciones se realizan en gran escala en hasta cinco sitios a la vez durante seis semanas cada junio y julio. Los directores invitan a estudiantes de pregrado a estudiar, excavar y ganar créditos con sus universidades a través del proyecto. En los últimos años, el PAP se ha hospedado en el centro poblado de Cangahua, en “la casa comunal,” una casa administrada por el cura Roberto Neppas donde duermen entre 50 y 70 estudiantes de pre y posgrado, principalmente de Estados Unidos, pero también de Ecuador, México, Argentina, Irlanda, Inglaterra y Nueva Zelanda.

Muchos proyectos arqueológicos tienen muy poco contacto con las poblaciones locales donde trabajan, aparte de los trabajadores que se contratan para ayudar en las excavaciones. González y Connell, en cambio, tomaron la decisión de intentar integrar el proyecto dentro de lo posible a la comunidad local con varios fines: crear un ambiente en el que se puedan forjar relaciones duraderas entre miembros de Cangahua y miembros del proyecto; e introducir a la población en los temas de la arqueología, al valor cultural de las fortalezas y al posible beneficio económico del turismo.

Además, en los últimos dos años, Connell logró conseguir fondos de *Foothill College* en California para gestionar pequeños proyectos de desarrollo que serían dirigidos por los mismos estudiantes. Por ejemplo, en el 2008 después de haber hecho entrevistas a cangahueños, los estudiantes decidieron diseñar un sistema de becas para pagar los uniformes de estudiantes del colegio. De esta manera, según la iniciativa de Connell el proyecto se ha convertido en una pequeña ONG proyectista además de un proyecto arqueológico.

Con respecto al fomento del turismo, el PAP ha tenido varios fines: introducir la arqueología a la población; explicar en qué puede aportar la arqueología al fomento del turismo; y, sugerir cómo se podría organizar la parroquia para controlar los flujos de turistas de forma equitativa. Por lo tanto, en los últimos siete años los directores del PAP han dado talle-

res, clases y conferencias en la casa del pueblo de Cangahua y en muchas de las comunas sobre la arqueología de la región. El proyecto ha redactado y difundido folletos a nivel parroquial sobre qué es la arqueología. Ha armado una exhibición arqueológica para que se exhiba en la casa del pueblo. Ha auspiciado viajes para dirigentes de Cangahua con el objetivo de conocer los sitios arqueológicos y turísticos de Cochasquí y Salinas. Ha facilitado visitas a Cangahua por parte de Rumiñahui Anrango, presidente de la OSG de Cotacachi UNOCAC, y por el arqueólogo guatemalteco Rudy Larios para abarcar con dirigentes y otros cangahueños los temas de las oportunidades y los riesgos del turismo comunitario. En gran parte, ha financiado y ha facilitado ayuda técnica en el desarrollo de este tipo de turismo en Chumillos que es una comuna bastante organizada y motivada hacia ese fin.

Sin embargo, las relaciones entre el PAP y las comunas o el PAP y la Junta Parroquial han sido difíciles. Primero, la arqueología ha sido un campo de estudio particularmente extraño y sospechoso para la gente de esta región, donde muchos comuneros y miembros de la OSG Pueblo Kayambi manejan discursos políticos enraizados en el anti-imperialismo yanqui. Con frecuencia circulan rumores de que los arqueólogos sacan el oro o joyas de las excavaciones. Muchas veces tales rumores hacen referencia al hecho de que el laboratorio del proyecto se ubica fuera del centro poblado en la hacienda Guachalá, un símbolo de estatus y poder de los grandes propietarios hasta hoy en día. Según los directores del PAP, se ubica allí por razones de seguridad y clima.

Generalmente, el PAP tiene acceso a un sitio a través de un acuerdo con el presidente de una comuna, pero ello no garantiza confianza ya que su presencia en la comunidad suele causar rumores o envidia entre los que no consiguen trabajo en el proyecto (como señala la anécdota sobre la comuna Pambamarca). De ahí que el PAP tenga que dejar sus excavaciones frente a amenazas de miembros de las comunas. Por ende, algunas comunidades prefieren evitar las divisiones que se desarrollan dentro de su comunidad por la presencia del proyecto.

Los intentos de fomentar el turismo comunitario han tenido muy poco impacto hasta el momento con excepción de Chumillos, de cuyos avances otras comunas apenas están empezando a darse cuenta. La posi-

bilidad de aprovechar la presencia de un proyecto arqueológico –de su producción de conocimiento y de su acceso a recursos– para promover el turismo en el largo plazo aún no ha llamado la atención de muchos cangahueños. Más bien existe una estrategia por aprovechar la presencia del proyecto para cumplir necesidades de corto plazo.

Los dos críticos más sobresalientes del proyecto han sido el ex-vicepresidente de la Junta Parroquial y su hermano. En los últimos años, han difundido rumores sobre el robo de oro y de las intensiones malévolas del proyecto de invadir tierras de las comunas, o por lo menos, sacar sus estudios e irse “sin dejar nada”. Mientras tanto, han exigido al PAP que aporte económicamente en las fiestas e infraestructura de Cangahua. Para el fin de la temporada 2007, los dos críticos exigieron a los directores del PAP que construyeran un museo para guardar los artefactos en el centro poblado en lugar de la hacienda Guachalá. Esta exigencia, no se ha cumplido hasta el momento pero inició una serie de reuniones sobre el turismo que terminó con la formación de un comité de turismo de Cangahua.

Reuniones comunitarias: desencuentros

Desde luego, la desconfianza de los habitantes de Cangahua hacia los científicos extranjeros ha prevenido la constitución de capitales sociales de buena calidad; es decir, pautas de reciprocidad y cooperación entre los actores locales y estos posibles intermediarios. Hay varias razones por lo cual las comunas de Cangahua presentan pautas de cooperación entre sí, incluyendo la geografía, la historia, la economía y la demografía de la parroquia. Sin embargo, un factor crítico que previene que se supere la desconfianza que existe entre las comunas y el PAP es que los líderes parroquiales y los representantes del PAP llevan conceptos distintos del desarrollo. La apertura de los líderes a trabajar juntos y generar cooperación con el proyecto se motiva según la lógica del desarrollo como una propuesta cortoplacista, dirigida desde un Estado paternalista y caracterizada por proyectos de infraestructura y empleo inmediato. Mientras tanto, el PAP sólo reconoce como válidos conceptos de desarrollo construido desde abajo, a largo plazo y a base de la participación, la capacitación y la pla-

nificación comunitaria. Al actuar según lógicas distintas con respecto a cómo se genera el turismo y para qué, mucha desconfianza ha surgido entre los líderes, quienes han acusado al PAP de “no dejar nada”, y los representantes del PAP, quienes han sospechado de los líderes por ser políticos mal intencionados, meramente interesados en los proyectos de corto plazo para conseguir votos.

A pesar de los varios intentos, los miembros de la Junta, el cura parroquial, los dirigentes de las comunidades, los ministros del turismo de Cayambe y los directores del PAP, no han logrado llegar a un acuerdo sobre un plan integrado para el turismo comunitario. La discusión sobre el fomento de turismo comunitario, como un proyecto aportado por el PAP y sus investigaciones, comenzó verdaderamente en el año 2004 con la llegada a Cangahua de Rudy Larios, un experto en la reconstrucción de estructuras arqueológicas, conocido mundialmente por su trabajo en el sitio de Tikal en Guatemala. Larios habló con los miembros de la Junta Parroquial, Roberto Neppas y varios miembros de la comunidad en la casa del pueblo sobre la necesidad de pensar en el desarrollo del turismo no en plazos de dos o cuatro años, sino en plazos de veinte o cuarenta años. Según él, el desarrollo de turismo requería de un plan integral, de capacitaciones de guías y artesanos y de la reconstrucción de las fortalezas. Finalmente, dejó un aviso: explicó que en su experiencia, la arqueología conlleva oportunidades y peligros para la población local. No ha sido poco común en países tales como Guatemala que los arqueólogos hayan contratado la ayuda de la gente local, pero después de haber excavado, las agencias de turismo de las ciudades y otros inversionistas privados compraron las tierras a la población local y ellos o han quedado de peones o han tenido que migrar. Lo mismo ha sucedido en los casos en que los sitios se han nombrado patrimonio nacional o mundial, donde es el Gobierno el que toma el control de los sitios. Así que Larios enfatizó en la importancia de organizarse, y formular un plan de largo plazo para que los mismos cangahueños manejen el turismo y los recursos que, eventualmente, se generen.

Desde ese momento, varios planes se han redactado por parte del Ministerio de Turismo de Cayambe, la Junta Parroquial de Cangahua, la comuna de Chumillos, la red de turismo comunitario de Cayambe, los due-

ños de hosterías locales (especialmente, de la hacienda Guachalá) e incluso por parte de estudiantes de turismo como tesis de licenciatura. Por lo general, ha existido un consenso vago sobre la necesidad de reconstruir los caminos a las fortalezas y capacitar guías locales en inglés y en historia para poder llevar a los turistas. Sin embargo, los detalles con respecto a cuestiones tales como qué comunidades deben integrarse, o cómo se debe distribuir los ingresos, han impedido la aceptación general de un solo plan. Sobre todo, los diversos actores han diferido en qué paso tomar primero.

Desde el 2004, la Junta Parroquial ha enfatizado la necesidad de comenzar el proyecto de turismo con la construcción de infraestructura en el centro poblado. Para ellos, la construcción de un museo, restaurantes y una boletaría eran los primeros pasos y se debía dejar la integración de las comunas en el proyecto para después. Dos problemas surgieron de inmediato. Primero, el enfoque en la construcción de obras en el corto plazo generaba sospechas entre los arqueólogos quienes se negaban a ser utilizados para el beneficio político de los miembros de la Junta, sin que ellos tuvieran un plan a largo plazo y un consenso general entre las comunas. Segundo, los miembros de la Junta querían construir un museo y un centro de interpretación en el centro poblado, y así centralizar el desarrollo del turismo, lo cual generaba sospechas entre los comuneros quienes observaban que no existía nada de valor arqueológico dentro del centro poblado.

Mientras tanto, Roberto Neppas, partidario de la teología de la liberación y crítico de las ONG proyectistas de la zona ha tendido a repetir el discurso de Rudy Larios y la necesidad de comenzar con un plan integral de largo plazo que tenga el apoyo de todas las comunas desde el principio; es decir, ha propuesto un desarrollo participativo. Sin un plan integral generado desde abajo, Neppas se oponía a cualquier obra propuesta por parte de la Junta. En cuanto al Municipio, la red de turismo comunitario de Cayambe y los dueños de hosterías locales, no participaron de forma consistente en las reuniones que describimos más adelante. Sus planes han permanecido en la periferia en cuanto concierne a los cangahueños.

A continuación se resumen los varios puntos de vista expresados en la casa del pueblo de Cangahua en una serie de reuniones realizadas entre agosto de 2007 y julio de 2008, con respecto al turismo.

Frente a la demanda de la Junta Parroquial por la construcción de infraestructura en el centro poblado para el desarrollo turístico, Connell firmó un acuerdo en agosto de 2007, donde el PAP pagaría la mitad del costo de tal edificio siempre y cuando la Junta cubriera la otra mitad. En parte, Connell cedía a la presión fuerte de los representantes de la Junta y en parte estaba de acuerdo en cuanto que al menos parte del laboratorio del proyecto debía estar en el centro poblado en vez de la hacienda Guachalá.

Al principio, la Junta insistía en que el laboratorio/museo se construyera encima de la Junta, bajo el argumento que no había ningún otro lote disponible en el centro poblado, a pesar de que la estabilidad de este edificio era muy cuestionable. Por su parte, la Iglesia Católica era dueña de un amplio lote abandonado justamente en la mitad del centro poblado. Pero debido a la desconfianza entre la Junta y Neppas, los miembros de la Junta no consideraban ese lote una opción factible, aunque dejaban abierta la posibilidad de llegar a un acuerdo con Neppas.

En septiembre, el PAP propuso a los miembros de la Junta que convocaran a una serie de reuniones con miembros de la comunidad y con representantes de las comunas, para intentar llegar a un consenso sobre cuáles serían las funciones del museo/centro cultural/centro de interpretación y cómo quisieran que se manejara. En una reunión en el mes de octubre, el vicepresidente de la Junta afirmó que una reunión había tomado lugar y el consenso había sido que los cangahueños confiaban en la voluntad de la Junta. Aunque representantes del PAP se enteraron a través de varias fuentes que la Junta nunca había convocado a la mencionada reunión para conversar específicamente sobre el turismo, no obstante, el PAP procedió a conseguir la ayuda del departamento de arquitectura de la Universidad Católica de Quito (PUCE) para que aportara al proyecto con apoyo técnico. De nuevo, claramente los miembros de la Junta se vieron como los actores de desarrollo dentro de un marco de democracia representativa y no entendían a la participación como necesaria ni factible, mientras los miembros del PAP y Neppas entendían el desarrollo desde abajo como el único desarrollo válido dentro de un marco de democracia directa. Como consecuencia, las acciones motivadas por lógicas distintas sobre el turismo resultaron en desconfianza, mien-

tras acciones incongruentes sólo podían explicarse por supuestas malas intenciones.

Al conversar con Roberto Neppas, los representantes del PAP supieron que Neppas había planeado construir en el lote vacío de la Iglesia un centro médico que combinara los servicios de un médico occidental y un chamán. A pesar de la desconfianza entre la Junta y Neppas, los representantes sugirieron a Neppas que combinaran esfuerzos entre la Junta y la Iglesia para construir un centro de salud y cultura. Neppas estaba de acuerdo en un principio, aunque demandaba a la Junta que dejara de difundir rumores con respecto a su supuesto enriquecimiento a costo del PAP. Es decir, a pesar de la fuerte desconfianza entre el cura, el PAP y la Junta, a cierto grado eran capaces de llegar a acuerdos puntuales para cumplir metas compartidas. A fin de cuentas, sin embargo, no lograron ponerse de acuerdo con respecto a cómo se logra el desarrollo de turismo, a quiénes se dirige y para qué.

En marzo de 2008, los arquitectos afirmaron que el edificio de la Junta no aguantaría otro piso y tomaron las medidas del lote de la Iglesia Católica para luego sacar cinco planes distintos para un centro de salud y cultura. Un representante del PAP programó una reunión en la cual miembros del proyecto Jambi Huasi de Otavalo y el presidente de UNORCAC, Rumiñahui Anrango, hablarían con la Junta, Neppas, los dirigentes de las comunas y con miembros de la parroquia sobre sus experiencias en proyectos de salud y turismo comunitario.

El 5 de abril de 2008 llegaron los invitados a la casa del pueblo. Aunque el presidente de la Junta afirmó que había mandado oficios a todas las 48 comunas para que asistieran a la reunión, sólo dos representantes de fuera del centro poblado asistieron, y algunos habitantes locales también estaban presentes. Para los miembros de la Junta, tales reuniones a las cuales pocas personas asistían solían comprobar su posición de que un desarrollo desde abajo no era deseable ni factible en la parroquia, pero para ciertos miembros del PAP comprobaban que la Junta no se esforzaba lo suficiente para buscar consensos y participación.

Julio Charro comenzó esta reunión con una crítica al PAP porque aún no se había empezado a construir el museo. Neppas también tomó la oportunidad de expresar su impaciencia por un lado con la difusión de

rumores sobre el PAP, y por otro lado, su impaciencia con el PAP porque aún Pambamarca no estaba reconocida como patrimonio mundial por la UNESCO. Luego habló Anrango, cuyo discurso parecía tener un impacto casi inmediato. Habló en contra de modelos de desarrollo impuesto desde afuera por las ONG y de la importancia trascendente de valorar las costumbres y las capacidades que ya estaban instaladas dentro de la parroquia. Señalaba que se debía formar un comité de turismo dentro de la parroquia que hiciera que la gente “se sienta importante”. El discurso positivo y la elocuencia de Anrango, cambió el tono de la reunión y tuvo un impacto particular en el presidente de la Junta, Bayardo Lanchimba, quien generalmente había dejado que el vicepresidente de la Junta, Cristóbal Charro, y su hermano Julio se encargaran de los asuntos asociados con el PAP y el turismo. “Es muy valioso lo que dijo Rumiñahui”, afirmó. Lanchimba declaró, que los miembros de la Junta eran “transitorios” y que se requería de un comité para que haya “seguimiento y concertación” y para fomentar la participación de las comunidades. Además, pidió a Anrango que volviera a Cangahua para “animar a la gente”. Así vemos que una misma institución tal como la Junta es capaz de incorporar múltiples lógicas con respecto al desarrollo turístico. La formación de un comité que se encargaría de planificar el turismo mientras buscaba consensos más activamente en la parroquia parecía un posible compromiso entre un desarrollo desde arriba y un desarrollo desde abajo. Sin embargo, los límites de este compromiso quizás más formal que real sobresalieron casi de inmediato, mientras Julio Charro y Neppas iniciaron un debate sobre la manera en que tal comité debía empezar el proceso de planificación: Charro enfatizaba la necesidad de concretar obras de corto plazo, pero dentro de un plan de largo plazo que incorporara a todas las comunas; Neppas se enfocaba en el largo plazo y en la necesidad de involucrar a la gente, dar clases y capacitaciones de guías antes de preocuparse por la construcción de edificios. A la final simplemente quedaron de acuerdo que había que formar un comité entre miembros de varias comunas.

El 26 de abril de 2008 se iba a convocar otra reunión entre todos los dirigentes de las comunas, la Junta Parroquial, Neppas, un representante del Ministerio de Turismo de Cayambe y Rumiñahui Anrango para formar el comité de turismo. Anrango canceló su asistencia en el último

momento y representantes de sólo 12 de las 48 comunas asistieron. No obstante, quienes estuvieron presentes en esta reunión lograron enfatizar la importancia del encuentro. Neppas y el presidente de la Junta afirmaron las palabras de Anrango sobre la necesidad de valorar la cultura cangahueña. Neppas declaró la necesidad de dejar de ser objetos del Ministerio de Turismo de Cayambe, el cual representaba a “las agencias y los paquetes pensados desde afuera,” añadiendo que “si la parroquia no está organizada para vender su paquete, entonces las agencias van a venir con paquetes ajenos y guías de afuera... tenemos que ser una microempresa, todos juntos...”. El representante del Ministerio de Turismo respondió, que el Ministerio había auspiciado un taller sobre el turismo la semana anterior en la parroquia, pero que muy pocas personas asistieron. “Sin el incentivo de dinero, nadie se asoma”, observó el funcionario, diciendo que las comunidades se habían vuelto dependientes de organizaciones públicas y privadas. En ese enunciado, quién representaba “el pueblo” y la participación por un lado y quién representaba “el mercado” y la imposición del Estado por otro lado no era claro, mientras el funcionario se identificaba con las comunidades y representaba el Estado implícitamente. Más adelante, volvemos a analizar la apropiación del discurso de la participación en el desarrollo por el Estado y vemos que el discurso no siempre conlleva las prácticas ni comprende la lógica de la participación.

Luego, varias personas afirmaron el discurso de “desarrollar como Cangahua” y no “disparando cada uno por su lado”. Otra persona exclamó “ya es el momento de unirnos”. Sin embargo, no se puede negar que a estas exclamaciones de solidaridad faltaba fuerza por la ausencia de representantes de la mayoría de la población de la parroquia. Alguien más comentó que “la gente sólo viene para saber sobre obras, caminos, escuelas y pasan por alto la inversión”. Por un lado, se formaba un consenso vago entre la gente presente de que había que fomentar un “nuevo turismo,” valorando la vida local tal como era y dentro del marco del desarrollo participativo, pero a cierto grado reconocían que quizás una mayoría de la población se esperaba un desarrollo desde arriba.

Los participantes llegaron al acuerdo de que había que formar un comité para primero hacer un inventario de todo lo que Cangahua tenía para ofrecer al turismo y luego comenzar a hablar con los comuneros sobre los

posibles beneficios y riesgos del turismo. Se eligieron a tres personas presentes. El primer acto del comité fue convocar a otra reunión para el día 25 de julio, en la cual tuvieron la intención de lograr reunir a los dirigentes de todas las comunas. Sin embargo, la asistencia fue más reducida que en la reunión anterior. Nuevamente se habló de la necesidad de valorar la cultura propia, y hacer un inventario de las capacidades de las comunas en un proyecto integral. Después de la reunión, los miembros del comité expresaron su desesperación a los representantes del PAP, indicando que no tenían fondos para viajar a las comunas, y ni siquiera, tenían recursos para comunicarse entre sí por teléfono. El PAP consiguió el compromiso del presidente de la cooperativa de taxistas de Cangahua, para que los taxistas hicieran viajes gratuitos con los miembros del comité para apoyar el proyecto de turismo; sin embargo, ningún viaje se ha realizado hasta el momento.

Existen serias dudas con respecto al futuro del turismo comunitario en Cangahua. La historia, geografía, demografía y economía de la zona no son propicias para la coordinación y cooperación entre las comunas, la Junta y organismos de apoyo financiero o técnico. Connell propone que Cangahua se constituía por varias tribus que se encontraban en guerra semi-permanente cuando llegaron los incas hace quinientos años. De ahí, los incas poblaron Cangahua con mitmaes de varias zonas del imperio incaico antes de la llegada de los españoles. Es decir, se puede argumentar que el aislamiento socio-político de las comunas viene desde la pre-historia, especialmente dada la geografía difícil que en gran medida las ha mantenido separadas. Además, en las últimas décadas, la creciente presión demográfica, reflejada por la mini-fundización de la tierra y la fuga de la población económicamente activa a las ciudades, después de la última reforma agraria de los años 1970, y a las plantaciones de flores en los valles, desde los años 1980, ha resultado en la desarticulación de las comunas. Han habido ejemplos de cooperación y señales de que se puede trabajar conjuntamente siempre y cuando dos grupos compartan un mismo objetivo, pero todo intento de negociar un objetivo se vuelve difícil cuando tales grupos mantienen lógicas distintas acerca del desarrollo: cómo se ejecuta y para qué. Ya que la Junta Parroquial se encuentra con su propio presupuesto desde el año 2010, además de otras fuentes de financiamiento provenientes directamente del Estado central, tal como el presupuesto

participativo, quizás la necesidad de trabajar de forma conjunta se disminuya y la capacidad de la Junta de gestionar su concepción de desarrollo sin negociar con otros actores se aumente. Sin embargo, al menos mientras otros objetivos tales como la viabilidad y el riesgo sean entre las prioridades más destacadas en la parroquia y su presupuesto sea limitado, el fomento de turismo tendrá que ser negociado entre varios actores con sus propias visiones del turismo.

El desarrollo de turismo comunitario frente a capitales sociales fuertes

Este acápite trata de los éxitos de la comuna Chumillos y del PAP en la planificación de un proyecto de turismo comunitario. Chumillos representa un ejemplo del posible éxito de planificación desde abajo en un ámbito en donde existen pautas de reciprocidad y confianza (capitales sociales fuertes) dentro del grupo y entre el grupo y los organismos de apoyo financiero y técnico. Los representantes de Chumillos y los del PAP han compartido la misma lógica acerca del turismo: que se debe fomentar para fortalecer la comunidad a través de la participación, la generación de alternativas económicas dentro de las capacidades e intereses de la gente local y la promoción del orgullo cultural local. Con una misma concepción del propósito del fomento de turismo, los procesos de planificación fueron relativamente fáciles a pesar de condiciones cambiantes.

Desarrollo desde abajo en la comuna Chumillos

En los años 1990, los arqueólogos del Banco Central, llegaron a las tierras comuneras de Chumillos y con el permiso del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) subieron a la fortaleza de Quitoloma para excavar. Las excavaciones llevaron a que Quitoloma fuera nombrado patrimonio cultural de Ecuador. Sin embargo, cuando los arqueólogos dejaron el sitio muchos de los comuneros quedaron amargados porque los científicos no les habían dado empleo, porque extrajeron piezas de sus tierras, y porque no dejaron ninguna información sobre las excavaciones.

Por lo tanto, cuando llegó Connell a Quitoloma en el año 2001, encontró un poco de resistencia por parte de la comunidad. Sin embargo, Connell prometió dar trabajo a las personas de Chumillos si él llegara a trabajar allí. Además, se dio cuenta que iba a ser más fácil trabajar en Chumillos que en otros sitios, porque muchas personas de la comunidad ya habían generado una conciencia del valor del sitio. La comunidad incluso había decidido voluntariamente retirar su ganado de Quitoloma, limitando así su capacidad productiva, pero con el fin de preservar el sitio.

En el año de 2004, el PAP consiguió fondos en la Embajada de Estados Unidos para ayudar a Chumillos en la construcción de una boletería para poder vender entradas a los turistas. En julio de 2006 y nuevamente en julio de 2007 una ONG llamada Putney constituida por estudiantes de colegios de EEUU, trabajaron en Chumillos para ayudar a construir una estructura para un museo y otra para el conserje del sitio.

Ayuda técnica y financiera

En julio de 2007, también llegó a Chumillos Alison Loewen, una estudiante de EEUU que estaba terminando su tesis de maestría en museología. Loewen había participado en el PAP como estudiante de pre-grado en el 2005, y había regresado al centro poblado de Cangahua para posiblemente trabajar con la Junta Parroquial, con la finalidad de diseñar un museo comunitario sobre los sitios arqueológicos de la región. Sin embargo, a Loewen le interesaba fomentar el proyecto desde abajo, a través de la educación y la participación activa de miembros del centro poblado. La Junta no compartía esta lógica, entonces Loewen tomó la oportunidad de trabajar en Chumillos, una comunidad que a su parecer ya estaba organizada y animada alrededor de un concepto compartido de turismo comunitario, bajo una directiva más o menos unificada según ese concepto; es decir, un grupo que aparentemente funcionaba con una alta calidad de capitales sociales.

El trabajo de Loewen con Chumillos empezó con una donación por parte del PAP para financiar la creación de un espacio para exhibiciones y de pancartas plásticas con información sobre las fortalezas de Pam-

bamarca. Tras una experiencia alentadora con la directiva y el presidente de la comuna, Rafael Incuango, Loewen y la directiva redactaron una propuesta para el Ministerio de Cultura basada en 28 entrevistas de comuneros de Chumillos sobre cómo quisieran desarrollar el sitio de Quitoloma. Sobre todo, esta propuesta pretendía financiar exhibiciones culturales diseñadas por la comunidad e interpretaciones arqueológicas, además de seguir con el desarrollo de la infraestructura del sitio con senderos, árboles y tiendas para vender artesanías locales. La propuesta fue aprobada por una reunión de aproximadamente ochenta comuneros y comuneras (un o una representante de cada familia de Chumillos).

En enero de 2008, el Ministerio de Cultura estableció un contrato a través del cual entregaría 26 mil dólares a Loewen y a la directiva de Chumillos para realizar su plan de desarrollo de turismo comunitario. El mes siguiente la directiva de Chumillos participó en la feria nacional de turismo en Quito.

Siguiendo modelos de desarrollo promocionados por la antropóloga Karen Stothert en la costa de Ecuador, Loewen intentó promover un desarrollo desde abajo que involucraba financiamiento y dirección técnica desde afuera, pero que se guiaba según la voluntad y las ideas emergentes de consensos entre miembros de la comunidad comprometida. Ya había un consenso dentro de la comunidad de que esta forma participativa de turismo era lo correcto para que ellos mantengan el control sobre sus recursos culturales y territoriales y sobre cómo ellos querían representarse. En una reunión con la asistencia de casi todos los miembros de Chumillos, se formó un comité de turismo de ocho comuneros y comuneras. En ese momento, Loewen empezó a reunirse regularmente con el comité y con una invitación abierta a toda la comunidad para expresar ideas en cuanto a cómo ellos quisieran representar a Chumillos a través de exhibiciones culturales. Loewen afirma, que había una asistencia alta de miembros de la comunidad en estas primeras reuniones. Además, el comité hizo un viaje a Cotacachi para aprender de sus experiencias en el turismo. Mientras tanto, Farinango, alguien que Loewen describe como “apasionado y humilde” (Entrevista, 2009), comenzó a asistir a las reuniones del Ministerio de Turismo en Cayambe.

Cuando transcurrieron dos meses sin haber conseguido fondos del Ministerio de Cultura, el entusiasmo de todos los involucrados en este proyecto empezó a bajar. Cada dos o tres semanas desde ese entonces, un representante de Chumillos (generalmente Loewen y Pinango juntos) viajaba al Ministerio en Quito, donde sus funcionarios les aseguraban que iban a saber más con respecto a la entrega de fondos en dos o tres semanas. Varios funcionarios tenían que aprobar la propuesta, a pesar de que ya había recibido una aprobación inicial.

Mientras tanto, el PAP regresó para la temporada del año 2008. Loewen propuso a los directores de PAP y a Pinango que los arqueólogos empezaran a capacitar a los miembros del comité de turismo de Chumillos, en cómo excavar y documentar artefactos, como se ha hecho en otros proyectos altamente participativos (Crosby, 2002). Tanto los directores del PAP como Pinango respondieron con entusiasmo. Aunque Pinango quería involucrar aún más a los comuneros, estas capacitaciones eran sólo para el comité. Finalmente sólo cuatro miembros pudieron participar. Las cuatro personas capacitadas pasaron seis semanas trabajando en arqueología en sus tierras y tomando clases intensivas tanto en el campo como en el laboratorio del proyecto sobre el proceso de excavar, documentar e interpretar los vestigios arqueológicos. Para el fin de la temporada del año 2008, docenas de comuneros salieron para ayudar en la construcción de un jardín para exhibir plantas tradicionales y medicinales, y parecía que el entusiasmo entre los comuneros de Chumillos sobre el desarrollo de turismo se mantenía en un nivel relativamente alto.

El complejo de la burocracia-desarrollista ecuatoriana: un discurso contradictorio

En el final de un artículo sobre la importancia del apoyo estatal al fomento de turismo comunitario, Kristen Ghodsee (2003: 480) observa que “el apoyo estatal por el turismo no es siempre efectivo,” indicando “los factores externos tales como guerras vecinas o desastres naturales”. Además, observamos que el Estado no es siempre un buen intermediario en cuanto que no siempre aparece como un organismo singular y cohe-

rente, sino como varios organismos a veces actuando según lógicas distintas. Por ejemplo, los fondos comprometidos a Chumillos según la lógica de que el turismo comunitario se debía fomentar desde abajo no salieron porque la propuesta se detuvo en otras burocracias estatales que operaban según otras lógicas, tal como en el Ministerio del Medio Ambiente, que se oponía a la construcción en la zona ecológica del páramo. En el desarrollo, los capitales sociales no sirven entre beneficiarios ni entre beneficiarios e intermediarios en la ausencia de la negociación y, en nuestro caso, tales capitales, construidos a través de la participación y la negociación del establecimiento de un espacio turístico en Chumillos, empezaron a dañarse mientras la comunidad perdía la confianza y el entusiasmo, ya que se volvió cada vez más evidente que lo negociado y prometido no se iba a dar.

Lógicas variadas entre las burocracias en Chumillos

En el mes de agosto de 2007, mientras que Putney y los comuneros de Chumillos acababan con la choza para el conserje en el pie de Quitoloma, arqueólogos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) llegaron al sitio para tomar medidas y fotos de la fortaleza. Estaban recopilando datos para aplicar a la UNESCO, para que Quitoloma sea un programa piloto en Ecuador para el proyecto Qhapaq Ñan. Este proyecto pretendía hacer mapas de todos los caminos incaicos desde Colombia hasta Argentina con dos propósitos: para reconocer el valor patrimonial de esta red de vías incaicas y, para fomentar proyectos de desarrollo a lo largo del camino en sitios de riqueza cultural y pobreza económica.

El proyecto Qhapaq Ñan ha atraído críticas, entre ellos la de arqueólogos, por la dificultad inmensa del proyecto en términos de territorio y por la dificultad empírica de identificar el origen cultural de un camino (Entrevista, 2007). No obstante, los ministerios de cultura desde Colombia a Argentina, han dedicado muchos recursos a la recopilación de datos iniciales para luego asegurarse de los fondos de las Naciones Unidas. El INPC de Ecuador incluso creó un departamento dedicado exclusivamente al Qhapaq Ñan.

En junio de 2008, la UNESCO avisó al INPC de Ecuador que iba a recibir 280 000 USD para desarrollar un sitio piloto en el pie de Quito-loma. Surgió un nerviosismo entre los comuneros de Chumillos, y era porque el INPC iba a excluir a la comunidad en la toma de decisiones. Por una parte, entendían que la racionalidad de una burocracia tal como la del INPC es otra para quienes, en las palabras de Loewen, “el desarrollo desde abajo no es eficiente...[dado que] el Patrimonio tiene que preocuparse por cumplir los plazos que establece UNESCO” (Entrevista, 2008). Por un lado, el INPC presentaba un discurso de participación e inclusión, pero ese discurso no siempre parecía creíble frente a sus prácticas no participativas. Definitivamente, desde su llegada, el INPC demostraba contradicciones e inconsistencias al haber incorporado dos lógicas de desarrollo turístico muchas veces opuestas: que debe dirigirse por la participación y también por los criterios impuestos del mercado. A fin de cuentas, la participación ha sido una lógica secundaria siempre y cuando ha impedido un desarrollo dirigido por el mercado turístico internacional.

Moloney caracteriza la burocracia como un espacio en cuyo interior existen conflictos. Nos ayuda a explicar el carácter a veces esquizofrénico de la burocracia que observamos en el caso del INPC, el que proyecta una sola cara pero parece animarse por varias lógicas:

Hoy en día como antes, a pesar de movimientos de de-burocratización, contratando entidades de afuera, privatización y *networking*, la burocracia sigue siendo la forma predominante de organización gubernamental en gran parte del mundo. Pero aunque el modelo ideal de Max Weber capta las características principales de la burocracia, sistemas burocráticos difieren. Lejos de ser los sistemas estables y cerrados que él describe, son espacios contestados y politizados en los cuales cuestiones importantes permanecen no resueltas. Enfrentadas con condiciones turbulentas y legados políticos y administrativos diferentes, burocracias han tratado con problemas de la política en la administración, los roles y relaciones de empleados públicos, empleados civiles, políticos y legisladores, descentralización y el profesionalismo y la diversificación del personaje gubernamental (Moloney, 2007: 1083).

Frente al caso de Chumillos, observamos que el tipo de espacio turístico depende de las lógicas de las instituciones intermediarias involucradas por un lado y la voluntad de la gente local de conformarse, negociar u oponerse, siempre y cuando el apoyo de los intermediarios sea visto como necesario o los intermediarios estatales intenten imponerse en el ámbito local.

Desarrollo desde abajo, desarrollo desde arriba: confusión y desconfianza en Chumillos

En julio de 2008, el Municipio de Cayambe llegó a Quitoloma con arquitectos para tomar medidas. Le ofrecieron ayuda a Pinango en la construcción del edificio para el conserje, pero tal ayuda nunca llegó. Asimismo, en la última semana de septiembre de 2008 una representante del Ministerio de Cultura les respondió a Loewen y Pinango, que nadie podría construir en esa zona del páramo. A pesar del contrato que se había firmado con el Ministerio, el cual prometía 26 000 USD para el desarrollo del turismo en Chumillos, esta comunidad no recibió nada. Mientras tanto la visa cultural de Alison Loewen se caducó.

Antes de irse, Loewen se comunicó con el Ministerio de Cultura, el INPC y el Municipio de Cayambe sobre la necesidad de tener una reunión para coordinar las varias promesas que habían hecho a la comunidad de Chumillos. Loewen realizó esta comunicación a pesar del comité de turismo de Chumillos que expresaba el deseo de que en vez de coordinar entre los ministerios, más bien había que aprovechar una posible redundancia de promesas hechas por parte de los ministerios y así posiblemente conseguir más obras o al menos una. No obstante, a fin de cuentas y pese a las respuestas positivas iniciales, ninguno de los tres actores respondieron a los intentos de poner una fecha para tal reunión. Loewen dice que “el desarrollo desde abajo puede funcionar, pero si este proyecto falla es por la desorganización de la burocracia estatal” (Entrevista, 2008).

En esta parte final vimos una instancia de cómo el INPC parece haberse juntado al complejo burocracia-desarrollista, que logra conseguir financiamiento para el desarrollo aunque su capacidad de llevar a cabo tal desarrollo de manera coherente sea cuestionable. El INPC ha demostrado más

preocupación por cumplir con los criterios de un desarrollo impuesto desde fuera de la comunidad (desde la UNESCO y ahora desde la presidencia) que por la promoción de un desarrollo concebido desde Chumillos. Tal planteamiento implica la tesis clásica de Weber sobre toda burocracia, que una vez establecidas empiezan a preocuparse más por su propia existencia que por el propósito con el cual se establecieron. En febrero de 2010, el presidente Rafael Correa comprometió tres millones de dólares al proyecto del Qhapac Ñan. De ahí, dijo un funcionario del INPC en una entrevista reciente, “todo el mundo tiene miedo”; es decir, sugiriendo que ahora se están rindiendo cuentas ante el Estado central. ¿Cómo son las prácticas consecuentes de las lógicas de esta rendición de cuentas? ¿Tales lógicas de desarrollo concebido desde el Estado central concuerdan o se contrastan con el consenso sobre el desarrollo paulatinamente construido en la comunidad de Chumillos? Hace un año el INPC consiguió los servicios de un equipo de biólogos, historiadores y arquitectos a la Universidad Central, quienes recopilaron e interpretaron información sobre la zona de Chumillos y produjeron planes para representar a Quitoloma, su historia y su entorno cultural y biológico como un destino turístico. Los planes incluían un centro turístico que se iba a construir en Chumillos.

A diferencia del modelo de desarrollo participativo (y tal vez lento) que se había promovido por Farinango, Loewen, Pinango y el comité de Chumillos, el modelo que ahora se está imponiendo desde el Gobierno toma en cuenta a los miembros de la comunidad de formas limitadas. Hasta la fecha, su participación en el proyecto se ha limitado en efecto a su asistencia en las presentaciones que equipos de investigadores de Quito han dado sobre sus planes y en capacitaciones, en las cuales se habla de la participación, aunque a fin de cuentas las tomas de decisión se realizan en Quito. El desarrollo desde arriba puede ser un modelo de desarrollo mucho más eficiente, pero a la vez excluyente. Recordamos la advertencia de Rudy Larios. Por toda Centroamérica, Larios había observado cómo las agencias de turismo de las ciudades, otros inversionistas privados y los estados habían comprado o tomado control de las tierras en sitios de valor cultural y la gente local se quedaba de peones o tenía que migrar. En términos más generales, “el efecto general de la globalización,” sugiere Mark Hampton, “parece haber acelerado la tendencia hacia un turismo interna-

cional masivo convencional y hacia la creciente integración vertical de empresas turísticas” (Hampton, 2003: 87).

En septiembre de 2010, el presidente Correa visitó a Chumillos para inaugurar la construcción del centro turístico. De ahí, el Ministerio de Turismo estuvo encargado del proyecto y de reemplazar el centro de interpretación de esta comunidad con el centro turístico, el cual proveerá información sobre la ecología, cultura e historia de la zona, pero no incluirá exhibiciones arqueológicas como la gente de Chumillos había planificado anteriormente. Técnicos del INPC y el Ministerio de Turismo han coordinado reuniones en la comunidad para ofrecer un espacio de participación; sin embargo, el nuevo enfoque en el turismo masivo impuesto por grandes inversiones desde el Estado es innegable. Preguntado por qué se está reemplazando el centro de interpretación de Chumillos por un centro turístico, un representante del INPC explicó que “es nuevo, moderno para los turistas” y agregó que “es para [los habitantes de Chumillos]”. Afirma que la gente de esta zona ha estado involucrada a través de capacitaciones de guianza (y servicio al cliente y que trabajarán en el centro turístico y quizás en una hostería, implicando que el Estado está dirigiendo el desarrollo local para el bien de la gente local. Otra representante opina que la meta del Gobierno es generar la ilusión de la participación –para conseguir votos, sugiere–, pero siempre dentro de reglas de juego impuestas desde el mercado turístico, para maximizar los ingresos. Esto es una forma de participación altamente dirigida por “técnicos” que imponen sus visiones de desarrollo económico.

Conclusiones

Son muchas las trabas a la puesta en marcha de un proceso de desarrollo basado en el turismo comunitario que se encuentran en Cangahua. Entre estos obstáculos no se puede apuntar solamente a una falta de capitales sociales entre los cangahueños, como lo han creído una serie de intermediarios del desarrollo. Es también necesario subrayar la existencia de obstáculos históricos y estructurales que quizás debilitan tales capitales debido a las dificultades económicas, demográficas, políticas y geográficas que

existen en la parroquia. De manera similar a lo encontrado por Lasso en Oyacachi (en esta compilación) estas propuestas de desarrollo comunitario no logran modificar condiciones estructurales de los espacios turísticos, sino que se inscriben en estos espacios de exclusión.

Adicionalmente, se debe apuntar que la existencia de múltiples lógicas sobre el fomento y el propósito de turismo entre los líderes y los representantes del PAP; entre los líderes, el PAP y las instituciones estatales, y entre las propias instituciones estatales han impedido la organización y detenido la cooperación de forma persistente al nivel de la parroquia de Cangahua. Los múltiples discursos y los rumores han creado confusión y desconfianza entre los actores.

Como sugiere el caso de Chumillos, la cuestión organizativa local puede ser una condición necesaria pero tampoco es suficiente para lograr un desarrollo de turismo. La desconfianza, las agendas en disputas parecen deteriorar los capitales sociales y abren la puerta a que actores externos a los intereses comunitarios, en este caso las agencias estatales, impongan otro tipo de desarrollo turístico. Se despliega así las complejas relaciones entre las instituciones del complejo estatal y comunidades marginales que buscan nuevas oportunidades para mejorar sus vidas.

Si bien Chumillos no se encontraba en camino a un “desarrollo” o de una “modernización” en un sentido tradicional sino que pretendía diversificar su base económica sin reestructurarla, las burocracias estatales ahora involucradas en el desarrollo de turismo en la zona, que proyectan discursos de participación, a fin de cuentas parecen tomar las decisiones desde Quito, siguiendo una lógica de desarrollo distinta a la lógica participativa construida en Chumillos. Así, las instituciones estatales corren el riesgo de generar conflictos en un futuro cercano si es que no logran negociar con la comunidad o reemplazar el consenso en Chumillos de que el desarrollo debe ser dirigido por la comunidad. Mientras tanto, una modernización desde arriba se está implementando en Chumillos, una que se ha apropiado de un discurso contra-hegemónico sobre la participación y que incluso implementa *performances* participativos a través de movilizaciones controladas en forma de reuniones. La misma palabra “participación” implica alguna suerte de apropiación y deja la pregunta de ¿qué se está incluyendo?

Este artículo se ha enfocado en qué pasa con los capitales sociales cuando surgen lógicas de desarrollo distintas durante procesos de desarrollo turístico. El desarrollo y el turismo comunitario se ha convertido en un espacio disputado y tan amplio de debate, de propuesta y de contrapropuesta, que no se refiere a prácticas definidas ni lógicas claras con respecto al cómo y el por qué de un proceso de cambio socio-económico, sino que se refiere a muchas lógicas, a veces contrapuestas.

Bibliografía

- Acosta, Alberto y Juan Ponce (2010). “La pobreza en la ‘revolución ciudadana’ o ¿pobreza de revolución?” *Vanguardia*, 15 al 21 de noviembre.
- Adams, Kathleen (1997). “Ethnic Tourism and the Renegotiation of Tradition in Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia)”. *Ethnology* 36 (4): 309-320.
- Ardila, Sergio, J. Edward Taylor, George A. Dyer, Micki Stewart y Antonio Yunez-Naude (2003). “The Economics of Ecotourism: A Galápagos Islands Economy-Wide Perspective”. *Economic Development and Cultural Change* 51 (4): 977-997.
- Banco Mundial (1996). *Ecuador Poverty Report*. Washington D.C.: World Bank.
- Belsky, J.M. (1999). “Misrepresenting Communities: The Politics of Community-based Rural Ecotourism in Gales Point Manatee, Belize”. *Rural Sociology* 64: 641-666.
- Bennett, J. (1999). “The Dream and the Reality: Tourism in Kuna Yala”. *Cultural Survival Quarterly* 23: 33-35.
- Binns, Tony y Etienne Nel (2002). “Tourism as a Local Development Strategy in South Africa”. *The Geographical Journal* 168 (3): 235-247.
- Boix, Carles y Daniel N. Posner (1998). “Social Capital: Explaining its Origins and Effects on Government Performance”. *British Journal of Political Science* 28 (4): 686-693.
- Brassel, Frank, Stalin Herrera y Michael Laforge (Eds) (2008). *¿Reforma agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE).

- Brink, Peter (1998). "Heritage Tourism in the U.S.A.: Grassroots Efforts to Combine Preservation and Tourism". *APT Bulletin* 29 (3/4): 59-63.
- Cameron, John y Liisa North (Eds.) (2003). *Rural Progress, Rural Decay: Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield, CT, EEUU: Kumarian Press.
- Crain, Mary (1990). "The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador". *Anthropological Quarterly* 63 (1): 43-59.
- Crosby, Andrew (2002). "Archaeology and Vanua Development in Fiji". *World Archaeology* 34 (2): 363-378.
- Davidov, Veronica (2010). "Shamans and Shams: The Discursive Effect of Ethnotourism in Ecuador". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15 (2): 387-410.
- Epler, Megan (1998). "Meeting the Global Challenge of Community Participation in Ecotourism: Case Studies and Lessons from Ecuador", Work Paper No. 2. Washington, DC: Am. Verde, Lat. Am./Carib. Div., USAID, TNC.
- Ghodsee, Kristen (2003). "State Support in the Market: Women and Tourism Employment in Post-Socialist Bulgaria". *International Journal of Politics, Culture, and Society* 16 (3): 465-482.
- Grab, Stefan y Jonathan Linde (2008). "Regional Contrasts in Mountain Tourism Development in the Drakensberg, South Africa". *Mountain Research and Development* 28 (1): 65-71.
- Hampton, Mark (2003). "Entry Points for Local Tourism in Developing Countries: Evidence from Yogyakarta, Indonesia". *Geografiska Annaler*. Series B, Human Geography 85 (2): 85-101.
- Hutchinson, Frank (2007). "Footprints in the Forest: Ecotourism and Altered Meanings in Ecuador's Upper Amazon". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12(1): 75-103.
- Jackiewicz, Edward (2006). "Community-Centered Globalization: Modernization under Control in Rural Costa Rica". *Latin American Perspectives* 33 (6): 136-146.
- Korovkin, Tanya (1997). "Taming Capitalism: The Evolution of the Indigenous Peasant Economy in Northern Ecuador". *Latin American Research Review* 32 (3): 89-110.
- (2003). "Cut-Flower Exports, Female Labor, and Community

- Participation in Highland Ecuador Latin American Perspectives”. *Struggle and Neoliberal Threats* 30 (4): 18-42.
- _____ (2007). “Estándares de trabajo e iniciativas no estatales en las industrias florícolas de Colombia y Ecuador”. *Íconos* 29: 15-30.
- Kramer, Peter (1983). “The Galápagos: Islands under Siege”. *Ambio* 12 (3/4): 86-190.
- Leong, W.T. (1989). “Culture and the State: Manufacturing Traditions for Tourism”. *Critical Studies of Mass Communication* 6: 355-375.
- Machlis, G.E. y W.R. Burch (1983). “Relations between Strangers: Cycles of Structure and Meaning in Tourist Systems”. *Sociology Review* 31: 666-692.
- Martínez, Luciano (2003). “Los nuevos modelos de intervención sobre la sociedad rural: de la sostenibilidad al capital social”. En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*, Víctor Bretón y Francisco García (Eds.): 129-157. Barcelona: Icaria.
- Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social (2001). Sistema Integrado de Indicadores sociales del Ecuador (SIISE). Disponible en: <http://www.siise.gob.ec> (Visitada en febrero, 2010).
- Núñez, T. A. (1963). “Tourism, Tradition, and Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village”. *Ethnology* 2: 347-352.
- Parayil, Govindan y T. T. Sreekumar (2002). “Contentions and Contradictions of Tourism as Development Option: The Case of Kerala, India”. *Third World Quarterly* 23 (3): 529-548.
- Perreault, Thomas (2003). “Social Capital, Development, and Indigenous Politics in Ecuadorian Amazonia”. *Geographical Review* 93 (3): 328-349.
- Putnam, Robert (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey: Princeton University Press: New Jersey.
- Stronza, Amanda (2001). “Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives”. *Annual Review of Anthropology* 30: 261-283.
- Moloney, Kim (2007). “Comparative Bureaucratic Systems. *Public Administration Review* 67 (6): 1083-1086.
- Werner, Cynthia (2003). “The New Silk Road: Mediators and Tourism Development in Post-Soviet Central Asia”. *Ethnology* 42 (2):141-59.

Usando el pasado para forjar el futuro: génesis del museo y centro cultural de la comunidad de Agua Blanca*

Colin McEwan, María Isabel Silva y Chris Hudson

Introducción

Los arqueólogos y antropólogos que viven y trabajan en comunidades pequeñas se descubren, inevitablemente, compartiendo el ritmo de la vida diaria de sus habitantes; sus retos, frustraciones y, ocasionalmente, sus pequeños triunfos. A menudo, los roles que esos profesionales encarnan son duales pues son estudiantes y profesores, engranados a un proceso continuo de dar y recibir. En este capítulo describimos el desarrollo de la relación que se estableció entre nosotros –que emprendíamos un proyecto arqueológico– y la comunidad rural de Agua Blanca en la costa de Ecuador. Nuestro contacto con la comunidad comenzó al final de la década de los años setenta y nos situó en el escenario del recientemente creado Parque Nacional Machalilla. Quizá, el resultado más visible de nuestro trabajo sea la creación de un museo *in situ* de la comunidad de Agua Blanca, que inauguramos en 1990, y que ha sentado las bases para la llegada de turistas a la comunidad.

Este trabajo formó parte de un programa de investigación arqueológica de campo que se desarrolló entre 1977 y 1990 (McEwan, 2003). Mientras este proceso se llevaba a cabo, desplegamos una serie de iniciativas

* Traducción de Bolívar Lucio. Adaptado y reeditado con la autorización correspondiente desde *Archaeological Site Museums in Latin America*, ed. Helaine Silverman, 187-216, “Using the Past to Forge the Future: The Genesis of the Community Site Museum at Agua Blanca, Ecuador”. Gainesville: University Press of Florida, 2006.

destinadas a satisfacer las principales necesidades de esta comunidad. Nuestros esfuerzos para desarrollar un acercamiento integral a la cultura, ecología y subsistencia estuvieron motivados por la convicción de que las comunidades juegan un papel vital en la solución del reto de proteger el medio ambiente y administrar los recursos culturales. Ahora, al escribir estas líneas más de 25 años después y con el beneficio que ofrece la experiencia, se presenta la oportunidad de reflexionar respecto de lo logrado, a lo aprendido y a lo que resta por hacer. Mostramos cómo el involucramiento de la comunidad en la investigación arqueológica probó ser un catalizador para un cambio positivo; y esperamos transmitir el sentido de una travesía que ha sido al mismo tiempo demandante y grata, compartida con muchos amigos.

Antecedentes arqueológicos

Agua Blanca está localizada a ocho kilómetros tierra adentro sobre la costa del Pacífico, en el valle Buena Vista, el corazón del Parque Nacional Machalilla (mapa 1). En tiempos precolombinos, ésta fue una ruta importante que conectaba los asentamientos del interior con los de la costa¹. El nombre Buena Vista está inspirado quizá por el hecho de que los viajeros que avanzan en dirección oeste, hacia el Pacífico, deben atravesar un estrecho desfiladero algo peligroso, antes que el valle se ensanche rápidamente y ofrezca el panorama de una vasta llanura aluvial. Ahí, en el cuello del valle, están las ruinas de un asentamiento manteño (800-1530 d.C.) de considerable tamaño que toma el nombre moderno de la comunidad colindante. Durante su apogeo, hace unos 500 años, ese lugar fue el nexo de una poderosa alianza de intercambio comercial entre los pueblos de la costa a la que los españoles llamaron el Señorío de Salangome. De hecho,

1 Esta ruta alguna vez conectó la ciudad de Jipijapa (originalmente, Xipijapa), pasando por Joa, Juljuy y el valle de Buena Vista hasta llegar a la costa. Aún es usada para traer mercadería de contrabando pues se evitan los puntos de control de la carretera principal. Es comúnmente aceptado que en el trayecto que recorre los senderos de montaña, los habitantes de la localidad adquieren un conocimiento detallado del paisaje natural y cultural. Muchas rutas, evidentemente, han sido empleadas desde el tiempo de la cultura manteña (quizá incluso antes). Incluso hoy unen el asentamiento principal de Agua Blanca con varias otras locaciones de la costa.

nuestros estudios etnohistóricos y arqueológicos proponen que este fue el sitio donde estuvo ubicado Salangome, asentamiento principal desde donde se gobernaba el señorío y un importante centro político y religioso que controlaba las incursiones desde el sur al territorio manteño (Silva, 1983, 1984, 1985)².

Los cimientos de paredes de piedra de varios cientos de estructuras son todavía visibles a lo largo de un área de unos cuatro kilómetros cuadrados. El principal complejo arquitectónico revela una jerarquía de estructuras organizada con cuidado y que, presumiblemente, se prestaban para una variedad de funciones; si bien la mayoría de ellas aún no han sido excavadas. Los tamaños van desde edificios públicos de cincuenta metros de largo y doce de ancho, hasta pequeñas habitaciones para vivienda. La ubicación elegida para las construcciones parece ser el resultado de los limitados espacios planos sobre terrazas y cornisas junto y sobre los activos llanos aluviales. La misma comunidad de Agua Blanca está ubicada en uno de esos barrios del sitio arqueológico y los cimientos de construcciones manteñas que yacen bajo el pueblo actual se pueden ver con claridad en algunos lugares. Además, hallazgos esporádicos de cerámica inca en Agua Blanca son consistentes con el testimonio de cronistas españoles que relatan la presencia imperial en tierras de la costa. Esto se complementa con los enterramientos que encontrados en la isla de La Plata, a 25 kilómetros de la costa (McEwan y Silva, 1989, 2000).

Agua Blanca debe su nombre a una vertiente cercana que ofrece un suministro continuo de agua de alto contenido mineral y olor sulfuroso característico. Estas aguas azufradas y el enriquecidolodo negro que se acumula en una piscina que se formó al construir una pared de contención, han ganado renombre rápidamente por sus propiedades curativas. Por el contrario, el lecho del río principal está seco la mayor parte del año, el agua fluye sólo si se cuenta con la suficiente cantidad de precipitaciones durante los meses de enero y febrero. Las lluvias se esperan con mucha expectativa hacia fines de diciembre y en un buen año pueden durar un mes o dos. Incluso cuando el lecho del río está seco, puede obtenerse agua

2 María Isabel Silva analiza los topónimos indígenas en el contexto de la organización social y relaciones políticas y económicas precolombinas.

fresca a lo largo de todo el año si se cava unos cuantos metros hasta encontrar yacimientos acuíferos. Estas fuentes de agua su control y manejo, junto con la rica variedad de recursos marinos y terrestres –desde que hay presencia humana en la costa– han sido factores fundamentales para que se hayan producido asentamientos.

Hasta el día de hoy, los habitantes del pueblo pesquero de Puerto López dependen del agua transportada en camiones (y ahora por tubería) desde el interior de los valles; así mismo, las mujeres del puerto de Machalilla, unos kilómetros al norte, aún emprenden un viaje semanal a Agua Blanca para lavar ropa. Estatuillas manteñas han sido recuperadas en las mingas (el término proviene de los quichuas de la sierra y ha sido adaptado a la costa para referirse a una tarea que emprende la comunidad de manera colectiva) que han servido para limpiar y reacondicionar las fuentes, lo que da cuenta del extenso lapso durante el que han sido usadas.

Mapa 1
Localización de Agua Blanca



Elaboración: Colin McEwan

La llegada de los españoles a la costa de Ecuador en 1532 trajo devastadoras epidemias, frente a las que la población indígena tuvo muy pocas defensas. Esto conllevó un colapso demográfico y la desintegración política y social hizo que se abandonaran la mayoría de las más grandes ciudades indígenas. Por ejemplo, la población del Señorío de Salangome, a juzgar por los vestigios arqueológicos y por su desarrollo político a la llegada de los conquistadores europeos, debió haber tenido miles de habitantes. No obstante, cincuenta años después, se registra que sólo una familia vivía en Salango. Muchas personas fueron forzadas a mudarse e incorporadas a la recientemente fundada capital provincial, Portoviejo, o al puerto de Manta (originalmente llamado Jocay). Ambas ciudades, en poco tiempo, eclipsaron a los principales asentamientos indígenas.

Antiguos mapas reconocen sólo un puñado de nombres a lo largo de la costa sur de Manabí y por lo menos durante 300 años (hasta finales del siglo XIX), el valle de Buena Vista parece haber permanecido más bien aislado. Al cabo de un tiempo, colonos y mercaderes europeos comenzaron a explotar productos locales como la tagua, muy valorada en Europa porque a partir de esa semilla se fabrica botones para ropa y abrigos. En Agua Blanca se estableció una hacienda la cual desbrozó el bosque nativo para plantar café y, posteriormente, para la cría de ganado vacuno. A principios de la década de 1920, la hacienda atrajo a unos pocos migrantes, trabajadores agrícolas y sus familias quienes fueron empleados como fuerza de trabajo temporal.

Una parte de la población campesina que vive ahora en Agua Blanca, podría descender de sus predecesores manteños. De manera similar a la gran mayoría de población mestiza de la costa, se habla español en lugar de una lengua indígena. Sin embargo, rastros de lenguas y dialectos indígenas se preservan en los nombres de lugares y en los nombres populares de plantas, aves y animales; unos pocos curanderos todavía conservan un conocimiento profundo de sus hábitos y propiedades.

La creación del Parque Nacional Machalilla

En 1930 fue fundada en Agua Blanca una comunidad la cual hacia 1965 había recibido reconocimiento formal que le aseguró un estatus legal de comuna. Unos años después, la hacienda quebró. Su desaparición fue una ventaja disfrazada dado que, en 1971, la Ley de Reforma Agraria facultó a la comunidad para que se apropiase de la tierra cultivable abandonada. Hacia el final de la década de los años setenta, sin embargo, los efectos acumulados de una prolongada sequía comenzaron a sentirse pronto. Durante varios años consecutivos, la temporada invernal no llegó a materializarse; incapaces de encontrar medios de subsistencia, muchos campesinos abandonaron Agua Blanca para buscar fortuna en los barrios marginales de Guayaquil, Manta y La Libertad. Como ocurre con muchas otras comunidades vulnerables en territorios apartados de Manabí, al menos una de cada tres familias fue forzada a dejar el pueblo. Como estaban perdiendo sus cosechas, aquellos que se quedaron intensificaron la explotación del bosque circundante. La mejor madera fue cortada y transportada por medio de caballos o burros y se la utilizó para la construcción de casas y barcos en Puerto López y Machalilla.

La lucha de la comunidad por afirmar su identidad y asegurar su derecho de acceso a las tierras altas circundantes se definió como respuesta a la intrusión de cabezas de ganado llevadas hasta ahí para que pastaran de la vegetación húmeda de las laderas superiores y las colinas. Esos sectores pertenecían a los relativamente ricos dueños de cabezas de ganado, quienes ordenaban a sus trabajadores cortar y quemar el bosque húmedo para convertirlo en pastizales. Actividades tradicionales de subsistencia, como hacer carbón y su venta para combustible utilizado en la cocina, proveía a los comuneros de un ingreso modesto, si bien esto llevaba al deterioro de los bosques de algarrobo (acacia) que cubren la superficie del valle. Lentamente el bosque estaba siendo consumido. Esta continua degradación del ambiente se hacía evidente, en especial en los territorios cercanos al pueblo, que estaba entonces rodeado por colinas peladas. Estas habían sido utilizadas para la crianza de cabras, lo que dejó poco más que rocas sin vegetación, un paisaje lunar.

En este escenario, en 1979, fue creado el Parque Nacional Machalilla como una reserva de 35 000 hectáreas diseñadas para proteger y preservar la extraordinariamente diversa fauna y flora terrestre, así como la vida marina y las aves de las islas de Salango y La Plata. Es la más reciente de las reservas de este tipo en Ecuador y alberga un ecosistema diverso y hermoso, pero extremadamente frágil. Este incluye una vida marina y costanera, en algunos aspectos, parecida a la que se encuentra en las islas Galápagos. En las laderas más altas al norte de la cordillera de Colonche, el bosque tropical seco se transforma en bosque nublado, una vegetación delicada sostenida por el sistema de niebla costera que cubre las montañas la mayor parte del año.

La planificación preparatoria para el parque incluía estudios piloto y encuestas. Sin embargo, no se pensó ni hubo una consulta efectiva con la población que ya se hallaba viviendo al interior de los límites proyectados del parque y se hicieron pocos intentos para comunicar la idea detrás de la creación de esta reserva natural. La comuna pronto se encontró en el corazón del parque y su misma supervivencia dependía de los recursos que las autoridades buscaban proteger. Al poco tiempo, los guardaparques ya aplicaban su esfuerzo para impedir que se llevaran a cabo las actividades tradicionales de subsistencia que de forma clara destruían el bosque. Los miembros que conformaban el personal del parque fueron traídos de otras comunidades y ciudades de Manabí y, cuando comenzaron las actividades, muy pocos trabajadores pertenecían a la comuna. De hecho, pasaría algún tiempo hasta que un miembro de las comunidades campesinas, dentro de los límites de la reserva, fuera empleado como guardaparque.

La llegada del parque fue percibida por la comunidad, y con razón, como una amenaza directa a sus tierras y formas de vida. El Ministerio de Agricultura y Ganadería, que manejaba entonces el sistema de parques nacionales, a través de la Dirección Nacional Forestal, no había tomado ninguna provisión para dirigirse a la población que ya habitaba en la zona que fuera designada área protegida. Era evidente que el parque había sido planeado como una reserva biológica, inspirado en el modelo norteamericano y nórdico de protección ambiental y que los seres humanos no entraban en el cálculo, salvo como un inconveniente o incluso algo peor.

Nada se planteó respecto de buscar estrategias alternativas para sostener una forma de vida de las comunidades al interior del mismo. A pesar de las buenas intenciones, desde el principio una profunda desconfianza mutua se estableció entre las autoridades del parque y los campesinos; estos últimos vieron confirmadas sus sospechas cuando comenzaron a ser objeto de amenazas. Desde la perspectiva del Parque Nacional, los campesinos eran sólo irreflexivos agentes de la destrucción del bosque y la fauna. Para los campesinos, la palabra parque era sinónimo de autoridades hostiles que representaban a un remoto gobierno burocrático que tomaba decisiones que afectaban sus vidas. Lo peor de todo eran los rumores con respecto a que la población sería forzosamente relocalizada, tan lejos como el Oriente (la Amazonía), al otro lado de los Andes. Dado que el trabajo arqueológico en el Parque y sus alrededores apenas comenzaba en esa época, había una noción aún leve de la densidad y antigüedad de los asentamientos prehistóricos (McEwan, 1992; Norton, 1992).

Los inicios de la investigación arqueológica

Oímos por primera vez de ruinas tierra adentro en conversaciones con gente en Puerto López luego de un trabajo de campo en la Isla de La Plata, que fue parte de la primera fase del proyecto *Islas sagradas del Ecuador* concebido por Presley Norton y Jorge Marcos. En 1978, Colin McEwan hizo un breve reconocimiento del valle de Buena Vista, donde fue evidente que ya se estaban llevando a cabo excavaciones indiscriminadas y huaquerismo en las partes más visibles y de mejor acceso al sitio arqueológico. En medio de las edificaciones más grandes yacían varios restos de las afamadas sillas de piedra manteñas, lo que daba cuenta de la importancia del asentamiento en su época de apogeo. Partes del sitio estaban marcados por boquetes cavados en época más reciente por huaqueros.

Una metódica inspección del sitio fue llevada a cabo el año siguiente (1979). Se comenzó en la desembocadura del río, dos kilómetros al norte de Puerto López y se trabajó gradualmente tierra adentro, pasando Agua Blanca hasta Vuelta Larga. Los miembros de la comunidad reaccionaron con una mezcla de curiosidad e inquieta amabilidad. Muchos se quejaron amar-

gamente de la prohibición de la elaboración de carbón y de la pérdida de los ingresos obtenidos a costa de un duro trabajo. Al escuchar atentamente las necesidades y aspiraciones de la localidad, fue claro que todos estaban preocupados por la amenaza de una intrusión del exterior. Si el Parque Nacional Machalilla quería efectivamente trabajar en la comunidad, debía hacer un giro decisivo más allá de los conceptos tradicionales de conservación biológica y extender su quehacer hacia un amplio escenario cultural y, lo que era más importante, involucrar a la población local dentro en sus planes.

Casi todos en Agua Blanca estaban al tanto que en el bosque se encontraban varios restos arqueológicos, por la existencia de cimientos de edificios antiguos, comúnmente llamados corrales, remanente de piezas de cerámica esparcidas en la superficie, así como material lítico que podía encontrarse en medio de densos arbustos. En ocasiones, las lluvias invernales dejaban expuestos algunos objetos en las riberas y los barrancos. Excavaciones esporádicas, llevadas a cabo por gente de la localidad, daban como resultado el hallazgo de delicadas estatuillas, impresionantes vasijas para ofrendas y objetos exóticos como hachas de cobre y ocasionalmente alguna joya de oro. Algunas veces estos objetos se guardaban como curiosidades, pero muchos fueron vendidos a comerciantes itinerantes debido a las necesidades económicas. Eventualmente, estos objetos se dirigieron a colecciones de museos, turistas y al mercado privado. En ocasiones, objetos que fueron obtenidos en excavaciones clandestinas en las cimas de las montañas nos fueron ofrecidos para que los compráramos. Pocas dudas quedaban respecto de que el sitio sufriría daños adicionales y que una eventual destrucción sería inevitable, a menos que se encontrara una más atractiva fuente de ingresos. Esto alimentó el desarrollo de nuestras reflexiones en relación a la estrategia de investigación que se detalla más adelante. Cuando se nos mostraron vasijas y objetos, nos intrigó ver de qué se trataba, pero fuimos muy claros al señalar que no teníamos intención de comprar nada. A menudo, esta posición provocó miradas de escepticismo: ¿por qué otra razón estaríamos caminando bajo el sofocante sol de medio día con nuestra vista fija en el suelo? Además, ¿no estábamos recogiendo pedazos de cerámica para ponerlos en bolsas membretadas que guardábamos en mochilas? ¿qué otra razón, si no se trataba de dinero, podía haber en este extraño comportamiento?

Por otra parte, la comunidad ya había tenido la experiencia de excavaciones informales e ilegales, llevadas a cabo por personas ajenas al entorno. La cultura manteña es reconocida por sus grandes sillas de piedra tallada y losas con inscripciones y figuras, la mayoría de las cuales se sabe que provienen de los centros ceremoniales más grandes ubicados en las cimas de las colinas (cerros Jaboncillo y Hojas), unos sesenta kilómetros al norte. Las sillas mejor conservadas fueron extraídas del sitio hace tiempo y llevadas al exterior a distintos museos en Norte América y Europa o comenzaron a formar parte de museos y colecciones privadas en Ecuador (ver Saville, 1907, 1910). Las sillas son una clara expresión de autoridad política y poder. Algunas alcanzan un metro de alto y tienen brazos proyectados hacia arriba en forma de U sobre un felino agazapado o la figura de un hombre en actitud sumisa. Un notable ejemplo de estas sillas ocupaba hasta hace pocos años un lugar de honor en la plaza frente a la iglesia de la ciudad de Montecristi (fotografía 1). En Agua Blanca se dice que algunas sillas fueron encontradas intactas incluso al final de la década de los años setenta. Esto atrajo la atención de un coleccionista privado en Guayaquil que envió a un empleado para que comenzara a hacer excavaciones alrededor de las principales estructuras³. Una cantidad no precisada de esculturas fue enviada por camión a Guayaquil para sumarse a su colección privada y esto, naturalmente, provocó cierta curiosidad con respecto a la posibilidad de que el oro, que se sabía que existía, pudiera estar escondido dentro de las sillas. La consecuencia inmediata fue que las sillas que quedaban fueron, rápidamente, reducidos a escombros. Intentos fortuitos se llevaron a cabo y se excavó de forma intensiva en ciertos sectores, pero la energía empleada dio pocos resultados y el entusiasmo para realizar excavaciones ocasionales se desvaneció.

3 Un empresario privado, el ingeniero guayaquileño Luis Piana, empleó a un asistente, Hans Morotzke para comenzar una "exploración" del sitio. Hubo quizá una buena intención porque se hicieron notas, diagramas, algunas fotografías detallan el desarrollo de los trabajos y se preparó un borrador de reporte escrito a máquina. Sin embargo, las excavaciones fueron abandonadas en el proceso y se dejaron al descubierto.

Fotografía 1

Una silla de piedra manteña es exhibida en la plaza de Montecristi*



Fotografía: Colin McEwan

En 1981 se comenzó un levantamiento topográfico en Agua Blanca y pronto fuimos inundados con peticiones para que explicáramos qué estábamos haciendo y por qué. Era claro que había la necesidad de responder y convenimos sostener una reunión con toda la comunidad, ésta estuvo marcada por preguntas agudas y enérgicas discusiones. El evento alcanzó su clímax cuando se descubrió que la botella de ron que habíamos traído para celebrar la ocasión había desaparecido misteriosamente, para consternación general de todos los presentes (salvo, presumiblemente, para los autores del robo). No obstante habíamos sembrado la semilla de lo que sería una fructífera colaboración entre nosotros y la comunidad. La moraleja del relato es clara: si se pide información y se plantean preguntas, debe haber entonces la voluntad de ofrecer respuestas directas y transpa-

* La silla, probablemente, es originaria del centro ceremonial del cerro Jaboncillo.

rentes, lo que ayudará a establecer un diálogo genuino, infundir confianza y engendrar un respeto mutuo.

Otra visita breve se llevó a cabo en 1983, sólo que bajo circunstancias muy diferentes. Se produjo un crudo fenómeno de El Niño; intensas lluvias habían caído durante los nueve meses precedentes y la devastación y trastornos que había causado eran evidentes en toda la costa. Dos años más tarde, a mediados de 1985, hicimos planes para una estadía más larga. Las opiniones en la comuna estaban, no obstante, tajantemente divididas respecto de que si debía dejar que permanezcan forasteros en el lugar. Después de considerables discusiones, se permitió que instaláramos nuestra vivienda en una esquina de la casa comunal para lo que usaríamos planchas de zinc y tablonces. Además, tres compañeros de la comunidad fueron contratados para limpiar la maleza de las ruinas. La casa comunal proveía de un espacio donde podíamos reunirnos y clasificar los hallazgos de los objetos y restos que se encontraban en la superficie. Dado que este material estaba a vista de todos, las preguntas podían plantearse con libertad y eran respondidas enseguida. De esta manera las relaciones con la comunidad se estrecharon gradualmente durante los siguientes cinco años.

¿De quién es la silla?

A principios de 1986, un descubrimiento devendría en un momento excitante para impulsar una nueva actitud de la comuna en relación a los hallazgos arqueológicos. En el transcurso de una minga para abrir zanjas a lo largo de Agua Blanca para instalar el servicio de agua potable, un comunero dio con una silla de piedra intacta. Dado que fue el primero de estos descubrimientos en muchos años, la noticia se difundió rápidamente. Pocos días después, la silla fue sacada de la comunidad y vendida a un comerciante local de Machalilla, quien orgullosamente la exhibió públicamente en el patio de su tienda sobre la calle principal. Machalilla es mejor conocida en los círculos arqueológicos por ser el epónimo sitio arqueológico del período Formativo Temprano (cultura Machalilla) y también da nombre al parque nacional. Irónicamente en la actualidad, en las cercanías de Ma-

chalilla, pocos vestigios culturales son visibles; es decir, no se cuenta con objetos tangibles ni un sitio arqueológico que justifique el orgullo local. La llegada desde Agua Blanca de la silla de piedra de la cultura manteña, les proveyó de un atractivo sustituto, aunque momentáneo.

El curso de acción más obvio habría sido que tomáramos la iniciativa de negociar el regreso de la silla desde Machalilla. El director del parque nos dijo que involucráramos a la policía, bajo el argumento de “movilización ilegal y tráfico de antigüedades”. Es probable que una intervención más decidida por parte de las autoridades del Parque Nacional Machalilla y la policía, en nombre de Agua Blanca, haya podido salvaguardar la silla de piedra y ganarse un necesario respeto. Sin embargo, no optamos por este camino porque una acción legal de este tipo podría haber provocado un largo resentimiento y la pérdida de confianza en términos de lazos de amistad y unión entre Machalilla y Agua Blanca. También se corría el riesgo de perjudicar la eventualidad de un compromiso abierto y una consulta para casos similares, con el riesgo de que en el futuro los descubrimientos fueran mantenidos en secreto. Más aún, a pesar de que originalmente se había pagado una suma nominal por este objeto, teníamos la certeza de que, en el futuro, posibles transacciones monetarias, tendrían el desafortunado efecto de equiparar los objetos culturales con un beneficio económico y una ganancia financiera inmediata.

Una valoración distinta debía entrar en la ecuación: una que no sólo tuviera en cuenta un sentido de pertenencia y proveniencia del objeto, sino también que reconociera quién se identificaría y se beneficiaría con el mismo. Las respuestas comenzaron a surgir de la misma Agua Blanca, donde era palpable el desarrollo de una noción que se reconocía que se habían apropiado injustamente de algo que en derecho pertenecía a la comunidad. Enfatizamos en que la primera responsabilidad en recuperar la silla estaba en manos de la comuna y dijimos que si todos estaban dispuestos a dar un primer paso en asumir esa responsabilidad, nosotros, en cambio, estaríamos preparados para buscar una manera de colocar la silla en una exposición permanente.

Nos acercamos a Olaf Holm (un expatriado danés y por muchos años director del Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil) quien se ofreció a comprar la silla al precio del mercado para las coleccio-

nes del museo. Esta opción, por supuesto, habría traído consigo el que la propiedad de la silla estuviera en manos de un tercero, fuera de la comuna. Pero era indispensable aprovechar la oportunidad e intentar revertir el modelo: le persuadimos, en cambio, para que nos dejara usar el dinero con la meta de albergar la silla *in situ*, en la misma comunidad de Agua Blanca. Chris Hudson, que entonces estaba trabajando en el museo de sitio en Salango, se ofreció para diseñar y supervisar la construcción de una pequeña exposición arqueológica. Después de discutirlo en varias sesiones en la comunidad, todos estuvieron de acuerdo con que el mejor lugar de resguardo sería la casa comunal, una estructura de cemento localizada en el centro del pueblo y que había sido construida años antes con ayuda de una organización alemana de voluntarios.

El dinero otorgado por el Banco Central ayudó a comprar materiales, como vidrio y pintura, necesarios para la exhibición y la comuna puso a cambio el trabajo. Como sabíamos que casi todos los hogares tenían objetos arqueológicos que habían aparecido en el transcurso de los años, invitamos a todos a que los donasen para esta exposición, que comprendería dos vitrinas para los objetos, un modelo a escala del yacimiento y una tarima abierta para sostener las esculturas más grandes. Todas las familias donantes fueron reconocidas en los créditos y listadas sobre una placa, lo que ayudó a reforzar un sentido colectivo de identidad y orgullo y a demostrar la voluntad de la comunidad para asumir la responsabilidad de cuidar los objetos originarios del sitio.

En una ocasión, Olaf Holm acompañado por Presley Norton (entonces director del Proyecto Arqueológico del Banco Central en Salango) hicieron una visita durante un fin de semana para constatar el progreso del trabajo. Al ver cómo la población se involucraba, supusieron que el entusiasmo obedecía al hecho de que la mayoría de personas estaba recibiendo un pago. Al asegurarles que viejos y jóvenes ofrecían su ayuda voluntariamente, Holm y Norton se marcharon algo incrédulos.

Mientras se aproximaba el día de la inauguración y la muestra estaba a punto de ser completada, se reservó un lugar especial para la silla de forma que fuera el centro de la exhibición. Se le pidió al dueño de la tienda en Machalilla que devolviera la silla, pero la retuvo hasta el día anterior de la inauguración, esperando, sin duda, no sólo recuperar su dinero,

sino también sacar algún beneficio adicional del intercambio. Los representantes de la comunidad dejaron muy en claro que la desaparición de la silla podía considerarse una movilización no autorizada de bienes culturales. Las personas consideraban que la silla debía ser devuelta al justo lugar de origen y, además, sin ningún pago compensatorio. El día de la inauguración, la silla apareció y fue instalada debidamente en su lugar de honor. Este gesto de magnanimidad dejó un sentimiento de satisfacción entre los concurrentes y, a partir de ese momento, la exposición era el telón de fondo para todas las actividades que tenían lugar en el laboratorio de campo, tales como, lavado, etiquetado clasificación y reparación de los hallazgos de las excavaciones (ver Hudson y McEwan, 1987).

Fotografía 2
Alcibíades Martínez y Charo Merchán
procesando hallazgos de las excavaciones
en la casa comunal*



Fotografía: Colin McEwan

Las noticias de la inminente inauguración del museo se transmitieron de boca a boca. En ese día, familia y amigos vinieron de caseríos y pueblos vecinos; también llegaron profesores de Puerto López y Machalilla, así como colegas de museos de Guayaquil y Manta. La muestra se estableció como una expresión visible del involucramiento de la comunidad con el proceso de investigación, recuperación y protección que se desarrollaba. A medida que guiaban a visitantes a través del museo de sitio, el equipo

* La primera muestra arqueológica abrió en 1986. Al fondo se puede distinguir la silla intacta encontrada en Agua Blanca.

arqueológico de la comuna explicaba en sus propias palabras sus experiencias en el descubrimiento del pasado. La silla de la cultura manteneña fue una expresión manifiesta y claramente reconocible de una organización social precolombina y autóctona, además de un logro cultural. El símbolo de la silla pronto se convirtió en un sinónimo de Agua Blanca, comenzó a reproducirse en camisetas y en banderines que mostraban el compromiso de la comunidad en la protección de su herencia arqueológica (fotografía 3). Rápidamente esta circunstancia se convirtió en un fuerte vínculo con el pasado y un sentido de solidaridad en la comunidad. El situar a la arqueología, literal y simbólicamente, en el corazón de la comunidad y en sus actividades cotidianas fue un paso en la definición de este proceso.

Fotografía 3
Accesoa la Casa Cultural
de Agua Blanca*



Fotografía: Colin McEwan

Motivados por el éxito alcanzado, trabajamos de cerca con la comuna para organizar un encuentro cultural cada año. En este los habitantes del pueblo compartían y celebraban su experiencia con líderes comunitarios, artistas y músicos de todo Ecuador. El elemento más importante de estos encuentros es que tuvieron lugar en (de hecho sobre) yacimientos arque-

* Tomar en cuenta que el uso iconográfico de la silla de piedra es para afirmar la identidad.

ológicos y los visitantes se hospedaron con familias locales que proveyeron de alojamiento y comida. Capacitamos a los miembros del equipo arqueológico para que, a partir de lo que aprendieron en el proceso de excavación y trabajo en el yacimiento, expongan sus percepciones respecto de la ecología del parque, así como de los descubrimientos arqueológicos, en sus propias palabras. De manera gradual, mediante talleres y charlas, adquirieron los insumos para proporcionar tours guiados con buen sustento de información, frente al creciente número de turistas que, desde otras ciudades, empezaron a visitar el yacimiento. El hecho de aprender acerca de un yacimiento arqueológico y de su entorno ecológico a través de los ojos de los habitantes de la comunidad, fue una nueva experiencia para visitantes ecuatorianos e internacionales y tuvo un efecto palpable en su receptividad y el tipo de preguntas que formulaban. La experiencia fue un hito que contrastaba con la manera tradicional de ver objetos en los museos de la ciudad, en tanto que estos se encuentran muy alejados de sus sitios de origen y de las comunidades cercanas⁴. El evidente orgullo de los miembros del equipo arqueológico al explicar su papel en las investigaciones, junto con otros aspectos de la vida cotidiana, abrió perspectivas completamente novedosas para muchos visitantes.

Ecología y comunidad: la subsistencia

Durante el largo proceso de construcción de un consenso a favor de proteger el yacimiento arqueológico, siempre fuimos conscientes de las difíciles circunstancias para la diaria supervivencia de los habitantes de la

4 Durante una presentación en Montreal de esta investigación, Colin McEwan hizo notar que las reuniones de la SAA (Society for American Archaeology) se estaban desarrollando lejos de las instalaciones del yacimiento que todos los participantes estaban describiendo. Él comentó que las reuniones anuales de la SAA rara vez salían del territorio continental de Estados Unidos. El Congreso Internacional de Americanistas por su parte alterna entre Europa, América del Norte y América Latina. Él sugirió que el Congreso de Americanistas podía ser uno de los medios para organizar visitas y apoyar iniciativas locales de los museos de sitio. Esta y otras conferencias podrían emplearse de una manera más activa e imaginativa para paliar el sentido de aislamiento y ausencia de recursos que coartan proyectos promisorios. El apoyo desinteresado y la presencia visible de la comunidad profesional es esencial si se quiere sacar adelante este tipo de proyectos.

comunidad. El empleo temporal que generó el proyecto arqueológico, conllevó un flujo de ingresos que fue bienvenido por varias familias y se intentó distribuir entre otros miembros de la comunidad de la manera más equitativa posible. El núcleo del equipo arqueológico estaba compuesto por doce compañeros, al que se sumaban ocho personas que trabajaban en el equipo topográfico y cuatro o cinco trabajadores itinerantes en los laboratorios de campo. De manera que unos veinticinco compañeros trabajaban en el proyecto durante su instancia más activa; en ese momento unas doscientas personas vivían en la comuna. No obstante, muchas familias aún dependían parcial o totalmente de un ingreso generado por la explotación directa del bosque. Dado que ningún proyecto arqueológico dura para siempre, una exitosa proyección a largo plazo comprendía, además, la creación de modos de subsistencia viables y fuentes de ingreso alternativas. Escuchamos detenidamente las percepciones y aspiraciones de los miembros de la comunidad que se pronunciaban en las reuniones que precedían el cabildo, conformado por representantes (presidente de la comuna, vicepresidente, tesorero y síndico) elegidos cada año. Este es el mecanismo de la comuna para autogobernarse y es el principal espacio para el diálogo, intercambio de puntos de vista y largas discusiones. Una típica reunión comienza el sábado en la tarde y se extiende hasta pasada la media noche.

Un ejemplo de una buena idea que se tradujo en acciones prácticas fue el sistema de irrigación que se estableció en 1981 gracias al club de mujeres y al apoyo de fondos provenientes de un programa de desarrollo rural. Esta iniciativa arrancó con la instalación de tubos de plástico durable para drenaje en pequeña escala, para el entubamiento de agua sulfurosa que brota a de una fuente al otro lado del lecho del río, hasta una llanura aluvial irrigable. Había una noción unánime respecto de que la expansión de este sistema traería beneficios prácticamente a todos, con el potencial de alcanzar resultados positivos que parecían distantes. Nos acercamos a la Embajada británica con un pedido de asistencia; los oficiales de esta embajada nos ayudaron a canalizar el apoyo para este proyecto a la Overseas Development Association. Cuando la extensión del sistema de riego pudo implementarse en 1987, el resultado fue el cultivo de un rango más amplio de frutas y vegetales y la generación de excedentes para la venta.

Esto trajo una mejora directa en la calidad de la dieta y una pequeña pero importante fuente de ingresos para algunas mujeres.

Contactamos a la Fundación Natura para buscar modos alternativos de generar empleo para las personas de la comuna quienes, por una u otra razón, no estaban directamente involucradas con el proyecto arqueológico. La fundación entregó una evaluación comprensiva de los recursos y prospectos para la comunidad. En colaboración con la organización nacional de desarrollo rural (Comunidades y Desarrollo en Ecuador, COMUNIDEC), aseguramos apoyo financiero de la Fundación Inter-Americana para un proyecto de cría de cerdos. Se dio capacitación para la administración y la contabilidad del proyecto. Desafortunadamente, no sólo que el obtener comida apropiada y de alta calidad fue difícil y caro, sino que además hubo una erupción de fiebre porcina que minó las posibilidades de este proyecto y fracasó. Algo parecido ocurrió con un vivero forestal, que se montó para motivar el cultivo de plántulas de especies nativas para la venta, pero el negocio no prosperó. Sin embargo, se organizó otra iniciativa: un curso práctico de agricultura orgánica junto a la construcción de composteras, cultivo con paneles aislantes y rotación de cultivos que buscaban mantener la productividad sin agotar los suelos. Igualmente, se dieron cursos para el manejo de pesticidas orgánicos y evitar el uso de químicos tóxicos, para lidiar con plagas destructivas y persistentes. Esto, sin embargo, no fue seguido de manera efectiva.

La disímil fortuna de estos proyectos revelan la clase de retos y dificultades que deben enfrentarse para identificar alternativas de supervivencia sustentables. Ya sea debido a un pobre discernimiento de opciones, a la irresponsabilidad de los participantes o a la pura mala suerte, las aparentemente promisorias propuestas pueden fracasar fácilmente. No fue sin razón que una vez escucháramos exclamar exasperado al director del parque: “Con los campesinos no se puede”. Sin embargo, cuando los proyectos sí funcionan, ellos representan un paso afirmativo en la consecución de un acercamiento integrado a la administración de recursos culturales y ambientales. El apoyo que ha dado el proyecto arqueológico a este tipo de iniciativas complementarias, ayudó en la lucha de la comunidad para conseguir una forma de subsistencia viable frente a los caprichos del clima y las políticas de protección ambiental del Parque Nacional Machalilla. Es

necesaria una infinita dosis de paciencia, perseverancia y resistencia. Trabajar en mingas comunitarias, hombro con hombro, cavando zanjas, limpiando pozos y recogiendo basura contribuye, además, visiblemente con los proyectos comunales y ayuda a que progresen los intereses de toda la comunidad.

Conscientes del pasado, construyendo el futuro: la creación de un museo de sitio comunitario

La idea de un museo en la comunidad empezó a rondarnos y la discutimos con el cabildo. El resultado fue el acuerdo para crear un centro cultural permanente y un museo de sitio en el corazón de la comuna. Estábamos muy animados tanto por la idea de un edificio multipropósito que serviría para exponer los hallazgos de las excavaciones como por la ampliación de las instalaciones tanto para el proyecto arqueológico para los visitantes. Si bien se ha denominado a este edificio un museo de sitio, rara vez usamos ese término, sino que lo denominábamos casa cultural. Consideramos que debía construirse usando materiales locales y técnicas tradicionales, de manera de crear una estructura que se ajustara al pueblo y al paisaje y, al mismo tiempo, recuperar la memoria de esta técnica desarrollada por los antiguos habitantes manabitas. Empleando el trabajo de la comuna estábamos seguros que podría servir para validar las habilidades de construcción y las tecnologías que estaban a punto de perderse debido a la tendencia de construir casas de ladrillo con techos de zinc. Sin contar que, además, era más económico de construir y ofrecía una mejor oportunidad de asegurar su mantenimiento regular o implementar renovaciones cuando fuera necesario. Esperamos también que, al participar en la construcción, la comunidad se identificara con el nuevo edificio.

En 1988, al tanto de los planes iniciales de CEPE (Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana) para construir una tubería petrolera a través del Parque, nos acercamos al departamento de Relaciones Comunitarias. Después de dilatadas consultas, enviamos una propuesta detallada y se nos garantizó el financiamiento para la propuesta de museo. El *British Council* acordó otorgar una ayuda de viaje para que Chris Hudson pudie-

ra regresar al pueblo a supervisar la construcción. Además, nos aseguramos que los trabajadores provinieran del poblado; y, además, llevamos a cabo tres mingas para reforzar el involucramiento y apoyo colectivo. A partir de la sugerencia del presidente de la comuna, una de estas tareas fue llevada a cabo por los niños de la escuela, quienes con entusiasmo recogieron piedras del río para los cimientos de la construcción. Casi todos los huecos que se hicieron para los cimientos mostraron evidencia de ocupación manteña; entre estas: hogares, tiestos y huesos de animales. En dos lugares fueron descubiertos cimientos de paredes piedras correspondientes a construcciones antiguas. Estas fueron excavadas, registradas en un mapa y fotografiadas por el equipo arqueológico. Luego el área fue cercada con cuerda para convertirse en una muestra *in situ*, justo a la entrada del museo. Con palo de balsa se elaboró un modelo a escala de la estructura del museo y esto demostró ser una herramienta invaluable para discutir y refinar el diseño con los carpinteros (fotografía 4). El edificio está compuesto de materiales que se obtuvieron en el lugar: madera, caña, ramas de palma y quíncha. Hasta donde sabemos, la casa cultural fue la estructura más grande en ser construida en muchas décadas en el sur de Manabí usando técnicas tradicionales (fotografía 5). Un balcón en el nivel principal brinda una vista magnífica del valle; en el segundo nivel, están la oficina y habitaciones para los arqueólogos y visitantes. El vestíbulo en la entrada provee de un espacio sombreado para sentarse y descansar. Sobre la pared está pintado el logo del lugar, una silla manteña, que afirma la afinidad de la comuna con este símbolo de logros y gestas culturales.

La inauguración de la casa cultural (fotografía 6) repitió el éxito de la muestra arqueológica más pequeña que habíamos realizado en la casa comunal unos años antes. La atención se enfocó ahora en la nueva estructura localizada en el corazón de la comuna, el resultado de un proceso que se había trabajado a lo largo de una década. Las celebraciones inaugurales estaban infundidas con el espíritu de los encuentros interculturales que se habían producido en años precedentes. Entre los muchos grupos étnicos representados estuvieron músicos salasacas (fotografía 7), cuya presencia encarnó los vínculos culturales que se habían establecido entre la costa y la sierra.

Fotografía 4
El diseñador Chris Hudson y el equipo
de la comunidad*



Fotografía: Colin McEwan

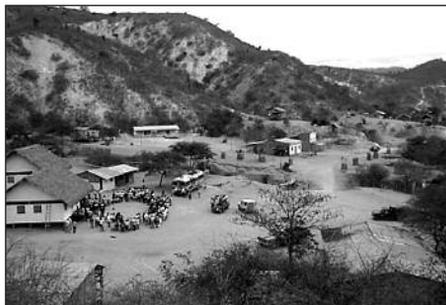
Fotografía 5
El equipo arqueológico frente a la
recientemente terminad casa cultural



Fotografía: María Isabel Silva

* Usan un modelo a escala construido con palo de balsa para discutir detalles de la construcción de la casa cultural.

Fotografía 6
Inauguración del museo, 1990



Fotografía: Colin McEwan

Fotografía 7
Grupo de músicos salasacas en la
inauguración del museo



Fotografía: María Isabel Silva

La muestra dentro del museo (fotografía 8) está diseñada para que los visitantes puedan profundizar el significado y la extensión del sitio arqueológico antes de dar inicio a su visita a pie. Sencillos módulos de cristal sobre bases de madera protegen las muestras. Objetos más grandes, como sillas de piedra y urnas funerarias, se presentan de manera abierta, con una indicación que dice “tocar por favor”. Se provee información a través de textos, fotos, mapas y de un sencillo cartel con la cronología de las culturas la cual incorpora los restos cerámicos.

Fotografía 8
Una imagen de la muestra arqueológica
y los gráfico dentro del museo*



Fotografía: Colin McEwan

La inauguración y muchos de los subsecuentes encuentros interculturales se convirtieron en un medio práctico para compartir conocimientos acerca del pasado y fomentar la interacción entre los lugareños y representantes de las comunidades visitantes, provocando asimismo discusiones y debates respecto de la identidad indígena y las relaciones interétnicas (fotografía 9). Estas experiencias juegan un rol vital en la reafirmación de los vínculos entre el pasado y el presente, al tiempo que cultivan una identificación con los logros culturales del pasado de los que pueden enorgullecerse. Las experiencias, además, proveen una poderosa motivación para prever cómo hacer en la práctica que las cosas cambien.

* Se ven fotos de los miembros de la comunidad en la pared posterior que sirven como telón de fondo para estatuillas mantañas buscando de esta forma la identificación cultural de los habitantes actuales con el pasado indígena.

Mirando hacia adelante

Después de una década de involucramiento sostenido con la comunidad de Agua Blanca, llegó el momento de dejar que la comunidad asuma plena responsabilidad en la administración del museo, la oferta de visitas guiadas y el mantenimiento del yacimiento. Nos dimos cuenta que era necesario evitar y prevenir la dependencia respecto de nosotros como el medio principal para obtener el apoyo a las iniciativas comunitarias.

Fotografía 9

Un miembro del equipo arqueológico de Agua Blanca muestra el museo a un visitante de una comunidad de la sierra



Fotografía: Colin McEwan

Uno de los retos principales, a largo plazo, ha sido asegurar un ingreso suficiente generado al interior de la comuna para garantizar el mantenimiento y mejoras regulares al sitio y al museo. Como enfatizamos más arriba, el Servicio Nacional Forestal de la época, no había asumido el desafío de administrar recursos culturales dentro de una reserva natural en ninguna parte del Ecuador. Un problema molesto ha sido siempre la relación entre Agua Blanca y las autoridades del Parque Machalilla, quienes cobran la tarifa de admisión a todos los visitantes que acceden a la reserva. Así, los turistas que llegan a la comuna ya han pagado la entrada por la que esperan encontrar la infraestructura apropiada, servicios de

guías y señalización para la interpretación del sitio. El punto es que el museo es administrado y mantenido internamente por la comuna; en consecuencia y se provee un valioso atractivo que le cuesta poco o nada al Parque Nacional.

Hacia 1990, Olaf Holm reconoció la necesidad de establecer un presupuesto modesto para asegurar el mantenimiento del yacimiento durante el año. El monto señalado era de tres salarios mínimos al mes, mientras doce era el número de personas que conformaba el equipo arqueológico de comuneros. El equipo previó una rotación semanal del personal tanto en el museo de sitio, como en el punto de control en la entrada al valle; se consideró también limpiar la maleza y el mantenimiento de senderos y canales de drenaje en el sitio arqueológico. El apoyo del Banco Central, no obstante, duró un poco más de tres años dado que el Ecuador entró en una crisis financiera al principio de los noventa. Al perder este apoyo, si bien se mantuvieron las rotaciones de trabajo, la única fuente de ingresos eran las propinas y donaciones de los visitantes. Este es un asunto que ha generado disputas y resentimientos, si bien se ha llegado a acuerdos de pago en los casos de grupos grandes de visitantes.

Al momento de preparar este documento, unas treinta y cinco familias (de un total de cincuenta que viven en la comuna) obtienen la mayoría de sus ingresos de actividades relacionadas con los turistas (nacionales e internacionales) y que están orientadas al sitio arqueológico y al museo. Ha habido una marcada reducción del impacto de algunas actividades de subsistencia; esto es más evidente en la regeneración del bosque, especialmente, en las inmediaciones de la comuna. Este yacimiento es administrado y mantenido con éxito y no se ha producido el robo o la venta de objetos arqueológicos que se observaba en los años precedentes. La apertura del museo comunitario de sitio, ha estimulado un pequeño renacimiento de otros pequeños emprendimientos como cabañas para visitantes, comedor comunitario, las propias viviendas, que están siendo construidas, ex profeso, con materiales de los que se disponen en el lugar.

No obstante lo anterior, se tiene la ineludible necesidad de readecuar el museo comunitario de sitio. La segunda generación del equipo arqueológico está ansiosa de recibir la capacitación y orientación apropiadas y, al momento, se planifica retomar este proceso. Paralelamente a este es-

fuerzo, es vital el desarrollo de material didáctico que pueda ser usado como parte del pensum escolar de manera que las nuevas posibilidades en la vida cultural de la comunidad demuestren ser una herramienta para la educación en un sentido más amplio y profundo.

Arqueología y comunidad: reflexiones sobre el marco político-cultural

La percepción del público en relación al pasado indígena del país se ha visto constreñida en gran medida por los relativamente pocos sitios que han ganado un amplio reconocimiento público y están abiertos a visitas públicas. La situación contrasta con la de Perú y México; ambos países poseen abundante y monumental evidencia de los logros culturales del pasado. En esas locaciones, pirámides y templos se destacan como expresiones visibles y poderosas del pasado, al tiempo que son el entramado de la construcción de un *ethos* y una identidad nacional. Sitios renombrados como Teotihuacán (México) y Machu Picchu (Perú) han sido adoptados como poderosos símbolos de la contribución indígena al sentido de la nación, al tiempo que han ganado reconocimiento internacional. En términos comparativos, Ecuador sufre de una relativa escasez de yacimientos arqueológicos con restos distintivos. Las referencias arqueológicas más conspicuas son, de hecho, resultado de la expansión inca y se encuentran todas en la sierra. Sólo a veces es visible una evidencia directa de construcciones monumentales que fueron obra de culturas autóctonas, como las ruinas de Cochasquí (ver en esta publicación) que muestran grandes tolas que datan del año 900 o 1200 a.C. En otros lugares, no es explícita una fuerte identificación o conexión entre la población indígena y los sitios arqueológicos⁵.

Esto es incluso más evidente en la costa, donde los yacimientos arqueológicos de arquitectura con alguna notoriedad son igualmente escasos. Los sitios como Real Alto en la península de Santa Elena y Salango en el sur de Manabí abarcan historias profundas pero poseen pocos referentes

5 La configuración cultural y política de la arqueología ecuatoriana ha sido tratada en décadas recientes por Benavides (2004) y Andrade (2004) y merecen una reflexión más detenida. Esto es materia de una investigación distinta que al momento se está llevando a cabo.

monumentales en la forma de grandes pirámides y estructuras que sean de interés para el ojo inexperto. Lo que en cambio sí se visita y observa es la apropiación de objetos importantes, que representan una poderosa legitimación histórica de la identidad indígena y que son incorporados a espacios urbanos. Un caso que ilustra esta idea es lo ocurrido con el traslado forzoso, de su sitio original a un museo de Guayaquil, de una famosa escultura huancavilca conocida como San Biritute. Este impresionante monolito de dos metros y medio de alto con un falo erecto estuvo una vez en el pueblo de Sacachún y fue el foco de creencias indígenas por siglos. Ha sido el objeto de acaloradas polémicas entre la comunidad que pide que se les devuelva la pieza y las autoridades políticas de Guayaquil que se han apropiado de este objeto y lo han incluido en su propia agenda cultural (Benavides, 2004).

Dado el relativo aislamiento, Agua Blanca ha llegado a representar un punto de quiebre en Ecuador dado que los objetos culturales no siguieron la práctica habitual de ser retirados del sitio de origen para trasladarlos a museos en ciudades. En este capítulo hemos intentado mostrar, en la práctica, cómo los esfuerzos para investigar, preservar y proteger sitios culturales y objetos arqueológicos deben ser incorporados a los componentes social, político y económico de las comunidades (ver Benavides, 2001; Lumbreras, 1974). Hemos descrito cómo el hecho de que Agua Blanca se encuentre localizada al interior de un parque nacional implicó un conjunto especial de circunstancias y oportunidades. Tal como sucede con muchas comunidades rurales en América Latina, la comuna de Agua Blanca encara la abrumadora realidad de inherentes limitaciones que imponen la escasez material y de recursos financieros. En tales situaciones, el nocivo impacto sobre el ambiente de ciertas actividades cotidianas para la subsistencia es cada vez más reconocido. Allí donde hay yacimientos arqueológicos vulnerables próximos a comunidades, las necesidades económicas o incluso la llana codicia, pueden impulsar un acelerado proceso y, en ocasiones, irreversible de huaquerismo y destrucción.

La llegada del proyecto arqueológico a Agua Blanca introdujo una nueva y valiosa dinámica en la ecuación. La investigación arqueológica no sólo ha ofrecido una mirada profunda de la relación entre las comunidades humanas precedentes y el ambiente a través de los siglos, sino que al

alimentar con paciencia un enfoque participativo y solidario, la arqueología se ha convertido en un catalizador de cambio positivo. El respeto por (y la voluntad de trabajar con) la comuna ha ido de la mano con el reconocimiento de la realidad económica imperante de una comunidad cuyo ambiente circundante estaba en riesgo. Todos los procesos ensayados han sido el resultado de cuidadosas deliberaciones y discusiones. Invertimos tiempo y energía en un continuo proceso de consulta para identificar las prioridades y para determinar qué era factible y cuáles podrían ser los posibles resultados. De vital importancia ha sido el reconocimiento de que las fortalezas de la comunidad residen en su capacidad para gobernar y configurar sus propias ambiciones y en el hecho de que al delegar responsabilidades de manera colectiva se tomaron decisiones sobre aspectos importantes para todos.

La aproximación aquí expuesta provee una alternativa viable a las estrategias de desarrollo de “arriba hacia abajo” que ponen en riesgo el aporte creativo de comunidades cuando no son tomadas en cuenta o son excluidas, a pesar de que su agencia posibilita la solución de problemas respecto del manejo de recursos culturales o ambientales. Si con razón podemos complacernos de lo que se ha conseguido en Agua Blanca, en comparación a otros museos de sitio en locaciones rurales, el trabajo no representa una historia de éxitos sin tropiezos. Por el contrario, fue concebido y deliberado bajo circunstancias difíciles y a menudo descorazonadoras. El proceso se topó con muchos obstáculos: algunos provenían de la ignorancia, otros de la indiferencia y otros de la hostilidad frente a una nueva forma de trabajar. Pero, fundamentalmente, de la carencia de políticas culturales de trabajo y desarrollo participativo. Sin embargo, hicimos el esfuerzo consciente para involucrar a un amplio número de instituciones y personas, además que disfrutamos del apoyo y motivación de fuentes inesperadas.

Después de más de una década de trabajo, la creación del museo de sitio es tal vez la expresión más visible de lo que fue un proceso más amplio y continuo que implicó muchas otras actividades interrelacionadas menos visibles. Pensamos que este estudio de caso muestra cómo las comunidades locales pueden ser un instrumento en la protección y manejo del patrimonio cultural y ecológico de una manera integrada y de esta forma convertirse en agentes que promocionan aproximaciones sosteni-

bles al desarrollo económico solidario. Hemos aprendido y continuamos aprendiendo de las experiencias de unos y otros, no sólo a partir de las cosas que han funcionado, sino también (y en la misma medida) de las cosas que no han funcionado. No hay una fórmula infalible que garantice el éxito; no obstante, esperamos que la experiencia aquí descrita pueda ser comparadas cuando se emprendan iniciativas similares en otras partes (ver por ejemplo, Moser et al., 2003; Peers y Brown, 2003).

Agradecimientos

Somos parte de una amplia red de amigos y familias cuyo involucramiento, en mayor o menor medida, ha tenido a menudo una importancia esencial en las diferentes fases del proyecto y el trabajo. Especialmente queremos agradecer a los muchos colegas que han trabajado a nuestro lado en diferentes especialidades y cuyo compromiso individual ha excedido, muchas veces, las demandas regulares de la investigación de campo.

El trabajo aquí descrito fue posible gracias a las especialidades y a la dedicación de los miembros originales del equipo arqueológico: Isidro Ventura, Hugo Ventura, Carlos Maldonado, Jorge Albán, Pedro Ventura, Enrique Ventura; Nilo Soledispa, Alcibíades Martínez, Charo Merchán, Marco Asunción, Raúl Ventura, Leoncio Soledispa, Jairo Ventura, Camilo Martínez, Alejo Ventura, Galo Ventura y Agustín Ventura. También queremos agradecer a los miembros del equipo actual, muchos de los cuales son hijos de los compañeros listados arriba y que ahora tomaron la posta: Paúl Martínez, Gonzalo Asunción, Alejo Ávila, Carlos Ventura, Arturo Maldonado, Leopoldo Ventura, Plinio Merchán, Stalin Maldonado, Pablo Tomala, Jaime Martínez, Alfredo Ventura, Fabián Ávila y Milton Ventura. Además queremos dar un agradecimiento especial a Samuel y Mariana Martínez y a Zoila Ventura.

También queremos agradecer a Yolanda Kakabadse (WWF), Carlos Zambrano (Parque Nacional Machalilla), Gonzalo Rivas, Catalina Pazmiño, Aurelio Iturralde, Adela Silva y Franklin Ordóñez. Entre los colegas y profesionales ecuatorianos queremos mencionar a Ramón Vera, Marcela Mosquera, Alfredo Carrasco, Diego Quiroga, Alfredo Moreira,

Mariza Freire, Francisco Valdez, Fabián Peñaherrera, José Chancay, Tamara Bray, Richard Lunniss, Karen Stothert y Dorothy Hosler.

Fondos, modestos pero vitales en las primeras fases del proyecto, fueron entregados por las siguientes instituciones: el Gordon Childe Bequest Fund (Institute of Archaeology, London), la Thinker Foundation, el British Museum (Elizabeth Carmichael), y el Graduate College de la Universidad de Illinois.

También en una etapa inicial contamos con el apoyo logístico de Presley Norton junto con el generoso apoyo del Museo Antropológico del Banco Central en Guayaquil (facilitado por Olaf Holm). La asistencia brindada permitió que el proyecto se desarrollara de manera continua a lo largo de varios años. El trabajo de campo en 1989 se realizó con el legado que nos dejó Peter McEwan.

Bibliografía

- Andrade, Xavier (2004). "Burocracia: museos, políticas culturales y la flexibilización de la fuerza de trabajo en el contexto guayaquileño". *Íconos* 20: 64-72.
- Benavides, O. Hugo (2001). "Returning to the Source: Social Archaeology as Latin American Philosophy". *Latin American Antiquity* 12 (4): 355-370.
- (2004). *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*. Austin: University of Texas Press.
- Holm, Olaf (1982). *Cultura manteña-huancavilca*. Guayaquil: Museo Antropológico, Pinacoteca del Banco Central del Ecuador.
- Hudson, Chris y Colin McEwan (1987). "Focusing pride in the past: Agua Blanca, Ecuador". *Museum* 154 (2): 125-8.
- Lumbreras, Luis Guillermo (1974). *La arqueología como ciencia social*. Lima: Ediciones Hístar.
- McEwan, Colin (1992). "Sillas de poder: evolución sociocultural en Manabí, costa central del Ecuador". En *500 Años de Ocupación - Parque Nacional Machalilla*, Presley Norton (Ed.): 53-70. Quito: Ediciones Abya Yala.

- (2003). “And the Sun Sits in his Seat: Creating Social Order in Andean Culture”. Tesis para optar al grado de Ph.D., University of Illinois, Urbana-Champaign.
- McEwan, Colin y María Isabel Silva (1989). “¿Qué fueron a hacer los incas en la costa central del Ecuador”? En *Relaciones interculturales en el área ecuatorial del Pacífico durante la época precolombina*, J. F. Bouchard y M. Guinea (Eds.): 163-185. Oxford: BAR, International Series 503.
- ((2000). “La presencia inca en la costa central del Ecuador y en la Isla de la Plata”. En *Compendio de investigaciones en el Parque Nacional Machalilla*, Macarena Iturralde y Carmen Josse (Eds.): 71-102. Quito: Corporación CDC, Fundación Natura.
- Moser, Stephanie, Darren Glazier, James E. Phillips, Lamya Nasser el Nemr, Mohammed Saleh Mousa, Rascha Nasr Aiesh, Susan Richardson, Andrew Conner y Michael Seymour (2003). “Transforming Archaeology through Practice: Strategies for Collaborative Archaeology and the Community Archaeology Project at Quseir, Egypt”. En *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, Laura Peers y Alison K. Brown (Eds.): 208-226. Londres: Routledge.
- Norton, Presley (Ed.) (1992). *500 años de ocupación. Parque Nacional Machalilla*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Peers, Laura y Alison K. Brown (Eds.) (2003). *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*. Londres: Routledge.
- Saville, Marshall (1907). *The Antiquities of Manabí, Ecuador. Preliminary Report*. Contributions to South American Archaeology, Vol. 1. New York: Heye Foundation.
- ((1910). *The Antiquities of Manabí, Ecuador. Final Report*. Contributions to South American Archaeology, Vol. 2. New York: Heye Foundation.
- Silva, María Isabel (1983). “Toponymic reconstruction as a basis for analysing social, economic and political relationships among contact period settlements on the central coast of Ecuador”. Ponencia presentada en el XI Annual Midwest Conference on Andean and Amazonian Archaeology and Ethnohistory, Bloomington.

- ((1984). “Pescadores y agricultores de la costa central del Ecuador: un modelo socio-económico de asentamientos precolombinos”. MA, Tesis, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- ((1985). “Dual Division Quadripitation and Hierarchical Organization among the Manteno Polities of late Pre-Columbian Coastal Ecuador”. Ponencia presentada al XXXX Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Julio.

La fiesta de los presidentes en Manabí: ¿destino turístico o reencuentro de las familias migrantes?

Soledad Varea y Mercedes Prieto

Introducción

En pueblos y ciudades de la provincia de Manabí se desarrolla, anualmente, la fiesta de los presidentes San Pedro y San Pablo también reconocida como la de los presidentes blancos y negros. Este capítulo habla de esta celebración como un destino turístico constituido en buena parte por migrantes de Manabí hacia Venezuela y Estados Unidos. Instituciones estatales, operadores turísticos u organismos no gubernamentales parecen no tener un papel central en la transformación de la fiesta en un deseable destino turístico y más parece ser una dinámica de la migración. Nos preguntamos, entonces, sobre la medida en que la participación en este evento puede catalogarse como una experiencia turística o más bien como un reencuentro de los y las migrantes con su tierra y familias. Así, la fiesta es una ventana que nos posibilita establecer relaciones entre migración, turismo y consumo cultural. La literatura sobre turismo ha subrayado la inautenticidad de la experiencia turística debido a que consume productos contruidos e inventados para ser observados (Kirshenblatt-Gimblett, 1998; Fuller, 2009); al mismo tiempo propone complejas relaciones entre turistas y migrantes (Lanquar, 2007; Re Cruz, 2006), que tienden a borrar las fronteras entre unos y otros. Este artículo argumenta que la fiesta, al igual que el turismo, hace parte de prácticas transnacionales y provee en una zona de contactos múltiples –comunitarios y familiares– y de reconocimiento social. La fiesta, cuyo concepto básico es un encuentro entre dos

repúblicas, la de los negros y la de los blancos, representa para algunos turistas una representación de su propia experiencia de la migración.

En esta perspectiva, no se trata sólo de un espectáculo o *performance*, sino de una experiencia creadora de sentido para los migrantes y de un mecanismo de realización de una comunidad transnacional. Reconocemos, sin embargo, la presencia en la fiesta de turistas que se posicionan como espectadores, en búsquedas de variados placeres, de una representación que aún tiene un sentido comunitario para sus organizadores. Estamos, así, frente a múltiples visitantes que hacen uso (consumen) de la fiesta y del lugar de manera diferenciada, independientemente de su autenticidad. Al mismo tiempo, las fronteras y distinciones entre turistas y migrantes son tenues y están marcadas por los sentidos que les otorgan los anfitriones a los visitantes. En este sentido proponemos que los participantes en la fiesta son parte de los “nuevos turistas”.

El desarrollo del argumento se sustenta en una revisión de los orígenes de la fiesta y de las formas en que se la promociona; así como una descripción del desarrollo de la fiesta en varios lugares y de los sentidos que adquiere para sus diversos participantes. El trabajo de campo se desarrolló en Manta, San Mateo y Pacoche. En primera instancia, asistimos a la fiesta de San Mateo, un recinto de pescadores ubicado al sur de Manta, por un conocimiento previo de la celebración. Más adelante, las entrevistas realizadas en San Mateo, nos llevaron a visitar Pacoche, una comunidad que cobra vida solamente cuando se celebra la fiesta. Los lugares visitados por nosotras, son precisamente aquellos que no se promocionan en los sitios dedicados a difundir el turismo, que generalmente mencionan las playas más concurridas de la provincia como aquellas pertenecientes al Parque Nacional Machalilla. Pero los sitios y fiestas objeto de este estudio sí se promocionan en el extranjero: Estados Unidos, España y, especialmente, Venezuela, como una suerte de peregrinación religiosa, pues constituye casi una obligación para las personas migrantes aceptar el papel de priostes (representados en los y las presidentes negros o blancos), con el fin de que no les suceda una tragedia o desgracia¹ en sus vidas, que trunque el proyecto migratorio.

1 Que consiste en ver una serpiente o tener un accidente grave. En algunos casos las personas también migran para poder cubrir los gastos de la fiesta.

Origen de la fiesta

La fiesta de los presidentes, San Pedro y San Pablo, se celebra todos los años entre los meses de junio y agosto en la provincia de Manabí. No existe un acuerdo respecto a su origen en la literatura referente a ella, ni en la prensa, ni tampoco en los relatos de las personas que asisten a la misma (Naranjo, 2002). Según las memorias de algunos se habría iniciado en la época de la colonia a consecuencia de una embarcación de esclavos provenientes de Nueva Guinea que llegó por accidente a la costa ecuatoriana. Ello explicaría que la celebración represente dos repúblicas que en principio son “enemigas”: la república de San Pedro del gobierno de los negros y la república de San Pablo conformada por el gobierno de los blancos. De esta manera se sobrepone en la fiesta una noción de repúblicas con una veneración de santos de la tradición católica.

La representación de la fiesta como una visita de la república de los negros –que a la vez está constituida por un grupo de esclavos provenientes de Guinea– y el recibimiento de los blancos, a través de acuerdos y rituales protocolarios, también se podría interpretar como un documento de la memoria sobre los intentos por parte de esclavos negros de conformar gobiernos independientes con reyes propios, especialmente en El Caribe: “En 1548 ocurre una fuga de esclavos negros, quienes organizaron un gobierno y reconocieron como rey a un esclavo llamado Bayano. De igual forma, otro grupo en 1549, el cual era encabezado por Felipillo, se organizó en el Golfo de San Miguel” (Gurziz, 2006: 1).

Efectivamente el proceso de colonización en nuestro país, fue muy distinto en el caso de los esclavos negros que en el caso de los indígenas. De hecho, la dominación de población afro, según Tardieu (2006), se dio a través de las negociaciones. De hecho estas poblaciones se habrían apropiado de prácticas indígenas, españolas y de otras expresiones culturales a través de una serie de estrategias protocolarias. Así, la fiesta, recoge justamente estos dos hechos: la conformación paralela de repúblicas negras y las negociaciones y protocolos para entrar a tierras dominadas por los blancos. Al parecer ello habría ocurrido en el país, específicamente en Esmeraldas, en donde la población de origen africano no fue brutalmente sometida por los españoles y más bien mantuvieron una relativa auto-

mía, a través de estrategias similares a las representadas en la fiesta de los presidentes².

Por su parte, el calendario cristiano señala el día 29 como el de San Pedro y San Pablo. Esta conmemoración fue asimilada por los indígenas y mestizos ecuatorianos, durante el proceso de evangelización que se realizó a través de la conquista de América, entre los siglos XVI y XVII (La tradición de San Pedro y San Pablo, 2007). Otras interpretaciones proponen un origen republicano con raíces coloniales. Por ejemplo se dice que,

Los registros señalan que la fiesta de San Pedro y San Pablo en Machalilla datan del año 1830, [época donde] hacían sus ceremonias para recordar el principio de hermandad que se debía perennizar³.

También se afirma que la celebración llegó a Manabí a inicios del siglo XIX, a la ciudad de Montecristi⁴, en donde se efectuó por primera vez este acontecimiento, que con el transcurrir de los años se convertiría en la mayor fiesta religiosa de los manabitas (Sevilla, 2007: 1). Para épocas más contemporáneas se recuerda que,

La celebración entre blancos y negros se retomó en el año de 1950, por los hermanos Pedro y Felipe Ruiz, quienes desde esa época distribuyeron a toda la población en actividades relacionadas con esta fiesta en honor a los patronos de la parroquia conocida por toda su riqueza arqueológica con que cuenta. [...] Y desde esa fecha datan las imágenes que se conservan hasta la actualidad y son el centro del fervor cristia-

2 La fiesta de Manabí exhibe ecos de las representaciones festivas que hablan de los encuentros entre moros y cristianos y que se celebran cada año en Valencia. Hay similitudes como la entrada mora y entrada cristiana a la ciudad, como el liderazgo de reyes en lugar de presidentes y la finalización de la fiesta con la reconquista de la ciudad por parte de los cristianos. Esto sucede en una batalla final en la que se producen disparos de arcabuces, espingardas y trabucos, dependiendo del bando. En esta batalla se toma el castillo de la localidad y si no lo tiene se toma un castillo artificial. Adicionalmente los participantes otorgan especial interés a los trajes, espectáculos, comparsas y músicas.

3 “Las enseñanzas de los apóstoles siguen” documento electrónico disponible en: <http://www.extra.ec/noticias.asp?codigo=20080629175259>

4 Hoy en día, Montecristi es la ciudad más concurrida los días en que se realiza esta celebración que allí dura nueve días.

no de los nativos de esta zona manabita, según los comuneros más antiguos⁵.

Independientemente de su origen, la fiesta exhibe el encuentro entre dos repúblicas, las negociaciones y deliberaciones para pactar un entendimiento entre ellas. Se trata de la representación de la república de los negros y la de los blancos las cuales tienen como patronos a San Pedro y San Pablo, respectivamente. Cada república tiene un presidente con su homónima femenina y sus respectivos ministros, ejércitos y abanderados. A su vez los cuatro presidentes adecuan un palacio en donde se ofrecen tres comidas y bebidas diarias durante los tres días de la celebración. Cada palacio dispone de un disco móvil y cada gobierno tiene una banda de pueblo que generalmente entona canciones andinas.

El mencionado encuentro se realiza el tercer día de la fiesta y consiste en la teatralización de una visita que hace el gobierno de los negros proveniente de Nueva Guinea a tierras castizas pertenecientes al gobierno de los blancos, en un escenario especialmente acondicionado para este fin. La representación política está acompañada por procesiones religiosas y misas que se llevan a cabo cada uno de los días de la celebración. Por otra parte, la participación y desarrollo de la fiesta obligan a acatar una serie de reglas muy importantes como es, por ejemplo, el que negros y blancos no pueden establecer ningún tipo de relación o acercamiento los días previos al encuentro final. El incumplimiento de estas normas tiene castigos específicos. Recientemente, la fiesta ha sido interpretada como un ritual de la abundancia⁶.

5 “Las enseñanzas de los apóstoles siguen” documento electrónico disponible en: <http://www.extra.ec/noticias.asp?codigo=20080629175259>

6 “Rituales para una pesca abundante”, *El Comercio* 29 de agosto de 2010: 20.

Fotografía 1
Entrada al palacio de la presidenta blanca⁷



Personajes de las fiestas

En la fiesta intervienen distintos personajes que siempre deben tener una pareja; es decir, existe un masculino y femenino para todas las dignidades, comenzando por los cuatro presidentes negros y blancos. Cada gobierno tiene su respectivo gabinete compuesto de ministros; a su vez, cada ministro tiene su homónima. Se trata de autoridades duales, masculinas y femeninas. Asimismo, cada gobierno tiene su propio ejército que le acompaña durante todo el festejo; los blancos están protegidos por marinos y los negros por soldados. Estas fuerzas van acompañadas de las cuchilleras, una formación de mujeres portadoras de largos cuchillos, tipo sables. Estos personajes están encargados de guardar orden de la fiesta⁸. Cada gobierno, además tiene abanderados o porta-estándares quienes deben llevar correctamente la bandera pues son ellos quienes son los delegados ini-

7 La colección de fotos que acompañan este artículo corresponde a la fiesta desarrollada en San Mateo en el 2007 y fueron tomadas por Mercedes Prieto.

8 Según Naranjo (2002: 199) en un principio solamente la república de los blancos contaba con una guardia de este tipo, asociándose la aparición de la milicia de los negros con la Revolución Liberal y los míticos personajes Eloy Alfaro y Carlos Concha.

ciales del encuentro y quienes deben competir en el baile de las banderas donde demuestran fuerza, elegancia y resistencia⁹. Además existen reinas que son elegidas al azar el día del encuentro y damas de honor.

Los personajes portan una serie de símbolos (propios de la religión católica y específicamente de los apóstoles San Pedro y San Pablo, como por ejemplo llaves y serpientes). Y según varias narrativas estos símbolos hablan de una mezcla de distintas culturas: la afroecuatoriana, indígena y española.

Otra de las características es que cada personaje hace parte de una organización que tiene su propia jerarquía, emulando las dignidades propias de un gobierno republicano. Los presidentes están a la cabeza y su séquito lo constituyen los y las ministras, los militares, etc. Las diversas dignidades son ocupadas, generalmente, por los parientes de los y las presidentes, y no necesariamente habitan en la misma comunidad (Naranjo, 2002). Por ejemplo en la fiesta de Pacoche, los miembros del gabinete muchas veces vienen del exterior; durante nuestro trabajo de campo, tuvimos la oportunidad de conocer a uno de los ministros que venía de México.

Los presidentes negros y blancos son una especie de priostes, que se nombran un año antes de la celebración. Son elegidos y cuando no cumplen con los gastos de toda la fiesta (se estima que deben gastar alrededor de 20 000 dólares) corren el riesgo de que les sucedan “desgracias”. En palabras de una señora que fue elegida presidenta blanca:

En el 2006 era que yo salí de presidenta faltando ocho días para la fiesta tuve un accidente, entonces, no pude salir... de ahí, deje mi compromiso que tenía con San Pedro y San Pablo. Cada año van dejando presidentes, cuando a mí me eligieron yo estaba muy contenta, yo alisté todo mi gabinete, estaba lista ya para salir cuando me pasó ese accidente. Entonces, ya dije no salgo pero los próximos años si Dios quiere y estoy viva, voy. Y así fue porque yo estaba inválida... después cuando yo pude. Les dije que sí podían volverme a acompañar, para yo poder con el compromiso que tenía (Entrevista presidenta blanca, Pacoche, 2008).

9 Suelen existir también duelos con espadas de madera, el gobierno que pierde el duelo, el año siguiente será el segundo en ofrecer la comida. Generalmente este puesto no es deseado por la población, pues dicho gobierno deberá demostrar a través de la comida que es más rico o poderoso.

Otros testimonios describen la jerarquía de los presidentes. Según la perspectiva de uno de los entrevistados el presidente negro tiene más prestigio y por lo tanto mayores obligaciones económicas:

Ellos, al hacer la fiesta, le agradecen al Santo por haberles cumplido algo... [...] Cerdos también matan mucho. [La comida] es más de tierra que de mar... pero abundante... todo es abundante... Hay los presidentes que tienen más importancia. Por ejemplo el negro es mas importante y ofrece una pieza al santo y él tiene que ofrecer mucho mas que todos los otro presidentes (Entrevista sacerdote, San Mateo, 2008).

Es frecuente que nombren como presidente hombre o mujer a personas que han migrado al extranjero. Ellos y ellas están obligados a venir para las celebraciones y a enviar el dinero necesario para que la fiesta pueda celebrarse¹⁰. A su vez, los ministros pertenecientes al gabinete también colaboran con distintos elementos necesarios para la celebración.

Un nuevo personaje de las fiestas es el “coordinador” del evento que se encarga de la parte logística y de las redes de apoyo, tanto locales como transnacionales. Fue interesante constatar, durante la investigación, que este coordinador hace enlaces entre las comunidades, los migrantes y las autoridades locales. De forma que el día del encuentro de los presidentes se hacen presentes autoridades como sacerdotes, políticos y representantes de gobierno, además de los turistas.

Los santos y sus significados

Tal como muestran los siguientes testimonios, existen distintas interpretaciones acerca de la veneración a los santos, sin embargo la explicación, respecto a las repúblicas resulta ser más imprecisa. Un turista asistente a la fiesta de Pacoche indica que:

Bueno, es una tradición de los pueblos que tienen la fe en San Pedro y San Pablo y ellos lo hacen de la mejor manera para dar gracias a ellos en

10 Según el estudio de Marcelo Naranjo (2002), existen manabitas que migran al extranjero con el fin de trabajar y ahorrar para el momento en que les toque ser presidentes.

primer lugar porque San Pedro es pescador, pero de personas, porque bendice... La mayoría de gente de Pacoche son pescadores, entonces ellos dan las gracias a San Pedro (Entrevista turista, Pacoche, 2008).

Para el sacerdote de una de las parroquias en las cuales se celebra la fiesta el carácter religioso de la celebración ha perdido la importancia que tuvo hace algunos años. De esta manera él resalta el carácter cambiante de la fiesta, pues para él, actualmente, es más importante el aspecto lúdico y secular que el sentido religioso:

Antes, el cura llegaba a una comunidad, ahora ya no porque [las comunidades] ya están formadas, pero antes el cura llegaba a una comunidad y no tenía iglesia y daba la misa en una casa y la comunidad se esmeraba más y estaba presente la figura de San Pedro y San Pablo... Seguramente [el significado de San Pedro y San Pablo] lo han de haber estudiado porque los pescadores siempre veneraban a estos dos santos. De ahí se genera toda una estructura porque el cura los organiza porque hay el presidente negro, el presidente blanco... Hay una serie de figuras ahí: están los ministros, las ministras, y todos se reúnen en el marco de una convención y desfilan en su palacio. Entonces cada uno representa algo y cada uno tiene comida, baile y trago... trago es lo que más hay (Entrevista sacerdote, San Mateo, 2008).

Fotografía 2

San Pedro y San Pablo custodian la entrada al palacio de una presidenta blanca



El desarrollo de la fiesta

El primer día de la fiesta, sólo está presente en la comunidad la república de los blancos, pues son ellos quienes más adelante recibirán a la república de los negros, a las comunidades aledañas, parientes y turistas. Efectivamente tal república es la más “pudiente”.

Fotografía 3
Miembros de la república de los blancos bailan



El segundo día llegan los negros y se lleva a cabo el desfile de ambas repúblicas, la de los negros y la de los blancos que finaliza con las respectivas misas procesiones y fiestas en los cuatro palacios.

El tercer día es el más importante, inicia con un encuentro protocolario de saludo y recibimiento a los mandatarios de la república de los negros por parte de la república de los blancos. Las cortes que acompañan a cada república visten con elegantes trajes. En ciertos casos, los negros piden la paz y el paso a los blancos; y éstos últimos (quienes cumplen el papel de anfitriones) les dan la bienvenida. Para ello deben cumplirse una serie de rituales como por ejemplo la entrega de correspondencia por parte de las cuchilleras y de las llaves de la ciudad. Más adelante, existe un duelo de danza por parte de los abanderados y, luego del mismo, se lleva

a cabo la elección de la reina. En el encuentro también está levantada una tarima en donde se sientan personajes importantes tanto reales como teatralizados. Entre los personajes reales se encuentran el sacerdote y un representante de la autoridad portuaria. Los ministros que son personajes teatralizados emiten discursos poéticos.

Finalmente negros y blancos celebran su “reconciliación” bailando y lanzándose entre sí perfumes y se llevan a cabo los bailes en cada uno de los cuatro palacios. Al finalizar la celebración se dan a conocer los nombres de nuevos presidentes negros y blancos, quienes se encargarán de las fiestas el próximo año. Este anuncio lo hace el secretario de cada gobierno, seguido de bailes y música de la banda de pueblo para los nuevos presidentes y presidentas. En Pacoche por ejemplo, durante nuestra visita, el nuevo presidente negro estaba en Venezuela y mandó una representante para que recibiera su cargo. También se ofrece una misa de clausura, y una última procesión.

Fotografía 4
Hace su entrada la delegación de los negros



Fotografía 5
La competencia de los pendones



Fotografía 6
La competencia de retórica



Fotografía 7
Delegadas de la república de los negros
ofrecen regalos a los blancos



Fotografía 8
Baile de encuentro entre blancos y negros



La promoción de la fiesta

La fiesta de los presidentes San Pedro y San Pablo se caracteriza por ser ambigua: los relatos respecto a su origen, su celebración (que en cada lugar tiene variantes) y la promoción turística, ofrecen sentidos diversos. En diarios, oficinas públicas, empresas de turismo y portales de Internet, se observan por lo menos dos maneras de promocionar la fiesta de los presidentes en nuestro país: como parte del turismo de playas y sol; y como parte de la identidad y la cultura popular. Las dos no son completamente excluyentes. La primera forma de promoción, propone que los turistas pueden disfrutar de comida típica y observar un acto de “religiosidad popular”. Esta forma de promocionarla estaría ligada o vinculada a las playas y a la diversión.

La segunda promoción se basa en una descripción antropológica, histórica o cultural que permite presentarla como parte de la identidad. En este sentido, la fiesta se difunde en países extranjeros como Venezuela a donde han migrado muchas personas de Manabí. Allí, el objetivo de promocionar la fiesta, según nuestra hipótesis, es justamente la reunión de las familias transnacionales, la conexión de las personas migrantes con su lugar de origen, junto al fortalecimiento de lazos entre ecuatorianos y venezolanos, quienes en ocasiones también viajan hasta Manabí en la época festiva.

Playa y sol

En los últimos años la fiesta de los presidentes ha sido registrada y promocionada como destino turístico y parte del atractivo de las playas. Dicha perspectiva incluye temas como la religiosidad popular, el agradecimiento que hacen los pescadores a San Pedro o San Pablo y la perspectiva histórica. Por ejemplo, en la promoción hecha por el Ministerio de Turismo, se refiere a la fiesta como acontecimiento religioso e histórico que se asocia a la temporada de la presencia de ballenas en la cercanía de las costas de esa provincia. Esta institución del Estado informaba hace poco tiempo atrás que,

La fiesta religiosa en honor a los patronos San Pedro y San Pablo, para agradecer la protección que les brindan a los pescadores en su faena diaria, el inicio de la temporada de Avistamiento de Ballenas Jorobadas, la playa de Puerto López, Los Frailes, el museo de sitio en la comunidad Agua Blanca, y la laguna Hedionda, fueron entre otros los destinos que cautivaron a los periodistas que visitaron ... estos seductores y magnéticos lugares de la provincia de Manabí (Ministerio de Turismo, 2007).

Este enfoque se repite en la mayoría de folletos turísticos que circulan en los portales de Internet. Y de esta manera se induce a visitar las playas (i.e. Crucita o Machalilla) donde se realiza la fiesta de los presidentes. Aún más: a estas playas viajó durante el 2008 un grupo de periodistas quienes a su vez debían promocionar tales destinos en los medios de comunicación. En este marco, la mencionada celebración fue nombrada como “patrimonio inmaterial del Ecuador”. A continuación mostramos la descripción de la fiesta como parte del atractivo de las playas:

En el puerto Machalilla ubicado al sur de Manabí, se desarrolla desde hace 60 años uno de los eventos más importantes de su tradición religiosa. El primer paso es la elección de los presidentes y los gabinetes blanco y negro, que representan a San Pedro y San Pablo. La Fiesta de San Pedro y San Pablo inicia con una misa campal que se desarrolla en la playa, entre la suave arena y la fresca brisa, que toca el rostro a las 10 de la mañana. Posteriormente la celebración continúa en el mar con la procesión de los santos, donde cada uno, San Pedro y San Pablo van en grandes embarcaciones, acompañados por sus presidentes y gabinetes. Estos según cuenta la historia representan las repúblicas de blancos y negros que fueron las razas evangelizadas hace dos mil años. Por más de una hora cientos de habitantes acompañan a los santos en esta travesía en embarcaciones ricamente decoradas. Los cánticos y rezos se confunden con los ritmos típicos de las bandas de músicos y con los bailes de los invitados. La esencia de esta celebración es el agradecimiento del pueblo, para que los santos protejan en su faena diaria a los pescadores, que representan más del 80% de la población del Puerto Machalilla. Esta tradición que se ha mantenido por años como parte de las demostraciones culturales del Puerto Machalilla, en la provincia de Manabí, hizo que el Ministerio de Turismo este año declare a la Fiesta de los Apóstoles como “patrimonio cultural inmaterial del estado ecuatoria-

no” y es que además de hermosas playas, platillos deliciosos y gente amable comprometida con el turismo, Manabí tiene una riqueza cultural inagotable para mostrar al Ecuador y al mundo (Ministerio de Turismo, 2007).

En esta descripción podemos observar cómo la fiesta está inmersa en la promoción del mar, el sol, la playa y la “cultura popular manabita”.

Identidad y la cultura local

Otra de las maneras de promocionar la fiesta de los presidentes está vinculada con un realce de la identidad manabita. Desde esta perspectiva destacan dos aspectos: de un lado, el carácter híbrido de esta identidad y de otro lado, su carácter histórico y político. Así por ejemplo, en la prensa local se subraya en los múltiples símbolos culturales que están presentes en ella; es decir, aquellos pertenecientes a los habitantes indígenas de la sierra, afroecuatorianos, mestizos y españoles.

Esta fiesta es la expresión amalgamada de culturas africanas, europeas e indo americanas. Sus rituales revelan además de la religiosidad popular; el elemento mágico de la identidad mestiza. La fiesta se celebra con mayor prestancia en las zonas donde predomina la cultura chola manabita, es decir en los pueblos que se encuentran junto al mar o cerca de él. Picoazá, Montecristi, Colorado, Manta y Portoviejo son los lugares más representativos de la celebración, aunque ya la costumbre está arraigada en toda la campiña manabita. La tradición de San Pedro y San Pablo es muy antigua, pero se conoce con certeza que se celebraba ya en el siglo pasado, incluso existen versiones históricas que dan cuenta de la asistencia del mestizo Eloy Alfaro a una de esas festividades en Montecristi (La tradición de San Pedro y San Pablo, 2007).

La presencia de una banda de pueblo, es mencionada como un elemento cultural importante, pues según el análisis de la prensa, uno de los integrantes lleva una culebra “mata caballo”, una cadena y una urna con el Santo, que recorre toda la ciudad para pedir una colaboración (La tradición de San Pedro y San Pablo, 2007).

Otra de las interpretaciones presentes en los diarios, es aquella que tiene relación una mímica de la vida y cultura política del país y de Manabí:

Se forman dos gobiernos ficticios: el de los blancos y el de los negros. Sus miembros deben investirse de acuerdo a su categoría y actuar ceremoniosamente conforme le haría un presidente o funcionario de alto rango. Los miembros de los gobiernos deben financiar los bailes públicos y particulares, así como la comida y bebida durante los tres días de la celebración. Cada día, las autoridades hacen ingresos ceremoniosos a los recintos de festejos, acompañados de sus esposas. Quienes se comportan inadecuadamente son enviados a una cárcel decorada como tal. Si las autoridades no le dan categoría a las fiestas, puede ocurrir “un golpe de estado”. Al tercer día de las festividades, los dos gobiernos deben encontrarse en un punto “límitrofe” entre las dos repúblicas. A veces simulan encuentros de paz, o la guerra entre ambos bandos, los cuales acaban finalmente compartiendo una gran celebración (Fiestas y creencias vivas, 2007).

Y se reitera:

Es entonces cuando el pueblo negro y el pueblo blanco conforman sus respectivos gobiernos, similares a las del gobierno ecuatoriano, con sus funciones ejecutiva y jurisdiccional (En Machalilla las enseñanzas de los apóstoles siguen, 2007).

Finalmente, cabe mencionar que el hecho migratorio, que según nuestros hallazgos es uno de los más importantes en el sentido y celebración de la fiesta, se menciona solamente en uno de los diarios, con el propósito de enfatizar en la identidad manabita:

La fiesta está tan enraizada en la cultura manabita, que decenas de familias residentes en los Estados Unidos vuelven cada año a su tierra sólo para asistir y financiar tales eventos, los mismos que demandan una gran inversión por la fastuosidad de las prendas, y el derroche de bebidas y comida (La tradición de San Pedro y San Pablo, 2007).

Turistas diversos, significados múltiples

La fiesta se celebra prácticamente en todas las parroquias, cantones y recintos de la provincia de Manabí. Sin embargo hay variaciones en cada lugar y en el tiempo, tal como afirma un sacerdote: "... anteriormente acá las fiestas eran abiertas al público [...] Anteriormente el presidente invitaba a todo el gabinete, ahora se pide una cuota a los invitados¹¹.

El *performance* de los personajes y el despliegue de la fiesta varía de un lugar a otro: no siempre hay todos los rituales de competencia y negociación entre los presidentes negros y blancos. Asimismo, en algunos recintos de pescadores se agrega una procesión marítima de los santos. En las zonas urbanas, los palacios no están abiertos a los turistas; al contrario, es necesario portar una invitación para entrar en ellos. En cambio en zonas rurales o recintos de pescadores, las puertas de los palacios así como las peregrinaciones están abiertas a turistas y visitantes. A estas fiestas abiertas acuden las personas que migraron a partir de la década de 1970 hacia Venezuela, Estados Unidos y España.

La migración a Venezuela

En los últimos años, tanto los migrantes ecuatorianos a Venezuela que regresan temporalmente a sus comunidades de origen como aquellos que se quedan allá celebran la fiesta de los presidentes. En general, existen pocos datos referentes a la migración de manabitas en Venezuela¹². A partir de la década de 1970, se inicia en el Ecuador la migración transnacional y muchas personas viajan a Venezuela. Los pocos datos existentes al respecto nos dicen que quienes, inicialmente, migran hacia dicho país fueron profesionales: educadores, historiadores, médicos, hombres de letras, pintores, músicos, compositores. Pero rápidamente esta tendencia cambió ya que debido a la explotación del petróleo, Venezuela se convir-

11 Adicionalmente, el sacerdote de San Mateo, opina que efectivamente, las fiestas deberían transformarse, siendo de esta manera solamente un agradecimiento a los santos sin licor u derroche, lo cual podría interpretarse como una forma de dominación o de colonización.

12 Conversación Gioconda Herrera y con Jaques Ramírez, 2008.

tió en receptor de emigrantes campesinos provenientes de todas partes del mundo, en especial de América Latina, entre ellos, ecuatorianos procedentes principalmente de provincias como Manabí, Chimborazo, Guayas, Tungurahua y El Oro. El bajo costo del traslado vía terrestre y además por el ingreso clandestino que se realizaban por los llamados “camino verdes” habría sido un incentivo para esta migración.

Se estima que actualmente la población ecuatoriana en ese país superaría a las 350 mil personas, de los cuales el 49,1% provienen de Manabí; el 22,5%, de Guayas; el 7,7%, de Chimborazo; el 6,6% de Pichincha y un 14,1% de otras provincias ecuatorianas. Esto quiere decir que la mayoría de migrantes en Venezuela son manabitas. Según los datos del último censo (2001), la composición femenina (60%) supera a la masculina (40%) y el promedio de edad está entre los 35 años de edad. El flujo migratorio es constante y las generaciones anteriores son reemplazadas por las nuevas generaciones. Entre los migrantes se nota una fuerte presencia de grupos organizados en asociaciones y cooperativas productivas que van desde el área textil, artesanal, industrial, transporte, etc.

Los porcentajes mencionados, efectivamente no proporcionan una cifra exacta del número de ecuatorianos en Venezuela, pues no todos los extranjeros están registrados en el censo poblacional, especialmente aquellos que han migrado por razones económicas y carecen de la visa y cédula de transeúnte o residente. Por informaciones consulares y cálculos de ciertas organizaciones, el total de ecuatorianos que Venezuela podría fluctuar entre las 350 mil y 400 mil personas, siendo después de los colombianos la comunidad más numerosa de inmigrantes latinoamericanos en Venezuela (Zambrano, 2008).

Los manabitas residentes en Venezuela, incluso han construido su propio espacio en barrios de Caracas: barrio Ecuador, Guayaquileño, Los Telares, Terraza 2B, Guaicaipuro de Oro, Los Mangos, kilómetro 8, vía el Junquito; Parroquias como La Vega, Caricuao, Carapita, Catia, El Valle, Baruta, La Trinidad. En general existe una fuerte presencia de pequeños comerciantes ecuatorianos en mercados populares como: La Hoyada, Metro Capitolio, El Bolivariano, El Cementerio, San Martín, entre otros y según Zambrano (2008), la fiesta de San Pedro y San Pablo es celebrada en Venezuela por trabajadores ecuatorianos manabitas y sus familiares,

quienes: “invitan a ejecutivos y compañeros de trabajo de las empresas venezolanas, a compartir sus tradiciones y riqueza cultural, turística y gastronómica, en la provincia de Manabí; éstos, de su parte han brindado su apoyo para la construcción de escuelas, entre otras significativas obras” (Zambrano, 2008: 1).

Es decir que la fiesta de los presidentes también significaría una forma de fortalecer lazos entre ecuatorianos(as) y venezolanos(as), especialmente en lo relativo a relaciones laborales.

En este marco de conectividad translocal, el Consejo Provincial de Manabí ha construido un portal en donde las personas pueden colgar sus videos. En este espacio virtual existe un producto visual relativo a la “fiesta de los presidentes”. En el mismo, algunas personas migrantes han hecho los siguientes comentarios sobre la fiesta:

Cindy dijo...: está muy bonito me encanta yo estoy en España y es primera vez que lo veo y me ha encantado.

Víctor dijo: ¡Excelente pachanga!! ¡Muy buena!! ¡Lástima perderse ese festón!!

Fernando dijo: queremos más de Ecuador una página donde podamos ver todo de lo que pasa en Ecuador y fiestas (Consejo Provincial de Manabí, 2008).

Durante el encuentro de los presidentes en San Mateo al que nosotras asistimos, un migrante presencié la fiesta, desde Estados Unidos, a través de la emisión vía Internet de Radio Ecuador. Él pronunció un discurso público durante la fiesta acerca de la identidad manabita y del significado que para él tenía la fiesta al tiempo que saludó a sus familiares y amigos. De manera que la fiesta se ha transformado en un evento globalizado y de conexiones.

La fiesta, una metáfora de la migración

Además de los datos presentados para mostrar que la celebración tiene carácter transnacional queremos presentar la obra de teatro *La Travesía* de Nixon García, director manabita, que habla sobre la migración y la fiesta. *La Travesía*, trata justamente de tres personas de la costa ecuatoriana

que migran a Estados Unidos. El escenario es un departamento ubicado en una ciudad muy fría en donde está nevando permanentemente, razón por la cual, el personaje femenino habla de la nieve que lleva en el interior de su cuerpo. Los tres personajes migrantes, tienen consigo un chivo que será sacrificado en la fiesta de los presidentes, que la celebrarán en aquel departamento frío, ellos permanentemente añoran su patria, a pesar de que también la representan como una madre cruel “sin leche” que les abandonó. La fiesta de los presidentes en el mencionado escenario, es representada justamente como una forma de conectarse con la patria o el lugar de origen, como aquello que sucede en la realidad: una deuda pendiente que debe pagarse, con el fin de prevenir una futura desgracia, en fin, como una metáfora de la migración. A continuación presentaremos el fragmento de la obra de teatro referente a la fiesta de los presidentes:

Pablo: Ya, cortemos ahí, hay una celebración esperándonos y tenemos que ensayar.

Dora: ¡Por gusto vamos a ensayar, mañana no va a venir nadie!

Pablo: Aunque sea por nosotros, lo importante es rendirles nuestro homenaje a San Pedro y San Pablo.

Santiago: Y cumplir con su tío.

Pablo: Eso también. Porque él se armó todo esto. Cuando nos vinimos le dije que no íbamos a volver para la fiesta. Él se puso molesto, me dijo que había pensado en nombrarme su ministro de gobierno, ahí fue que se me ocurrió decirle que nosotros podíamos organizar la fiesta acá. Se entusiasmó tanto que me obligó a que nos traigamos a Antonio para que la cosa salga como se hace allá y que después nos iba a mandar los trajes y todo lo demás que necesitábamos y así fue.

Escena 4

Santiago: Ojalá que la música salga igual, digo como no está Manuel...

Pablo: ¿Qué habrá sido de él?

Santiago: Quién sabe.

Pablo: ¿Habrá conseguido reemplazarla?

Santiago: A nosotros sí, a él es difícil reemplazarlo.

Pablo: ¿Se habrá ido también?

Santiago: Cuando nos despedimos dijo que era el próximo en salir.

Pablo: ¿Y a dónde quería irse?

Santiago: Al país de las campanas.

Pablo: ¿Al país de las campanas?

Santiago: Un día me enseñó una postal: las iglesias y los parques estaban llenos de campanas y por eso le puso así, el país de las campanas.

Pablo: ¿Estará lejos?

Santiago: No lo sé. Pero Manuel me decía que a la hora de la oración le parecía escuchar miles de campanas replicando en sus oídos.

Pablo: Si se fue no habrá músicos en la fiesta de la Travesía este año.

Santiago: Seguro que no. Sin Manuel que era director de la banda y sin nosotros, será una fiesta sin música.

Pablo: Parecerá un velorio.

Santiago: Por lo menos debimos haber dejado los instrumentos.

Pablo: ¿Para qué? ellos no tocan solos.

Santiago: Es verdad, y nuestra soledad sería mayor sin ellos.

Pablo: Toquemos muy fuerte, quién quita que el viento esté de nuestra parte.

Santiago: Como el viento de las campanas.

Pablo: Y como ellas lleve nuestra música a la Travesía. Entonan una canción y bailan. Luego de un momento dejan de tocar y Pablo da un discurso.

Pablo: Excelentísimo señor presidente blanco y su gabinete! ¡Excelentísima señora presidente negra y su gabinete!

¡Permitidme en nombre del no menos excelentísimo gobierno de negros, que me honro en presidir, expresarles el más respetuoso saludo a vuestras excelencias y transmitirles el ferviente deseo de mi pueblo en nuestras armas que ayer vomitaron fuego, hoy entonen el himno de la hermandad de nuestros pueblos. He dicho.

Se escuchan insistentes golpes en la puerta. Pablo detiene su discurso, se miran sorprendidos.

Pablo: ¡Llegaron!, ¡llegaron!

Santiago: ¡Y yo que pensé que nosotros éramos los únicos...!

Dora: Pero la fiesta es mañana.

Pablo: No importa.

Santiago: Seguramente han venido a ayudarnos.

Se vuelven a escuchar los golpes en la puerta, esta vez más insistentes.

Pablo: ¡Ya voy! ¡Ya voy! (van a la puerta tocando la canción).

Se escuchan voces altisonantes en otro idioma...

El espacio turístico

La Travesía ocurre en Pacoche el recinto de origen de la esposa del autor de esta obra. Ella junto a su familia acuden todos los años a la fiesta y fueron nuestros guías en la fiesta. Pacoche es un recinto de Manabí que, según las palabras de sus habitantes, pasa la mayor parte del año abandonada. El flujo de turistas es prácticamente nulo al tiempo que muchos de sus habitantes han migrado hacia el extranjero. El hecho de que las personas que viven fuera regresen a su lugar de origen los días de la fiesta, transforma y da vida a varios de los pueblos de pescadores.

Allí convergen turistas, migrantes, visitantes, familiares y amigos, un conjunto de categorías e identidades difíciles de indexar en cada uno de los participantes. Efectivamente, distintas y complejas relaciones entre turismo y migración, en términos laborales e identitarios, han sido observadas en otros lugares turísticos (Lanquar, 2007). La particularidad de Manabí y de las fiestas es la construcción paralela de “turistas inmigrantes”, “turistas de playa” y “turistas culturales”, los cuales pueden ser concebidos como parte de lo que se llama “los nuevos turistas”.

Asimismo, las conexiones o reencuentros entre turistas y anfitriones en el espacio de la fiesta en estos recintos rurales, transforman lo cotidiano y la esfera privada y comunitaria. Efectivamente, durante las celebraciones lugares que generalmente permanecen cerrados, se transforman en espacios públicos abiertos a este turismo cultural, de emigrantes, y de playa. Así por ejemplo las viviendas mutan cuando son decoradas, se adecuan para dar posada o convertirse en discotecas y sitios de diversión que abren sus puertas a los familiares y visitantes diversos. Calles, plazas y negocios expanden su sentido público comunal para atender a los y las turistas. De manera que la distinción entre espacios públicos y privados es redefinida tanto por la actividad turística como por la festiva. Pareciera ser que esta redefinición representa, en el caso de los turistas migrantes, tanto el reencuentro familiar como la frontera entre los que se van y se quedan. La vivienda no es sólo un lugar privado, de forma que el reencuentro de las familias está expuesto al público. El establecimiento de fronteras entre estos dos grupos ha sido analizada en referencia a la implicación de los mayas en el turismo (Re Cruz, 2006). Entonces pese a que la fiesta puede ser

un reencuentro familiar y comunitario, hay distinciones y rupturas entre las personas que migran y las que se quedan; unos son turistas y los otros anfitriones. Existe así un complejo proceso de integración y separación que caracteriza a las distintas categorías de turistas lo cual abona al entendimiento de la multiplicidad de turistas que participan en la fiesta.

Turistas, migrantes y familias

El día que llegamos a Pacoche coincidía con el “encuentro de los presidentes”. El recinto estaba poblado; se vivía un ambiente de celebración, pues todos los habitantes se preparaban para el importante evento. En la entrada al pueblo estaban colgados letreros que daban la bienvenida a las personas. Los palacios de cada uno de los y las presidentes montados en las viviendas de los habitantes del pueblo estaban decorados con serpentinatas, mesas con elegantes manteles, disco-móviles y grandes letreros que daban la bienvenida a los turistas. La gente estaba vestida de gala, preparándose para el encuentro que se celebraría esa tarde. Había cuatro palacios correspondientes a los presidentes. Nixon y su esposa, pertenecientes a un grupo de teatro El Retablo, estaban invitados al palacio del presidente negro, a donde también fueron otros turistas e invitados.

A las dos de la tarde de ese mismo día ocurrió el mencionado encuentro de los presidentes de Pacoche. Inició con la respectiva teatralización de la entrada del gobierno negro a las tierras de los blancos y la correspondiente bienvenida. El primero en ingresar fue el gobierno blanco presidido por la imagen de San Pablo bordada en una gran bandera blanca, seguida por el presidente y la presidenta, los ministros, el ejército, los abanderados, los niños y niñas con elegantes trajes cruzados de una bandera, los y las cuchilleras. La procesión estaba acompañada por una banda de pueblo. En la tarima, improvisada, estaba el presentador y las candidatas a reinas. Después llegó el gobierno del presidente negro, presidido por la imagen de San Pedro.

Durante el encuentro, la competencia de las habilidades retóricas de los representantes de cada gobierno tuvo discursos menos elaborados y eruditos que aquellos que habíamos escuchado en San Mateo, los días an-

teriores. Tampoco se realizó la competencia de pendones. En cambio, en Pacoche se veían más negocios de ropa, artículos de plástico y puestos de comida en las calles.

Durante el día estuvimos en el palacio de la presidenta blanca, y en la noche en el palacio del presidente negro. Fuimos a este último, porque Rocío, la esposa de Nixon era la invitada de honor. Ella nació en Pacoche y celebra la fiesta desde que tenía siete años. A este palacio asistió gente del interior de Manabí y una mexicana que acompañaba a Nixon y a su familia porque era bailarina, y su familia trabaja en eventos de teatro y danza.

Durante la fiesta en Pacoche, pudimos observar, que allí asisten familias transnacionales, cuyos miembros, a pesar de vivir separados, desarrollan mecanismos para mantenerse unidos y sentirse parte de un mismo entorno comunitario y familiar, a través de las fronteras nacionales; es decir desarrollan mecanismos de conexión (Carrillo, 2008); o de “reproducción social a través de las fronteras” (Levitt y Glick Schiller, 2004). Se trata de familias que al no contar con la certeza de la interacción cotidiana, los integrantes de estas familias deben reforzar los lazos y las relaciones que los unen de forma “deliberada”; es decir, que continuamente deben recrear formas de familia. Dicho sostenimiento implica la reproducción económica, social, afectiva y simbólica de las familias que se encuentran separadas geográficamente (Carrillo, 2008). En base a este argumento, sostenemos que la fiesta es justamente una recreación de otra forma de familia y comunidad, de manera que las personas con quienes conversamos, construyen sus afectos y pertenencia alrededor de la fiesta. En este sentido la mencionada celebración sería un espacio de “conexión”, en la cual las familias refuerzan los lazos y recrean estas nuevas formas.

Tal como observaremos a continuación los sentimientos de Gabriela, hija de Nixon y Rocío, respecto de la fiesta tienen relación con los relatos de la infancia que le ha narrado su madre; a través de sus recuerdos y sentimientos le ha inculcado desde niña una valoración positiva de la fiesta y de este espacio imaginado que solamente cobra una existencia y un significado los días en que se lleva a cabo la celebración:

Ahorita vivo en México pero soy de aquí de Ecuador. La primera vez, vine a los tres años; disfruto de la fiesta, mi abuelo es de Pacoche, hay símbo-

los, signos que ahora entiendo porque, normalmente, estamos en algún gobierno, mi abuelo mi madre. Mi novio fue ministro de relaciones exteriores, porque mi mamá fue la presidenta, entonces él estaba dentro de la corte. Para él fue inolvidable porque él estudia etnología. Entonces él había visto la fiesta desde afuera, desde hace cuatro años. Pero la vez anterior estuvo dentro de la fiesta, entonces fue un complemento de lo que él ya venía investigando entonces disfruto mucho. [...] Es muy distinto estar adentro que afuera, por ejemplo yo una vez di un discurso y era algo muy difícil porque tenía que aprenderme un texto enorme, los nombres de todos los presidentes tenía que mencionar a cada uno. [...] Cuando estoy allá [en México], recuerdo la fiesta, la recuerdo con mucho cariño... Estoy fuera de las cortes pero me siento adentro y afuera. Cuando estás adentro de las cortes todo es muy estricto, cómo caminas, no te puedes adelantar. Cuando di el discurso tenía que estar en la corte también. [...] Pocas veces he venido a Pacoche cuando no es fiesta; siempre venimos a la fiesta toda la familia, cuando no hay fiesta es muy diferente (Gabriela, entrevista, Pacoche, 2008).

Por su parte, Rocío, madre de Gabriela, siente una permanente nostalgia de su lugar de nacimiento, por lo tanto para ella, volver a la fiesta implica regresar a su tierra, al lugar donde creció y por lo tanto a su origen:

El mismo pueblo está retomando las tradiciones porque antes ya no daban los discursos en caballo, después ya no y ahora se retoma eso, yo me acuerdo que cuando era niña se daban los discursos en caballo. Yo me acuerdo que cuando era niña, mi papi salió; vivía en Manta. Yo no he vivido aquí pero aquí están mis raíces... A mi hija yo siempre la he traído, es como la tradición... (Rocío, entrevista Pacoche, 2008).

De esta manera, en el discurso que ella pronuncia durante la competencia de habilidades retóricas, podemos observar la presencia de sus recuerdos y el significado que para ella tiene la fiesta, ligado justamente a un llamado a conservar la tradición:

Aunque no vivamos aquí siempre estaremos con ustedes, acompañándoles, que no se pierda la tradición. Gracias por mantener viva la tradición de San Pedro y San Pablo todos los años. Recuerdo que mi padre me decía

que tiene 78 años y desde los ocho años él está viviendo estas fiestas y yo me involucré también con él como hija y he seguido la tradición porque desde chiquita he estado en estas fiestas... Muchas gracias, brindemos por San Pedro y San Pablo (Rocío, discurso, Pacoche, 2008).

La vivencia de la fiesta varía de generación en generación, pero sobre todo hay memorias y recuerdos que se comparten entre los miembros de la familia y la comunidad. Es decir que la fiesta es una oportunidad para revivir tradiciones, pero sobre todo para conectar la familia y la comunidad que hoy tiene un carácter transnacional.

De otra parte, al palacio de la presidenta blanca, asistieron varias personas que viven o vivieron alguna vez en el extranjero. La familia que puso el disco móvil (que era del cuñado de la presidenta) por ejemplo, vino desde España para colaborar con la fiesta. El cuchillero de la corte, con quien también tuvimos la oportunidad de hablar, vivió varios años en Venezuela trabajando de obrero. Y una de las señoras asistentes a la fiesta vino de Venezuela después de cuarenta años junto con su sobrino que venía desde Quito. Él sentía mucha nostalgia de Pacoche y por eso se suma a las fiestas, tal como podemos observar en su testimonio:

Uno extraña su tierra porque aquí son sus raíces. Me encuentro aquí en mi tierra donde nací y vengo a recordar mis tiempos de juventud, de cuando era muchacho. [...] Yo viví hasta la edad de cinco años, de ahí tuve que salir a la ciudad de Manta y de ahí a la ciudad de Quito. [...] Especialmente en estos momentos [estoy feliz] porque viene mi familia de otras partes: de Manta, de Venezuela, de Estados Unidos de Europa. Yo tengo mi tía que viene de Venezuela a los cuarenta años; viene a visitar a la familia y recordar aquellos tiempos de juventud. Hay otros que han venido de los Estados Unidos. Este año no, porque muchas veces la situación económica es un poco difícil pero cuando hay la oportunidad, se viene para recordar y pasar unos momentos de sana diversión (Turista, entrevista Pacoche, 2008).

Entre el público también estaba una observadora que vivió en Venezuela, con su tía y fue a la fiesta para encontrarse con sus amigos:

Viví en Venezuela hace tres años. Vivía sola, con mis tíos. Tenía ganas de conocer por eso me fui a los 18 años, trabajaba en costura, viví tres años, después vine en septiembre, estoy viviendo en San Mateo con una tía... Vine porque extrañaba Ecuador, y durante estos tres años no he venido, tengo primas que están en el gobierno blanco creo... Cuando estaba allá recordaba la fiesta. Cuando era niña yo acompañaba en las cortes, pero ahora veo desde afuera... a mí me gusta venir para estar con los panas, tomar cerveza, estar en los bailes... Estamos aquí porque somos muy amigos del presidente blanco...allá es muy distinto porque no sales, no puedes divertirte; aquí vienes a la fiesta cuatro días y pasas bien (Turista, entrevista Pacoche, 2008).

En ese mismo palacio estaba una pareja extranjera cuyos padres eran de Pacoche y eran miembros del gabinete de la presidenta blanca:

Hay bastantes personas de afuera que son de mi gabinete como por ejemplo de Manta, de San Mateo... está mi consuegro que está en España, es el dueño del disco móvil... todos colaboran para la fiesta... [...] Yo me siento feliz y contenta porque cumplí con mi compromiso, porque me fracturé la columna y mis parientes me dieron el apoyo para hacer la fiesta porque yo quedé muy gastada, todos me apoyaron con una parte. [...] Yo elegí a la nueva presidenta blanca, la elegí porque ella me eligió a mí, yo le dije yo salgo pero cuando yo salga yo le elijo a ella (Presidenta blanca, Pacoche, 2008).

Es decir que existen varias formas a través de las cuales los miembros de la familia se relacionan en la fiesta. Se intercambian objetos y favores, siendo la celebración una forma de intercambio, reciprocidad y en definitiva de reproducción.

Otra de las asistentes a Pacoche desde hace cuarenta años, afirmó que este año (tal como ocurrió en San Mateo), asistieron menos personas del extranjero que los años pasados por la crisis financiera mundial del año 2007. También dijo que, durante estos cuarenta años ella ha sido una espectadora de la fiesta.

Tenemos la costumbre de venir todos los años. Aquí tenemos parientes, venimos a la entrada, nos divertimos, yo vengo desde hace cuarenta años.

Este año se están retomando cosas, este año ha habido gente humilde, porque otros años ha habido mucho derroche, gente de otro lado, que compete, que quiere ser mejor que el otro. Ahora es gente que está a un nivel... Antes los presidentes venían de Venezuela o de España, este año no ha pasado eso, y justamente han tomado la fiesta de manera más humilde. La gente ha tomado la tradición, antes se estaba perdiendo, habían cosas de afuera. Yo vengo solo por la fiesta, vengo a la de Pacoche, a mí me gusta ver, no me gusta acompañar... (Entrevista turista, Pacoche, 2008).

A continuación veremos que, efectivamente, el significado de la fiesta para las personas extranjeras difiere de aquel que tiene para miembros de las familias transnacionales:

Me llamo Marilú. Vengo de México, vine por invitación de mi amiga Rocío porque estuve un rato bailando. Ella me invito porque de aquí es su papá y son las fiestas tradicionales de aquí. A mí me interesaba mucho saber sobre ese tipo de tradiciones; a mí me interesa mucho las costumbres que hay aquí diferentes. Ahora que yo vi esta fiesta, me gusta ver como es la gente. Para mí es interesante porque puedo observar que la tradición, los pueblos tienen mucho que ver con esta región, y la relación de todo lo que es el sur. Es interesante ver las costumbres, los bailes, ver cómo es la relación, de cómo son los de la región y los de afuera. En mi país es diferente pero siempre hay la intención de honrar a los santos. Yo ando con Rocío y todo el mundo la conoce, hay una pequeñita que me preguntó de qué país era, de dónde venía; otro de los músicos con el que bailé me preguntó que de dónde venía; cuando me puse a bailar y llamé la atención la gente se preguntaba de dónde vengo... (Entrevista a turista mexicana, Pacoche, 2008).

Otro visitante agrega:

Es la primera vez que vengo a la fiesta, nosotros tenemos una obra de teatro de San Pedro y San Pablo llamada *La Fiesta*. Entonces vine para ver cómo era la ceremonia, cómo eran los presidentes negros y blancos, cómo los gabinetes negros y blancos, cómo era lo de las banderas, como una especie de laboratorio... (Entrevista a turista, Pacoche, 2008).

Los testimonios hablan de una variedad de motivaciones entre los visitantes a la fiesta. Asisten turistas-migrantes que buscan conectarse con familias y comunidades de origen; turistas que disfrutaban observar tradiciones distintas a las que existen en sus países, o que miran la fiesta como una obra de teatro. Para algunos, la participación en la fiesta es un acto de devoción en búsqueda de un “espacio sagrado”: la patria. Las complejas motivaciones de este conjunto de turistas van más allá de la diversión o el descanso; se trata de experimentar nuevos aprendizajes, conexiones identitarias y afectivas.

En el caso de los turistas migrantes, sus testimonios corroboran nuestro argumento inicial de la fiesta como un *performance* de la migración: la representación de la visita de la república de los negros a la república de los blancos es una mímica de su propia visita a parientes y amigos. Esta misma experiencia es reproducida a través de *La Travesía* que expone la experiencia de una familia translocal, que va y vuelve de su comunidad de origen solamente los días de la celebración para afianzar sus lazos familiares y con el lugar de origen. Así, las personas que han migrado y reconstruyen sus lazos con el lugar de origen durante la época festiva se sienten identificadas y conectadas con la fiesta; de hecho el espacio de la celebración se vuelve su patria por unos días.

La fiesta según un operador turístico

El turismo de playa no fue nuestro interés de investigación, y presumimos, que estos turistas buscan expandir la vivencia de playa y sol, mirando la fiesta de los presidentes. Sin embargo, contactamos a un operador turístico que tiene un negocio de cabañas ecológicas en Canoa, comunidad en la cual también se celebran estas fiestas. El propósito fue explorar cómo interpretaban este evento. Para nuestra sorpresa, la fiesta para estos operadores tiene un importante sentido de legitimidad comunitaria. Según su perspectiva, los dueños de hostales que tienen origen, muchos de ellos extranjeros, han empezado a participar en las fiestas a lo largo de los años, con el fin de formar parte de la comunidad, pues reconocen que las fiestas otorgan prestigio a las personas.

Nuestra informante de origen quiteño, cuando llegó a Canoa, era una espectadora de la fiesta. Recientemente, sin embargo, fue elegida junto a su marido para formar parte de uno de los gabinetes por dos años consecutivos. Su sentido de la fiesta combina una estrategia de integración comunitaria con la parodia de la política local:

Esta fiesta es de connotación popular, es el gobierno simbólico del pueblo integrado por personas de la comunidad, que durante el año han tenido un papel relevante en diferentes eventos o gozan de la simpatía general. Su sentido es ceñido a la política, es un evento contextualizado, que empodera a los ciudadanos locales a través de roles protagónicos ficticios de una realidad gubernamental de poder, a la vez que disfrutan del baile y algarabía comunitaria. Los protagonistas de esta celebración a menudo lo toman como un honor participar en el evento, las ceremonias varían de acuerdo a las costumbres de la localidad y a la capacidad económica de los involucrados (Entrevista a Catalina Solís, 2008).

Para estos migrantes por razones de negocio, la fiesta también resulta una forma de conectarse con la comunidad. Es decir, se reitera, una vez más, el sentido que tiene para muchos visitantes y anfitriones como acogimiento y apertura de puertas a turistas-migrantes.

Conclusiones

En este trabajo hemos analizado la fiesta de los presidentes San Pedro y San Pablo en varios recintos de Manabí, en referencia a sus vínculos con el turismo, la migración y el consumo. Hemos establecido la existencia de varios tipos de turistas que participan en la fiesta: el turista migrante, turista cultural, turista de playas. Para cada uno de estos turistas la fiesta adquiere sentidos diversos. Para algunos turistas la fiesta es un espectáculo que enriquece y amplía la experiencia de descanso y abre la oportunidad de refrescar aspectos identitarios, sin tener que establecer lazos de larga duración con los anfitriones. Para los turistas migrantes, en cambio, la fiesta es una oportunidad para tejer y recrear lazos sociales –de carácter translocal o global– con los anfitriones, quienes tienden a ser parientes.

Desde esta última perspectiva, los turistas en la fiesta combinan distintas dosis de devoción a los santos, diversión, reencuentro con el lugar y la familia de origen junto a la activación de una comunidad transnacional. Justamente nuestro estudio ha dado especial atención a este turismo de migrantes. En este marco, la preocupación por la autenticidad del consumo turístico resulta irrelevante tanto porque la fiesta de los presidentes, como todo evento de este tipo, es un espacio en constante transformación cuanto por los múltiples sentidos que tiene para turistas y anfitriones.

Los diversos sentidos de la fiesta reitera la existencia de una diversidad de turistas, que buscan entretenimientos o eventos especiales (Macleod, 1997), que pueden estar vinculados a expresiones culturales locales, a experiencias que respetan a la naturaleza (Van den Berghe, 1995), al turismo justo, al *slow food* y similares. Podríamos agregar en esta categoría a los visitantes que buscan conexiones afectivas y pensar que los turistas que visitan las fiestas de los presidentes podrían ser parte de estos “nuevos turistas”. La literatura plantea que estos nuevos turistas representan una presión a la oferta turística¹³, la cual se adapta a estas nuevas motivaciones. Sin embargo, según nuestros hallazgos el Estado y las empresas turísticas tienen poca intervención en las nuevas ofertas, pese a que el Ministerio de Turismo considera la fiesta parte del patrimonio cultural del país. En cambio, son los propios turistas quienes buscan las nuevas oportunidades. Al mismo tiempo, encontramos una difusión de la fiesta a través de mecanismos alternativos como el ciberespacio, diarios independientes, pero sobre todo a través de la voz de los propios migrantes. Es en esta dimensión que este turismo pudiera ser considerado como comunitario, agenciado desde las familias transnacionales.

13 Ver también Chambers (2000). Hasta cierto punto las oportunidades con respecto al turismo étnico, representan una presión para que los agentes locales se comporten más “respetuoso” del valor de otros grupos, incluso si dicho valor lo miden en términos de ganancia y el respeto sea sólo actuando a la vista del público, construyendo una representación “aceptable” del “objeto turístico” (Coronado, 2006).

Bibliografía

- Carrillo, María Cristina (2008). “Foto de familia. Los usos privados de la fotografía entre familias transnacionales ecuatorianas. El caso de la migración hacia España”. En *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*, Gioconda Herrera y Jacques Ramírez (Eds.): 53-68. Quito: FLACSO Ecuador, Serie 50 años.
- Chambers, Erve (2000). *Native Tour: The Anthropology of Travel and Tourism*. Illinois: Waveland Press.
- Consejo Provincial de Manabí (2008). “Fiestas de San Pedro y San Pablo”. Disponible en: <http://www.manabiprimero.com/2007/02/14/fiestas-de-san-pedro-y-san-pablo/> (Visitada en octubre de 2008).
- Coronado, Gabriela (2006). “Insurgencia y turismo: reflexiones sobre el impacto del turista politizado en Chiapas”. *Pasos* 6: 53-68.
- Diario Extra (2007) “En Machalilla siguen las enseñanzas de los apóstoles”. Disponible en: <http://www.extra.ec/noticias.asp?codigo=20080629175259> (Visitada en octubre de 2008).
- El Diario (2007). “Fiestas y creencias vivas”. Disponible en: <http://www.eldiario.com.ec/noticias-manabi-ecuador/42725-fiestas-y-creencias-vivas/> (Visitada en octubre de 2008).
- Extra.ec. (2008). “Las enseñanzas de los apóstoles siguen”. Documento electrónico, <http://www.extra.ec/noticias.asp?codigo=20080629175259> (Visitada en octubre del 2008. Esta página ya no se encuentra disponible).
- Fuller, Norma (2009). *Turismo y cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Gurziz, Singh (2006). “Introducción de los negros de Panamá”. Disponible en: <http://members.tripod.com/~Panamahistoria/negros.htm> (Visitada en octubre de 2008).
- García, Nixon (2003). “La Travesía”. *Hoja de teatro* 13-26. Quito: Malayerba.
- Lanquar, Robert (2007). “Turismo, migraciones y codesarrollo”. *Revista Internacional de Sociología* LXV (48): 221-241.

- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2004). "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity". *International Migration Review* 38 (145): 595-629.
- Macleod, Donald (1997). "Alternative Tourism on a Canary Island". En *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*, Simone Abram, J. Waldren y D. Macleod (Eds.): 129-147. New York: Berg.
- Manabita.com. (2007). "La tradición de San Pedro y San Pablo". Documento electrónico, <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/manabita/historia39.htm> (Visitada en octubre, 2008. Esta página ya no se encuentra disponible).
- Ministerio de Turismo (2007). "29 periodistas recorrieron destinos turísticos de Manabí". Disponible en: http://www.turismo.gov.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=393&Itemid=43 (Visitada en octubre de 2008).
- Naranjo, Marcelo (2002). *La cultura popular en el Ecuador*. Tomo IX. Manabí, Cuenca: CIDAP.
- Tardieu, Jean-Pierre (2006). *El negro en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Re Cruz, Alicia (2006). "Turismo y migración entre los mayas de Yucatán. Las nuevas milpas de Chan Kom". *Revista Española de Antropología Americana* 36: 149-162.
- Sevilla, Miguel Ángel (2007). "Manabí, un siglo de tradición religiosa". En *La Gaceta*. Disponible en: http://www.lagaceta.com.ec/site/html/pagina.php?sc_id=9&c_id=104&pg_id=29456 (Visitada en octubre de 2008).
- Van den Berghe, Pierre (1992). "Tourism and the Ethnic Division of Labor: A Mexican Case Study". *Annals of Tourism Research* 19: 234-249.
- Zambrano, Eduardo (2008). "Continuidad histórica de la migración manabita a Venezuela". Disponible en: http://asamblea.ezone.com.ec/blogs/eduardo_zambrano/2008/06/19/continuidad-historica-de-la-migracion-manabita-a-venezuela/ (Visitada en octubre de 2008).

Ecoturismo: emprendimientos populares como alternativa a un desarrollo excluyente*

Fander Falconí y Juan Ponce

Introducción

El objetivo de este capítulo es examinar los elementos que determinan la exclusión de los grupos sociales en la región amazónica del Ecuador, y, sobre la base de dicho análisis, explorar alternativas de desarrollo económico y social con un carácter incluyente. La región amazónica está dotada de reservas petroleras y bosques tropicales, pero ha sufrido los embates de una deforestación persistente, asociada a los procesos extractivos mineros, cambios en el uso del suelo, colonización y exportación de productos primarios. De la misma manera, es una región que muestra un magro desenvolvimiento social y una debilidad institucional bien marcada. Para cumplir con el propósito de la investigación, se han estudiado casos exitosos de emprendimientos populares, los cuales han generado encadenamientos productivos y sociales, y han sido planificados y ejecutados bajo un enfoque de sostenibilidad, con base en actividades de ecoturismo.

El eje metodológico del trabajo consiste en comparar comunidades amazónicas exitosas en ecoturismo con comunidades amazónicas similares en las que no se han aplicado modelos de este tipo de desarrollo alter-

* Investigación nombrada ganadora del Concurso Iberoamericano de investigación en el año 2004 por la Fundación Cátedra Iberoamericana de la Universitat de les Illes Balears, España. Publicada en la colección de libros electrónicos de la FCI/UIB (www.uib.es/catedra_iberoamericana). Se reimprime, con algunas modificaciones, con la autorización expresa de la mencionada institución.

nativo. En el estudio se compararon dos modelos diferentes de desarrollo aplicados en comunidades indígenas de la provincia del Napo en la región amazónica. Por un lado, un modelo basado en el acceso a la modernidad (Ongota) y por otro lado un modelo basado en el ecoturismo con participación comunitaria (Capirona).

Los resultados del estudio permitirán a futuro efectuar proyectos encaminados a dar respuesta a las necesidades de la realidad social, económica y cultural de una región concreta en el Ecuador, pero también pueden replicarse a otras realidades iberoamericanas. De esta manera, se desprenden ciertas lecciones útiles para desarrollar proyectos eco-turísticos y de otra índole con la alta participación social en comunidades afines.

La región amazónica

Como adelantamos, la región amazónica ecuatoriana cuenta con reservas petroleras y bosques tropicales, pero ha sufrido los embates de una deforestación persistente, asociada a los procesos extractivos mineros, cambios en el uso del suelo, colonización junto a la exportación de productos primarios. Al mismo tiempo, es una región que muestra un magro desenvolvimiento social, particularmente por sus elevados niveles de pobreza.

Así por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), sostiene que los bosques naturales del país se han reducido desde $16,6 \times 10^6$ ha en 1970 a $14,3 \times 10^6$ ha en 1980, decreciendo a 12×10^6 en 1990 y $11,1 \times 10^6$ ha en 1995 (Kellenberg, 1995; FAO, 1995; WRI, 1999). Esto ha significado una deforestación anual de 229 5000 hectáreas durante los años de 1970; 238 000 hectáreas por año durante la década de 1980; y 190 000 hectáreas por año en la década de 1990. Los estudios gubernamentales (FAO, 1995) indican que la superficie forestal del Ecuador asciende a 11,5 millones de ha de bosque nativo. De ese total, el Oriente o Amazonía cuenta con 9,2 millones de ha; la Costa posee 1,5 millones de ha y la Sierra o Región Andina tiene 795 mil ha.

La región amazónica está organizada en seis provincias: Napo, Sucumbíos, Pastaza, Morona Santiago, Zamora Chinchipe y Orellana. Este estudio se desarrolló en la provincia del Napo. La capital es la ciudad de Tena, y el cantón en el cual se encuentran las comunidades de estudio es Misahualli. En la tabla 1 se presentan una comparación regional de ciertos indicadores sociales, los cuales revelan la pobreza de la región amazónica.

Tabla 1 Comparación regional de indicadores sociales

Región	Población	Incidencia pobreza por Necesidades	Grado medio de escolaridad	Tasa de analfabetismo
		Básicas Insatisfechas		
Amazonia	548 419	77,6	6,2	9,3
Galápagos	18 640	40,6	9,5	2,7
Sierra	5 460 738	53,8	7,5	9,3
Costa	6 056 223	66,3	7,2	8,7

Fuente: Gobierno del Ecuador. Secretaría Técnica del Frente Social (2003)

El país tiene una población de 12 millones de habitantes, de los cuales 548 419 se encuentran en la Amazonía. En el ámbito nacional existe una incidencia de la pobreza (medida por el método de las necesidades básicas insatisfechas) del 61%, mientras que en la Amazonía la incidencia es del 77%. El país tiene un grado medio de escolaridad, para la población de 24 años y más de edad, de 7 años, en tanto que la Amazonía tiene 6. La tasa de analfabetismo, para la población de 15 años y más, es del 9%, y en la Amazonía es del 9,3%. En general, la Amazonía es la región que se encuentra en las peores condiciones sociales del país. A continuación se presentan los mismos indicadores para las provincias de la Amazonía (tabla 2).

Tabla 2 Indicadores sociales de la región amazónica

Región	Población	Incidencia pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas	Grado medio de escolaridad	Tasa de analfabetismo
Amazonía	548 419	77,6	6,2	9,3
Morona Santiago	115 412	75,8	5,8	10,0
Napo	79 139	77,1	6,4	10,5
Orellana	86 493	82,7	5,9	9,2
Pastaza	61 779	66,9	7,1	10,1
Sucumbíos	128 995	81,7	6,0	8,5

Fuente: Gobierno del Ecuador. Secretaría Técnica del Frente Social (2003)

De todas las provincias de la Amazonía ecuatoriana, las provincias de Morona y Sucumbíos son las más pobladas. Napo, la provincia en la que se encuentran las comunidades de estudio, tiene un tamaño medio en términos poblacionales. Las provincias más pobres son Orellana y Sucumbíos. Nuevamente Napo se encuentra en una situación intermedia en el contexto amazónico. Por otro lado, Napo se encuentra entre las provincias con más alto nivel de escolaridad.

El desarrollo como mejoramiento de las capacidades

El problema del desarrollo, entendido en su acepción contemporánea, tiene más que ver con la satisfacción de las necesidades humanas superiores que con la tasa de crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB). Esta última variable no sería más que un medio para lograr los objetivos auténticamente humanos: superar la pobreza y generar empleo, sin deterioro de la base natural en la que se desenvuelven los procesos productivos.

Para Ecuador, la noción de desarrollo sigue siendo esquiva. Es imperioso repensarlo desde su realidad, fundamentalmente en los aspectos vinculados con el desarrollo humano (educación, salud, atención básica) y productivo. Esta discusión se ha delegado a los organismos internacionales.

les de crédito y a ciertas ONG. Pero debe ser retomada a partir de los agentes involucrados y especialmente por parte del Gobierno. El resultado esperado de este debate sería el consenso sobre una visión multi-paradigmática del desarrollo.

Las preocupaciones alrededor del modelo propio de desarrollo podrían articularse en torno a varios temas. Para el caso ecuatoriano, es indispensable discutir la viabilidad de largo plazo de la dolarización y sus impactos en el crecimiento del producto y en las condiciones de vida de la población. Las materias relacionadas al capital humano –migración, condiciones de vida, mercado de trabajo, desigualdad y pobreza, investigación y desarrollo– deben ser también abordadas.

Una investigación publicada recientemente hace hincapié en que hay una crisis del pensamiento económico contemporáneo (Falconí y Oleas, 2004). Prueba evidente de ello, es la discusión en torno al desarrollo. Mientras los neoclásicos, y en especial su vertiente más pragmática, el neoliberalismo, parecen haber ganado la partida, también se ha venido impulsando un pensamiento alternativo y renovador que incluso ha logrado posicionarse en varios órganos de las Naciones Unidas.

No existe una definición acabada e incuestionable sobre desarrollo. A diferencia de lo que se considera, el desarrollo humano no es un objetivo de fácil cuantificación, determinable a partir de un cierto nivel de PIB per-cápita. Además no existe un criterio unívoco sobre los componentes cualitativos de lo que comprende el término.

Parafraseando a Amartya Sen (1992), el desarrollo es más bien un proceso mediante el cual los objetivos, las libertades y las oportunidades reales de los individuos se amplían para lograr aquello que se valora. El desarrollo consiste en la expansión de las capacidades de la gente, es decir de las opciones de funcionamiento que dispone una persona. Sen (1999) entiende por funcionamientos las formas de ser y hacer de una persona. Estos incluyen aspectos materiales (como leer, escribir, estudiar, estar nutrido, estar sano, evitar la mortalidad prevenible, etc.) y no materiales (participar en la vida pública de la sociedad, expresarse libremente, etc.). Tradicionalmente se ha tendido a confundir entre medios y fines. El crecimiento económico, la modernización y el cambio tecnológico son medios para el desarrollo. El fin de éste es la ampliación de las capacida-

des (o libertades) de los seres humanos. Estas libertades tienen un valor sustantivo (son esenciales como valor en sí mismas, a las que todo ser humano tiene derecho) y también uno instrumental (su ampliación ayuda, a su vez, a tener un mayor crecimiento, democratizar la sociedad, etc.). Las libertades son de dos tipos: civiles y políticas (libertad de expresión, de participación, de elección, etc.), y sociales (eliminar el hambre, la mortalidad y la morbilidad prevenibles, la desnutrición, etc.).

En esta perspectiva el crecimiento deja de ser un fin en sí mismo para transformarse en un medio, uno más, para facilitar el logro de los dos componentes del desarrollo humano: la formación de capacidades humanas, como un mejor estado de salud, conocimientos y destrezas; y, el uso que hace la población de esas capacidades adquiridas (el descanso, la producción y las actividades culturales, sociales y políticas). El equilibrio de estos dos componentes minimiza el apareamiento de frustraciones y desengaños sociales (Sen, 1992). Así, el ingreso —estrechamente relacionado con el crecimiento es sólo una de las oportunidades que la población desea adquirir, pues la vida no se reduce a aquel. En consecuencia, el desarrollo comprende, más que el incremento de la riqueza, la satisfacción de las necesidades intrínsecas del ser humano.

El planteamiento de Sen sugiere algo diferente a la emulación de las pautas de desarrollo de los países ricos del Norte. Lo que es, en sí mismo, una alternativa radical. Sin embargo, no es la única que se ha propuesto a lo largo de los últimos diez años. En todo caso, los aspectos más conflictivos en el pensamiento de punta de la teoría del desarrollo son, hoy por hoy, la cuestión distributiva intra e intergeneracional, la asignación tecnológica, y la relación entre desarrollo económico y medio ambiente.

El marxismo tiene su propia visión sobre el desarrollo. En su enfoque histórico (que contrasta con la concepción neoclásica a-histórica y basada en un tiempo virtual) las fuerzas productivas (tecnología disponible) y las relaciones de producción (establecidas por los derechos de propiedad) determinan un “equilibrio” que puede ser modificado por cambios tecnológicos exógenos o de las relaciones de producción. Para esta escuela las relaciones de producción capitalistas reemplazaron a las feudales una vez que los cambios tecnológicos determinados por la revolución industrial las tornaron obsoletas. Una nueva versión de este paradigma, el marxismo

de la elección racional, concibe un mundo menos determinístico y permite que los individuos se desenvuelvan con cierta holgura dentro de su historia (Chenery y Srinivasan, 1988).

Alrededor del desarrollo existen reflexiones muy diversas. Se abren en un abanico que va desde los planteamientos de una economía social y solidaria; el ecologismo “profundo” y el planteamiento de economistas ecológicos que proponen limitar biofísicamente al crecimiento económico; hasta la radical postura de la ruptura del sistema capitalista. Muchos pensamientos están todavía en estado embrionario y son motivo de profundos debates al margen de la corriente principal (Falconí y Oleas, 2004).

La base de esta investigación es el análisis de este fracaso del desarrollo ecuatoriano en alcanzar de manera equitativa el bienestar a todos los grupos poblacionales. Lo anterior implica un “severo fracaso en las capacidades claves para el bienestar de las personas” (Dreze y Sen, 1989); esto es, en la habilidad de las personas para adquirir lo necesario para poder funcionar adecuadamente¹. Este fracaso en las capacidades claves para el bienestar de una persona está directamente ligado al funcionamiento de los derechos de acceso que un individuo tiene y sus capacidades para adquirir un conjunto de bienes y servicios claves para su adecuado desempeño. Una de las principales causas para que se produzca un fracaso en las capacidades de una persona puede darse por una falla en sus propias dotaciones (pérdida de activos o pérdida de su fuerza de trabajo debido a enfermedad) o debido a un cambio desfavorable en el intercambio de dotaciones (*entitlements*)² (como la pérdida de empleo, la caída en el poder

1 Esta es la definición de bienestar utilizada por Sen. Tres categorías son claves para entender la concepción de bienestar en Sen. La noción de *entitlements*, que se refiere a los derechos de propiedad y uso de un conjunto de bienes y servicios. La noción de funcionamientos, que se refiere a los logros que permiten a una persona ser o hacer algo. Y finalmente la noción de capacidad, entendida como la habilidad para adquirir ciertos funcionamientos. Los funcionamientos están directamente relacionados con las condiciones de vida de una persona debido a que se refieren a sus diferentes aspectos (nutrición, salud, educación, vivienda, participación, cultura, ciudadanía, etc.), en tanto que las capacidades son nociones de libertad en un sentido positivo: dan una idea de las oportunidades que una persona tiene en relación a su vida y a la forma de conducirla (Dreze y Sen, 1989).

2 No existe una traducción precisa del término original que acuñó Sen que es *entitlements*. Se utiliza el término dotaciones como una traducción aproximada. Aunque como ya se dijo, los *entitlements* hacen referencia a los derechos de propiedad y de uso que una persona posee sobre un

adquisitivo de los salarios y el incremento en los precios de consumo básico, la reducción en los precios de los productos que el/ella venden o una disminución de la producción para el autoconsumo). Lo anterior es importante debido a que para la gran mayoría de la población ecuatoriana una de las principales dotaciones (o el principal medio para acceder a otras dotaciones) es la venta de su fuerza de trabajo; si se producen cambios en el funcionamiento de los mecanismos de generación de empleo (o un deterioro de los precios relativos del trabajo en función de las otras mercancías que requiere el trabajador) se generan fracasos en las capacidades y con ello un deterioro en las condiciones de vida de la población.

Es importante, en este último aspecto, analizar el funcionamiento del mundo del trabajo en su dimensión estructural, la hipótesis de trabajo en este caso es que el nuevo patrón de acumulación a escala global³ genera una ampliación de los procesos de exclusión a la gran mayoría de la población de la lógica de la producción capitalista, y con ello se incrementan las posibilidades de fallas en las capacidades de las personas. Por tanto, desde este punto de vista, uno de los elementos determinantes en garantizar un adecuado funcionamiento de las personas tiene que ver con el carácter inclusivo o no del modelo de desarrollo.

Otra forma de acceder a los funcionamientos claves de un individuo es a través de la acción pública. Esta última entendida en términos de fomento de capacidades (como el desarrollo de capacidades humanas, a través de la inversión en educación y salud entre otros) o en términos de prevención del deterioro de las condiciones de vida ante un fracaso en el funcionamiento del sistema de dotaciones (a través de programas de asistencia social). En este sentido se observa, en el caso ecuatoriano, que la acción pública tiene un carácter excluyente: beneficia de manera principal, como se vio arriba, a los grupos blancos, masculinos, medios y altos

conjunto de cosas. Esto no significa que se vuelva a centrar la atención en las cosas (como una especie de renovado fetichismo mercantil), sino que éstas son vista como medios para la vida humana. Lo que interesa es la vida humana y como ésta es conducida (Dreze y Sen, 1989).

- 3 En la actualidad se estaría asistiendo a la aparición de un nuevo régimen de acumulación a escala global conocido como “especialización flexible”. Dicho régimen, que estaría reemplazando al fordismo, y se caracterizaría, entre otras cosas, por una cada vez mayor autonomía del capital respecto del trabajo y con ello una exclusión de grandes sectores de la población de la lógica de la acumulación del capital (ver Harvey, 1990).

de las zonas urbanas del país. Los grandes componentes de la acción pública no llegan preferentemente a los grupos más necesitados, situación que ahonda sus niveles de exclusión y genera una especie de “círculo vicioso de exclusión”.

Tomando en cuenta este enfoque conceptual se puede formular la siguiente hipótesis de trabajo: la ausencia de un carácter incluyente en el tipo de desarrollo aplicado en el Ecuador se debe a la existencia de severos mal funcionamientos en el sistema de dotaciones y en la acción pública del país.

Exclusión y emprendimientos populares

El objetivo de la investigación es analizar cuáles han sido los elementos que determinan la exclusión de los grupos indígenas, particularmente en la región amazónica, y, sobre la base de dicho estudio, explorar alternativas de desarrollo económico y social con un carácter incluyente.

En tal virtud, se estudian casos exitosos de emprendimientos populares, los cuales han generado encadenamientos productivos y sociales, y han sido planificados y ejecutados bajo un enfoque de sustentabilidad, con base en actividades de ecoturismo. Los resultados esperados del estudio permitirán a futuro desarrollar proyectos encaminados a dar respuesta a las necesidades de la realidad social, económica y cultural de una región concreta en el Ecuador, pero que puedan replicarse a otras realidades iberoamericanas, y a la par se puedan extraer ciertas lecciones para posibilitar desarrollar proyectos ecoturísticos y de otra índole con la alta participación social en comunidades afines.

Pese a que el país ha tenido importantes avances en sus niveles de desarrollo social en los últimos años, se mantienen graves disparidades entre los distintos grupos poblacionales. Los “frutos del desarrollo” no se han distribuido uniformemente entre todos los habitantes. Los grupos indígenas, las mujeres y los habitantes del campo han sido excluidos.

Al utilizar un enfoque de capacidades se plantea que mucho de esta exclusión se debe a un fracaso en el funcionamiento del sistema de dota-

ciones y de la acción pública. Sin embargo, en ciertos casos, en el país se han aplicado modelos incluyentes y sostenibles de desarrollo, en donde se ha corregido estos fracasos en las dotaciones y en la acción pública. La idea de la investigación es realizar un análisis de los casos exitosos en comparación con casos de no éxito con el fin de extraer recomendaciones que permitan replicar estas experiencias en otras partes.

Una alternativa interesante a este carácter excluyente en el modelo de desarrollo basado en el mal funcionamiento del sistema de dotaciones y de la acción pública han sido algunas estrategias exitosas de microempresarios populares, en las cuales a partir del desarrollo de actividades a nivel productivo⁴, se generan nuevos espacios societales y de ejercicio del poder, que conllevan a un funcionamiento adecuado del sistema de dotaciones y de la acción pública. Se trata de experiencias en las cuales se generan formas de empresas sociales que organizan el empleo, el autoempleo, el trabajo cooperativo y comunitario, de manera social y económicamente eficiente. Son experiencias en las que existen condiciones que facilitan la creatividad productiva en un sistema de economía del trabajo que conjuga la solidaridad con la competencia cooperativa (Coraggio et al., 2001).

El argentino Coraggio (1998), autor de estudios de economía popular urbana, ha divulgado el concepto de “economía social”, disciplina que pretende superar la opción entre mercado capitalista y Estado central planificador y regulador, y unir el análisis de la economía y la sociedad. Esta disciplina mira a la economía como social, porque produce sociedad, y no sólo utilidades económicas, busca poner límites sociales al mercado capitalista y, en lo posible, crear mercados. En sus palabras, “donde los precios y las relaciones resultan de una matriz social que pretende la integración de todos con un esfuerzo y unos resultados distribuidos de manera más igualitaria” (Coraggio, 2003).

4 Estas actividades productivas están altamente vinculadas al mercado nacional y mundial, y presentan altos niveles de competitividad. No se trata de actividades basadas en las viejas prácticas y postulados autocentrados.

Según esta posición,

el desarrollo de la vida de las personas y comunidades es favorecido por la acción colectiva en ámbitos locales, donde los conflictos de intereses y la competencia pueden ser regulados de manera más transparente en el seno de la sociedad, donde las relaciones interpersonales fraternales puedan afianzarse sobre vínculos productivos y reproductivos de cooperación, generando asociaciones libres de trabajadores antes que empresas donde el trabajo es subordinado al capital autoritario por la necesidad de obtener un salario para sobrevivir (Coraggio, 2003).

La economía social reconoce a las “empresas”, pero a empresas capitalistas “con rostro social, o humano” con una lógica distinta: las que contribuyen a asegurar la reproducción con calidad creciente de la vida de sus miembros y sus comunidades de pertenencia.

Hay un sinnúmero de experiencias tanto a nivel nacional como internacional en las cuales se puede encontrar ciertos patrones comunes que constituyen casos exitosos de desarrollo comunitario incluyente, en donde los sistemas de dotaciones y la acción pública garantizan el desarrollo pleno de las capacidades de las personas⁵.

Esto implica que para mejorar las condiciones de vida de la población, se requiere realizar emprendimientos populares con alta participación, y fundamentalmente que exista una reorientación hacia macroproyectos sustentables, por ejemplo el ecoturismo, o las industrias sin chimeneas, que captan mano de obra, y pueden ser manejadas social y ecológicamente en forma adecuada.

Emprendimientos populares

Coraggio et al., (2001) presenta un marco estratégico para una política nacional de empleo en el Ecuador, basado en el apoyo integral a “sistemas productivos socialmente eficientes y económicamente sostenibles”, que

5 Para una revisión de experiencias exitosas en Ecuador se puede consultar a Coraggio, 1998; North y Cameron, 2000.

incluyan unidades empresariales, principalmente micro, pequeñas y medianas empresas y organizaciones económicas cooperativas y comunitarias.

En este sentido, cobra particular interés la identificación y promoción de estructuras productivas que puedan sostenerse sobre la base de sus propios resultados, aliviando la presión futura sobre los balances fiscales. Esto es fortalecer las capacidades de respuesta autónoma de los sectores populares frente a la crisis y frente al desarrollo, sobre una base productiva social, económica, y ecológicamente sostenible. Se cuestiona la pertinencia y viabilidad de una política social de escasa consistencia intersectorial y orientada básicamente a la asistencia social.

El estudio aclara que no existen modelos y recetas completamente claras y replicables. De este modo se recomienda que cada sociedad desde su espacio más cercano, local, y sobre la base de información adecuada, decida su propia estrategia de desarrollo, articulando para ello sus propios recursos con los recursos públicos encuadrados en una estrategia de desarrollo incluyente, asumida consistentemente por el Estado nacional.

En consideración de la importancia asignada a las propias iniciativas populares, el documento evalúa algunas experiencias de emprendimientos populares de generación de ingresos y empleo tanto nacionales como internacionales. Las experiencias nacionales de economía popular referidas se concentran en el ámbito del desarrollo rural, comercialización y venta de servicios turísticos.

Entre las experiencias de desarrollo rural se comenta el caso de Pelileo (provincia de Tungurahua en la sierra ecuatoriana), con una base de empresarios rurales productores de blue jeans, y el caso de Salinas, con empresas comunitarias de producción de quesos, embutidos y otros alimentos elaborados. Estas experiencias son consideradas relativamente exitosas, pero se advierten los límites de su replicabilidad. Como experiencia de comercialización comunitaria se cita el caso de Maquita Cushunchic (Comercializando como Hermanos), que surgió en 1985 de una experiencia de comercialización en los barrios del sur de Quito, promovida por las comunidades eclesiales de base como respuesta al encarecimiento inflacionario de los productos de primera necesidad. En la esfera comercial, también se cita la experiencia de los otavaleños, que basados en una economía fundamentalmente familiar, comercializan productos y servicios

(música), producidos por ellos mismo o adquiridos de otras comunidades, en los mercados de ciudades europeas y norteamericanas.

De la misma manera, Coraggio et al., (2001) examinan los casos de ecoturismo comunitario que han emergido en Ecuador, particularmente a partir de los años noventa, cuyo desarrollo no ha sido homogéneo. Las comunidades no han seguido una vía única de organización y existen muchos patrones de gestión que oscilan entre iniciativas basadas en pequeñas comunidades hasta *joint ventures* con el sector privado que envuelven proyectos millonarios. Cada tipo de gestión presenta buenos y malos casos. La ventaja es que esta experiencia genera muchas lecciones para ser consideradas en un nicho económico que presenta altas potencialidades de inclusión para la economía popular ecuatoriana, principalmente rural.

Con relación a las experiencias internacionales se mencionan sobre todo casos de emprendimientos populares y estrategias públicas de empleo incluyentes. Así se refieren los casos de agricultura en pequeña escala de Taiwán y las manufacturas con alta densidad de mano de obra, orientadas a la exportación, en los casos de Hong Kong, la República de Corea y Singapur. El estudio resalta, por otro lado, que el modelo de especialización flexible, combinando tecnologías modernas con tecnologías tradicionales, posibilitaría aumentar la productividad de las pequeñas empresas aprovechando al mismo tiempo sus conocimientos y fortalezas. Esta afirmación se respalda en procesos históricos concretos, al respecto se cita los ejemplos de la Tercera Italia, de la Emilia Romagna, de Hong Kong y de las comunidades latinas de Miami, entre otros.

Como experiencias de intercambio alternativo para los sectores populares, complementario al mercado, se mencionan las siguientes. La Red Global de Trueque, que es una experiencia iniciada en Argentina en el año 1995, que se basa en la idea del “prosumidor”, es decir un consumidor que también produce. Por otra parte, y en esta misma línea se menciona la experiencia de Las Ferias de Consumo Familiar del Estado de Lara (Venezuela) que datan de 1983 en la ciudad de Barquisimeto, impulsadas por una organización popular, que incluye la producción, distribución y venta de alimentos.

Como casos de gestión pública en lo local se comenta la experiencia de la Prefectura Municipal de Porto Alegre en Brasil, que desde 1988 ha

venido innovando y aprendiendo nuevas vías de gobierno participativo, que conectan la política, economía y cultura. Entre las acciones innovadoras se anotan las medidas para mejorar los términos de intercambio entre la economía popular urbana y el resto de la economía, utilizando los mecanismos de mercado; los estudios participativos con entidades corporativas y universidades sobre el desarrollo de un polo tecnológico; los programas de ocupación e ingreso; producción para el autoconsumo; presupuesto participativo, entre otros.

También se refiere un caso muy estudiado en el Perú: la experiencia de la comunidad de Villa El Salvador (Lima). Este proceso se inicia en 1971, con la asignación de un predio desértico marginal a una comunidad, que debe confrontar su desarrollo autogestionario desde el inicio. El proceso incluye no sólo el proyecto urbanístico y de infraestructura sino la provisión de servicios básicos como educación y salud, así como la promoción del desarrollo. Pese a que existen muchos problemas y retos por confrontar, esta experiencia muestra el proceso de desarrollo de una comunidad con base económica, aunque limitada, propia.

Las distintas experiencias referidas si bien muestran casos muy particulares de difícil réplica, presentan lecciones importantes para pensar estrategias de promoción de empleo e ingresos para amplios sectores de la población. Entre los factores comunes de éxito se menciona el acceso a recursos como tierra y crédito. El acceso al conocimiento e información sobre mercados, tecnologías, normas legales, programas disponibles, y oportunidades, en general, también se presenta como un factor clave. Las alianzas estratégicas con agentes externos (ONG, agencias de desarrollo, sindicatos, Gobierno nacional y local), por su parte, juegan un rol importante en muchas experiencias, pero se requiere relaciones horizontales y no paternalistas. Las experiencias estudiadas revelan, por otro lado, que los procesos de desarrollo autosostenido rara vez se dan si se parte de sectores pobres sin incorporar a amplios sectores medios, sea como mercado, o sea como agentes institucionalizados de apoyo como las universidades, ONG, y el mismo Estado. Otra lección importante es que los tiempos de maduración de los procesos económicos estudiados superan los simples períodos gubernamentales, por tanto se requiere esfuerzos estatales de largo aliento. Por otra parte, si bien no siempre se han dado casos de políti-

cas públicas favorables, si son altamente deseables políticas públicas deliberadas de empleo que garanticen una dinámica económica incluyente y que permitan acelerar los procesos y ampliar la escala de las iniciativas económicas populares. Queda claro en el estudio (Coraggio et al., 2001), que la intervención pública es inútil sin el fortalecimiento de las capacidades de la propia sociedad civil para emprender en su desarrollo.

Emprendimientos en la Amazonía y selección de casos

Un caso exitoso de desarrollo alternativo basado en ecoturismo es el de la comunidad amazónica Kapawi. La experiencia se basa en un proyecto de una agencia turística privada gestionado en alianza con las comunidades locales afectadas por el proyecto. El proyecto se encuentra localizado al sur de la Amazonía, en la reserva ecológica de Kapawi. Las comunidades involucradas pertenecen a la nacionalidad achuar y son parte de la Organización Indígena de Nacionalidades Achuar del Ecuador (ONAIE). La agencia llegó a un acuerdo con la comunidad para favorecer su desarrollo a cambio de su autorización para operar. Entre los acuerdos se incluye la entrega del proyecto a la comunidad en un lapso de 15 años. Previo a ello, la empresa se comprometió a entrenar a los miembros de la comunidad interesados en el manejo y mercadeo del proyecto y a apoyar en las mejoras de los sistemas de salud y educación, entre otros.

Otros emprendimientos interesantes cuentan con el apoyo del Centro Experimental Fátima, ubicado en la provincia de Pastaza. En un primer momento, el equipo de esta investigación pensó seleccionar a la comunidad shuar Kun Kup, auspiciada por el Centro Fátima, para el estudio, dado el interés por evaluar emprendimientos populares que hubieran generado encadenamientos productivos y sociales sobre la base de sostenibilidad.

El Centro Fátima se encuentra ubicado en el kilómetro 9 de la vía Puyo-Tena, en la provincia de Pastaza, en la parte alta llamada Alta Amazonía, a 953 metros sobre el nivel del mar. Esta es un área con alta pluviosidad en donde no existe una época seca definida. Se trata de una finca de cerca de 28 hectáreas formada mediante un convenio de la

Escuela Superior Politécnica de Chimborazo y el Consejo Provincial de Pastaza en 1986. En la actualidad y desde hace más de 10 años la finca pertenece a la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP)⁶.

El proyecto comenzó a principios de los años noventa con manejo y crianza de fauna silvestre como tapires, capibaras, sahinós, guatusas entre otros. La característica de estas especies es que tradicionalmente han sido utilizadas para el consumo por parte de las poblaciones indígenas⁷. Sin embargo, dados los procesos de colonización y reforma agraria se han presentado problemas de extinción de estas especies. Ante tal situación, la propuesta del Centro Fátima es ofrecer tecnologías propias de manejo de recursos aplicables en las comunidades locales.

El proyecto de zootecnia, que consiste en el establecimiento de criaderos de especies nativas, ha sido uno de los más implementados en distintas poblaciones indígenas. Sin embargo, no todas las comunidades han tenido éxito con la reproducción de las crías. El Centro Fátima destaca el éxito que ha presentado el proyecto de zootecnia con la comunidad Kun Kup ubicada en la provincia de Morona Santiago. Los kun kup son un pueblo indígena perteneciente a la comunidad shuar. Está compuesta por 16 familias las cuales hacen parte del proyecto de zootecnia de capibaras desde hace cinco años.

Durante el primer período de ejecución del proyecto, los kun kup procedieron a construir un hábitat propicio (de estanques y pastizales) para los tapires, sobre la base de un trabajo comunitario. Las permanentes precipitaciones fluviales de la zona han implicado un gran esfuerzo de los nativos para el cuidado y reconstrucción del zootecniario. Una vez concluida la infraestructura, el Centro Fátima procedió a otorgar tres capiba-

6 La OPIP fue creada en 1979, constituye la organización indígena más grande de la provincia de Pastaza y está conformada aproximadamente por 120 pueblos indígenas. Los objetivos principales de la organización son la legalización de tierras, la preservación de la lengua y cultura nativas, y el fomento de la unidad entre los pueblos (OPIP, información disponible en <http://www.unii.net/opip/archivo.html>, visitada en el 2005).

7 El proyecto de zootecnia consiste en dar a una comunidad una pareja de animales nativos como tapires y guatusas para que los reproduzcan. El Centro Fátima además ofrece capacitación para el cuidado y reproducción de las especies mediante cartillas educativas sobre manejo. El proyecto asume como responsabilidad de las comunidades el éxito de la reproducción y cría de las especies.

ras que desde hace cuatro años hacen parte de los activos de la comunidad. El Centro Fátima cataloga este caso como exitoso, por la participación colectiva y la constancia en el cuidado de los tapires.

Este éxito fue, nacionalmente, reconocido en 1994 cuando uno de sus gestores, el ingeniero Medardo Tapia, recibió el Premio Planeta Azul, que es el homenaje ecuatoriano por mérito ecológico dado a un solo individuo ese año. El Centro Fátima es asimismo reconocido por el profesor Joseph Vogel (1997) como uno de los seis casos de estudio de América Latina para la conservación de la biodiversidad y la generación de beneficios económicos de manera sostenible. Se le considera un modelo emergente de agricultura sostenible y como un punto focal local para la educación y para acciones políticas de la comunidad.

El equipo del proyecto realizó una visita tanto al Centro Fátima como a la comunidad Kun Kup. Se realizaron pruebas de los cuestionarios a aplicarse. Una vez en campo, el equipo de investigación encontró que la comunidad Kun Kup no representa propiamente un caso exitoso de ecoturismo por varias razones. En primer lugar, no hay un adecuado seguimiento y asistencia por parte del Centro Fátima; en los ocho años de implementación de proyecto se pasó de tres capibaras a cinco, y algunas estaban enfermas. Además la comunidad no tiene vías de acceso. Ciertamente, la única forma de acceder es caminando una hora y media desde la carretera principal. De la misma manera, la comunidad no tiene luz eléctrica ni cuenta con las instalaciones adecuadas para el alojamiento de turistas. Debido a estos factores, se la descartó como un caso de estudio de ecoturismo, aunque se reconoce la trayectoria institucional que ha tenido el proyecto. Finalmente se seleccionaron a Capirona y Ongota para desarrollar este estudio.

Explicación de la metodología comparativa

La metodología aplicó un análisis comparativo de semejanzas máximas; es decir, se trató de comparar comunidades lo más similares en sus condiciones iniciales, excepto que unas aplicaron modelos de desarrollo alternativos basados en ecoturismo y otras no. La idea central de la inves-

tigación fue realizar un análisis de “casos exitosos” de micro emprendimientos en el Ecuador, con el fin de extraer conclusiones generalizables para otras regiones del país y del mundo. Dichos casos son contrastados con comunidades de desarrollo inicial similar a los casos exitosos pero en las cuales no se generaron micro emprendimientos ni procesos de desarrollo incluyentes.

Como vimos, existen comunidades indígenas de la Amazonía que han desarrollado actividades eco-turísticas desde una lógica comunitaria. En dichos grupos se han generado, junto con el apareamiento de cooperativas comunitarias, nuevas formas societales y de relaciones de poder que permiten un mejor desarrollo de las capacidades de sus miembros y una acción más incluyente que la acción pública. De igual manera, existen comunidades amazónicas indígenas en las cuales no se han producido cambios relevantes ni en sus economías ni en sus formas organizativas y relaciones de poder. Se trata de comparar comunidades amazónicas exitosas en ecoturismo con comunidades amazónicas similares en las que no se han aplicado modelos de desarrollo alternativo.

Para el análisis comparativo de las condiciones de vida en las dos comunidades se planteó el uso de instrumentos cuantitativos y cualitativos. En relación al análisis cuantitativo se planteó el levantamiento de una encuesta de hogares con cuatro módulos: vivienda y servicios básicos, educación, salud, empleo e ingresos. En relación al análisis cualitativo se realizaron grupos focales y entrevistas a profundidad con actores claves de las comunidades investigadas.

Las comunidades de Ongota y Capirona

Como se mencionó, la idea fue comparar dos comunidades con condiciones iniciales similares pero con aplicaciones distintas de modelos de desarrollo. Desde este punto de vista, Capirona representaría la aplicación de un modelo de desarrollo basado en el ecoturismo comunitario con altos niveles de participación social, en tanto que Ongota representa la aplicación de un modelo de desarrollo convencional basado en el acceso a la modernidad. Las dos forman parte de las comunidades indígenas del Alto

Napo, cuyas condiciones de desarrollo fueron similares hace unos veinte años. En Capirona, a finales de los años ochenta (en 1989) se empezó la aplicación de un proyecto ecoturístico. Por otro lado, Ongota, que también forma parte de las comunidades del Alto Napo, está más cerca de Tena y por esta razón tiene más acceso a la “modernidad”. Gran parte de sus habitantes trabajan en Tena⁸.

La comunidad de Capirona es parte de la Red Indígena de Comunidades del Alto Napo para Convivencia Intercultural y Ecoturismo (RICANCIE). Esta red surgió en el año 1993 con el fin de mejorar las condiciones de vida de unas 200 familias quichuas, mediante un proyecto de ecoturismo comunitario. RICANCIE está formada por nueve comunidades, con la finalidad de: “defender nuestro terreno de las mineras, madereras y petroleras que cada día nos invaden más. También buscamos eliminar el turismo agresivo que durante algún tiempo amenazó el equilibrio sociocultural de las comunidades. A través del turismo organizado pretendemos un desarrollo autogestionado con nuevas perspectivas para nuestros hijos e hijas”⁹.

Capirona es la comunidad pionera del proyecto que luego se extendió a comunidades vecinas y que juntas formaron lo que ahora es el RICANCIE. De acuerdo a Tarquino Tapuy, co-fundador del proyecto y ex dirigente de Capirona, quien actualmente participa en las actividades de apoyo y charlas de información, la actividad turística comunitaria ha implicado beneficios a la comunidad:

En términos ambientales, la gente valora la selva, prefiere conservar los árboles antes que venderlos una sola vez. Se tiene conciencia sobre el cuidado porque ahora saben que los recursos son escasos y que si no lo hacen, en poco tiempo no tendremos cómo alimentarnos, además que esto nos da de comer. Contrario a tiempos anteriores cuando empresas nos ofrecían dinero o trabajo para unos pocos a cambio de llevarse nuestros

8 Tena es la capital de la provincia de Napo. Tiene una población de 40 000 personas con una incidencia de la pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) del 78%. Toda la Amazonía ecuatoriana tiene una población de 540 000 habitantes y una incidencia de la pobreza por NBI del 78%.

9 La descripción proviene de: Quién es RICANCIE? Documento disponible en: <http://ricancie.nativeweb.org/html/quienes.html>, visitada, el 2005.

árboles. Culturalmente, se defiende nuestras costumbres, la música, se valora el trabajo de los jóvenes, de las mujeres.

Económicamente, la gente está aprendiendo a saber administrar el dinero, ahora que lo conocen y que saben que puede servirles para movilizarse fuera de la comunidad o para salud. El ingreso es poco, pero es mejor que no tener nada. De alguna forma se ha generado trabajo sobre todo para los jóvenes y mujeres, además esta actividad permite generar recursos que se destinan a un fondo el cual se utiliza para ayuda a un enfermo, a alguna viuda.

Respecto a cuál es el factor que hace posible que la actividad funcione en una comunidad y en otras no, considero que es importante el nivel de organización y solidaridad dentro de la comunidad, además de un correcto liderazgo y apoyo constante. Con el tiempo se ha hecho escuela, tratando de superar los inconvenientes que hemos tenido, y la capacidad de resolver los conflictos que se han presentado entre la comunidad y los dirigentes. Debe haber transparencia y legitimidad de los líderes que tienen a cargo el manejo de los ingresos y las responsabilidades, además de una predisposición desinteresada de ayudar, sabiendo que lo más importante es la gente, quienes son los que hacen posible que el proyecto se mantenga, ya son ellos los que sudan el trabajo.

Es fundamental mantener abierto los canales de comunicación para que la gente sienta el proyecto como propio, valorándonos y conservando nuestra cultura. De hecho la gente lo ha asumido poco a poco.

En las charlas se capacita sobre la atención, y mínimos cuidados higiénicos y a tener un trato cordial con los turistas. Además se explica sobre los problemas locales, globales, sobre el libre comercio. Pese a que hay gente analfabeta, pero se hace entender.

Somos como una familia, luchamos para salvar nuestra cultura, nuestra identidad, por esto nos preocupamos que estemos todos concientes de que si nosotros mismos no nos defendemos, iremos desapareciendo, y con ello, nuestras raíces, lo que somos y por lo que nos sentimos orgullosos¹⁰.

La comunidad de Ongota¹¹, por su parte, cuenta con cerca de cuarenta familias y se ubica a 45 minutos de Tena en bus. Se encuentra situada a

10 Entrevista realizada por Silvia Martínez en julio de 2005.

11 Descripción realizada a partir de las entrevistas elaboradas por Silvia Martínez durante julio de 2005.

orillas del río Misahuallí y las viviendas están cercanas entre ellas. Sus habitantes son kichwas y las familias están afiliadas al seguro social campesino. Su forma de organización es a través de una directiva que se elige por medio de asambleas cada dos años. Ongota ha tenido la visita de representantes políticos del partido Sociedad Patriótica, perteneciente al derrocado mandatario Lucio Gutiérrez; gracias a esto, algunos de sus miembros se beneficiaron de programas sociales. Pese a que algunas de las familias cuentan con electrodomésticos y algunos tienen trabajos asalariados, es notoria la desigualdad entre sus habitantes (sobre todo entre las bases y dirigentes), en cuanto a tenencia de tierras, salud. Además enfrentan un problema de sostenibilidad ambiental, por la alta deforestación, la falta de tratamiento de desechos y la contaminación del río.

Según sus dirigentes, el plan estratégico de la comunidad es el desarrollo de una mina de brea (Pungará). Apuestan por esta alternativa, más que por otras como el turismo, porque consideran que así tendrán más fácilmente los ingresos para mejorar sus condiciones de vida. Ahora sienten malestar por el abandono de las autoridades del Gobierno que les hicieron promesas de infraestructura. Demandan sistemas de alcantarillado y caminos mejores para conseguir productos.

En tanto los padres de familia sostienen que no pueden dar educación a hijos por falta de recursos (para útiles, uniformes). Muchos no poseen tierras, por lo que tienen que usufructuar de otras familias. Los productos que cultivan son maíz, yuca, maní, cacao y plátano. Comen carne de monte (armadillo), guatusa y productos de la pesca. Otro alimento básico de su dieta es la chicha. A veces intercambian carne, aunque cada familia busca la manera de obtener sus alimentos.

El principal riesgo de la comunidad es el desbordamiento del río Misahuallí, y muchas veces esto es provocado por la utilización de dinamita para la pesca y por la acumulación de desechos. Las familias no tienen mayor conocimiento de medidas de salubridad, aunque esto les preocupa porque la gente se enferma y los niños regularmente contraen infecciones respiratorias, a la piel, tienen parásitos y diarrea. Por la contaminación de los ríos, hay cada vez menos peces y existe peste en animales. Ante esto quieren hacer criaderos de tilapia. No cuentan con un fondo comunal, por lo que el dinero para las emergencias de salud lo

obtienen del ahorro propio de la venta de sus cosechas o prestarle al dirigente.

Hay mucha migración hacia el Tena sobre todo para buscar trabajo, aunque no les gusta porque la vida es cara. Algunos jóvenes van a estudiar y suelen pasar el día en la ciudad. Esto a las madres no les agrada porque “vienen con novelerías de la ciudad, y les llama la atención el *reggaeton* y están pensando en tener celulares. Nos preocupan que agarren vicios, aunque todavía son muchachos sanos que les gusta el deporte”. Sienten que se está perdiendo su cultura, como un ejemplo, los niños entre ellos hablan sólo en español.

Análisis comparativo

En esta parte se realiza un análisis comparativo en las siguientes áreas: infraestructura y vivienda, desarrollo humano (salud y educación), y trabajo e ingresos. Luego, para confirmar la robustez de los resultados obtenidos, se realiza un análisis econométrico.

El equipo de investigación levantó información en aproximadamente el 70% de viviendas de las comunidades. En la tabla 3 se observa el total de personas por sexo encuestadas, así como el total de hogares.

Tabla 3 Total de casos encuestados por comunidad

Comunidad	Hombres	Mujeres	Total personas	Hogares
Capirona	57	56	113	23
Ongota	80	76	156	31
Total	137	132	269	54

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

Capirona cuenta con un total de 23 hogares que representan a 113 personas, en tanto que Ongota cuenta con un total de 31 hogares y 156 personas. Los hogares en la comunidad de Capirona tienen mayor dispersión geográfica que los hogares de Ongota. Ambas comunidades se encuentran a orillas de los ríos Puní y Misahuallí respectivamente; tienen el mismo tipo de productos agrícolas y dieta; y los caminos que conectan a cada una

de las comunidades con la carretera principal se encuentran en el mismo estado. Una importante diferencia es que la gran mayoría de las viviendas de Capirona se encuentran al otro lado del río y sus habitantes deben cruzar este río para acceder a la carretera principal. Es visible el esfuerzo por mantener la vegetación y evitar en lo posible la tala de árboles en la comunidad de Capirona, bajo el principio de respetar su ecosistema —ya que este es uno de los productos que ofrecen a los turistas—. En Ongota, por otro lado, se puede observar a simple vista un alto grado de degradación ambiental como los mismos habitantes dicen sentir por la escasez de animales, peces, plantas y contaminación del río que afecta su salud. Por último, de las conversaciones sostenidas con los pobladores de las dos comunidades se concluye que el grado de concienciación ambiental es muy distinto a favor de Capirona.

Fotografía 1
Vegetación de la zona de Capirona



Fotografía: Silvia Martínez

Infraestructura y vivienda

Para tener una idea de la infraestructura y la vivienda en las dos comunidades, se estimaron el porcentaje de viviendas con acceso a agua entubada, con excusado y con luz con conexión a la red pública. De igual manera, también se calculó el porcentaje de hogares que cocinan con leña. Los resultados se pueden ver en la tabla 4.

Tabla 4 Indicadores de infraestructura básica (en porcentajes)

Comunidad	Agua entubada	Excusado	Luz red pública	Uso leña cocina	Luz por panel solar
Capirona	0,0%	0,0%	0,0%	91,3%	95,7%
Ongota	100,0%	71,0%	93,5%	41,9%	0,0%
Total	57,4%	40,7%	53,7%	63,0%	40,7%

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

En los indicadores de infraestructura se encuentra mejor la comunidad de Ongota. En esta comunidad todas las viviendas tienen agua por tubería, y la mayoría tienen luz por conexión a la red pública (94%), y excusado (71%). La comunidad de Capirona, por su parte, no tiene luz eléctrica, ni agua entubada ni excusado. Lo anterior significa que la comunidad de Capirona ha tenido menor atención, por parte del Gobierno nacional y del Gobierno local, para la dotación de estos servicios de infraestructura básica. Como una forma alternativa de energía, Capirona por sus propios medios, ha construido un panel solar que abastece de energía a la mayoría de su población (96%). En cuanto al servicio de agua, las viviendas de Capirona se abastecen con agua del río. Así mismo, el 42% de viviendas de Ongota utilizan leña para cocinar, en tanto que en Capirona la gran mayoría de viviendas cocinan con leña (91%).

De tal manera, la comunidad de Ongota está mejor en términos de infraestructura básica. La dotación de infraestructura básica es una función del Gobierno central y/o de los gobiernos locales. En este sentido, Capirona ha sido poco atendida, pero ha tratado de compensar dicha falencia mediante acciones impulsadas desde la propia comunidad.

En términos de vivienda, no existen diferencias relevantes en indicadores de calidad. Así, en las dos comunidades la mayoría de las viviendas son construcciones con paredes y piso de madera. Se observa una diferencia en el techo de las casas. Mientras la mayoría de las viviendas de Ongota tienen techo de zinc, la mayor parte de las viviendas de Capirona tienen techo de paja o de hoja. Sobre este punto, en conversaciones con los habitantes de Capirona, ellos afirmaron que los techos de paja y hoja son más frescos, más baratos y que ellos han escogido conservar “lo natural”. Además reconocen que este tipo de techos en las casas son más atrac-

tivos para los turistas, así como mantener construcciones rústicas. Sin embargo, cabe destacar que las instalaciones turísticas cuentan con excusado, agua entubada, ducha y agua hervida para el consumo.

Fotografía 2
Casa típica de Capirona



Fotografía: Silvia Martínez

Educación y salud

Para empezar esta parte se presenta algunos indicadores de educación. Hay dos tipos de indicadores; por un lado, se tiene indicadores que permiten ver el nivel general educativo alcanzado por la población. Estos indicadores reflejan un resultado histórico del acceso a la educación (la tasa de analfabetismo para la población de 15 años y más de edad, y el grado medio de escolaridad formal aprobado por la población de 24 años y más de edad). Por otro lado, también se incluye indicadores que permiten ver el acceso actual de las personas al sistema educativo (las tasas netas de matrícula primaria y secundaria).

Tabla 5 Indicadores de educación

Comunidad	Analfabetismo	Grado medio de escolaridad	Tasa matrícula primaria neta	Tasa matrícula secundaria neta
Capirona	21,4%	1,3	88,2%	0,0%
Ongota	5,6%	1,8	45,7%	17,5%
Total	11,7%	1,4	59,6%	9,1%

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

En cuanto a los dos primeros indicadores, Ongota tiene mejores niveles de escolaridad y menor analfabetismo que Capirona. Lo anterior significa que históricamente Ongota tuvo mejor acceso a la educación que Capirona (quizá esto se explique por su mayor cercanía a la capital provincial). Sin embargo de ello, en la actualidad la tasa neta de matrícula primaria en Capirona es mayor que en Ongota. Esto significa que los niños de Capirona tienen mejores probabilidades de acceder a la escuela que sus contrapartes de Ongota en el nivel primario. Lo anterior permitiría revertir la tendencia a la exclusión del sistema educativo en Capirona. Sin embargo, a nivel secundario los jóvenes de Ongota tienen mayores posibilidades de acceso. Esto último se explica por qué, como ya se mencionó, la comunidad de Ongota está más cerca de la capital provincial (Tena) que Capirona. Por ello tienen mejores probabilidades de acceder a los colegios de la ciudad.

Capirona ha logrado un acceso generalizado en el nivel básico. Al respecto, un dato interesante es que la comunidad paga al profesor de la escuela de Capirona. Gran parte de los beneficios económicos provenientes del turismo se han destinado al pago de profesores y dotación de libros para la escuela. Los padres de familia dicen valorar la educación para sus hijos, porque quieren que algún día formen parte de la directiva o ejerzan alguna función dentro de la operadora turística.

En la tabla 6 se presentan algunos indicadores relacionados con la salud. En este caso se presentan indicadores que permiten observar el nivel de oferta de salud en cada comunidad, y por otro lado el estado de salud de las personas y el acceso a los servicios de salud. Respecto a lo primero, se presentan indicadores que permiten apreciar la cobertura de los programas de vacunación por parte del Ministerio de Salud Pública (MSP), así como el acceso a algún seguro de salud.

Tabla 6 Oferta de servicios de salud

Comunidad	BCG	DPT	Anti-polio	Anti-sarampión	Seguro
Capirona	76,2%	76,2%	71,4%	71,4%	0,9%
Ongota	93,1%	82,8%	79,3%	79,3%	35,3%
Total	86,0%	80,0%	76,0%	76,0%	20,8%

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

La comunidad de Ongota tiene mejores coberturas en todos los programas de vacunación del Ministerio de Salud Pública del país; así como también tiene un mayor porcentaje de personas que están cubiertas por algún seguro de salud¹². Nuevamente se nota el mayor acceso en esta comunidad a los servicios prestados por el Estado, mientras que en Capiroña el acceso a estos servicios es menor.

Otra forma de evaluar este tema es mediante el uso de indicadores de resultado en términos de salud. En tal virtud, en la tabla 7 se presenta el porcentaje de niños que tuvieron alguna infección respiratoria aguda, o diarrea durante las dos últimas semanas. También se presenta la prevalencia de enfermedades entre las personas de 5 años y más de edad, así como el acceso a atención profesional en estos casos (ver tabla 7).

Tabla 7 Prevalencia de enfermedades y atención profesional

Comunidad	Menores de 5 años		Mayores de 5 años	
	Diarrea	IRA	Enfermo/a	Atención profesional
Capiroña	14,3%	71,4%	38,0%	37,1%
Ongota	51,7%	75,9%	47,6%	27,1%
Total	36,0%	74,0%	43,6%	30,9%

Fuente: Encuesta a Capiroña y Ongota, 2005

Pese a que la comunidad de Ongota tiene mejor cobertura de los servicios de salud del MSP, la comunidad de Capiroña presenta menor prevalencia de enfermedades. Por ejemplo, mientras el 14% de niños de Capiroña tuvieron diarrea en las dos últimas semanas, en Ongota dicho porcentaje fue del 52%. Una menor diferencia se observa en el caso de las IRA, aunque se mantiene la diferencia a favor de Capiroña. Algo similar sucede con la población mayor de 5 años; mientras el 38% de las personas de Capiroña declaran haber tenido alguna enfermedad o molestia en las últimas dos semanas, este porcentaje es más alto en Ongota (48%). Entre los que tuvieron alguna molestia o enfermedad hay un mayor acceso a la atención profesional entre los habitantes de Capiroña¹³. Hay que puntua-

12 Tienen afiliación al seguro social campesino.

13 Por atención profesional se entiende: ir al médico, a algún establecimiento de salud, o al curandero. Según el MSP, la atención de curanderos es considerada como atención profesional.

lizar que existe un fondo comunitario para atención y cuidado, en casos de enfermedad, creado con recursos provenientes de las ganancias del proyecto turístico.

En suma, pese a que Ongota tiene mejores niveles de oferta, tanto en educación como en salud, debido especialmente a su mayor cercanía a la capital provincial; la comunidad de Capirona, a través de la participación comunitaria, ha logrado mejorar las condiciones actuales de acceso a educación y salud y se encuentra, en muchos indicadores, en mejores condiciones que la comunidad de Ongota. Por otro lado, el acceso a la mejor oferta de los servicios de educación y salud en la comunidad de Ongota es inequitativo. Se podría decir que el proyecto de desarrollo de esta comunidad, basado en su incorporación a la modernidad a través de la capital provincial (Tena), ha beneficiado a pocos de sus miembros; la mayoría parecería estar excluida de estos beneficios. En Capirona, por el contrario, el proyecto de desarrollo basado en el ecoturismo y en la participación comunitaria, aunque con menor atención estatal y menor acceso a los beneficios de la modernidad, ha logrado generar condiciones de salud y educación más equitativas.

Ingresos y empleo

En el cuestionario utilizado se preguntó sobre los ingresos provenientes del trabajo, así como sobre ingresos por rentas y utilidades, y transferencias monetarias públicas o privadas. Para tener una mejor comparación se agregó el ingreso total mensual a nivel de hogar y luego se calculó el ingreso per-cápita del hogar. En la tabla 8 se muestran indicadores con base en el ingreso por habitante del hogar.

Tabla 8 Ingreso por habitante del hogar (USD mes)

Comunidad	Ingreso medio	Ingreso mediano	Desviación estándar	Coefficiente de Gini
Capirona	17,0	8,8	32,1	0,6
Ongota	19,7	0,8	39,0	0,8
Total	18,6	7,1	35,9	0,7

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

A nivel promedio los ingresos per-cápita de Capirona (USD 20)¹⁴. Sin embargo, Ongota presenta una mayor concentración del ingreso. Por ejemplo, el coeficiente de Gini en Ongota es de 0,8; mientras el Gini en Capirona es de 0,6. Algo que llama la atención es la comparación en el ingreso mediano entre las dos comunidades; mientras el ingreso mediano en Capirona es de USD 9 por persona, el ingreso mediano en Ongota es menor a un dólar. Lo que significa que la mitad de la población de Ongota tiene menos de un dólar por persona (al mes) para vivir. La situación se torna más grave en la medida en que uno de los efectos del acceso a la modernidad es una generalización de las relaciones mercantiles y una mayor expansión del mercado. En esas condiciones, la posibilidad de disponibilidad de monetario es un prerequisite clave para acceder a la mayoría de los bienes y servicios básicos. Por otro lado, en el proyecto Capirona, el proceso de mercantilización es menor y subsiste con fuerza la producción para el autoconsumo. En estas condiciones los requerimientos de monetario son menores. Pese a ello, los resultados son diferentes. Como ya se mencionó, en Ongota la mitad de las personas tienen menos de un dólar al mes para vivir, con lo cual sus posibilidades de acceso real a los bienes de la modernidad serían limitadas.

Esta elevada desigualdad en la comunidad de Ongota, confirma lo que se mencionó en la parte anterior: el acceso a la modernidad es sólo parcial, y la mayoría de los habitantes no tienen dicha opción.

Tabla 9 Población económicamente activa por categoría de ocupación (porcentajes)

Categoría de ocupación	Capirona	Ongota
Asalariados	8,8	19,2
Trabajador familiar	4,9	71,2
Trabajador por cuenta propia	47,4	9,6

Fuente: Encuesta a Capirona y Ongota, 2005

En relación a la estructura del empleo, en la tabla 9 se presenta la distribución de los trabajadores por categoría de ocupación. En Capirona, la mayoría de la gente labora como trabajador por cuenta propia (47%) y

14 En parte esto se explica porque existen algunas personas que trabajan en la ciudad (Tena) y perciben un salario fijo.

como trabajador familiar (44%), mientras que un 9% trabaja como asalariado. Este porcentaje está conformado por las personas que, de manera directa, trabajan en el proyecto eco-turístico, especialmente como guías. Cabe señalar que mucha de la gente que trabaja como cuentapropista o como trabajador familiar también se beneficia indirectamente del proyecto en la medida en que buena parte de su producción es usada por el proyecto eco-turístico. Además, existen labores rotativas para que todos puedan participar, tales como la preparación de alimentos, atención a los turistas, mingas de mantenimiento de las instalaciones, presentación de danzas folclóricas y venta de artesanías.

Por otro lado, en Ongota, hay un mayor porcentaje de asalariados (19%), lo cual es una expresión directa del efecto de mercantilización de las relaciones de producción. Existe mayor migración hacia la ciudad, por lo que hay una mayor auto-percepción de pobreza respecto al referente urbano y una menor valoración de sus prácticas culturales¹⁵. Lo curioso es que aproximadamente dos tercios de la PEA no acceden a las formas laborales de la modernidad y continúan como trabajadores familiares (típica de las formas premodernas de acumulación). Esto confirma que el acceso a la modernidad, en la comunidad de Ongota es excluyente, y produce una coexistencia de formas premodernas con formas modernas de acumulación que funcionan de manera desarticulada. Esto significa que, al interior de la comunidad, hay un pequeño polo con acceso a la modernidad (polo moderno) y un gran polo sin acceso (polo premoderno). Lo anterior crea una lógica de destrucción del polo premoderno por parte del moderno. La aparente mejora en los indicadores, a nivel de la comunidad, estaría dada por el polo moderno, mientras la gran mayoría, que permanece en el polo premoderno desarticulado, tiene condiciones de vida deplorables. Es como que el proceso de modernización implica la destrucción de todo vestigio de premodernidad, pero sin lograr incorporar en su lógica a toda la población. Es un proceso de modernidad excluyente que destruye lo tradicional.

En el proyecto Capirona, por otro lado, lo que se observa es una arti-

15 Por ejemplo, la comunidad apuesta a un proyecto de explotación minera como su estrategia de desarrollo, sin tomar en cuenta que la generación de empleo sería para unos pocos –hombres, jóvenes y con cierto nivel–, además de los efectos ambientales que ello implicaría.

culación del “polo moderno” (proyecto eco-turístico) a las actividades premodernas. La lógica de funcionamiento es diferente en este caso. Las relaciones premodernas son las que utilizan al proyecto eco-turístico para potenciarse. Se fortalecen los lazos comunitarios, así como las formas organizativas y políticas tradicionales.

Fotografía 3
Lugar donde se realizan las asambleas
comunitarias en Capirona



Fotografía: Silvia Martínez

En síntesis, el proyecto de acceso a la modernidad genera una lógica excluyente, que a la vez destruye todo vestigio de lo tradicional. La gente que no se vincula activamente al polo moderno queda excluida de los beneficios de la modernidad y también pierde las formas de protección que le ofrecía la organización tradicional (la comunidad). El proyecto ecoturístico de participación comunitaria utiliza a la modernidad para potenciar a las formas tradicionales, tanto de acumulación como de organización. No genera destrucción de lo premoderno, sino que consigue una articulación de lo moderno a lo tradicional, potenciando a lo comunitario. Desde este punto de vista es altamente incluyente.

Las mujeres de Capirona

Las mujeres se han incorporado a un proceso que les permite contar con ingresos de forma independiente a través del turismo comunitario, ya que participan en la elaboración de la comida para los visitantes por lo cual reciben USD 5 por día. Las mujeres participan de forma rotativa en esta actividad, por lo que recibieron cursos de cocina con personas que llegaron a la comunidad traídas desde Quito, la capital del Ecuador. A pesar de que han aprendido nuevas formas de elaboración de los alimentos, ellas prefieren alimentar a sus familias de la forma tradicional. Participan también en las danzas que se presentan a los visitantes, por lo cual también reciben una remuneración, además de la elaboración de artesanías como tejidos y canastas.

Las relaciones con los dirigentes son buenas y mantienen una participación activa en las decisiones de la comunidad. De los ingresos que se obtienen por el turismo comunitario se pagan a quienes hacen de guías, a los que participan en las danzas, a las compañeras que cocinan y a los que realizan el mantenimiento de las cabañas. Además se han creado puestos de trabajo en carpintería para los hombres que están haciendo las cabañas, las camas, y el mantenimiento.

Esto ha aumentado el ingreso de las familias de la comunidad. Luego de la paga queda un fondo, el mismo que es utilizado para auxilio y préstamo a los miembros de la comunidad, cuando se enferman y tienen que salir a la ciudad se les hace donaciones para el pago del médico y las medicinas y cuando se hace fiesta por matrimonios se hacen préstamos. Esto ha influenciado en que disminuya la migración de la gente hacia la ciudad, ya que en la comunidad ven una posibilidad de auxilio económico que en la ciudad la perderían.

El contacto con los visitantes no ha afectado la situación cultural de la comunidad, por el contrario la ha fortalecido, ya que se han dado cuenta de que la gente que paga para visitarlos quieren ver cómo viven de acuerdo a sus costumbres. Otro punto importante es que también están cuidando el medio ambiente porque los turistas visitan estos lugares y ellos han entendido la necesidad de preservarlo.

Los turistas en su totalidad son extranjeros, mayoritariamente europeos. Generalmente vienen en grupos de jóvenes profesionales o estudiantes y muy pocas familias, interesados en conocer la selva amazónica y experimentar una “aventura diferente”. Otros vienen a conocer las diferentes especies de animales y plantas.

Pese a que estos grupos comúnmente tienen la compañía de un guía interlocutor, los guías tienen un manejo básico del idioma inglés. Los jóvenes guías ven como un premio la designación de esta actividad y la desempeñan con agrado y se sienten “bien” por mostrar sus conocimientos y que los turistas los traten con respeto.

Análisis econométrico

Para verificar la robustez de los resultados presentados arriba se realizó un análisis econométrico¹⁶. El modelo teórico que abarca el análisis empírico puede expresarse de la siguiente forma:

$$y_i = X_i\beta + C_i\alpha + e_i$$

En donde Y_i es una variable de resultado, X_i es un vector de características del individuo y del hogar, y C_i es una variable dicotómica que toma el valor de 1 si el individuo pertenece a Capirona, y 0 si pertenece a Ongota. Por tanto, representará el efecto de vivir en Capirona en la variable de resultado, después de corregir por las variables del individuo y del hogar. Por último, e es el término de error de media cero y normalmente distribuido.

Se realizaron dos modelos econométricos con el objetivo de analizar los resultados en términos de formación de capacidades. En el primer modelo, la variable dependiente es una variable dicotómica que toma el valor de 1 si el niño (de 6 a 11 años de edad) está matriculado en la escuela, y 0 si no está matriculado. En este caso se corrió un modelo probit¹⁷. Los resultados, para diferentes especificaciones, se presentan en la tabla 10.

Tabla 10 Modelo econométrico para la matrícula escolar primaria

Var dep: matrícula primaria	Especificación 1	Especificación 2	Especificación 3
Dummy Capirona=1	0,4252101**	0,4039374**	0,3451292**
Sexo		-0,2563629	-0,2986296*
Número niños en el hogar		0,2528342**	0,2557409**
Escolaridad del jefe		0,0737779	0,0717168
Log del ingreso per-cápita del hogar			-0,0993739*
Valor observado	0,60	0,60	0,64
Valor predicho	0,62	0,68	0,78
Total de casos	52	52	42

*Significativo al 99%, ** significativo al 95%, *** significativo al 90%. Estimaciones corregidas por heteroscedasticidad. Se presenta el impacto marginal en la matrícula ante un cambio en una unidad en las Xs.

16 La idea básica de esta parte es incorporar efectos fijos a nivel de comunidad para examinar si vivir en Capirona genera algún impacto positivo en las variables de resultado que se va a analizar.

17 Este tipo de modelos se utilizan para regresiones en las que la variable dependiente es dicotómica. Se estiman utilizando el método de máximo verosimilitud y se asume una distribución normal.

Se corrieron tres especificaciones. En la primera especificación sólo se incluyó como variable independiente a una variable dicotómica que toma el valor de 1 si la persona es de Capirona y 0 si es de Ongota. Si una persona es de Capirona aumenta su probabilidad de matricularse en primaria en un 42%. En la segunda especificación se incluyó, además de la dummy para Capirona, otros controles como sexo (1=mujer), número de niños de 6 a 11 años en el hogar, y escolaridad del jefe del hogar. En este caso se puede apreciar que los niños que viven en Capirona tienen, en promedio y luego de corregir por las otras variables incluidas en el modelo, un 40% más de probabilidad de matricularse en la escuela. En la tercera especificación se incluyó como variable de control adicional al logaritmo del ingreso per-cápita del hogar¹⁸. En este caso, se mantiene significativo y positivo el coeficiente de Capirona.

En relación al tema de salud también se corrió un modelo econométrico. En este caso la variable dependiente es una variable dicotómica que toma el valor de 1 si el niño tuvo diarrea las últimas dos semanas, y 0 si no tuvo diarrea. De igual forma se utilizó un probit y se corrieron tres diferentes especificaciones. Los resultados se pueden ver en la tabla 11.

Tabla 11 Modelo econométrico para la diarrea en menores de 5 años

Var dep: tuvo diarrea	Especificación 1	Especificación 2	Especificación 3
Dummy Capirona=1	-0,3743842*	-0,4063625*	-0,4758459*
Sexo		0,1770723	0,0802088
Edad en meses		0,0044467	-0,0008113
Nro. de niños-as menores de 5 años en el hogar		-0,0051436	0,0055497
Escolaridad del jefe		-0,0141274	-0,0398466
Log del ingreso per-cápita hogar			-0,0619853
Valor observado	0,36	0,36	0,3142857
Valor predicho	0,3360362	0,3301993	0,274583
Total de casos	50	50	35

*Significativo al 99%, ** significativo al 95%, *** significativo al 90%. Estimaciones corregidas por heteroscedasticidad. Se presenta el impacto marginal en la matrícula ante un cambio en una unidad en las Xs.

18 Se incluyó al ingreso en otra especificación aparte debido a posibles problemas de endogeneidad en esta variable. En este caso, los estimadores pueden ser sesgados e inconsistentes.

La primera especificación muestra que en promedio los niños de Capirona tienen 37% menos probabilidad de sufrir diarrea. En la segunda especificación, después de corregir por variables del niño y del hogar, los niños de Capirona tienen 40% menos probabilidad de enfermarse de diarrea. Finalmente, cuando se incluye al logaritmo del ingreso como variable independiente, se observa que los niños de Capirona tienen un 47% menos en la probabilidad de enfermarse con diarrea.

Los dos modelos econométricos presentados en esta parte confirman que, luego de corregir por variables del individuo y del hogar, los niños que viven en Capirona tienen mejores probabilidades de formación de capacidades humanas: asistir a la escuela y educarse y no estar enfermos.

Conclusiones

El propósito central de la investigación fue analizar cuáles han sido los elementos que determinan la exclusión de los grupos indígenas en la región amazónica del Ecuador, y, sobre la base de dicho estudio, explorar alternativas de desarrollo económico y social con un carácter incluyente.

Del estudio, se desprende que el proyecto de la Red Indígena de Comunidades del Alto Napo para Convivencia Intercultural y Ecoturismo, que surgió en el año 1993 con el fin de mejorar las condiciones de vida de unas 200 familias quichuas, mediante un proyecto de ecoturismo comunitario, ha logrado mejorar las condiciones de vida. Los grupos focales y las entrevistas realizadas permiten concluir que el proyecto ha logrado levantar el autoestima de la población involucrada, valorar el entorno medio ambiental y fortalecer los lazos comunitarios.

El eje metodológico del trabajo consistió en comparar comunidades amazónicas exitosas en ecoturismo con comunidades amazónicas similares en las que no se han aplicado modelos de desarrollo alternativo. En este estudio se compararon dos modelos diferentes de desarrollo aplicados en comunidades indígenas de la provincia del Napo en la región amazónica. Por un lado, un modelo basado en el acceso a la modernidad (Ongota) y por otro lado un modelo basado en el ecoturismo con participación comunitaria (Capirona).

Para poder llevar a cabo dichas comparaciones se realizó un profundo trabajo de campo. Se realizaron pruebas piloto tanto del cuestionario para las encuestas como de los instrumentos para las entrevistas y los grupos focales en la comunidad de Kun Kup. Con los instrumentos validados se aplicaron las encuestas, entrevistas y grupos focales en las comunidades de estudio (Ongota y Capiroana).

En cuanto a los indicadores sociales, se encuentra que el modelo basado en el acceso a la modernidad es altamente excluyente; mejora las condiciones de vida y el desarrollo de las capacidades de un grupo reducido de personas; en tanto que el modelo basado en el ecoturismo comunitario mejora las capacidades de todos los miembros de la comunidad.

Los resultados econométricos muestran que los habitantes de Capiroana tienen mayor probabilidad de educarse y de estar sanos que los habitantes de Ongota, después de corregir por variables del hogar y del individuo.

Una conclusión importante del estudio es que el acceso a la modernidad, en la comunidad de Ongota, es excluyente, y produce una coexistencia de formas premodernas con formas modernas de acumulación que funcionan de manera desarticulada. Esto significa que, al interior de la comunidad, hay un pequeño polo con acceso a la modernidad (polo moderno) y un gran polo sin acceso (polo premoderno). Lo anterior crea una lógica de destrucción del polo premoderno por parte del polo moderno. La aparente mejora en los indicadores, a nivel de la comunidad, estaría dada por el polo moderno, mientras la gran mayoría, que permanece en el polo premoderno desarticulado, tiene condiciones de vida deplorables. Es como que el proceso de modernización implica la destrucción de todo vestigio de premodernidad, pero sin lograr incorporar en su lógica a toda la población. Es un proceso de modernidad excluyente que destruye lo tradicional. La mayoría de la gente no logra vincularse activamente a la modernidad y se queda sin la protección que le ofrecían mecanismos tradicionales emanados de la lógica comunitaria.

En el proyecto Capiroana, por otro lado, lo que se observa es una articulación del “polo moderno” (proyecto ecoturístico) a las actividades premodernas. La lógica de funcionamiento es diferente en este caso. Las relaciones premodernas son las que utilizan al proyecto ecoturístico para potenciarse. Se fortalecen los lazos comunitarios, así como las formas orga-

nizativas y políticas tradicionales; y, de esta forma toda la población mejora sus capacidades y funcionamientos.

Los casos exitosos de emprendimientos populares analizados en este trabajo han generado encadenamientos productivos y sociales, y han sido planificados y ejecutados bajo un enfoque de sustentabilidad, con base en actividades de ecoturismo. Estos pueden considerarse modelos que permitirán ejecutar proyectos que proporcionen respuesta a las necesidades de la realidad social, económica y cultural de una región concreta en el Ecuador, pero que pueden replicarse a otras realidades de iberoamericana, y de los cuales se puedan extraer lecciones para posibilitar desarrollar proyectos ecoturísticos y de otra índole. Indiscutiblemente, conviene precisar que no existen modelos y recetas del todo replicables, pero los ejes de participación comunitaria, autogestión y visión de futuro son importantes a considerar.

Sería importante realizar un análisis más en profundidad de los costos y beneficios de los dos diferentes tipos de modelos estudiados. A primera vista, parece ser que el modelo de acceso a la modernidad excluyente es más costoso y sus resultados son magros, en tanto que el modelo de desarrollo ecoturístico con participación comunitaria es menos costoso y presenta mejores y más equitativos resultados. Por último, hay elementos no cuantificables que son importantes de resaltar entre los resultados del caso exitoso; la conservación de las formas tradicionales de organización y de sociabilidad, así como las formas de ejercicio del poder y la existencia de mecanismos comunitarios de protección social son elementos claves que explican el éxito del modelo.

Agradecimientos

Los autores agradecen la participación de varios asistentes de investigación involucrados en proyecto como Heidy Ocampo, y particularmente a la economista Silvia Martínez, quien condujo el levantamiento de la información cuantitativa y cualitativa de los estudios de caso.

Bibliografía

- Coraggio, José Luis (1998). *Economía urbana: la perspectiva popular*. Quito: Abya Yala, FLACSO, ILDIS.
- (2003). “La economía social como vía para otro desarrollo social”. *Pobreza urbana y desarrollo* (Serie FORTAL), IIED-AL, 1.
- Coraggio, José Luis, Petronio Espinosa, Rafael Guerrero, Carlos Larrea, Mauricio León, Jorge Orbe, Ricardo Patiño, Juan Ponce, Jeannette Sánchez y Margarita Velasco (2001). *Empleo y economía del trabajo en el Ecuador: algunas propuestas para superar la crisis*. Quito: ILDIS.
- Chenery, Hollis y TN. Srinivasan (Eds.) (1988). *Handbook of Development Economics*, Vol. 1. Amsterdam: North Holland.
- Dreze, Jean y Amartya Sen (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford: Clarendon Press.
- FAO (1995). *Evaluación de los recursos forestales 1990. Síntesis mundial*. Estudio FAO: Montes No. 124. 1995. Roma: FAO.
- Falconí, Fander y Julio Oleas (2004). *Antología. Economía ecuatoriana*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Gobierno del Ecuador, Secretaría Técnica del Frente Social (2003). *Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador*. Quito: medio magnético, versión 3.5.
- Harvey, David (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishing Ltda.
- Kellenberg, John V. (1995). “Accounting for Natural Resources. Ecuador 1971-1990”. Ph.D dissertation, Department of Geography and Environmental Engineering. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University.
- North, Liisa y John Cameron (1999). *Grassroots-based Rural Development Strategies: Ecuador in Comparative Perspective*. Ottawa: Carleton University.
- Sen, Amartya (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vogel, Joseph (1997). “The Successful Use of Economic Instruments to Foster Sustainable Use of Biodiversity: Six Case Studies from Latin America and the Caribbean”. *Biopolicy Journal*, 2 Paper 5. White

Paper commissioned by the Biodiversity Support Program on behalf of the Inter-American Commission on Biodiversity and Sustainable Development. In preparation for the Summit of the Americas on Sustainable Development, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, December 6-8, 1996.

World Resources Institute (WRI) (1999). *World Resources 1998-1999. Environmental Change and Human Health*. Disponible en <http://www.wri.org/publication/world-resources-1998-99-environmental-change-and-human-health> (Visitada en abril de 2011).

Mitos y oportunidades del ecoturismo: el caso de Oyacachi

Lucía Lasso

Introducción

El desplazamiento temporal de un número reducido de personas por razones religiosas o de salud y, posteriormente, como parte de los procesos educativos de las elites, el *Grand Tour*¹, sufre cambios importantes a partir de mediados del siglo XVIII cuando pueden rastrearse algunos elementos de lo que será la industria del turismo. Pero el interés de desplazarse para el disfrute y culto de la naturaleza sólo es perceptible en el siglo XIX, de manera paralela al surgimiento de las ciudades industriales (Judd, 2003: 53). Este hecho coincide además con el surgimiento de un pensamiento de conservación ambiental. Así, en 1872 se crea el primer parque nacional moderno Yellowstone y en 1890 John Muir promueve el establecimiento del parque nacional de Yosemite y la formación del Sierra Club en 1892 (Dresner, 2004). Estos, entre otros acontecimientos, se enmarcan dentro de una de las tres corrientes del ecologismo definidas por Martínez Alier (2004): el culto de la vida silvestre. Posteriormente se desarrollará lo que este mismo autor denomina “ecologismo de los pobres” y la “eco-eficiencia”. El ecoturismo aparece así como una fusión entre el culto a la naturaleza y la búsqueda de eficiencia ambiental, ya que se

1 El *Grand Tour* realizado durante el período comprendido entre los siglos XV-XVIII, era visto como un componente cultural y un elemento educador de una clase de elite que viajaba principalmente a las ciudades de París, Génova, Roma, Florencia, Venecia y Nápoles (Judd, 2003: 53).

orienta a la conservación de los recursos naturales para convertirlos en recursos turísticos con fines lucrativos. Este discurso, a su vez, se enmarca en el discurso liberal del desarrollo sostenible analizado por Arturo Escobar (1995).

Bajo estos supuestos, las prácticas de ecoturismo han tomado especial importancia dentro de las estrategias de desarrollo local y de las estrategias expansivas de la industria turística. Para entender el ecoturismo en el contexto local, se debe considerar que el turismo no siempre es el resultado de la planificación estratégica del territorio, sino el resultado de la “eliminación de otras actividades, generalmente con mayor tradición, que presentan crisis estructurales por inadecuación con los nuevos escenarios de una economía globalizada” (Anton y González, 2008: 201). Estos mismos autores agregan que la recurrente búsqueda por ampliar las fronteras turísticas, ha dado como resultado el surgimiento de los nuevos lugares turísticos o el establecimiento de “periferias turísticas”. Estos territorios están dotados de importantes ventajas comparativas, decisivas al momento de emprender un nuevo proyecto turístico, ya que constituyen espacios con presencia de recursos turísticos novedosos, bajos costos de suelo, materia prima y mano de obra, disponibilidad de fondos para el desarrollo local, presencia de la cooperación internacional y nacional, “menor presión fiscal”, entre otros, convirtiéndolos en atractivas zonas de expansión turística barata (Anton y González, 2008: 197). De manera que el turismo transforma el espacio en referencia al uso del suelo y a la base productiva (Anton, 1998: 26). Aún más: estos espacios pasan a conformar parte de redes globales de poder.

De allí la importancia de observar el caso ecuatoriano, donde se ha difundido ampliamente el ecoturismo dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP). Estas áreas atraviesan graves problemas estructurales, reflejando ventajas comparativas propias de espacios poco estructurados. Otro factor que convierte estos espacios en escenarios privilegiados para el desarrollo de ecoturismo es su adhesión a los principios del desarrollo sostenible, reconocidos en la Cumbre Mundial de Ecoturismo (Québec – Canadá, 2002). Este reconocimiento permitió que el ecoturismo sea proclamado política nacional de conservación², garantizando que los territorios protegidos se conviertan en espacios turísticos³.

De esta manera, en Ecuador, el turismo sustentable se ha convertido en una plataforma para implementar proyectos de conservación y desarrollo dentro de áreas protegidas. Estas áreas son, en general, espacios con graves problemas estructurales, que han tendido a convertirse en nuevas periferias turísticas en las cuales la retórica y las prácticas del ecoturismo se transforman en un mecanismo de subsidio a la conservación y al desarrollo por parte de los gobiernos nacionales quienes lo promueven a través de la presencia de las ONG ambientalistas. Bajo este marco analítico, este capítulo describe la presencia de ONG ambientalistas y las relaciones entre autoridades públicas y privadas que son parte de las redes humanas que representan intereses y visiones que interactúan en la construcción de los espacios turísticos. Sugerimos que estas intervenciones dan cuenta de formas de difusión de la ideología neoliberal (West y Carrier, 2004) y de redes de poder, lo cual crea escenarios altamente conflictivos. Para ilustrar este argumento, el presente artículo se aproxima al caso de la comuna kichwa de Oyacachi, ubicada dentro del Parque Nacional Cayambe Coca (PNCC). En primer lugar, abordamos la génesis del turismo en la comuna; a continuación, se examina el discurso del ecoturismo y sus prácticas. Y, finalmente, se analizan los nuevos protagonistas y las transformaciones provocadas por el ecoturismo. La articulación de estos temas, es fundamental para comprender los mitos y oportunidades del ecoturismo.

- 2 En el Ecuador, por ejemplo, el ecoturismo es parte de las Políticas y Plan Estratégico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador 2007 – 2016 (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2007), así como de la Estrategia Nacional de Ecoturismo (2003) del Ministerio de Turismo y la Norma Técnica de Ecoturismo (MAE y ASEC, 2004).
- 3 Los espacios turísticos son “los lugares producidos económica, política y culturalmente mediante procesos y dinámicas que incluyen la movilidad de la gente, del capital, de los bienes, los signos y la información” (Anton y González, 2008: 112).

Oyacachi

La comuna kichwa de Oyacachi se constituye como tal en el año de 1939 cuando recibe las escrituras de sus 44 500 hectáreas (Ministerio del Ambiente del Ecuador et al., 2000), ocupando el 11% del total del PNCC. Se ubica en la cordillera de los Andes, dentro de los límites de la provincia amazónica de Napo. De acuerdo a algunas investigaciones, los orígenes de su población se encuentran en el grupo étnico de los cofanes (Gassó, 1952; Khon, 2002). Los hallazgos arqueológicos encontrados en 1996 (piezas de obsidiana, figuras antropomórficas esculpidas en piedra, sistema de terrazas en el mismo material) son la evidencia que permite ubicar las raíces culturales de la población dentro de la fase cultural indígena Cosanga (DIVA, 2002).

Sus principales atractivos turísticos constituyen su medio natural, caracterizado por páramo subalpino, varios tipos de bosque: húmedo montano alto y bajo, húmedo, de alisos, entre otros (DIVA, 2002: 15), así como sus aguas termales. Los bosques constituyen el hábitat de numerosas especies de flora y fauna, entre las que se destaca el oso de anteojos (*tremarctos ornatos*). El estado de conservación de esta especie, a nivel internacional, ha sido calificado de vulnerable (UICN, 2010); mientras que en el Ecuador, ha sido calificado en peligro (Cuesta y Suárez, 2001: 68-70) lo que ha motivado numerosos proyectos de conservación⁴.

La población, en su mayoría indígena, suma 513 habitantes (INEC, 2001). Estos carecen de servicios básicos de calidad (sistema de tratamiento de aguas negras en malas condiciones, tratamiento de agua clorada, no potabilizada, de servicio de recolección de desechos sólidos y poseen un teléfono para toda la comuna, entre otros aspectos (EMAAP-Q, 2008); al tiempo que revelan una presencia de importantes índices de pobreza. En este sentido, se trata de una comuna con graves problemas estructurales. Sin embargo, para efectos de nuestro análisis, hay que considerar otros aspectos para comprender la situación de la comuna: la presencia de entidades públicas y privadas en la construcción de este espacio turístico.

4 “El oso andino puede ser usado como una especie emblema para promover procesos de conservación de los recursos naturales asociados al páramo y bosque andino con las comunidades locales” (Cuesta y Suárez, 2001: 70).

Génesis del ecoturismo

El ecoturismo en Oyacachi es fruto de actores e intereses diversos (turistas, organizaciones no gubernamentales, entidades públicas y la propia comunidad), donde debieran converger tres dinámicas: (re) encontrarse, cuidarse y contemplar (Anton y González, 2008: 106). Efectivamente, en esta comuna se produce un contacto de alteridades como una de las búsquedas fundamentales de los ecoturistas; el cuidado del turista, a través de la asistencia al Complejo Termal Recreativo; y la contemplación del paisaje: la montaña paramera y los bosques nublados.

El turismo en primer lugar aparece ligado a la construcción de la carretera lastrada que une Oyacachi y Cangahua y que fuera finalizada en 1996. En el mismo año se inicia la construcción del Centro Termal Recreativo, lo cual posibilitó la reproducción de la actividad turística en Oyacachi. Se inaugura así un proceso de transformación de la vida de los y las comuneras, y con ello una serie de incidencias en varias estructuras de la vida comunitaria, según describimos más adelante.

La inclusión de la comuna en el territorio de la entonces Reserva Ecológica Cayambe Coca, actual Parque Nacional Cayambe Coca (PNCC)⁵, en 1970 creó el contexto propicio para proponer actividades que fuesen competentes con la nueva dinámica que imponía el SNAP. Así, un grupo técnico de la ONG ambientalista *The Nature Conservancy* (TNC) visita en 1993 el parque para conocer las poblaciones y sus problemas. Fruto de esta visita fue la iniciativa de implementar un Centro Termal Recreativo (1996 – 1999) con el apoyo del proyecto SUBIR II (Poats et al., 2000), como un mecanismo que dinamizaría el desarrollo local dentro de la comunidad.

Oyacachi se convirtió así en el objetivo de propuestas de desarrollo y conservación⁶, dentro de las que el ecoturismo ha ocupado la atención de

5 El actual parque cambió de categoría de manejo de la Reserva Ecológica Cayambe Coca (RECA) por Parque Nacional Cayambe Coca mediante Acuerdo Ministerial No. 105 (30-06-2010) (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2010).

6 En Oyacachi se han desarrollado más de 17 iniciativas institucionales diversas de apoyo a la conservación (FONAG, 2006: 8).

importantes ONG como EcoCiencia⁷, TNC, Samiri Pro-Gea, entre otras. Cada institución, sin embargo, ha mantenido su propia agenda de trabajo en la localidad. Por ejemplo, EcoCiencia se dedicó entre 1998 y 2007 a proyectos de conservación de la biodiversidad, educación ambiental y ecoturismo teniendo como centro la conservación del oso de anteojos; mientras que TNC y Samiri Pro-Gea se han orientado a implementar proyectos de desarrollo local, innovación de los productos artesanales, apoyo turístico y artesanal, entre otras líneas de acción.

Las propuestas de ecoturismo llegaron a Oyacachi cuando su estructura económica dependía de la ganadería extensiva, la agricultura intensiva y la elaboración de artesanías –“billas” o cucharas y bateas en aliso– (Narváz, 1998: 12). Por tanto no existía el equipamiento necesario para impulsar el ecoturismo, el cual tenía como único eje de sustento el Centro Recreativo Termal, una propuesta nacida también desde la óptica del desarrollo sustentable.

El sentido económico del turismo en la comuna puede apreciarse al jerarquizar en orden de importancia las actividades que la sustentan económicamente: el primer lugar lo ocupan la ganadería y la producción, las cuales han desplazado a la agricultura intensiva para el autoconsumo; el ecoturismo ocupa el segundo lugar generando negocios en cuatro áreas: termas, artesanías, alimentación y guianza. En tercer y último lugar de importancia están las actividades de conservación –guardaparques y parabiólogos⁸– (Bustamante, 2004). El ecoturismo se convirtió en un nuevo interés dentro de las actividades de desarrollo de la comuna, orientado a resaltar las características propias de la comunidad y su entorno ambiental, dejando en un segundo orden las prácticas a favor de la conservación,

7 EcoCiencia, es una ONG fundada en 1989 por un grupo de biólogos y biólogas de la Pontificia Universidad Católica de Quito, de los cuales un grupo todavía forma parte del personal fijo de EcoCiencia. Esta ONG ambientalista tiene por misión “conservar la diversidad biológica mediante la investigación científica, la recuperación del conocimiento tradicional y la educación ambiental, impulsando formas de vida armoniosamente entre el ser humano y la naturaleza” (EcoCiencia, 2000: 8).

8 “Parabiólogo es una persona que tiene capacitación no-formal en biología y en el caso específico de Oyacachi, en tipos de vegetación, ecología animal y técnicas de monitoreo (incluye uso de GPS, transeptos, brújula, altímetro, toma de datos, toma de muestras para análisis genético y lectura de cartografía base)” (E1. Entrevista, 2007).

un interés promocionado por las ONG ambientalistas. Muestra de ello es la afiliación de la comuna a la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE).

Discursos y prácticas del ecoturismo

El ecoturismo en el Ecuador, y particularmente en las áreas protegidas, se ha convertido en una actividad que busca resolver graves falencias en temas de desarrollo y ha llegado a constituirse en un mecanismo alternativo que permite la conservación de los recursos naturales y el mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones locales. Su puesta en práctica, no responde a una planificación sistemática de la actividad turística, sino a una imposición a espacios normados ambientalmente con fuertes problemas estructurales, donde difícilmente se ha logrado superar los conflictos más acuciantes relacionados con la pobreza. Las necesidades por las que atraviesan las áreas protegidas junto a sus poblaciones locales, superan los requerimientos básicos para implantar el ecoturismo, tal como lo demuestra el caso centroamericano a pesar de ser un caso emblemático a nivel de las Américas.

El caso ecuatoriano no es la excepción. Así por ejemplo, los datos muestran una deficiencia de personal supervisor de la conservación. En 31 de sus 33 áreas protegidas existe un total de 277 empleados. En el caso del PNCC, al cual pertenece Oyacachi, el área con más trabajadores dentro del SNAP, el personal suma un total de 34 empleados, lo cual significa que cada funcionario está a cargo de 11 856 hectáreas. La propuesta de personal para el PNCC, según estudio del MAE, es de 67 guardaparques en un escenario básico de conservación o de sesenta empleados en un escenario de manejo integral⁹.

9 El estudio propone dos escenarios de manejo: a) el básico: "(...) se orienta a identificar los requerimientos necesarios mínimos para el manejo de un área protegida" y b) el integral: "contempla la implementación de actividades que garantizan el cumplimiento de los objetivos y metas del área protegida a largo plazo, y el aprovechamiento de valores intrínsecos de la misma (...)" (MAE, 2005: 35).

En el año 2003, el SNAP contaba con varias fuentes de financiamiento: recursos fiscales, ingresos de autogestión, fondos de áreas protegidas, convenios y otras fuentes. El PNCC recibió 5 115 USD en ese año provenientes de la autogestión: tasas por uso de servicios: especies por ingreso de turismo¹⁰, cobros por permiso de investigación, filmación y otros (MAE, 2005: 55), que comparado con el escenario básico propuesto en el estudio, no alcanzan a cubrir el 2% de los requerimientos financieros para satisfacer las necesidades del área protegida.

El déficit financiero para cubrir los gastos propios del SNAP en el Ecuador ha sido una constante en el tiempo. En el año 1998 los guardaparques con nombramiento para el PNCC sumaban seis y los guardaparques comunitarios siete, de ellos uno era de Oyacachi (Fundación Antisana, 1998). Por ello, la autoridad ambiental se sirve de otros mecanismos de financiamiento para cubrir los requerimientos mínimos del SNAP. Por ejemplo, en el año 2007 el parque contó con cuatro guardaparques del Ministerio del Ambiente del Ecuador, a los que se sumaron los guardaparques abonados por instituciones privadas o públicas, ajenas al Ministerio. De acuerdo al testimonio de un funcionario del parque, se han realizado convenios con instituciones que trabajan o utilizan los recursos del PNCC para que aporten con determinados gastos: Ecoluz se comprometió con el pago de dos guardaparques, la Empresa Municipal de Agua Potable de Quito tuvo bajo su responsabilidad el pago de cinco y el Fondo de Protección de Agua para Quito (FONAG) de tres (E2. Entrevista, 2007). De esta forma, se llegó al número de 14 guardaparques para toda el área, todavía un número pequeño para el cuidado de cacería, pesca y actividades no permitidas dentro de las 403 103 hectáreas del parque.

La Declaración de Québec sobre ecoturismo, reconoce estas falencias, así como que las zonas protegidas constituyen el hogar de poblaciones que viven sumidas en la pobreza y por tanto tienen fuertes carencias en servicios sanitarios, educativos, comunicacionales y en la infraestructura nece-

10 Es importante conocer que el pago por entrada al PNCC es exclusivo del paso por Papallacta, a cargo de la Fundación Rumicocha. Hasta ahora no existe un acuerdo entre el Ministerio del Ambiente y la comuna en el cobro por entrada de turistas y a quién irían destinados esos fondos. Esto significa que existen menos recursos para el pago de los guardaparques, mantenimiento de vía de acceso, entre otros, perjudicando ambas instancias.

saría para tener oportunidades de desarrollo (World Tourism Organization, 2002). Pero el deseo de instaurar al ecoturismo, como herramienta de la conservación en espacios con fuertes falencias de infraestructura y servicios básicos, guarda además otro aspecto ya que como lo recuerda Mac Cannel (1999: 8): “el mejor indicador de la victoria final de la modernidad sobre otras disposiciones socioculturales no es la desaparición de los mundos no modernos, sino su preservación artificial y la reconstrucción de la sociedad moderna”. En efecto, Oyacachi si bien es cierto ha demostrado tener una respuesta en ámbitos importantes del desarrollo (educación, comunicación, entre otros) por efecto de proyectos de desarrollo y conservación dentro de los que las actividades de ecoturismo se han mantenido durante más de una década, es un destino llamativo para proyectos sobre ecoturismo que son mantenidos por las instituciones públicas (ministerios de Ambiente y Turismo, Gobierno provincial de Napo, entre otros) y privadas como las ONG en condiciones que permiten recrear proyectos de desarrollo y conservación.

De acuerdo a los indicadores de los censos de los años 1990 y 2001, la parroquia de Oyacachi ha tenido un aumento en el número de viviendas que acceden a los servicios de las viviendas (ver tabla 1), pese a lo cual no se mejora la calidad de vida de la población¹¹.

11 Para la determinación de los cambios en mejoras de calidad entre los años 1990 a 2001, se aplicó la prueba de Weir. Esta prueba fue conducida con la finalidad de probar la hipótesis nula de que en este período de tiempo no ha existido cambio alguno en las condiciones de vida de la población o la hipótesis alternativa de que se incrementó las condiciones de vida de la población por factores externos. Una vez realizada la prueba, se obtuvo un valor de 0,43. Debido a que el valor no alcanza a 2, se acepta la hipótesis nula de que no existen mejoras en la infraestructura para los años 1990 – 2001 (Agradezco a Álvaro Cañada por su apoyo en este cálculo).

Tabla 1 Oyacachi. Comparación de indicadores de servicios

Indicadores de servicios	1990	2001
Total de viviendas	194	230
No. de viviendas que disponen de servicio de letrinas	36	22
No. de viviendas con tubería fuera de la vivienda	37	40
No. de viviendas que no cuentan con servicio higiénico	40	18
No. de viviendas que tienen sistema de abastecimiento de agua y eliminación de aguas servidas	76	87
No. de viviendas que cuenta con servicio higiénico exclusivo	0	38

Fuente: INEC (1990, 2001)

Un dato interesante es que Oyacachi contaba con educación escolar primaria y actualmente la comuna ha implementado los tres primeros años de educación secundaria. De igual forma, el analfabetismo ha disminuido de 77 casos a 58 casos entre 1974 y 2001 (INEC, 1974, 2001), 19 casos menos en un extenso lapso de tiempo de 27 años. En esta perspectiva, algunos indicadores de condiciones de vida han mejorado a nivel parroquial, pero en su conjunto dan cuenta de la disminuida evolución que ha tenido la comuna, en una década en la cual el ecoturismo, junto a otras actividades, ha estado presente.

No hay que dejar de lado que los indicadores de pobreza aún son altos. El 89,6% de la población total tiene incidencia de pobreza por consumo, el 68,0% tiene pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI)¹² y el 62,2% de la población total tiene incidencia de extrema pobreza por consumo (INEC, 2001). A esto se suma que el 29,9% de la población infantil comprendida entre uno y cinco años de edad tiene desnutrición cróni-

12 Un hogar se define como pobre cuando: a) su vivienda tiene características físicas inadecuadas (aquellas que son inapropiadas para el alojamiento humano: con paredes exteriores de lata, tela, cartón, estera o caña, plástico u otros materiales de desecho o precario; o con piso de tierra. Se incluyen las móviles, refugio natural, puente o similares), b) su vivienda tiene servicios inadecuados (sin conexión a acueductos o tubería, o sin sanitario conectado a alcantarillado o a pozo séptico), c) el hogar tiene una alta dependencia económica (más de tres miembros por persona ocupada y cuyo jefe(a) del hogar hubiera aprobado como máximo dos años de educación primaria), d) en el hogar existen niños (as) que no asisten a la escuela (al menos un niño de seis a doce años de edad que no asiste a la escuela), e) el hogar se encuentra en un estado de hacinamiento crítico (más de tres personas en promedio por cuarto utilizado para dormir) (Centro de Investigaciones Sociales del Milenio, 2006: 8).

ca, de acuerdo a las proyecciones del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2001)¹³.

Otro aspecto contradictorio en cuanto a las representaciones que existen alrededor del ecoturismo y el desarrollo, surgen frente a uno de los dos actores sociales imprescindibles: los turistas. A Oyacachi, en contraposición con el perfil de ecoturista sugerido por Wearing y Neil (1999), llega un visitante de clase media baja y baja, que tiene un gasto promedio de 3,68 USD que proviene de los alrededores de Oyacachi, atraído básicamente por el Complejo Recreativo Termal (Bustamante, 2004: 19) y que no busca interrelacionarse con la comuna, ni conocer el medio ambiente que le rodea y, que de acuerdo a las percepciones tanto de la población local como de operadores turísticos, es de tipo gregario y por tanto no tiene las características del “buen turista”¹⁴ o del turista ético, tal como lo corrobora uno de los ex presidentes del Cabildo de Oyacachi:

[E]l agua es un bien natural que está simplemente saliendo y que tienen que cobrar a un dólar, eso saben ir diciendo... Entonces eso un poco no me gusta de cuestión de turismo que venga mucha gente. Bueno, debe venir gente, pero un poquito más manejado (Entrevista, 2007).

Esta visión es compartida por algunos operadores turísticos que han buscado trabajar con Oyacachi como atractivo turístico:

Creo que no hay ecoturistas que llegan a Oyacachi todavía; hay un turista de balneario que va a buscar una opción más barata cerca de su pueblo, de la comunidad o ciudad, que son la gente de Cangagua, de Cayambe y que van ahí porque hay aguas termales y son supuestamente buenas para la salud y que quiere darse un paseito de un fin de semana,

13 Según datos de la Empresa Municipal de Alcantarillado y Agua Potable de Quito (EMAAP-Q) “la parroquia tiene porcentajes más altos de desnutrición crónica y desnutrición global que los promedios cantonales, nacionales y provinciales, afectando al 45,5% y al 38,4 % de los niños y niñas menores a 5 años” (EMAAP-Q, 2008: 55).

14 Anton y González (2008: 15, 21) critican las burlas que se hacen del “mal turista” que es gregario y realiza “viajes falsos y típicos”, a diferencia del “buen turista” llamado así porque se involucra en viajes “auténticos” y realiza viajes independientemente. Esto supone “limitar la capacidad de comprensión y discriminación de la realidad por parte del turista (...) y explicar cómo-damente las diferencias – limitaciones económicas que hay entre uno y otro turista.

de un día, y chévere. Lamentablemente ese no es un ecoturista, porque primero no les importa un comino lo natural en que está ahí, no les importa un comino la comunidad que es propietaria de ese atractivo natural, deja basura, no quiere pagar, no consume absolutamente nada, finalmente son bastante irrespetuosos con los locales, porque quieren hacer todo a su manera. Sí existe un pequeño nicho (de ecoturistas) que sí llega a Oyacachi, pero que cada vez hay riesgo de perder a ese nicho porque los cambios no se dan, la gente se cansa de ir y ver que no pasa nada ahí (Entrevista, 2007).

La dependencia de la comunidad hacia el tipo de turista descrito, es otro de los conflictos con los que la población vive desde que la comuna se transformó en un espacio turístico. Los beneficios que percibe Oyacachi en un ámbito de la economía comunitaria, explicados a continuación, se constituyen en el motivo para que la comunidad no tome medidas que limitarían el flujo de visitantes al Complejo Termal Recreativo, a pesar de que por otro lado, el turismo junto con el tipo de turista actual, también representa un problema para la comuna por los desechos que deja a su paso y por el mal trato hacia su población.

La solución para organismos públicos y privados, consiste en instaurar herramientas técnicas de control de impactos turísticos (fijación de límites o filtros de impacto) como mecanismos de regulación del turismo. Así, la TNC impartió junto con la Alianza para el Turismo Sustentable (AETS) la metodología de Límites de Carga Aceptables dentro del PNCC. Sin embargo, de acuerdo al testimonio de un colaborador del Ministerio del Ambiente, no se capacitó al personal en la comuna y por otro lado, no se ha establecido mecanismos que permitan regular el número de turistas que ingresan al Complejo Termal Recreativo porque hay el temor de que así se reducirá el turismo y con este los ingresos que percibe la comuna por entradas al balneario (2 USD por adulto y 1 USD por niño/a). En el tiempo comprendido entre agosto del 2003 a julio del 2004 se contabilizó la visita de aproximadamente 20 000¹⁵, con ingresos totales de 30 460,50 dólares (Bustamante, 2004: 21).

15 Entre Agosto de 2003 a Julio de 2004 entraron a las termas 19 824 personas: 82% fueron adultos, el 10,5% niños y el 7,5% personas de la tercera edad. Respecto a las nacionalidades apenas un 2% de los turistas de las termas son extranjeros (Bustamante, 2004: 19).

Otro aspecto contradictorio en el caso de estudio es que de acuerdo al concepto de ecoturismo, los beneficios económicos deberían solventar actividades de conservación locales. Sin embargo, en Oyacachi las rentas percibidas por turismo, netamente los ingresos por entrada al Complejo Termal Recreativo, cubren necesidades propias de la comuna a partir de la formación de la Caja Comunitaria, como por ejemplo: “mingas”, mantenimiento y adecuación de vías, construcción de puentes, alquiler de maquinaria para obras, pago de honorarios a comuneros empleados en actividades relativas al turismo, compra de servicios como por ejemplo antena televisiva y; funciones sociales como retribuciones socioeconómicas a madres solteras, personas de la tercera edad, personas con capacidades especiales, entre otros grupos sociales beneficiarios.

Estos aspectos positivos, sin embargo, constituyen parte del esfuerzo de la comuna en solventar dificultades socioeconómicas de su población, que no son suplidas adecuadamente por las autoridades responsables, las cuales, insisten en apoyar el desarrollo de la actividad turística. En efecto, el impulso a esta actividad, incluso ha llevado a crear representaciones sobre la comuna que no se apegan a la realidad cultural de Oyacachi, constituyendo una forma de autoritarismo sobre cómo y qué se representa de la colectividad, en pos del desarrollo turístico. Así, vemos que la publicidad en torno a la comuna utiliza términos como: “comunidad única e intocada”, “camine por senderos pre incarios”, “este es Oyacachi: uno de los secretos mejor guardados del Ecuador”, “uno de los lugares naturales más prístinos que el Ecuador tiene por ofrecer” (USAID, 2010). De esta forma, se trastoca los orígenes de la comuna, creando un escenario o espacio turístico cómplice de cierta forma de colonialismo, que coincide con lo propuesto por Kirshenblatt (1988,1989).

Nuevos protagonistas y transformaciones

La distancia cultural puede convertirse en un obstáculo en algunos casos, pero en otros, puede ser un atractivo para quienes buscan viajes donde el contraste derivado de la alteridad es importante (Anton y González, 2008: 109). En el caso del ecoturismo, la alteridad es una situación per-

manente entre turistas (blancos y mestizos) y la población local y en particular con los anfitriones (población kichwa hablante). Pero la existencia de los visitantes no es el único elemento que tiene incidencia en los cambios sucedidos en la población local. La presencia de organizaciones públicas, de las ONG ambientales y junto a ellas el discurso de conservación de los recursos naturales, además la visión mercantilista¹⁶ del turismo, constituyen elementos que modelan la vida de los y las anfitrionas en varios ámbitos de la vida comunitaria, así como en la configuración y transformación de su territorio.

Esta configuración es fruto de las necesidades de afrontar el desarrollo desde una perspectiva “sustentable” en la comuna, y de las condiciones productivas establecidas para el PNCC y para la población local. Algunas de las transformaciones espaciales han sido: la modificación de los ojos de agua y su transformación en un Centro Recreativo Termal (1999); la adaptación de espacios de guardianía en el Taller Artesanal; el espacio dedicado a la recreación deportiva de fin de semana es a partir del 2010 con una plaza de toros que establece una actividad nunca antes vista en la comuna; entre otros cambios. Paralelamente, se han modificado espacios comunitarios para uso turístico como son, por ejemplo, el Centro de Información y la Tienda de Artesanías, esta última con un enorme éxito. La adaptación espacial con motivos atractivos, también incluye el servicio de alimentación, el cual está compuesto por kioscos que rescatan el estilo de comida tradicional. La creciente expansión y reubicación de los locales de comidas en las inmediaciones del Complejo Termal Recreativo ha representado para su población reconfigurar espacios destinados a pequeños comedores, anteriormente ubicados al interior de sus viviendas.

Un cambio palpable en el ámbito organizacional y político, es la configuración de nuevos actores sociales, constituyendo una respuesta importante de la comuna frente a las ONG, rindiendo cuenta de las relaciones de poder existentes en Oyacachi. Un claro ejemplo es la inserción de nuevos derechos en el Régimen Legal de la comuna kichwa de Oyacachi (2007) vigente. Este nuevo reglamento, amparado en el Régimen Legal de

16 Esta visión mercantilista, propia de una actividad donde la planificación y términos como oferta y demanda constituyen elementos innatos, imprime una forma de comprender el mundo con una visión diferente a las actividades tradicionales.

los Organismos Públicos, Autónomo y Dependientes con jurisdicción parroquial, incorpora un claro el espíritu de desarrollo con perspectiva comunitaria, al indicar que la comuna debe: “Decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural” (Ochoa, 2007: 7).

Esta perspectiva difiere con el fin esencial de la comuna de “participar en el proceso de desarrollo del país” expuesto en el anterior reglamento” (Ministerio del Ambiente del Ecuador et al., 2000: Anexo 4). Este cambio es importante, si se considera que el nuevo reglamento fue elaborado también con la finalidad de establecer claramente la posición de la comuna frente a la gestión de organismos de desarrollo, afincada en actividades de capacitación, diagnósticos e investigación científica, presentes en Oyacachi por más de una década, y frente a los cuales la comuna, con sus necesidades, tiene una posición. Uno de los ex padres de familia de la escuela opina que:

Quisiera que si ingresen, consulten a la comunidad y que dejen algún recuerdo, alguna obra. No me gustaría que saquen proyectos y son manejados desde allá mismo, y no se conoce cuanto mismo hay de dinero, y que están manejando. Y está abierto, con autorización de la comuna (Entrevista, 2007).

Tal como lo demuestran los cambios en el reglamento, la comuna ha marcado un sendero en el que juega un papel importante en sus destinos y que tiene sentido sólo cuando hay una participación real. Parecería que la comuna hoy en día está decidida a involucrarse en estos procesos, marcando la diferencia con procesos anteriores y correspondiendo con el análisis del estudio de Falconí y Ponce, donde se advierte que “la intervención pública es inútil sin el fortalecimiento de las capacidades de la propia sociedad civil para emprender en su desarrollo” (Falconí y Ponce, 2005: 16). En este sentido, en Oyacachi se capacitó y se continúan capacitando comuneros porque la comunidad sigue y seguirá siendo objeto de

trabajo de las ONG ambientalistas. No obstante, la intervención de entidades públicas es mínima y poco articulada con el resto de actores de la sociedad civil. En cuanto a este tema existe la percepción por parte de uno de los ex colaboradores del proyecto “Conservación del oso andino” de EcoCiencia, que las autoridades ambientales carecen de funcionarios con adecuada formación técnica, e incumplen con sus responsabilidades y se limitan a regulaciones mínimas dentro del PNCC (Entrevista, 2007). Esta situación es similar a otras carteras ministeriales, como la de turismo, a pesar de los enormes esfuerzos que se realizan desde el Gobierno central.

Un grupo de comuneros ha recibido de las ONG, capacitación de calidad y en cantidad sobre biología, técnicas de monitoreo del oso andino, servicios turísticos, técnicas de elaboración de artesanías tradicionales, entre otras, pero las tensiones propias de una comuna andina como Oyacachi, no permitieron que el conjunto de personas que adquirieron conocimientos, puedan replicarlos al interior de la propia comunidad. En este sentido, en el nuevo reglamento se decide establecer nuevas formas de organización, permitiendo la conformación de grupos de interés o asociaciones, que antes eran inasequibles. Se establece entre sus objetivos: “Impulsar la conformación de comités barriales o sectoriales dentro de su circunscripción territorial, tendiente a promover la organización comunitaria, el fomento a la producción, la seguridad sectorial y el mejoramiento del nivel de vida de la población, además fomentar la cultura y el deporte” (Ochoa, 2007: 13).

Cabe señalar, que además de los aspectos evidentes sobre el nuevo rol de la comuna frente a las ONG, hay aspectos en torno a la gestión turística que han sido poco perceptibles para sus comuneros pero que podrían dar cuenta de otro tipo de tensiones sociales, relacionadas con los ingresos percibidos por el turismo. Un ejemplo de estas tensiones, son los casos de mal manejo de fondos dentro del Cabildo. Esto motivó a que en Asamblea se decida que la administración del Complejo Termal Recreativo pase a manos de uno de los representantes religiosos de la comuna (E7. Entrevista, 2007).

Un aspecto que ha tenido una transformación positiva es la participación de las mujeres en una actividad que tradicionalmente había sido practicada únicamente por hombres: la elaboración de artesanías. De

acuerdo a los registros escritos y a testimonio de una mujer artesana de la comuna, anteriormente, la elaboración de bateas, “billas” o cucharas era una condición para cualquier hombre que deseaba contraer matrimonio:

Económicamente antes se tenían que aprender hacer las bateas, las cucharas. Eso ya era tradición entre nosotros. De eso y la venta de ganado. Sólo eso era lo que podría tener plata. No teníamos otra opción porque no había trabajo. Podría salir mi esposo a trabajar en las compañías, de esa manera se podía tener la platita, pero más en la familia, siempre mi papá hacía las bateas, las cucharas, igual, nosotros, o sea, tocaba tener animales menores como chanco. Chanco era lo que más se podía vender rápidamente, cuando uno se necesitaba para algo ya se podía vender rápido y ya se podía tener la plata, gallinas, cuy pero no mucho, porque la gallina se hacía trueque para la chalina, vestimenta, sacos, chalinas, con negociantes que vendían, igual chanco, centros, se cambiaba trueque también se hacía. Sólo de esa forma se podía obtener el dinero, uno tenía que saber bien para el matrimonio, más que todo los hombres tenían que hacer bien la batea y la cuchara, entonces ahí podría casar y mantener en la casa, a la familia. Eso mismo, como hacían nuestros padres igual nos tocaba hacer. Y para comer teníamos que hacer las chacritas, potreros para el ganado, eso es lo que daba económicamente la platita. Las mujeres en cambio ayudarle, cuando los hombres se iban hacer los moldes de las bateas, no es que se iba al patio de una casa sino que se iba bien lejos a buscar un buen árbol para botar y hacer las bateas. Entonces, ahí tocaba seguir cargar las bateas para los moldes, esa era la costumbre. Ya algunas mujeres ya sabían ayudar para ellas también con la sueldo ya trabajaban yo personalmente ayudaba a mi papá, pero no mucho (Entrevista, 2007).

Hoy en día, el nuevo rol de las mujeres en los servicios turísticos (guías, preparación de alimentos, elaboración de artesanías, entre los más comunes) representa un ingreso más a la economía del hogar oyacacheño, independencia del cónyuge en la disposición de los gastos y una mayor participación de la mujer en las decisiones familiares.

Transformaciones visibles se encuentran en la artesanía “tradicional” o “étnica” producida tradicionalmente en madera cruda de aliso con fines utilitarios (cucharas y bateas). En Oyacachi, conviven aproximadamente desde hace tres años esta artesanía étnica o tradicional con la artesanía

“artística”, en términos de Graburn (1976). Este cambio es resultado de la influencia de proyectos de desarrollo motivados por el mercado turístico en diversificar los productos, obtener mayores ingresos y suplir necesidades económicas propias de la comunidad, insertando novedosas técnicas y estilos de artesanías de tipo decorativo (máscaras y figuras talladas con colores iridiscentes, lacas y motivos novedosos) muy lejanos a las artesanías étnicas.

Conclusiones

El propósito central de este capítulo ha sido debatir acerca de la forma en la que las áreas protegidas se han convertido en espacios destinados al ecoturismo, transformándose en un mecanismo de subsidio a la conservación y desarrollo de las nuevas periferias turísticas; facultando, al mismo tiempo, la participación de ONG y con ello la inserción del lugar a las redes globales de poder. Se ha indagado en los matices de la experiencia, los efectos y oportunidades que se abren al conjunto de la población local subrayando la mayor participación de las mujeres; el rol proactivo de la sociedad oyacacheña con el nuevo reglamento donde se enfatizan los derechos del cabildo frente a los proyectos y a las ONG; el ejercicio de la solidaridad comunitaria y el involucramiento de la población local en la toma de decisiones sobre sus necesidades más apremiantes. También se ha reflexionado acerca de los conflictos por los que atraviesan los actores sociales en los espacios turísticos como son la dependencia de la ayuda internacional, la subordinación al tipo de turista que visita la comuna y que maltrata a la población local que está articulada al ecoturismo. El propósito ha sido romper algunos de los mitos frecuentes sobre el ecoturismo, destacando las contradicciones entre el discurso y la práctica ecoturística como son las constataciones de la presencia de un turista que no entra en contacto con la población local y el desarrollo de un turismo que no beneficia a la conservación de los recursos naturales. Estos aspectos me permiten sustentar que la dependencia creada hacia el “eco” turismo como alternativa al desarrollo, a través de las entidades que lo respaldan y del turista en sí, paradójicamente, convierten al ecoturismo en una acti-

vidad insostenible que difunde el discurso liberal del desarrollo (Escobar, 1995) así como los preceptos del neoliberalismo (West y Carrier, 2004).

Pero al mismo tiempo la experiencia aquí narrada ha abierto nuevas oportunidades de imaginar el futuro de Oyacachi. Las respuestas que se generan desde la comunidad frente a organizaciones de la sociedad civil, como la decisión de la comuna de pertenecer a la FEPTCE, hablan de un proceso que partió con una propuesta de turismo ligada a la conservación e impulsada por las ONG y que se desplazó hacia la construcción de un turismo comunitario. Esta ruta da cuenta del desarrollo de capacidades de gestión y autodeterminación locales. Refleja el deseo de independizarse de la ayuda internacional orientada fuertemente a la conservación por aplicarse dentro de áreas protegidas, pero también el afán por reivindicar el sentido de lo comunitario. Es prematuro afirmar si este último sentido se consolidará, sobre todo porque la experiencia está localizada en un área protegida, espacio normado externamente en donde persisten graves deficiencias y problemas estructurales. Entonces la pregunta si el ecoturismo constituye o no una alternativa para que las poblaciones locales salgan de la pobreza y a la vez conserven sus recursos naturales es ambigua. La persistencia de falencias de origen estructural pone en duda el que estemos frente a una situación de desarrollo entendido como una expansión y ejercicio de la libertad, tal como lo plantea Amartya Sen (2000: 19).

Bibliografía

- Anton, Clavé Salvador (1998). "La urbanización turística. De la conquista del viaje a la reestructuración de la ciudad turística", Documentos de los Anales de Geografía. No. 32. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n32p17.pdf> (Visitada en noviembre 21 de 2010).
- Anton, Clavé Salvador y Francesc González Reverté (Coords.) (2008). *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*. Barcelona: UOC.
- Bustamante, Macarena (2004). "Evaluación económica de los costos y beneficios locales derivados de la conservación en la comunidad de

- Oyacachi, Reserva Ecológica Cayambe Coca” Quito: EcoCiencia. Documento sin publicar.
- Centro de Investigaciones Sociales del Milenio (2006). *Hacia una cuerdo para alcanzar los Objetivos del Milenio en Ecuador*. Quito: CISMIL.
- Cuesta, Francisco y Luis Suárez (2001). “Oso de Anteojos (*Tremarctos ornatus*)”. En *El Libro Rojo de los Mamíferos del Ecuador*. Serie Libros Rojos del Ecuador, Tomo 1, Diego Tirira (Ed.): 68-70. Quito: Publicación SIMBIOE, EcoCiencia, Ministerio del Ambiente, UICN.
- DIVA (2002). *Oyacachi – la gente y la biodiversidad*. Centro para la investigación de la Diversidad Cultural y Biológica de los Bosques Pluviales Andinos (DIVA). Quito: Abya Yala.
- Dresner, Simon (2004). *The Principles of Sustainability*. Londres: Earthscan.
- EcoCiencia (2000). *EcoCiencia 10 años: caminar y hacer*. Quito: EcoCiencia.
- Escobar, Arturo (1995). “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos”. *Revista de Ecología Política* 9: 7-25.
- Empresa Municipal de Alcantarillado y Agua Potable de Quito (2008) “Plan de Desarrollo Sustentable de la Cuenca del río Oyacachi dentro de la comuna del mismo nombre”. Quito: EMAAP-Q. Documento sin publicar.
- Falconí, Fander y Juan Ponce (2005). “Desarrollo social y económico de la Amazonía ecuatoriana basado en el ecoturismo: emprendimientos populares como alternativa a un desarrollo excluyente”. Palma de Mallorca: Ediciones de la Fundación Cátedra Iberoamericana. Disponible en: http://xarxibertur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=130:ecoturismo-en-la-amazonia-ecuatoriana&catid=65:default-submission&lang=en&Itemid= (Visitada en enero de 2011).
- Fondo para la Protección del Agua (FONAG) (2006). “Conservación del agua y tecnificación de la producción en Oyacachi y Papallacta”. Disponible en: http://issuu.com/irenevillegaserazo/docs/conservacion_del_agua_y_tecnificacion (Visitada en noviembre de 2010).
- Fundación Antisana (1998). *Plan de Manejo de la Reserva Ecológica Cayambe Coca*. Quito: Instituto Ecuatoriano Forestal de Áreas Naturales

- y de Vida Silvestre (INEFAN), Proyecto SUBIR II (USAID-TNC), Proyecto INEFAN-GEF.
- Gassó, Leonardo S.J. (1952). "Memoria de Oyacachi. Que contiene la situación y cronología, los documentos y la misión, el inventario y las partidas parroquiales del ahora llamado pueblo de la Purificación de Oyacachi". En *La desconocida región de Oyacachi*, Luciano Andrade Marín: 39-64. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- González Reverté, Francesc y Salvador Anton Clavé (2008). "La naturaleza del turista. De la turismofobia a la construcción social del espacio turístico" En *A propósito del turismo. La construcción social del espacio turístico*, Salvador Anton Clavé y Francesc González Reverté (Coords.): 11-33. Barcelona: UOC.
- Graburn, Nelson (1976). "Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World". En *Studies in Art Education* 23(1). Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1319694>. (Visitada en diciembre de 2009).
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC) (1974). III Censo de Población y II de Vivienda. Quito: INEC.
- (1990). V Censo de Población y IV de Vivienda. Quito: INEC.
- (2001). VI Censo de Población V de Vivienda. Quito: INEC.
- Judd, Dennis R. (2003). "El turismo urbano y la geografía de la ciudad". *Eure* 87: 51-62.
- Kirshenblatt, Barbara (1988). "Authenticity and Authority in the Representation of Culture: The Poetics and Politics of Tourism Production". En *Kulturkontakt, Kulturkonflikt: Zur Erfahrung des Fremden*, Ina-Maria Greverus, Konrad Küstlin, Heinz Schilling (Eds.): 59-69. Frankfurt: Universitat Frankfurt.
- (1989). "Tourism". *International Encyclopedia of Communication* 4: 249-25. Londres : Oxford University Press.
- Kohn, Eduardo (2002). "Infidels, Virgins, and the Black. Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region". *Ethnohistory* 49: 545-582. Durham: Duke University Press.
- Mac Cannell, Dean (1999). *The Tourist. A new Theory of the Leisure Class*. Berkeley: California University of California Press.

- Martínez Alier, Joan (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria, FLACSO.
- Ministerio del Ambiente del Ecuador (2005). “Análisis de las necesidades de financiamiento del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador”. Quito: MAE, TNC, UICN, KFW, FN, EcoCiencia, FAN, USAID, CI, Metafactura. Documento no publicado.
- _____ (2007). “Plan estratégico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador 2007-2016”. Informe final de consultoría, Proyecto GEF- Ecuador, Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP-GEF), REGAL-ECOLEX. Documento no publicado.
- _____ (2010). “Acuerdo Ministerial No. 105 (30-06-2010)”. Disponible en: <http://www.ambiente.gob.ec> (Visitada en enero de 2011).
- Ministerio del Ambiente del Ecuador y Asociación Ecuatoriana de Ecoturismo (2004). *Norma técnica de ecoturismo*. Quito: MAE, ASEC.
- Ministerio del Ambiente del Ecuador, Fundación Antisana, Fundación Ecológica Rumicocha, USAID y TNC (2000). *Comuna de Oyacachi, Reserva Ecológica Cayambe Coca. Plan de manejo comunitario 2001 – 2004*. Cayambe: MAE.
- Narvárez, Roberto (1998). “Diagnóstico estudio de viabilidad social para la implementación de un proyecto de ecoturismo en la Comuna Quichua de Oyacachi”. Quito. Documento no publicado.
- Ochoa Parra, William (2007). *Régimen legal de la comuna kichwa Oyacachi No.2*, Cuenca: Foro Editores.
- Poats, Susan, William Ulfelder, Jorge Recharte y Cecilia Scurrah- Ehrhart (2000). *Construyendo la conservación participativa en la RECAY- Ecuador: participación local en el manejo de áreas protegidas (PALOMAP)*. Quito: The Nature Conservancy, FLACSO, Fundación Ford.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- The Nature Conservancy (2002). *Desarrollo del ecoturismo. Un manual para los profesionales de la conservación*, Volumen 1. Arlington: The Nature Conservancy.
- UICN (2010). “IUCN Red List of Threatened Species. Version 2010.2.” Disponible en: <http://www.iucnredlist.org> (Visitada en agosto 30 de 2010).

- USAID (2010). "Discover the land of water, soak your senses".
Disponible en: <http://www.oyacachi.com> (Visitada en abril de 2010).
- Wearing, Stephen y John Neil (1999). *Ecoturismo. Impacto, tendencias y posibilidades*. Madrid: Editorial Síntesis.
- West, Paipe y James Carrier (2004). "Ecotourism and Authenticity: Getting away from it all?" En *Current Anthtopology* 45(4): 483-498.
Disponible en: <http://www.pngibr.org/publications/pdf/2004-WestCarrier.pdf> (Visitada en diciembre de 2010).
- World Tourism Organization (2002). *World Ecotourism Summit – Final Report*. Madrid: World Tourism Organization y United Nations Environment Programme. Disponible en: <http://pub.unwto.org/WebRoot/Store/Shops/Infoshop/Products/1269/1269-1.pdf> (Visitada en abril de 2010).

Autores

Fander Falconí

Doctor en Economía, especializado en economía ambiental. Actualmente es Coordinador del Doctorado de Economía de FLACSO Ecuador. Información de contacto: ffalconi@flacso.org.ec

Chris Hudson

Arquitecto, especialista en diseño de museos e interpretación patrimonial. Enseña en el Centro de Arqueología Aplicada de la Universidad de Londres.

Lucía Lasso

Master en Ciencias Sociales con mención en Estudios Socio Ambientales, grado conferido por FLACSO Ecuador. Actualmente es consultora independiente para distintas instituciones ambientalistas. Información de contacto: ferlula7@hotmail.com

Angus Lyall

Master en Antropología, grado conferido por FLACSO Ecuador. Actualmente trabaja como Coordinador de Proyectos en la Fundación AVANTI. Información de contacto: anguslyall@gmail.com

Colin McEwan

Director de la Sección de las Américas del Museo Británico. Tiene una amplia trayectoria de estudios en arqueología y artes en diferentes localizaciones de las Américas. Ha curado imponentes exhibiciones, la última de las cuales fue *Moctezuma: Aztec Ruler* (2009). Información de contacto: cmcewan@thebritishmuseum.ac.uk

Juan Ponce

Doctor en Economía, especializado en economía pública. Actualmente es Subdirector Académico de FLACSO Ecuador. Profesor e investigador del Programa de Economía de la misma institución. Información de contacto: jponce@flacso.org.ec

Mercedes Prieto

Antropóloga, Ph.D. Actualmente es Coordinadora del Área de Humanidades de FLACSO Ecuador. Información de contacto: mprieto@flacso.org.ec

María Teresa Silva

Estudios de posgrado en el Departamento de Antropología y en el Instituto de Investigaciones de la Comunicación en la Universidad de Illinois. Tiene una trayectoria de investigación amplia en diversos países en campos relacionados a la gestión cultural, la arqueología y antropología. Información de contacto: mi_silva@illinois.edu

Soledad Varea

Antropóloga. Master en Ciencias Sociales con especialización en Género y Desarrollo otorgado por FLACSO Ecuador. Actualmente es estudiante del doctorado en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos que ofrece la misma institución. Información de contacto: solvarea@yahoo.es

Este libro se terminó de
imprimir en junio de 2011
en la imprenta CrearImagen
Quito, Ecuador