Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador

Una mirada desde la etnografía colaborativa

María Amelia Viteri • Michael Hill • Julie L. Williams • Flavio Carrera
Belén Arellano • María Fernanda Cartagena • Paula Castells • Patricia Celi • Sergei Landazuri
Vladimir Obando • María del Carmen Ordóñez • Sol Palacios • Mateo Ponce • Alegría Portilla
Lorena Rojas • Estefanía Silva • Felipe Simas • Sara Tillería • Paulina Vega Ortiz • Cristina Yépez

USFQ PRESS

Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador

Una mirada desde la etnografía colaborativa

María Amelia Viteri • Michael Hill • Julie L. Williams • Flavio Carrera
Belén Arellano • María Fernanda Cartagena • Paula Castells • Patricia Celi • Sergei Landazuri
Vladimir Obando • María del Carmen Ordóñez • Sol Palacios • Mateo Ponce • Alegría Portilla
Lorena Rojas • Estefanía Silva • Felipe Simas • Sara Tillería • Paulina Vega Ortiz • Cristina Yépez

USFQ PRESS

USFQ PRESS
Universidad San Francisco de Quito USFQ
Campus Cumbayá USFQ, Quito 170901, Ecuador
USFQ PRESS es el departamento editorial de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Fomentamos la misión de la universidad al diseminar el conocimiento para formar, educar, investigar y servir a la comunidad dentro de la filosofía de las Artes Liberales.

Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador: Una mirada desde la etnografía colaborativa
Autores: María Amelia Viteri[1], Michael Hill[1], Julie L. Williams[1], Flavio Carrera[1] Belén Arellano[1], María Fernanda Cartagena[2], Paula Castells[1], Patricia Celi[1], Sergei Landazuri[1], Vladimir Obando[1], María del Carmen Ordóñez[1], Sol Palacios[1], Mateo Ponce[1], Alegría Portilla[1], Lorena Rojas[1], Estefanía Silva[1], Felipe Simas[1], Sara Tillería[1], Paulina Vega Ortiz[3], Cristina Yépez[4]
[1]Universidad San Francisco de Quito USFQ, Quito, Ecuador, [2]Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado, Quito, Ecuador, [3]Museo de la Ciudad, Quito, Ecuador, [4]McGill University, Montreal, Canadá

Editores: María Amelia Viteri, Michael Hill, Julie L. Williams, Flavio Carrera

Esta obra es publicada luego de un proceso de revisión por pares (peer-reviewed) que contó con la participación de los siguientes revisores académicos: Carlos Espinosa (Universidad San Francisco de Quito USFQ, Quito, Ecuador) y Joseph Feldman (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile).

Producción editorial: Valentina Bravo, Diego F. Cisneros-Heredia
Corrección ortotipográfica y de estilo: Valentina Bravo
Fotografías: Johana Alarcón, Soraya Constante, Andrés Hidalgo, Eduardo León, Mateo Ponce
Fotografía de portada: Cristóbal Ocaña
Diseño y diagramación: Krushenka Bayas
Diseño de portada: Krushenka Bayas

1ª edición, diciembre 2018

Tiraje: 500 ejemplares
Registro de autor: 055102 ISBN: 978-9978-68-131-2

Impreso en Ecuador por Ediecuatorial – *Printed in Ecuador*
Más información disponible en: http://libros.usfq.edu.ec

© Universidad San Francisco de Quito USFQ, 2018
© María Amelia Viteri y Cristina Yépez, 2018, por el texto *'Mujeres musulmanas y construcción de identidades'*
© Michael Hill, 2018, por el texto *'Hacia una etnografía colaborativa: Las críticas y la visión'*
© Julie L. Williams, 2018, por los textos *'Comunidades espirituales y sus contextos'* y *'Todos frente a la mirada del Santo: Un microanálisis de la veneración de la imagen de San Bartolomé en Lumbisí, Ecuador'*
© Flavio Carrera, 2018, por el texto *'Identidades y movilidades: La identidad musulmana en Quito'*
© Belén Arellano, 2018, por el texto *'Todos somos relación, todos estamos relacionados'*
© María Fernanda Cartagena, 2018, por el texto *'El museo: Escenario para el diálogo intercultural-espiritual'*
© Paula Castells y Estefanía Silva, 2018, por el texto *'De Oshún a Elegguá: Adaptaciones de la Regla de Ocha en Quito'*
© Patricia Celi, 2018, por el texto *'Formación de relaciones interculturales en una comunidad evangélica: Diálogos, desafíos y pertenencias'*
© Sergei Landázuri, 2018, por el texto *'Rito de Pascua'*
© Vladimir Obando, 2018, por el texto *'Misión Rahma: Convergencia de espiritualidades, movilidades, cosmovisiones y ciencia'*
© María del Carmen Ordóñez, 2018, por el texto *'Oración y testimonio, ideología lingüística y gestual: Comunicación Sagrada dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días'*
© Sol Palacios, 2018, por el texto *'El camino de mis ancestros'*
© Mateo Ponce, 2018, por el texto y las fotografías de *'Vivencias de una* warmi kuray *en una urbe occidentalizada'*
© Alegría Portilla, 2018, por el texto *'La multivocalidad del* Hijab*'*
© Lorena Rojas, 2018, por el texto *'El despertar de la serpiente en Quito: Una aproximación a las identidades e intersecciones de lxs practicantes de Kundalini Yoga'*
© Felipe Simas, 2018, por el texto *'El "Mosaico" de Krishna: Prácticas y adoración en movimiento global'*
© Sara Tillería, 2018, por el texto *'Breve historia de la Migración Judía al Ecuador y sus contribuciones a la sociedad ecuatoriana'*
© Paulina Vega Ortiz, 2018, por el texto *'Espiritualidades en Quito: Experiencia de trabajo en el Museo de la Ciudad'*
© Eduardo León, 2018, por *fotografías*
© Soraya Constante, 2018, por *fotografías*
© Johana Alarcón, 2018, por *fotografías*
© Cristóbal Ocaña, 2018, por *fotografía de portada*
© Andrés Hidalgo, 2018, por *fotografías del texto 'Todos somos relación, todos estamos relacionados'*

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Catalogación en la fuente. Biblioteca Universidad San Francisco de Quito USFQ.

Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador : una mirada desde la etnografía colaborativa / editores, María Amelia Viteri … [y otros] ; [autores, María Fernanda Cartagena … [y otros]]. – Quito : USFQ Press, 2018.
p. : cm.

ISBN: 978-9978-68-131-2

1. Pluralismo (Ciencias sociales) – Quito (Ecuador) – Foros (Discusión y debate). – 2. Etnología – Quito (Ecuador) – Foros (Discusión y debate). – I. Viteri, María Amelia, ed. – II. Cartagena, María Fernanda. – III. Serie.

LC: HM 1271 .D58 2018 CDD: 305.8
OBI-068

El uso de nombres descriptivos generales, nombres comerciales, marcas registradas, etc. en esta publicación no implica, incluso en ausencia de una declaración específica, que estos nombres están exentos de las leyes y reglamentos de protección pertinentes y, por tanto, libres para su uso general.
La información presentada en este libro es de entera responsabilidad de sus autores. USFQ PRESS presume que la información es verdadera y exacta a la fecha de publicación. Ni la Editorial, ni los autores dan una garantía, expresa o implícita, con respecto a los materiales contenidos en este documento ni de los errores u omisiones que se hayan podido realizar.

Índice

PRÓLOGO 11
El museo: escenario para el diálogo intercultural-espiritual 12
María Fernanda Cartagena
Espiritualidades en Quito: Experiencia de trabajo en el Museo de la Ciudad 20
Paulina Vega Ortiz

CONTEXTUALIZANDO LOS DIÁLOGOS RELIGIOSOS Y ESPIRITUALES EN EL DMQ: UNA INTRODUCCIÓN 27

CONTEXTO 43
Comunidades espirituales y sus contextos 44
Julie L. Williams

PAISAJES SENSORIALES 87
Rito de Pascua 88
Sergei Landazuri
El "Mosaico" de Krishna: Prácticas y adoración en movimiento global 110
Felipe Simas

COSMOVISIÓN RELATIVA AL TIEMPO-ESPACIO 121
Todos somos relación, todos estamos relacionados 122
Belén Arellano

PRÁCTICAS DE CONVERSIÓN, RITOS Y RITUALIDADES 145
Identidades y Movilidades: La identidad musulmana en Quito 146
Flavio Carrera
El camino de mis ancestros 164
Sol Palacios
La multivocalidad del *Hijab* 174
Alegría Portilla

CUERPOS Y CORPORALIDADES 187
De Oshún a Elegguá: Adaptaciones de la Regla de Ocha en Quito 188
Paula Castells y Estefanía Silva
Etnografía, espiritualidad y género:
Mujeres musulmanas y construcción de identidades 220
María Amelia Viteri y Cristina Yépez

COMUNICACIÓN SAGRADA 239

Vivencias de una *warmi kuray* en una urbe occidentalizada 240

Mateo Ponce

Oración y testimonio, ideología lingüística y gestual: Comunicación Sagrada dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días 250

María del Carmen Ordóñez

CUESTIONANDO LA FRONTERA DE LAS ESPIRITUALIDADES 263

Breve historia de la Migración Judía al Ecuador y sus contribuciones a la sociedad Ecuatoriana 264

Sara Tillería

Formación de relaciones interculturales en una comunidad evangélica: Diálogos, desafíos y pertenencias 286

Patricia Celi

CONVERGENCIAS Y MULTIVOCALIDADES 305

El despertar de la serpiente en Quito: Una aproximación a las identidades e intersecciones de lxs practicantes de Kundalini Yoga 306

Lorena Rojas

Todo frente a la mirada del Santo: Un microanálisis de la veneración de la imagen San Bartolomé en Lumbisí, Ecuador 318

Julie L. Williams

Misión Rahma: Convergencia de espiritualidades, movilidades, cosmovisiones y ciencia 330

Vladimir Obando

CONCLUSIONES 341

Hacía una etnografía colaborativa. Las críticas y la visión 342

Michael Hill

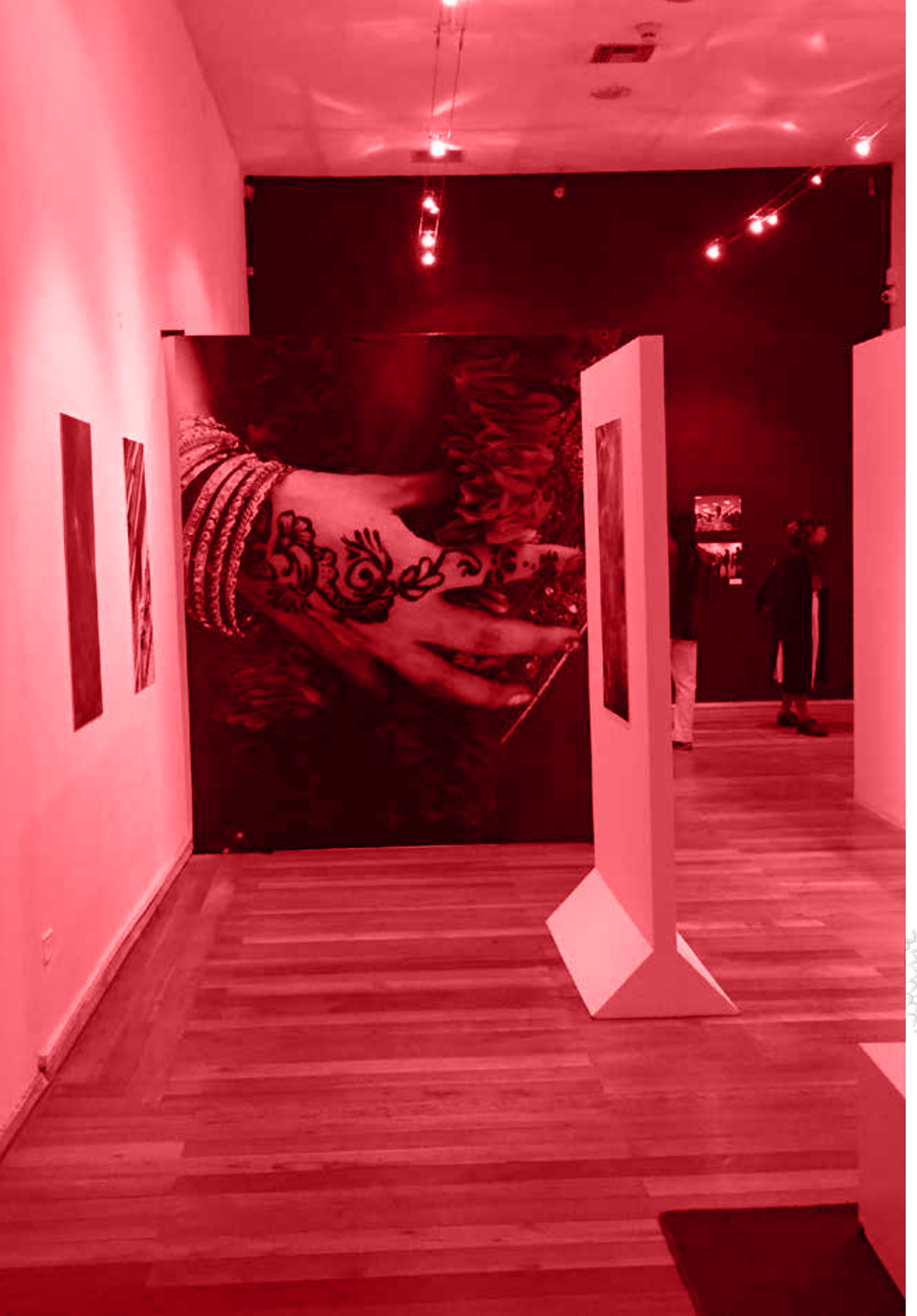
Editores 356

Autores 358

BIBLIOGRAFÍA 365

Para saber más acerca del proyecto *Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador*, y de las comunidades de fe que participaron en esta investigación, visita nuestra página web:

www.espiritualidadesquito.com



Prólogo

El museo: escenario para el diálogo intercultural-espiritual

María Fernanda Cartagena[1]

El conflictivo encuentro entre la espiritualidad ancestral indígena y el catolicismo constituye uno de los episodios fundantes de la modernidad colonial en nuestro país. Es así que la dimensión espiritual-religiosa a nivel individual, familiar, comunitario e incluso estatal marca de manera profunda y compleja las relaciones y la vida social en ciudades como Quito.

En las cosmovisiones y sus concepciones sobre la divinidad podemos rastrear el choque de identidades en el pasado y también las tensiones contemporáneas relativas a la convivencia y el reconocimiento de las diferencias.

El poder y predominio de la Iglesia católica durante la Colonia hasta la Revolución liberal en Ecuador se comprende tomando en cuenta que la lógica cristiana entrelazó, sin posibilidad de separación, el Estado, la identidad y la espiritualidad en los procesos de modernidad en América Latina. Así, una de las ficciones en los gérmenes del Estado-nación será la de que la pertenencia a un determinado Estado suponía participar de una determinada identidad y espiritualidad comunes a las del resto (Grosfoguel, 2013). Este discurso oficial, sin embargo, contrasta con los modos en que los habitantes viven y negocian sus identidades. Eduardo Kingman, en sus estudios sobre la historia y memoria de la vida cotidiana en Quito en el marco del proyecto de civilización cristiana del presidente García Moreno, ha identificado un *habitus barroco* "concebido como formas populares de hacer, representarse, interactuar lo suficientemente fuerte como para pesar sobre la vida popular y la de otros sectores sociales, particularmente los sectores medios" (Kingman, 2014: 104). Esta modernidad alternativa advierte que se requiere de varios lentes para reconocer la diversidad y riqueza de prácticas culturales en la ciudad, sus tensiones y confluencias.

La transculturación entre catolicismo y espiritualidad ancestral indígena ha sido el foco de estudios de diferentes disciplinas, sobre todo en el área andina. Sin embargo, poca atención han merecido otras prácticas espirituales o religiosas milenarias que son parte de la historia de la ciudad, o creencias que han ingresado recientemente al territorio como parte de los flujos migratorios contemporáneos. Este vacío es abordado, en parte, en los estudios de Mario Chicaiza (2014) sobre la diversidad religiosa y espiritual en el Estado ecuatoriano, donde identifica la llegada de diversas creencias, credos y doctrinas al territorio ecuatoriano como un proceso permanente y en ascenso desde el siglo XVI hasta el siglo XX. El investigador rastrea la inserción de misiones católicas y protestantes en el siglo XIX, así como los efectos de la libertad de culto consagrada por el liberalismo a inicios del siglo XX, que promovió el ingreso al país de judíos, libaneses, árabes y diferentes grupos protestantes.

Para la primera mitad del siglo XX, se identifica el proceso de influencia de las ideas religiosas budistas, taoístas y teosóficas. Su estudio es rico también en describir las estrategias de organización, expansión y difusión de las diferentes vertientes del cristianismo y de las iglesias protestantes y evangélicas en la segunda mitad del siglo XX, a la par del fortalecimiento de diversas comunidades como la judía o la islámica. La década de los noventa marcará el itinerario para el afianzamiento de la libertad de cultos garantizada en la actual Constitución de la República del Ecuador de 2008, que reconoce un Estado plurinacional e intercultural. "Para agosto de 2012, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) calcula que el 11.30% de la población del Ecuador tiene otras profesiones de fe distintas de la católica" (Chicaiza, 2014: 152).

Entre los motivos que impulsaron el proyecto *Espiritualidades en Quito* desde la Fundación Museos de la Ciudad (FMC), se pueden nombrar: la importancia de lo religioso-espiritual en la definición de identidades y prácticas culturales; la escasa investigación desde las ciencias sociales y las humanidades sobre este tema; y la creciente visibilidad de diversas creencias y sus tradiciones en la ciudad. Este ambicioso proyecto de exhibición-investigación surge con el propósito de reconocer la riqueza y diversidad de las comunidades religiosas y espirituales que conviven en la ciudad de Quito, muchas de ellas históricamente relegadas o invisibilizadas.

Desde el ámbito de los derechos culturales y desde una perspectiva holística, consideramos que la dimensión espiritual y/o religiosa debe ser tratada con el mismo rigor que las esferas de lo intelectual, político, estético o material y, por lo tanto, debe ser parte de la agenda pública al igual que las cuestiones de medio ambiente, género, tecnología, entre otras. Aplicando un enfoque de equidad, es fácil constatar qué creencias distintas a la dominante católica son el blanco de estereotipos y prejuicios que generan miedo y hasta odio en la ciudad. La discriminación étnico-racial muchas veces se entrelaza con la discriminación hacia espiritualidades ancestrales autóctonas y otras creencias no occidentales. Si bien la mayoría de habitantes de la ciudad de Quito se reconocen como católicos, el proyecto museológico no estableció criterios de representación cuantitativos. Uno de los principales lineamientos del proyecto fue el diálogo equitativo entre creencias dominantes y las consideradas minoritarias o que han sido

1 **María Fernanda Cartagena**, Directora del Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado. Investigadora y curadora de arte, fue Directora ejecutiva de la Fundación Museos entre 2014-2015. Correo electrónico: mafercartagena@gmail.com

inferiorizadas. Las creencias religiosas-espirituales suelen confinarse al ámbito privado, individual e íntimo, y en gran medida son un tabú en el plano de las relaciones interpersonales. Esto contrasta con la presencia que la Iglesia católica ejerce en la esfera pública y en cuestiones del Estado, así como en los hábitos o retóricas de raíz católica socialmente aceptados en la cotidianidad de la ciudad.

Llevar adelante el proyecto *Espiritualidades en Quito* desde el área cultural del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ) activó una serie de preguntas sobre la función de los museos municipales en una ciudad compleja, cambiante y, sobre todo, diversa. ¿Son los museos públicos los llamados a promover representaciones o experiencias de lo sagrado? ¿Qué sucede cuando las prácticas espirituales, sus objetos, ritos, oraciones y los practicantes se toman el museo? ¿Qué puede ofrecer el museo a comunidades de fe en términos simbólicos o educativos? Así, el museo debía revisar su relación y su rol frente a prácticas devocionales que poseen historia, lugares de culto, escrituras, ritos, estéticas, calendarios, cosmovisiones, sonoridades, símbolos, etc.—en otras palabras, prácticas culturales vivas que esquivan encasillamientos, en las que la separación entre lo material y lo inmaterial es tenue o irrelevante.

Los museos, al igual que otras instituciones modernas, nacen como espacios de saber-poder para ordenar objetos, disciplinar cuerpos y miradas en función de la construcción de un tipo de sujeto, imaginado por el Estado-nación como moderno, racional y homogéneo que por lo tanto borra identidades diversas y multidimensionales (León, 2014: 27-40). Por otro lado, la antropología cultural y la cultura material han analizado cómo los museos, al ser parte del sistema moderno de arte-cultura, participan en el tráfico de objetos o artefactos entre diferentes sistemas de valor, activando procesos de descontextualización y re-contextualización (Cartagena, 2014: 82-87). El juego permanente entre lo sagrado y lo secular es familiar al museo. Este espacio no solo transforma objetos de culto en objetos de estudio y de conocimiento científico, reforzando su estatus secular, sino que simultáneamente sacraliza sus colecciones convirtiéndolas en piezas de arte, objetos de admiración, contenedores de identidades y memorias colectivas, incrementando su aura (Maceira, 2008).

La relación de los museos de la Fundación Museos de la Ciudad (FMC) con lo religioso espiritual no era nueva. Sin embargo, no ocupaba un lugar preponderante en las agendas de los espacios. La exhibición de las reliquias del Buda (2004) en el Museo de la Ciudad sobrepasó las expectativas de convocatoria de los organizadores y el museo se transformó en centro de oraciones, cantos y bendiciones de practicantes budistas, así como en espacio de reflexión sobre espiritualidad, ecología y economía. La exhibición de exvotos de pintores mexicanos (2004), también presentada en el Museo de la Ciudad, promovió esta expresión de la fe popular. El trabajo educativo-comunitario con las hierbateras y sanadoras del barrio de San Roque ha permitido difundir en el contexto museal la sabiduría de la espiritualidad ancestral andina alrededor de las plantas y sus poderes.

De todos los espacios de la FMC, el Museo del Carmen Alto gestiona una colección vinculada a la religiosidad católica siendo custodio del patrimonio del Monasterio del Carmen Antiguo de San José, lugar emblemático de la topografía quiteña como morada de Mariana de Jesús y como residencia de las monjas carmelitas desde el siglo XVII. La relación de varios visitantes ecuatorianos con las obras del museo es devocional antes que estética o histórica. La fe católica sobrepasa la misión educativa y el carácter secular de este espacio.

El YAKU Museo del Agua ha acogido la organización de temazcales en programas relacionados con el cuidado y respeto al medio ambiente. El Centro de Arte Contemporáneo (CAC) y la Fundación Teatro Sucre presentaron el concierto Canción de la Tierra (2013) del compositor Mesías Maiguashca en el Palacio de Cristal ubicado en el parque Itchimbía, lugar sagrado para el mundo andino. Esta fue una experiencia musical desde la visión andina donde los elementos de tiempo, espacio y ritualidad fueron claves. Estas iniciativas merecen mayor estudio para analizar el vínculo de los museos con la diversidad espiritual-religiosa. Sin embargo, *Espiritualidades en Quito* fue el primer proyecto que introdujo esta esfera de manera explícita y transversal en los cinco espacios culturales de la FMC y en la agenda cultural de la ciudad.

Para desarrollar el ambicioso proyecto de investigación-exhibición *Espiritualidades en Quito*, la FMC y el Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, establecieron una colaboración entre el ámbito académico, estudiantil y museológico.[2] La USFQ reunía las condiciones para emprender un proyecto de esta envergadura al contar con un equipo interdisciplinario de profesionales sensibles al tema y con experiencia previa de investigación con comunidades de fe. Además, la perspectiva académica de varios docentes se enriquecía por su práctica activa en diferentes caminos espirituales.

Los equipos FMC-USFQ conceptualizaron y coordinaron cuatro proyectos de investigación-exhibición con sus respectivas actividades educativas, en diálogo con la misión de cuatro espacios culturales de la FMC (Museo de la Ciudad, Yaku Parque Museo del Agua, Museo Interactivo de Ciencias y Museo del Carmen Alto). Al proyecto también se sumaron centros culturales de la ciudad, y se implementó un programa para espacios públicos de la ciudad donde participaron comunidades de practicantes conformadas por académicos, investigadores, estudiantes, líderes y lideresas de caminos espirituales o religiosos, familias, escuelas y colegios. Aunque el presente libro se trata exclusivamente de los estudios etnográficos asocia-

2 En marzo del 2015 las dos entidades firman el Convenio Específico de Cooperación Interinstitucional. El equipo nuclear por parte de la FMC estuvo conformado por María Fernanda Cartagena, Directora Ejecutiva de la Fundación Museos de la Ciudad, Dayana Rivera, jefa de investigación cultural y designada como coordinadora general del proyecto *Espiritualidades en Quito*, Andrea Moreno, Coordinadora del Museo de la Ciudad y Carolina Navas, jefa educativa del Museo de la Ciudad. Por la USFQ los profesores participantes fueron: Carmen Fernández-Salvador, Decana del Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades, Nathan Digby, Decano de Estudiantes y profesor de Filosofía, Alexandra Astudillo, Directora del Departamento de Español, Michael Hill, coordinador y profesor/investigador, María Amelia Viteri, profesora/investigadora, Julie Williams, profesora/investigadora; Tamara Townswell, Coordinadora de relaciones internacionales, profesora/investigadora y Dulce Pérez profesora/investigadora.

dos con la exhibición en el Museo de la Ciudad, me gustaría plasmar su contexto más amplio dentro de la serie de proyectos que conformaron *Espiritualidades*.

Los equipos FMC-USFQ trabajaron entre octubre de 2014 y abril de 2016 enfrentando varios desafíos conceptuales, metodológicos y logísticos. Desde el plano académico y museológico, la esfera espiritual religiosa era nueva tanto para los equipos de los museos como para los estudiantes. Compartir reflexiones alrededor de lo sagrado generaba cierta incomodidad y hasta resistencia por considerarse asuntos delicados que conducían a un callejón sin salida. Reconociendo lo poco tratado y lo delicado del tema, se conformó un equipo asesor[3] con amplia experiencia académica y vivencial en diálogo interreligioso e interculturalidad que promovió espacios de diálogo y aprendizaje sobre cuestiones éticas y desafíos epistemológicos.

Uno de los primeros talleres, facilitado por Mónica Maher y Nathan Digby, miembros del comité asesor, giró alrededor del *Decálogo del diálogo: Reglas básicas para el diálogo interreligioso e interideológico* (1984). Este texto fue muy importante para el proyecto ya que sentaba las bases para reconocer las diferencias internas dentro de un mismo camino espiritual, las diferencias entre caminos, y aportaba a caracterizar el tipo de diálogo que interesaba motivar:

> El diálogo no es un debate donde se intenta convencer o ganar, sino es un proceso de coescucha hacia la comprensión y valoración de las perspectivas de la otra persona u otra comunidad a fin de aprender de y apreciar mejor a la postura/tradición de la otra persona/comunidad como la postura/tradición propia. El diálogo busca encuentros constructivos y propositivos dentro de la diversidad en lugar de establecer jerarquías a base de las diferencias. El diálogo está basado en el respeto mutuo, en la voluntad de participar y crecer por medio del proceso, en la autoconciencia y la capacidad aun mínima por el autoevaluación y autocrítica. Las propuestas museológicas buscan que se conozcan y visualicen las distintas prácticas y creencias de manera equitativa, evitando jerarquizaciones o clasificaciones reduccionistas. (Maher y Digby, 2015)

El *Decálogo del diálogo* también permitía conceptualizar la inclusión de practicantes, no practicantes y personas con diferentes ideologías, favoreciendo el enfoque desde el ser humano integral:

> En el diálogo interreligioso e interideológico se incluye la perspectiva de ateos y personas que tienen perspectivas humanistas, por ello es importante ir más allá de la discusión sobre creencias y dogmas, abrir el diálogo hacia la ética, concebida como principios que guían las relaciones humanas y la vida social. (Maher y Digby, 2015)

3 Las dos instituciones decidieron conformar un comité asesor con experticia en temas de religiosidad y espiritualidad, tanto a nivel teórico como práctico, desde una mirada respetuosa e informada de la diversidad de caminos espirituales. El comité estuvo integrado por Mónica Maher, Ph.D. Union Theological Seminar y profesora asociada de la Flacso; Nathan Digby, Ph.D. en estudios religiosos, Decano de estudiantes y profesor de Filosofía de la USFQ, y contó con el aporte para temas puntuales de Marisol Cárdenas, Ph.D. en Ciencias Sociales.

La distancia y crítica que varias personas manifestaban hacia lo religioso-espiritual, en gran medida, estaban dirigidas hacia las instituciones religiosas, al adoctrinamiento y a la violencia y extremismo religioso-político. El proyecto sostenía la necesidad de "reconoce[r] el conflicto y el poder como parte de la condición humana, no necesariamente como algo negativo que tiene que terminar en violencia y exclusión, sino como parte del proceso dinámico del crecimiento social que puede llevar más equidad, justicia y armonía real". Por otro lado, frente a la manifiesta evasión del tema, el proyecto se proponía "abrir caminos para romper este prejuicio y estereotipo que sostiene la falsa armonía, y de manera positiva reconocer los puntos comunes y también los conflictos y diferencias" (Maher y Digby, 2015).

Los equipos de investigación no buscaron ofrecer respuestas o conceptos definitivos ante un campo tan complejo y diverso, donde además los límites entre la espiritualidad y la religiosidad suelen ser difusos y se resignifican permanentemente de acuerdo a la experiencia individual y colectiva. El proyecto sí consideró a la espiritualidad como un marco amplio que acoge a la religiosidad, esta última relacionada a los sistemas institucionales. Por ello se optó por el nombre *Espiritualidades en Quito*. Las exhibiciones debían motivar a los públicos a preguntar sobre la manera en la que viven su espiritualidad y se relacionan con las demás:

> Si vemos más allá de la morfología de los ritos, los caminos espirituales están relacionados con el autoconocimiento, la formación del carácter del ser humano, los valores, el desarrollar aptitudes y capacidades como la empatía, compasión, la búsqueda de plenitud; es decir un proceso integral que busca el florecimiento del ser humano. (Maher y Digby, 2015)

El Museo de la Ciudad organizó y acogió la exhibición "Diálogos en la Diversidad", concebida como el corazón del proyecto ya que se propuso analizar la diversidad espiritual y religiosa de la ciudad en la actualidad.

Abrir el museo a la representación plural y al intercambio de prácticas espirituales y religiosas suponía "no solo repensar la institución museal como motor de diálogo simétrico de distintas cosmovisiones, racionalidades, epistemologías, visualidades y actores culturales" (León, 2014: 36), sino también era poner en tensión el carácter secular del museo frente a una serie de manifestaciones y artefactos simbólicos y rituales que se valoran de manera cabal a partir de la experiencia multisensorial por sobre una apreciación académica, distante o racional. El museo debía subrayar el carácter devocional de los objetos y las prácticas, uno de los pocos casos donde la relación entre musealización y "templo" era bienvenida. El aura ritual, la solemnidad y el silencio, que los museos en la actualidad se empeñan en erradicar, paradójicamente aportaba a la puesta en escena de las prácticas y artefactos de las comunidades.

Varios equipos de profesores y estudiantes llevaron a cabo la investigación de 13 comunidades de practicantes desde una metodología cualitativa y de corte etnográfico

que posteriormente se tradujo a una propuesta curatorial colaborativa entre profesores, estudiantes, equipo del Museo y comunidades. La antropología y la museología crítica contemporánea brindaron las bases metodológicas para la organización colaborativa de la exhibición donde se trazaron lineamientos para la autorepresentación de las comunidades, como principio político y ético. Esto involucró un intenso e interesante proceso marcado por afectos, negocaciones y consultas. Esta publicación documenta el proceso, los resultados y las investigaciones de esta inédita propuesta museológica que aporta a la memoria viva de la ciudad.

Diálogos en la diversidad se destacó por los siguientes componentes: 1. Establecimiento de siete ejes curatoriales o temáticos que aglutinaban varios caminos espirituales o religiosos en igualdad de condiciones, subrayando los puntos en común más allá de las diferencias; 2. Investigación de carácter etnográfico llevada a cabo por estudiantes, liderada por el equipo de profesores con distintas comunidades de prácticantes; 3. Colaboración y negociación entre profesores, estudiantes, equipo del museo, líderes religiosos y practicantes para acordar modos de autorepresentación de las comunidades para la exhibición; 4. Contribución de varios estudiantes al proceso participando también como miembros de comunidades religiosas o espirituales; 5. Diálogo y vínculo museo-academia-comunidades; 6. Amplio y poético registro audiovisual de las comunidades, sus prácticas, templos, ofrendas, objetos, etc; y 7. Programa educativo a cargo de las propias comunidades.

Uno de los temas que generó un extenso análisis y mucha polémica entre los equipos organizadores fue la ampliación del campo de lo simbólico ritual hacia manifestaciones seculares, con el fin de explorar y de incluir ritos o religiones civiles. El caso seleccionado y analizado fue el fútbol, fenómeno a partir del cual se reflexionó sobre morfologías y ritualidades contemporáneas.

Los proyectos de investigación-exhibición activados en los otros espacios culturales de la FMC también aportaron miradas inéditas y relevantes al tema en términos sociales y culturales. La exhibición "Misticismo y Justicia Social" presentada en el Museo del Carmen Alto presentó la dimensión espiritual de las luchas sociales por medio de experiencias de colectivos de mujeres vinculadas al activismo social que han influenciado en sus comunidades desde sus prácticas religiosas o espirituales contemporáneas. La exhibición también presentó los testimonios de místicas y la importancia del cuerpo para alcanzar un conocimiento divino. La exhibición "Samay, el sentir de las aguas" presentada en Yaku Parque Museo del Agua abordó la dimensión mítica del agua, enfocando el valor arquetípico y simbólico en diferentes tradiciones y sus aportes en el fomento de una ética de cuidado al medio ambiente. La exhibición "EspiritualMENTE: la sinapsis de dios" presentada en el Museo Interactivo de Ciencia exploró el vínculo entre espiritualidad y ciencia para difundir los efectos que en el cerebro y en el sistema nervioso provocan diferentes prácticas espirituales y religiosas que generan estados de bienestar.

El CAC acogió la exhibición retrospectiva "Aliento" de la artista Pilar Flores que entrelazó práctica espiritual y práctica artística en obras, publicaciones y procesos pedagógicos.[4]

En el desarrollo de cada exhibición se aplicaron, con diferentes niveles de profundidad, los siguientes enfoques: género, equidad entre prácticas espirituales y religiosas, cuestionamiento y exploración de las fronteras entre lo sagrado y lo profano, y el diálogo intercultural-espiritual, evidenciando los puntos en común y las diferencias entre las distintas tradiciones.

Con el proyecto *Espiritualidades en Quito*, la FMC y la USFQ aportan a una importante esfera relacionada al ejercicio de los derechos culturales y los derechos humanos. Se espera aportar con nuevas preguntas y enfoques sobre la diversidad cultural, la equidad y la justicia social en la ciudad. También se busca contribuir a la creciente valoración de los museos y de la práctica curatorial como modelo y método de investigación colaborativa entre el campo museológico, el campo académico y las prácticas culturales dada la flexibilidad del dispositivo de exhibición para acompañar innovadores procesos de estudio, participación, representación y auto representación con alto impacto en la esfera pública. El museo se posiciona como un importante nodo para el diálogo intercultural y la producción de conocimientos críticos y sensibles, en una ciudad que desde su diversidad y complejidad contribuye a la riqueza, unidad, dinamismo y sustentabilidad del tejido social.

4 Exhibición organizada por la FMC bajo la curaduría de Dayana Rivera, coordinadora general del proyecto "Espiritualidades en Quito".

Espiritualidades en Quito: Experiencia de trabajo en el Museo de la Ciudad

Paulina Vega Ortiz[5]

Antecedentes

Espiritualidades en Quito fue una exposición temporal realizada en conjunto con la Universidad San Francisco de Quito USFQ y la Fundación Museos de la Ciudad, con el apoyo y participación de diferentes comunidades religiosas y de fe que habitan en el Distrito Metropolitano de Quito. Este trabajo en conjunto tuvo como sedes los diferentes museos que conforman la Fundación Museos de la Ciudad: Yaku Parque Museo del Agua, Museo Interactivo de Ciencia, Museo del Carmen Alto, Centro de Arte Contemporáneo y Museo de la Ciudad. Cada uno de estos espacios acogió una exposición con el fin de acercar a la ciudadanía a las diferentes prácticas religiosas, sus vínculos con la ciencia, el género, el arte, el agua y la ciudad.

El Museo de la Ciudad (MDC) es un espacio que fomenta la reflexión entre diferentes grupos para lograr una experiencia museológica que parte de la construcción de sentidos a través de la participación de la ciudadanía, que refleja características propias de las comunidades y grupos interesados en co-crear exposiciones temporales, otorgándoles así un sentido de colaboración y participación en donde las representaciones propias de ciertos grupos y comunidades están directamente ligadas a exponer y comunicar sus ideas.

El MDC es un espacio que ofrece a la ciudadanía experiencias significativas que promueven la reflexión, el diálogo, el deleite y la acción ciudadana sobre la historia, los procesos y las prácticas socioculturales del DMQ, a través de líneas educativas que se han desarrollado desde el 2003. Además, ha desarrollado proyectos de vinculación con diferentes comunidades: grupos barriales, adultos mayores, niños, artistas, académicos, gestores culturales, entre otros, con el afán de promover la apropiación del espacio y la generación de propuestas con temáticas diversas que atraviesen a la ciudad.

5 **Paulina Vega**, Museo de la Ciudad, Mediadora comunitaria. Correo electrónico: **paulina.vega@fmcquito.gob.ec**

En este sentido, la experiencia de la exposición temporal *Espiritualidades en Quito: Diálogos en la diversidad* en el MDC permitió realizar un trabajo interdisciplinario, con la voz de varios autores tanto del Museo como de la USFQ, además de la visión y sentires de diversos grupos religiosos que participaron en la construcción del discurso museológico y museográfico.

Los aportes de las diferentes comunidades fueron un cimiento que nos permitió acercarnos a sus creencias y concepciones de lo Divino, de Dios, de la Fe, entre otros. Esta experiencia de construcción colectiva brindó la oportunidad de ver la religiosidad y la fe desde diferentes puntos de vista. Como punto en común entre la mayoría de creencias, se identificaron el amor sobre todas las cosas incluyendo el amor al prójimo como bases de sus doctrinas y prácticas.

Implementación del guion

La línea conceptual desde el MDC que guío este proyecto fue la Museología Crítica, que a decir de Óscar Navarro (investigador y museólogo latinoamericano) busca situar al museo como un lugar de intercambios y disputa, en el marco de un contexto sociocultural, político, religioso, territorial que lo influye directamente. En este caso el objetivo museológico fue comprender, visibilizar y acercar a los visitantes a las bases de las creencias religiosas y espirituales para suscitar empatía y tolerancia por las diferentes creencias y prácticas religiosas que conviven en el DMQ.

Basados en la investigación y etnografías realizadas por los equipos de la USFQ y del MDC se inició la construcción de los guiones museológicos y museográficos a base de los objetivos de la exposición:

- Reconocer la existencia de la dimensión espiritual en el ser humano y cómo se manifiesta en la cotidianidad.
- Motivar la actitud de acercamiento y reconocimiento hacia quienes ejercen diversas prácticas religiosas o espirituales, promoviendo un diálogo interreligioso.
- Comprender procesos de confluencia a través de inmigraciones, movimientos, interacciones y procesos que generan nuevos símbolos, formas y prácticas de la espiritualidad y la religiosidad.

Estos objetivos fueron las guías discursivas que nos permitieron traducir las investigaciones etnográficas en una propuesta expositiva que acercó a nuestros públicos a las espirituales y religiosidades del DMQ a través de experiencias por medio de los sen-

tidos. Para lograrlo se plantearon ejes temáticos que fueron construidos con el apoyo del equipo de la USFQ. Estos ejes constituyeron la base del discurso museológico (el concepto e idea fuerza de la exposición) los mismos que se transformaron a un lenguaje museográfico, es decir, la puesta en escena de objetos, textos, colores, formas, espacios, que permitieran un vínculo entre los visitantes, sus sentires sobre lo divino y lo que vivieron dentro del espacio.

Invitación a la inauguración.

Acercamiento con las comunidades

El acercamiento por parte del MDC a los diferentes grupos fue gracias a los estudiantes de la USFQ quienes realizaron las etnografías que respaldaron la investigación de la curaduría de la exposición. *Diálogos en la diversidad* fue un espacio para realizar una aproximación a las prácticas religiosas, la cosmovisión y el entendimiento de lo divino para cada una de las comunidades. Esta aproximación con las comunidades fue importante para nosotros, ya que nos brindó insumos que enriquecieron la exposición.

Las etnografías nos ofrecieron un gran paraguas conceptual y una visión amplia de las comunidades. Además, permitieron un acercamiento a la cosmovisión de cada una. Sin embargo, el diálogo potente y detonador de ideas surgió al momento de relacionarnos directamente con las comunidades, mismas que se mostraron muy interesadas en divulgar sus creencias y prácticas, no tanto con el afán de conseguir fieles o adeptos, sino para realizar un acercamiento al "amor a Dios" desde otros puntos de vista.

El objetivo principal de las comunidades participantes en esta exposición fue acercar a la ciudadanía a sus creencias y prácticas en un afán de eliminar ciertos mitos, miedos, prejuicios e incluso discriminación que existen alrededor de sus prácticas y creencias.

El aporte principal de las comunidades para la construcción de esta exposición fue compartir con nosotros sus creencias y las formas de comunicación con Dios, sus prácticas, libros sagrados, música, colores, ritos, y a partir de estas esferas permitir espacios de diálogo e intercambio con los visitantes del museo.

La concepción de la museografía (la representación de lo abstracto como las ideas a lo tangible, es decir, a los objetos y espacios de las salas) se realizó con el concepto de la inmersión, es decir la posibilidad de que los visitantes sintieran que formaban parte de algo más grande, y lo sensorial que apelaba a lo emotivo y a los sentidos de los visitantes. En el recorrido de las salas a través de los sentidos, quisimos despertar en los visitantes interés y de alguna manera proximidad frente a la temática que se presentaba en los diferentes espacios y de las diferentes religiones.

En un ejercicio curatorial, que devino de la lectura de las etnografías y de los encuentros con las diferentes comunidades, se agrupó a las comunidades en los ejes curatoriales antes mencionados según características específicas. Quisimos elaborar una museografía que alineara a las diversas comunidades para que dialogaran entre sí, es decir, buscaran ciertas similitudes en sus diferencias.

Actividades realizadas con las comunidades

El componente educativo dentro de las exposiciones del MDC fue un elemento muy importante, ya que consideramos que constituyó la entrada para suscitar encuentros que salen de lo formal expositivo. Estos espacios fomentan el intercambio de ideas, de acciones y formas de hacer las cosas, en este caso, el vínculo con las comunidades participantes fue de gran relevancia para plantear una agenda colaborativa que permitió a los visitantes acercarse en varios niveles a la propuesta expositiva.

En el marco de esta exposición contamos con el apoyo de diferentes comunidades religiosas y de fe, que posibilitaron un encuentro con el equipo educativo del Museo para acercarnos de mejor manera a sus creencias.

Como parte del componente de vinculación y educativo de la exposición, contamos con el apoyo de diversas comunidades que se acercaron al Museo con el afán de realizar una ocupación del espacio y de esta manera realizar un contacto directo con el público y visitantes. Esta aproximación se realizó durante los meses que se mantuvo la exposición dentro del museo, con actividades complementarias: charlas, encuentros, ferias, mediaciones educativas, talleres, entre otros.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días colaboró con nosotros previa la inauguración de la exposición con un concierto de villancicos en la iglesia del museo. Este gesto fue de gran relevancia tanto en el contexto del espacio (una Iglesia católica) como del público que asistió a esta presentación, que en su mayoría no eran miembros de la Iglesia.

También se realizó una charla y concierto por parte de la comunidad vaisnavista, desde el Centro Cultural Govindas, quienes realizaron un concierto y una charla sobre ecología espiritual a cargo del Swami B. A. Paramadvaiti.

Una apropiación destacada del espacio museo fue por parte de la Comunidad Musulmana, con quienes trabajamos de manera permanente y durante todo el proceso de la exposición. En este proceso tuvimos talleres con enfoque de género para conocer la postura de las mujeres musulmanas sobre su práctica religiosa. También se contó con la presencia de varias mujeres que realizaron pequeñas mediaciones en el espacio sobre su comunidad.

La comunidad realizó varias ferias cuyos componentes principales fueron la literatura, prácticas como el uso del hijab y rezos. La comida constituyó un componente importante ya que permitió el vínculo con los visitantes, y abrió una posibilidad de escucha para conocer y dimensionar las creencias y modos de vida de esta comunidad.

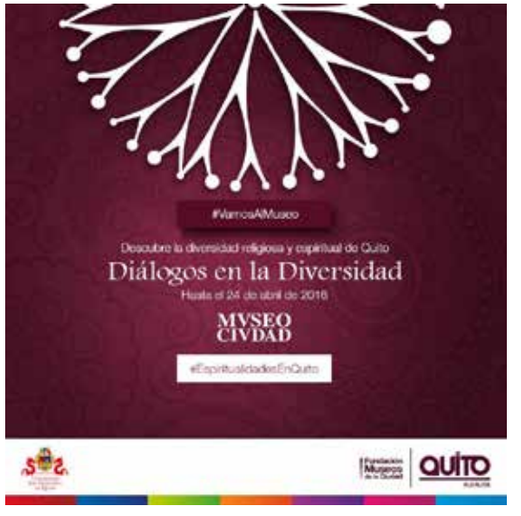
Cabe destacar que a lo largo de la exposición se dictaron una serie de talleres que tenían como objetivo abrir una posibilidad de conexión con otras prácticas religiosas y creencias. De esta manera el MDC se convirtió en un espacio para realizar yoga, talleres de Heartfulness, charlas sobre la Biblia, talleres sobre íconos ortodoxos.Además, se contó con la participación de la comunidad judía que organizó un concierto con Motti Deren y la proyección del documental *An Unknown Country*, de la directora Eva Zelig, que cuenta la historia de migrantes judíos en Ecuador.El cierre estuvo a cargo del Yachak Guillermo Núñez, quien realizó una gran limpia y agradeció a la naturaleza, con una fogata y una serie de cantos y ritos de purificación del espacio.

Estas actividades permitieron un acercamiento de las comunidades con el espacio, pero sobre todo del público visitante con varias comunidades que parecen invisibles en el territorio y en la cotidianidad, y cuya presencia es necesaria para empezar a comprender al otro y así marcar una pauta para una convivencia desde el respeto.

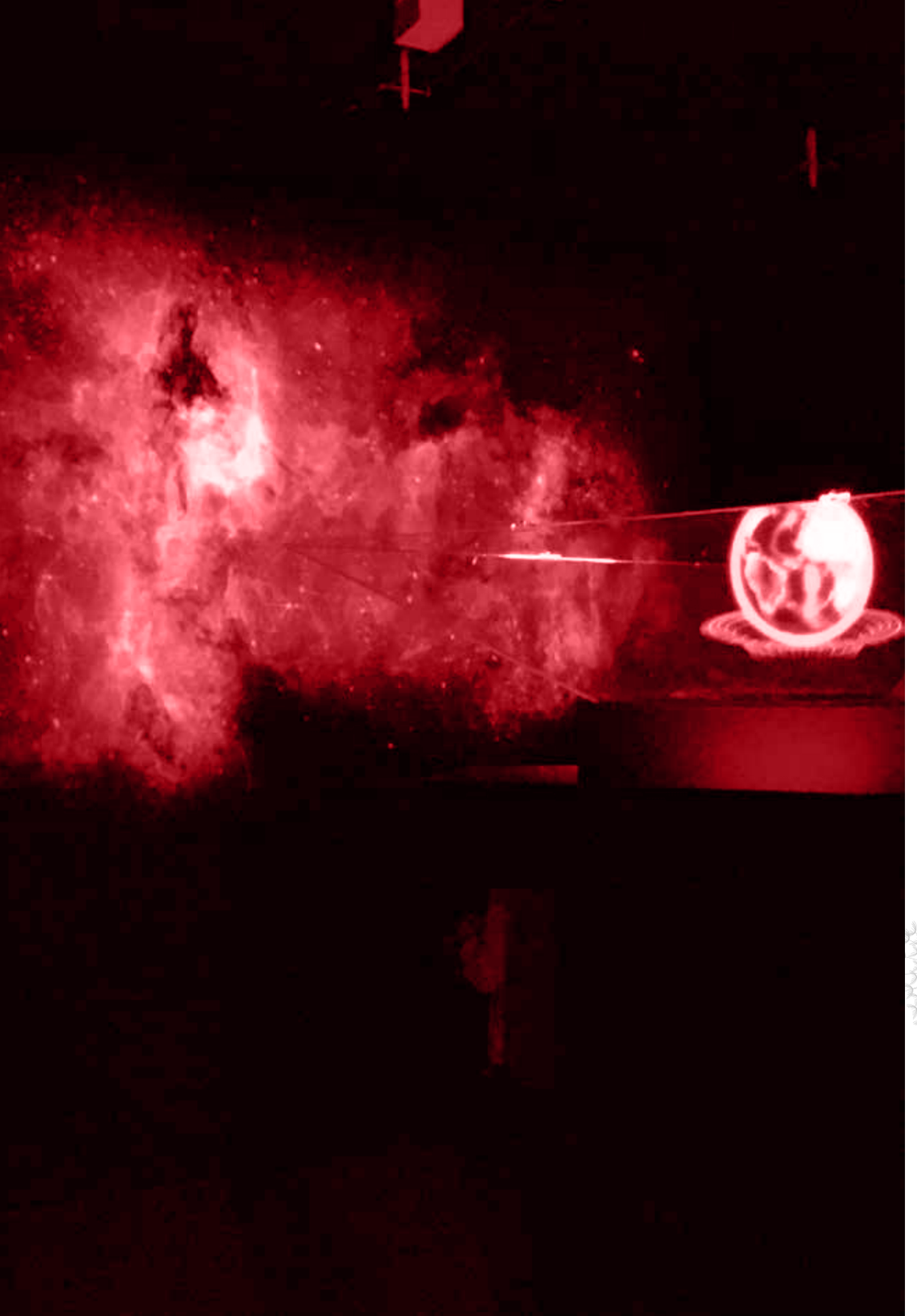
Agradecemos a las comunidades religiosas y espirituales que estuvieron en diálogo con el Museo de la Ciudad e hicieron posible el montaje de esta exposición y de las diferentes actividades que se realizaron dentro Museo.

- Centro Cultural Govindas (Vaishnavismo)
  Representante: Ratha Yatra Das
- Comunidad Judía
  Representantes: Rabino Max Godet, Alejandra Rosenberg
- Comunidad Musulmana
  Representantes: Sheij Mohammad, Aisha Ismail y todas las mujeres y hombres que participaron de las ferias y charlas.

- Fuego Sagrado de Itzachilatlan
  Representantes: Patricia Von Buchwald, Amalia Oviedo
- Iglesia Cristiana Nazarena Restauración
  Representante: Pastor Rolando Bonilla
- Iglesia Ortodoxa Ecuatoriana
  Representante: Arzobispo Chrysóstomos Vladika
- Misión Rahma
  Representantes: Rafael Calderón, Gioconda Piedra Sánchez
- Practicantes de Yoga Kundalini
  Representantes: Lorena Castañeda, Dayana Rivera
- Regla de Ocha
  Representante: Pablo Ortiz, Dulce Pérez
- Yachaks
  Representantes: Guillermo Núñez, Leonardo
- Comuna de Lumbisí
  Representante: Wendy Lucano
- Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
  Representante: Elder Byron Meza



Banner publicitario del proyecto *Espiritualidades en Quito.*



Contextualizando los diálogos religiosos y espirituales en el DMQ: una introducción

Julie L. Williams,
Maria Amelia Viteri
Michael D. Hill

Al iniciar conversaciones sobre espiritualidades en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), Ecuador, emerge rápidamente un imaginario popular centrado en la creencia de "Quito-Católico", es decir, de una ciudadanía dedicada estrictamente a la celebración de la fe católica. El imaginario se manifiesta en el paisaje del Centro Histórico, declarado como Patrimonio Cultural de la Humanidad el 8 de septiembre de 1978 por la arquitectura monumental de sus iglesias, conventos y monasterios, todas construcciones de la época colonial y todas católicas. No es difícil observar los símbolos e imágenes católicas que irradian desde y destacan en el centro de la ciudad, como la Virgen de Quito, que vigila la ciudad desde la loma del Panecillo, o las múltiples imágenes de la venta de rosarios y velas en las puertas de las iglesias y los mercados, además de las imágenes sagradas de santos y vírgenes esparcidas por el DMQ que cuidan los mercados, las escuelas, las carreteras y las viviendas de la ciudadanía entre las cruces que salpican el paisaje tanto urbano como rural. Fuera de las 32 parroquias urbanas, en las 33 parroquias rurales del distrito aún la mayoría de habitantes practican misas católicas en las iglesias que adornan las plazas y parques centrales. La ciudad en sí fue fundada con el nombre de San Francisco de Quito, lo cual resalta sus inicios tanto como capital de la República como sus legados históricos del catolicismo. Después de 483 años de la fundación de la ciudad de Quito, ¿podría ser que aún solo existe el catolicismo en el DMQ como el imaginario sugería?

Mientras el catolicismo dentro del Ecuador sigue siendo la práctica religiosa de un 80.44% de la población, nos interesaba saber qué otras espiritualidades y religiones existen y cómo son practicadas. Tomamos estos términos de espiritualidad y religiosidades en sus definiciones más amplias y relativas a sus practicantes, es decir que consideramos la perspectiva de los participantes y utilizamos sus testimonios como guía en el uso de los términos en este proyecto para no delimitar o privilegiar ninguna práctica sobre otra. Según las estadísticas manejadas por el Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC, 2012), el 91.95% de la población ecuatoriana afirma tener una religión; 7.94 % son ateos y 0.11% se autoidentifican como agnósticos. Estas estadísticas revelan que aproximadamente el 11.51 % de la población del Ecuador practica una espiritualidad o religión que no es el Catolicismo y de este mismo porcentaje de ciudadanos constan aproximadamente 400 "sectas religiosas" con sus comunidades de practicantes, estableciendo al Ecuador como el país con mayor diversidad religiosa y espiritual de la región de América Latina (La Hora, 2017), aunque no queda clara la definición y calificación de estas "sectas" en el reportaje. Si suponemos que por "secta" quisieran decir cualquier otra práctica no-católica, la cifra ha subido desde el inicio de esta investigación en 2014, cuando encontrábamos 150 religiones diferentes dentro del territorio ecuatoriano.

Por su parte, el estudio de religión realizado por el INEC en cinco ciudades, entre ellas, Guayaquil, Quito, Cuenca, Machala y Ambato, describe cinco categorías principales de espiritualismos y religiosidades como el cristianismo evangélico, testigos de Jehová, los Santos de los Últimos Días, Budismo, Judaísmo, "Espiritismo" y una categoría de

"otros" como la base de su investigación en 2012. Dada la escasa información existente y las contradicciones entre las pocas cifras que existen, esta investigación ha tomado en cuenta las prácticas espirituales de algunos de los grupos que conforman ese 11.51% de la población que se autoidentifican como participantes de "otros" grupos espirituales y/o religiosas, mayormente no-católicos. Sin embargo, también consideramos un caso de "otros catolicismos", es decir prácticas locales que difieren de normas establecidas dentro de la doctrina católica, pero que existen y son practicadas en su mayoría en comunidades étnicas, no-blanco-mestizas. Dentro de las comunidades étnicas estas prácticas son reconocidas como catolicismo. Sin embargo no necesariamente cuadran con el imaginario católico blanco-mestizo. Aunque hay varios grados de discrepancias acerca de cuáles grupos existen y quiénes están practicándolos, podemos proclamar con certeza que existen múltiples prácticas espiritualidades y religiosas en el DMQ; este proyecto apunta a profundizar el conocimiento de algunos de ellos. Reconocemos que este proyecto no es exhaustivo, pero representa un inicio e intenta intervenir en las conversaciones del imaginario y desafiar los conceptos monolíticos que escuchamos. Además, es nuestro deseo iniciar conversaciones interreligiosas y entender las raíces, los procesos y las interseccionalidades que resultan en la presencia de tanta diversidad humana y de sus creencias en el DMQ.

Este proyecto es el resultado del convenio entre Fundación Museos de la Ciudad y la Universidad San Francisco de Quito, el mismo que está orientado hacia la valoración y respeto de la diversidad de prácticas espirituales y religiosas en el DMQ y las diferentes comunidades que la conforman. El objetivo primordial del proyecto es crear conciencia acerca de la diversidad espiritual, tomando en cuenta que solo a través del conocimiento y la empatía es posible vencer prejuicios, estereotipos y discriminación. A través de la investigación y trabajo de campo, colaboramos con el equipo del Museo de la Ciudad (MDC) y construimos la exposición Espiritualidades en el Distrito Metropolitano de Quito para abrir los diálogos al público y ofrecer una exhibición didáctica e informativa.

El corte etnográfico: Compartiendo momentos importantes de las vidas espirituales de los habitantes de Quito

Utilizamos una metodología cualitativa de corte etnográfico. A comparación de etnografías de larga duración que frecuentemente requieren estadías de al menos un año de duración dentro de las comunidades de los participantes locales, la investigación de campo para el corte etnográfico se llevó a cabo en un promedio de seis meses con investigadores y participantes que conviven dentro del DMQ. El DMQ servía como un punto central, geográfico de convergencia para todos los involucrados en la investigación. La investigación de campo en el lugar de nuestra convivencia facilitaba y aprovechaba el plazo de tiempo que tuvimos y las conexiones con comunidades espirituales y religiosas cercanas. Mientras las investigaciones requerían movilización, nos quedamos dentro de los parámetros del contexto local del DMQ.

El corte etnográfico nos permitió profundizar temas específicos en el microcontexto de cada comunidad espiritual y religiosa. Elegimos emplear entrevistas estructuradas y semiestructuradas y participación-observante en actividades y momentos puntuales que generaron los datos analizados en cada capítulo. Estos momentos también generaban fotos y videos claves para traducir las historias de las comunidades de fe a una representación visual e interactiva en el MDC. Nosotros, los investigadores principales, María Amelia Viteri, Michael Hill y Julie Williams, con el apoyo de Dulce María Pérez, coordinamos cuatro equipos de investigación que conformaron 40 estudiantes para el trabajo de campo y la elaboración de sus productos distintos compartidos en las secciones siguientes de este libro.

Debido a la duración del proyecto y por la naturaleza de las carreras académicas, los equipos de investigación variaban debido a graduaciones, cambios de enfoque de estudios, estudios de posgrado, reubicaciones y otros retos personales y profesionales que terminaron en nuestros propios flujos hacia, entre y fuera de este proyecto co-

Uno de los equipos etnográficos en diálogo con la comunidad.

laborativo. Sin embargo, todas las comunidades espirituales y religiosas que querían participar y tener presencia en esta obra están presentes. El equipo de investigadores principales realizó talleres de capacitación para dar acompañamiento a las investigaciones de campo y a la escritura de sus contribuciones para este libro.

Bajo un marco antropológico, las espiritualidades y religiosidades adquieren mayores sentidos en su relación con otros aspectos y áreas de lo social (Gruber, 2004). En la metodología etnográfica sobre la cual se asienta el presente estudio, el desarrollo de la empatía con las poblaciones a trabajar fue clave para fomentar confianza y una relación cercana que devenga en la información deseada. Es importante recalcar que esta empatía no se construye de un día para el otro, por ello la importancia de criterios como el acceso a las comunidades en el trabajo de campo sobre todo bajo las actuales limitaciones de tiempo (Bernard 2002).

Confrontando la visión positivista de una "objetividad necesaria," Sánchez señala la necesidad de una teoría y metodología antropológica que se libere de los universales. Como la autora afirma, la importancia de esta revisión radica en criticar "el esencialismo cultural que se puede atribuir a los grupos sociales en relación con sus identidades y permite comprender las distintas posibilidades de transformación de representaciones y significados culturales" (Sánchez, 2013:113). Además de avanzar en este aspecto, reconociendo las particularidades de cada una de las entrevistadas con su propia historia y perspectiva, también se trabajó el tema de la reflexividad para que el equipo lo aplique en las herramientas metodológicas y en cada una de las fases del trabajo de campo, siendo conscientes de que "las asunciones culturales, lenguaje, experiencias e intenciones del antropólogo inevitablemente van a dirigir y limitar lo que él o ella ve o entiende en otra cultura (y en la suya propia)" (Bowie, 2006: 89).

Este proyecto incluye 13 sitios de investigación conformados por las siguientes comunidades, presentados en el orden en que se encuentren en este libro: Iglesia Ortodoxa Católica, Vaisnavismo, Yachaks, Comunidad Musulmana, Fuego Sagrado de Itzachilatlan, Regla de Ocha, Comunidad Judía, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Comunidad Cristian Nazarena de Restauración, Comunidad Yoga Kundalini, Comuna San Bartolomé de Lumbisí y Misión Rahma. Este orden no refleja ninguna preferencia ni privilegio a las comunidades y sus prácticas, sino que fueron organizadas por las secciones teóricas y temáticas que empleamos. En cuanto a la representatividad, la metodología y la conceptualización están diseñadas para lograr un balance entre representatividad y diversidad de los grupos. Otro de los pilares centrales para el trabajo de campo era el acceso a las comunidades con la variable adicional que entraña la dificultad de hablar sobre religión y espiritualidad, que son concebidas por muchas comunidades como privadas e íntimas. El tener acceso y considerar estas dificultades permitió al equipo desarrollar diversas formas de empatía. Dicho esto, existen distintos niveles de representación. En las comunidades escogidas inicialmente para el trabajo de campo nos centramos en criterios alrededor de migraciones coloniales y

Taller metodológico interdisciplinario entre Fundación Museos de la Ciudad y la Universidad San Francisco de Quito.

contemporáneas, acceso y las potenciales convergencias, que cuestionan un tradicional purismo alrededor de una creencia, práctica y autoidentificación.

Las conversaciones interreligiosas que generamos a raíz de estas investigaciones eran nacientes y por su naturaleza introducían temas complejos de poder, conflicto y representación tanto en este volumen como en la representación museográfica. Eran primeras instancias de diálogos inter-fe para muchos de los grupos involucrados. Todos los equipos y comunidades negociamos en conjunto para lograr la representación más incluyente posible, sin privilegiar a ningún grupo. No obstante, hubo tensiones sobre estas representaciones que no todos podrían superar. Lograr un equilibrio fue un proceso constante, contencioso, pero sobre todo ético, lo cual significaba que ningún grupo fue presionado a compartir sus espacios o experiencias y tenían la opción de detener su participación en cualquier momento del proyecto por cualquier razón o incomodidad que tuvieran sin ser perjudicados o nombrados para proteger su anonimidad. Entonces, este volumen se enfoca en todas las comunidades espirituales y religiosas que querían participar y tener presencia en este libro. Están presentes debido a la dedicación de todos sus participantes con los equipos académicos y profesionales en conjunto (Brown, 2003).

Debido a la sensibilidad del tema, el corto plazo de investigación, las relaciones de los practicantes y el tema íntimo de la espiritualidad, entramos a la investigación de campo en estos sitios de manera paulatina para asegurar la seguridad, respeto y tratamiento ético de los participantes bajo la aprobación del Comité Bioética para estudios éticos de sujetos humanos de la USFQ. Seguimos estas regulaciones para desarrollar relaciones de investigación responsables. La muestra de comunidades no pretende

representar todas las prácticas espirituales que se encuentran en el DMQ, sino proveer la oportunidad de conocer a profundidad unas comunidades diversas y establecidas en este entorno. Proyectos a futuro sobre el tema y que cuenten con mayor financiamiento y tiempo de ejecución pueden basarse en este proyecto para expandirlo a otras comunidades y por más tiempo de interacción.

Quito: Un nexo de diversidad espiritual y religiosa

Las confluencias de creencias de estas comunidades espirituales y religiosas toman forma en la cultura material tangible e intangible de la población diversa del DMQ. Examinamos cómo las convivencias en el distrito abren el espacio para múltiples prácticas religiosas y espirituales por medio de procesos que implican construcciones, deconstrucciones, interpretaciones, comprensiones y conflictos dentro de y entre poblaciones aún minoritarias de fe. Las poblaciones viven estos procesos que fluyen entre y toman forma en la unión de "lo secular" y "lo sagrado" para encontrar un sentimiento de conexión con sus mundos de interacción y los seres, espíritus y dioses que conforman sus ideologías. Las metas de este proyecto y la subsecuente exhibición museográfica propusieron abrir espacios para diálogos de reconocimiento y respeto hacia estos procesos diversos y provocar auto-reflexión y exploración de las espiritualidades y religiosidades de los habitantes del DMQ. Iniciamos el diálogo justo para crear un ambiente multivocálico de aprecio y reconocimiento de lo que en antropología conocemos como el "otro."

Ejercicio de reflexión entre equipos etnográficos.

Equipo de investigación presentando avances durante una reunión en FLACSO.

Visualizamos al DMQ más como un territorio en constante proceso de reconfiguración, que rompe el esquema monolítico del imaginario nacional, reflejando la diversidad y convivencia de las vidas de sus habitantes a través de sus prácticas. Por ende, escogimos como nuestro nexo de investigación al DMQ por ser la segunda ciudad más grande y la capital de la República del Ecuador, con más de 2.2 millones de habitantes, quienes representan siglos de ancestralidad, flujos migratorios, movilidades e influencias culturales y las intersecciones entre ellas. Optamos por el DMQ para complicar la idea monolítica de "Quito-Católico" y mostrar su fluidez caracterizada por la globalización y modernidad. Aquí encontramos la negociación constante de expresiones de diversidad basadas en etnia, religión, sexualidad, género, clase socioeconómica, entre otros factores socio-culturales. Esta coexistencia dentro de las fronteras del DMQ reconoce a la vez la pertenencia al entorno geográfico del distrito, marcada por sus fronteras tanto visibles como imaginadas y la confluencia de ideas, prácticas, modalidades que demuestran diferentes formas de ser y pertenecer.

El DMQ para nosotros representa un espacio geográfico que alberga una variedad de microcontextos, comunidades formadas a través de su fe, sus historias y las múltiples necesidades de sus practicantes espirituales y religiosos. Los grupos escogidos para participar en este proyecto dependían de varios criterios, incluyendo su ubicación, acceso y permiso para entrar a las comunidades y su interés en colaboración directa al proyecto.

Durante el proceso de investigación, el montaje de la exhibición en el MDC, y luego de esta publicación, tanto nuestros equipos de investigadores estudiantiles y profesionales como algunas comunidades espirituales y religiosas modificaron o cambiaron su participación, algunos dejando el proyecto por completo por razones personales, profesionales y también religiosas y espirituales. Respetamos el flujo de todos los participantes dentro y fuera del DMQ y el proyecto como parte del crecimiento orgánico del proceso, y mientras nos apena ver a algunos dejar su participación, respetamos y apreciamos los momentos compartidos y todas las lecciones aprendidas.

Organización del libro

Este libro está dividido en 15 capítulos que corresponden a nueve secciones temáticas. Iniciamos con el "Capítulo II: Comunidades espirituales y sus contextos" donde cada autor o autora involucrado en la investigación expone sobre los 13 microcontextos de cada comunidad espiritual y religiosa. Por ende, los autores de cada contexto están anotados al inicio de las descripciones que generaron sobre las comunidades que investigaron. Las comunidades están descritas en orden de las secciones teóricas y temáticas que aparecen. En el caso de la Comunidad Musulmana y la Comunidad Judía, las cuales tienen más de un análisis, su contexto aparece en el orden de la primera apariencia en la sección teórica y temática que corresponde.

Utilizamos las secciones teóricas y temáticas para correr parejas con los microanálisis ofrecidos y los ejes temáticos empleados en la curación de la exhibición, "Espiritualidades en el Distrito Metropolitano de Quito", realizada en el MDC en el Centro Histórico de Quito. Mientras la exhibición tenía una permanencia limitada, la contribución de este libro tiene como objetivo profundizar los temas exhibidos y constar un récord de descripciones hondas y análisis de prácticas, cultura material y ritos que son importantes para las comunidades que los celebran. Hicimos estas divisiones para poder entender estos elementos *in situ* y proveer un diálogo comparativo interreligioso. La división por temas nos extrajo de discursos populares de diferencias, xenofobia y etnocentrismo contra "los otros", y nos permitió enfocarnos en las similitudes que comparten las diferentes comunidades, brindándoles un espacio para expresarse y hacer sus propias comparaciones, a la vez que aprendían de grupos distintos al suyo.

Publicidad de la muestra Espiritualidades en Quito.

El orden de las presentaciones de comunidades está de acuerdo a las secciones teóricas y temáticas principales de análisis que incluyen: Sección II: Paisajes señoriales, Sección III: Cosmovisión relativa al tiempo-espacio, Sección IV: Prácticas de conversión, ritos y Ritualidades, Sección V: Cuerpos y corporalidades, Sección VI: Comunicación sagrada, Sección VII: Cuestionando la frontera de las espiritualidades y Sección VIII: Convergencias y multivocalidades. La Sección IX concluye el libro con perspectivas sobre la etnografía colaborativa. Cada sección teórica está descrita en breve con los capítulos que corresponden en las secciones a continuación.

Sección II:
Paisajes sensoriales

Los seres humanos utilizan los cinco sentidos, visión, audición, gusto, olfato y tacto para tener un sentido claro de su entorno. Los sentidos provocan y permiten el registro en la memoria y con ello el sentimiento de nostalgia y su asociación con los eventos y prácticas importantes de la vida (Huyssen, 2003). El eje *Paisajes sensoriales* plantea la convocación de los cinco sentidos, según contextos espirituales y religiosos, para provocar la interacción de estos en momentos de sinestesia cultural. Al estimular los sentidos vinculamos la cultura material e inmaterial que forman parte de estas prácticas y así se incentiva al público a palpar los entornos diversos a través de experiencia. Howes (2003, 2006) y Sullivan (1986) consideran el mundo sensorial y su percepción como una manera de comunicación que llega a un entendimiento profundo de las personas que lo habitan, más allá de lo escrito o hablado. Basado en la teoría de práctica de Bourdieu (1977), la mediación entre el individuo y la sociedad por medio de experiencias sensoriales resulta en la inscripción simbólica sobre el cuerpo, la percepción y la persona para reforzar el compromiso entre las dos entidades, la individual y la colectiva. Compartir la diversidad de elementos sensoriales de paisajes diversos expone al público a experiencias colectivas de los practicantes, haciéndolos a la vez parte de ese estado espiritual. Este enfoque abre el análisis no solo sobre lo escrito y leído, sino que apela al sentir vinculando varios de los cinco sentidos a la vez que el público va conociendo y asociando ciertos sonidos (como la música litúrgica, bandas del pueblo, cantos, el sonido de la hojas moviéndose durante una limpieza) con los olores (inciensos, fuego, humo, vino, trago, tierra, cuero, entre otros), el consumo de sabores (la ostia, el cuy, la chicha, aguas aromáticas y otras comidas sagradas), imágenes visuales (imágenes de santos y orishas, fotos, video y expresiones artísticas) y la percepción táctil (terciopelo, madera, hojas, pétalos de flores) de los contextos diversos, dando una experiencia holística e interactiva para el público (Stoller ,1989: 1997).

Dentro de esta sección del libro, ofrecemos los estudios de Sergei Landazuri sobre el Rito de Pascua en la Comunidad Católica Ortodoxa, que busca entender la importancia

de los sentidos dentro de esta religión mediante la revisión de teorías de antropología ritual y neuropsicología, seguido por la contribución de Felipe Simas en la Comunidad Vaisnavismo. Simas discute las principales costumbres y prácticas del estilo de vida Vaishnava y su importancia esencial en la adoración rutinaria a Krishna. Además de explicar la iniciación, las características del Bhakti y las ceremonias y costumbres, da una mirada hacia los impactos que tienen este tipo de rituales en las vidas personales de los devotos y cómo han cambiado a lo largo de las décadas.

Sección III:
Cosmovisión relativa al tiempo-espacio

En cada sociedad humana existe un sistema ordenado de entendimientos e imaginarios sobre el cosmos y un sistema de valores, creencias, relaciones sociales y códigos acerca del universo social. De hecho, una cosmología (o cosmovisión) es ese sistema que nos permite contemplar el universo y nuestra existencia. Los sistemas cosmológicos frecuentemente son de carácter religioso-espiritual, pero las ciencias y otros ámbitos de conocimiento también forman parte de nuestras cosmologías. Nuestra cosmovisión nos ayuda a entender e interpretar asuntos como la muerte, la significación de eventos personales y colectivos, la moralidad de las acciones, la explicación del bien y mal, entre otros (Klass 1995; Lehmann et al., 2005). Sin embargo, uno de los retos más importantes de la cosmovisión es sistematizar un entendimiento de las dimensiones del espacio y del tiempo y sus significados. Las cosmovisiones nos ayudan a construir conceptos del espacio-tiempo para también orientarnos dentro de la existencia. En esta sección del libro, exploramos cómo varias comunidades espirituales en el DMQ abarcan la cosmovisión espacio-tiempo desde diversas perspectivas y prácticas. Los ejemplos a tratarse incluiyen: la construcción y orientación del espacio-tiempo; la geografía sagrada; mitos de origen; profecías sobre el futuro; creencias sobre otras dimensiones del espacio-tiempo (por ejemplo, el cielo, el infierno, nirvana, Paititi, pachakuti); la historia de la creación; la memoria colectiva; el curso de la vida; la vida y la muerte; los ancestros; y expresiones espirituales acerca del cambio histórico o la transformación del espacio-tiempo (incluyendo respuestas de innovación, revitalización, fundamentalismo, convergencia y multivocalidad).

Belén Arellano ofrece su análisis sobre el concepto *pacha* a través de la perspectiva de *yachaks* (hombres o mujeres sabios) del DMQ. Intenta profundizar nuestro conocimiento entre la unión de tiempo y espacio, la relación que los seres humanos tienen en este matriz y el logro de equilibrio cósmico del ser humano resultando en el *sumak kawsay* o el buen vivir en términos ancestrales.

Sección IV:
Prácticas de conversión, ritos y ritualidades

Flavio Carrera inicia esta sección con su aporte sobre la identidad y movilidad transnacional de la Comunidad Musulmana en Quito. Sol Palacios provee el segundo capítulo en esta sección, que relata las prácticas de la Comunidad Fuego Sagrado de Itzachilatlan y analiza los rituales mediante los cuales el grupo busca recuperar la relación con los ancestros, su sabiduría y tradiciones que relacionaban directamente al humano con la naturaleza del cosmos. En el último capítulo de esta sección, Alegría Portilla profundiza el tema de la identidad musulmana con una investigación sobre las mujeres musulmanas y la relación del hijab en la construcción y expresión de su identidad.

Sección V:
Cuerpo y corporalidades

El cuerpo material, entendido desde la antropología, necesita ser abordado como cuerpo social pues su lectura está mediada por percepciones y expectativas basadas en entendimientos y lecturas *a priori* de género, etnicidad, raza, religiosidad y espiritualidad. Existe por tanto una economía moral y espiritual en cuanto a cómo se percibe el cuerpo dependiendo del paradigma religioso y/o espiritual desde el cual se parte (por ejemplo, el dualismo platónico cuerpo/alma versus el cuerpo y alma como una sola materia indistinguible). Estamos aludiendo en este caso a los significados sobre las corporalidades que toma el mismo. Como lo analiza Sennett (1994) en su estudio sobre las primeras iglesias, un lugar puede constituirse como un cuerpo. Este eje es de particular importancia para la exhibición, pues pone de relieve las relaciones espaciales (convertidas en prácticas corporales ritualizadas que implican formas de tocar (o no) a otras personas u objetos considerados sagrados, como también las sensaciones físicas: unas claramente perceptibles por su aroma, sonido, textura, sensación térmica, otras corporalizadas para su visibilidad y práctica de sus creyentes, otras más sutiles pero presentes (sensaciones internas en diferentes órganos, visiones, voces). Presente en este eje se corporalizan disciplinas del cuerpo que se traducen en formas de visibilizar las creencias alrededor de elementos como la modestia y el pudor (por ejemplo, la preferencia del color negro en telas para ocultar una(s) parte(s) o el cuerpo completo como en el caso del *burka* en el islam más conservador).

Esta sección incluye dos capítulos, iniciando con la contribución de Paula Castells, Estefanía Silva**,** Ariel Supliguicha sobre las prácticas del grupo de Regla de Ocha, un grupo con antecedentes de Santería Cubana en la diáspora del DMQ. Los autores analizan la importancia del uso del cuerpo en sus prácticas religiosas y desafían conceptos estigmatizados sobre esta comunidad religiosa. Luego, Cristina Yépez y María Amelia Viteri introducen una discusión de las identidades de las mujeres musulmanas en Quito.

Sección VI:
Comunicación sagrada

Las formas de comunicación tanto verbales como simbólicas y corporales han sido el centro alrededor del cual se encuentran imbricados significados y significantes, aunque con corrientes más estructuralistas en su inicio. Estos significados y significantes son situados y contextuales y, por tanto, sujetos a una multiplicidad de interpretaciones polivocales. En el contexto de las espiritualidades y las religiosidades, las distintas formas de comunicación han sido el puntal a partir de las cuales se conforman las prácticas y disciplinas del cuerpo transmitidas a partir de la palabra oral, escrita, cantada, recitada, o expresada en voces, tonalidades, vitrales, cuadros, objetos, uso del cuerpo (por ejemplo: *asanas* en el yoga, danzas, etc.). La exhibición, por tanto, pondrá especial énfasis en cánticos, frases, barras, dialectos, mantras, textos, expresiones artísticas y estéticas, poemas, profecías, trances, libros y otras formas de comunicación considerada sagrada como la meditación, la telepatía, el uso de símbolos, colores, números, objetos incluyendo rocas, magia. Se pone de relieve y se problematiza el lugar de enunciación de lo sagrado como la validación de lo que se presupone como auténticamente espiritual y/o religioso. Es decir, cómo funcionan los códigos lingüísticos y lenguajes compartidos como legitimadores de identidades y adscripciones espirituales y/o religiosas en el terreno de lo material y lo simbólico. De la mano de lo dicho, quienes actúan como mediadores, sus actores principales incluyendo seres sobrenaturales, la direccionalidad de la comunicación por ejemplo la centralidad de objetos (por ejemplo oráculos, ofrendas), la dotación de ciertos canales de comunicación a líderes espirituales como *yachaks* o *mamas* para la comunicación con sus objetos espirituales como la *pachamama* o las deidad de la montaña a nombre de sus comunidades (otro ejemplo en Rahma son quienes adquieren habilidades para contactarse con seres extraterrestres y son llamados "antenas").

Los dos capítulos destacados en esta sección resaltan la relación de comunicación sagrada de una mujer curandera, reconocida por ser una *yachak* que maneja sabiduría ancestral para lograr curación, y la oración y testimonios en la Comunidad de los Santos de los Últimos Días. Mateo Ponce presenta el caso de Mamá Gloria, una mujer *yachak* que explica la convergencia de creencias espirituales que emplea para establecer el equilibrio entre los seres humanos y la pacha mamá para su bienestar. Mientras tanto, María del Carmen Ordoñez brinda su estudio sobre los actos de oración y testimonio para lograr la comunicación sagrada en la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Ella analiza, desde la semiótica y el análisis comunicacional, cómo cada forma de comunicación influye constantemente en la fe de cada individuo miembro de la Iglesia.

Sección VII:
Cuestionando la frontera de las espiritualidades

Muchas veces pensamos en la espiritualidad como un ámbito discreto de la vida social y compuesto de las creencias y prácticas de instituciones propiamente identificadas como religiosas, pero también observamos que hay comportamientos, ideologías y rituales existentes en muchos ámbitos de nuestras vidas que son de carácter religioso-espiritual. Y particularmente para personas que no siguen un determinado camino espiritual, ¿dónde encuentran ellos las experiencias trascendentales? El estado trascendental de sentirse identificado con la colectividad es algo fundamental en la experiencia religiosa (lo que el sociólogo Émile Durkheim llamó efervescencia colectiva y el antropólogo Víctor Turner llamó communitas). ¿Podría darse este fenómeno fuera de ámbitos tradicionalmente religiosos? Estudios sobre nacionalismos y otras religiones civiles (Bellah 1967; Marvin e Ingle 1999), deportes y sus hinchas (Gmelch 1992; Higgs 1995; Foley 2010), cultos de celebridad y la cultura popular (Frow 1998; Cowan 2008), entre otros fenómenos, nos dirían que sí, y abren un espacio para pensar en una definición más amplia de la religión, como "lo que es más significante". Conrad Kottak, por ejemplo, argumenta que mientras muchas personas "creen que la recreación y la religión son ámbitos separados... yo creo que esa separación es etnocéntrica y falsa" (2011: 512). Otros, sin embargo, creen que es más útil y respetuoso mantener la idea de ámbitos formalmente espirituales y no hacer comparaciones fáciles con fenómenos popularmente entendidos como no-espirituales.

En esta sección, Sara Tillería provee un análisis corto sobre la historia de la migración judía al Ecuador durante la Segunda Guerra Mundial. El capítulo propone hacer un recorrido de la migración judía proveniente de Europa hacia Ecuador, por medio del estudio de fuentes secundarias, archivos históricos y testimonios de algunos y algunas de sus protagonistas para finalmente resaltar sus contribuciones a la sociedad ecuatoriana. Patricia Celi contribuye con su investigación sobre los factores que han contribuido a la generación de las diversas experiencias interculturales de la feligresía que asiste a la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR) ubicada en el centro norte de la ciudad de Quito. Se sostiene que las habilidades para generar relaciones interculturales están presentes en la conciencia de los integrantes de la iglesia, pero no se visibilizan sino hasta la intervención de su pastor principal.

Sección VIII:
Convergencias y multivocalidades

El flujo constante de movilidades humanas desde los tiempos precolombinos hasta el presente ha provocado varios momentos de convergencias y reconfiguraciones de prácticas y creencias religiosas y espirituales en el DMQ. La meta de este eje es entender y problematizar los esquemas anticuados de sincretismo como la unión de dos elementos formando una práctica híbrida e inauténtica, folklorizada, o "contaminada," sino entendiendo que el proceso de religiosidad y espiritualidad se basa en recursos globales y símbolos multivocálicos que manifiestan su significado en el contexto del tiempo y espacio en donde se desarrollan (Turner, 1974; Wibblesman, 2009; Corr 2010). Por ejemplo, el marco teórico de antisincretismo reconoce la diversidad y síntesis de grupos en contacto y subraya el microcontexto de la agencia de una persona y su colectivo local en el macrocontexto de normas sociales, religiosas, políticas, y económicas que les permiten o no permiten su visión y/práctica religiosa o espiritual (Stewart and Shaw 2005: 1). Este análisis abre el espacio para la interpretación y empoderamiento de los participantes locales en su relato sobre los significados de la cultura material e inmaterial para sus prácticas y creencias religiosas y espirituales.

Terminamos la sección analítica del libro con las contribuciones de Lorena Rojas, Julie Williams y Vladimir Obando. En su capítulo, Rojas explora el Kundalini Yoga, una práctica espiritual con origen hindú, y cómo superar los desafíos para integrarse en la ciudad de Quito con una serie de modificaciones y negociaciones que permiten que esta práctica se adapte y reconfigure para así entretejerse con el imaginario quiteño. Williams presenta un microanálisis sobre la imagen de San Bartolomé, el santo patrón de Lumbisí, que es adorado en una celebración católica que tiene una multivocalidad de símbolos, prácticas y cultura material que manifiestan la importancia Andina de la protección proveído por el santo.Concluimos la sección con la contribución de Obando que pretende innovar conceptualmente el entendimiento de la diversidad de caminos espirituales en el DMQ y comprender la importancia de superar las nociones reduccionistas de tolerancia y reconocimiento, con el propósito de construir espacios de encuentro entre expresiones diferentes en la búsqueda de la inclusión de "el otro" u "otros". Él trabaja con la Misión Rahma, que es una experiencia de contacto con guías extraterrestres y de interacción con las energías cósmicas del universo con el propósito de despertar la conciencia y buscar la trascendencia de la humanidad hacia el reconocimiento de los tres universos, las siete dimensiones y los siete cuerpos de los seres humanos hasta ahora desconocidos por el letargo en el cual se encuentra la sociedad a nivel mundial desde la perspectiva de estos grupos de contacto.

Sección IX:
Etnografía colaborativa, reflexiones y conclusiones

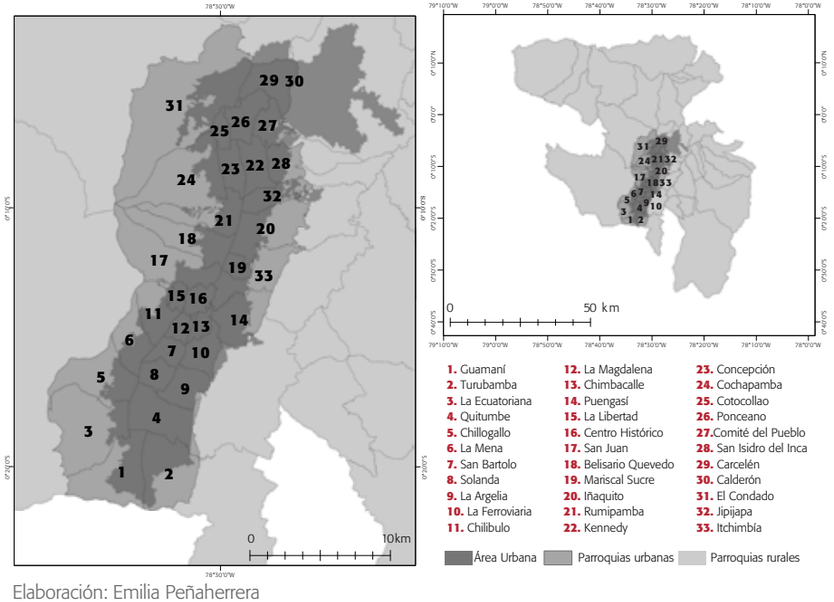
Para concluir, ofrecemos otro capítulo de reflexión y análisis sobre los proyectos colaborativos y la experiencia de guiar y participar en los procesos de esta colaboración con todas las entidades involucrados. Michael Hill provee su perspectiva, que engloba nuestra contribución en equipo como antropólogos y mentores, la inter-institucionalidad del proyecto y la colaboración de comunidades, estudiantes, investigadores principales, museógrafos y el público que continúa el diálogo. Enfrenta los desafíos y tensiones que crea un proyecto tan multidimensional y con tantos colaboradores. Concluye que este tipo de proyectos, a pesar de los momentos y diálogos tensos que generan, son mucho más enriquecedores, profundos y responsables, rompiendo los imaginarios y abriendo nuevos diálogos informados.

Contexto

Comunidades espirituales y sus contextos

Julie L. Williams
Editora

Sección I: Distrito Metropolitano de Quito, Ecuador



Elaboración: Emilia Peñaherrera

El Distrito Metropolitano de Quito está conformado por 32 parroquias urbanas y 33 parroquias rurales y suburbanas, y fue el macrocontexto de los cortes etnográficos que componen este libro. El DMQ es el espacio de convivencia en donde estas comunidades y sus procesos culturales convergen. Nos dio acceso para colaborar e investigar 13 comunidades espirituales y religiosas dentro del distrito. En este volumen, con el permiso de las comunidades, ofrece 13 microanálisis que emergen de ellas. Estos análisis demuestran momentos tanto de convergencias como de divergencias. Las comunidades han estado involucradas en cada paso de este proyecto y han tenido la opción de elegir imágenes, revisar estos textos y determinar la extensión de su participación. Sin su participación, no podríamos resaltar sus contribuciones al diálogo interreligioso, las lecciones que hemos aprendido y apreciado, o compartir un análisis cualitativo académico de sus experiencias que ahora ofrecemos a los lectores para que continuemos la conversación.

Debido a que tuvimos varias comunidades e investigadores, decidimos conservar las voces de todos los participantes involucrados. A continuación, todas las comunidades espirituales y religiosas están resaltadas con sus propios contextos históricos y contemporáneos que contribuyen a los análisis en los siguientes capítulos. Todos los contextos están organizados en paralelo con los capítulos de cada autor y organizados en el orden que se encuentran por las secciones temáticas a lo largo del libro.

Sección II: Paisajes sensoriales

Comunidad Católica Ortodoxa de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa

Sergei Landazuri

"Del griego *ortos* que significa «recta y verdadera adoración» y *doxa* que significa «doctrina o enseñanza»" (Catecismo Breve, Vladika, 2004), nace la palabra "ortodoxa".

La religión ortodoxa nace a raíz de la traslación de la capital del imperio hacia "La Nueva Roma", como la denominó su fundador Constantino, primer emperador romano en convertirse al cristianismo por la amenaza de los bárbaros del norte de Europa. Después de su muerte, la ciudad cambia su nombre a Constantinopla y se convierte en la capital del conocido Imperio Bizantino. El emperador Teodosio decide dividir el imperio en dos, con Roma y Constantinopla como capitales del Imperio Occidental y del Imperio Oriental respectivamente. En 476 d.C. el Imperio Occidental es desmembrado por la invasión de Roma a manos de los Bárbaros. Por otro lado, el Imperio Oriental pasa a ser el Imperio Bizantino, con Justiniano como su gran primer emperador (Vasiliev, 1945: 39-63).

El mayor logro de este emperador fue su incesante racha conquistadora sobre el antiguo Imperio Romano. El Imperio Bizantino se extendió desde lo que ahora es Turquía, Grecia y los Balcanes, Italia, España, Egipto y parte del norte de África. Es este crecimiento geográfico el que desencadena el crecimiento del cristianismo ortodoxo, pues fue la herramienta principal que Justiniano utilizó para unificar territorios con tanta diversidad cultural. Mediante la construcción de varias iglesias inicia la proliferación de la religión en todo el Imperio (Vasiliev, 1945: 76-99). Dado el creciente poder de los ortodoxos, más el deseo de imponer nuevas reglas de los papas católicos en Roma, se genera la separación entre la Iglesia Católica Apostólica Romana y la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa teniendo como principal diferencia que la primera pretendía una difusión global mientras la segunda buscaba "ante todo, guardar la pureza de la fe" (Vladika, 2004: 3).

Por esta razón se define a la segunda como más tradicional y cercana a sus raíces. Sin embargo, después del reinado de Justiniano, el Imperio Bizantino bizantino empezó a decaer, desmembrarse y diezmarse. En el siglo XI la amenaza de los turcos desde el este (después de haber capturado Jerusalén en 1071) ocasiona que el Emperador Alejo I acuda en ayuda del por aquel entonces poderoso Papa Urbano II. Con la motivación de recuperar la Tierra Santa de Jerusalén, este Papa convocó a todos los nobles de Europa para que emprendieran una nueva batalla para hacerse con la Ciudad Santa. Pronto, reyes, príncipes y duques de todo el continente enviaron sus ejércitos en el año de 1096 a lo que sería la guerra por un territorio más sangrienta y devastadora de la historia: las Cruzadas (Vasiliev, 1945: 186-192).

Después de dos siglos de batallas entre católicos y musulmanes, los primeros logran obtener el control y, en 1204, deciden atacar y conquistar Constantinopla con el apoyo del Papa, obligando a la ciudad a obedecer a Roma. Esta ocupación de 60 años termina con la invasión de los turcos, comandados por el Sultán Mohamed II, en abril de 1453 (Vasiliev, 1945: 337-339).

Los turcos, gracias a la pólvora que habían traido de sus viajes a China, construyeron el primer gran cañón que destruyó las murallas de la ciudad, capturada el 29 de mayo del mismo año. Desde entonces la ciudad se convirtió en la capital del Imperio Turco Otomano, cambiando su nombre a Estambul. Finalmente, dada la ruptura de esta ruta comercial por los turcos, los europeos comenzaron la búsqueda de nuevas rutas, lo que desencadenaría el descubrimiento de América medio siglo después.

La historia de la comunidad ortodoxa en Quito, en específico, empieza con el gran viaje espiritual de Gonzalo Celi o "Vladika"—su nombre ortodoxo—, exclérigo de la Iglesia Católica Romana, actual Arzobispo Metropolita de Ecuador y Latinoamérica. Desde muy joven estudió filosofía y teología, pasando en 2002 del catolicismo al cristianismo ortodoxo, "fruto de experimentar muchas incoherencias en la doctrina" y algunas circunstancias, como él mismo explica. Es el primer ecuatoriano en consagrarse como sacerdote ortodoxo bajo la jurisdicción de la Iglesia Ortodoxa de Rumania.

Es así como en julio de 2003, el mismo Arzobispo Metropolita de Rumania lo manda de regreso como diácono a Ecuador. Desde su casa rentada, empezó con la formación de la que hoy es la Iglesia Ortodoxa del Ecuador. Mediante llamadas telefónicas y contactos, se comunicó con la posible comunidad ortodoxa que ya vivía en el país. Entre los primeros llamados constaban personas de origen árabe (hijos de palestinos), rusos, ucranianos y finalmente rumanos, comunidad que fue el objetivo en un primer momento. Fue con este primer grupo de personas que iniciaron las reuniones ortodoxas en su casa. A lo largo de los doce años de vida de esta iglesia, muchas personas de diferentes orígenes culturales que viven en la ciudad se han acercado, atraídas por su herencia religiosa, para formar una de las comunidades religiosas más diversas de la ciudad. Durante las visitas de participación se pudo constatar la presencia de varias

personas de diferentes nacionalidades. Sin embargo, actualmente la presencia de fieles extranjeros ha sido opacada por un nuevo grupo de fieles locales que han sido atraídos a esta iglesia.

Cabe mencionar que, a finales de 2004, el entonces diácono Celi es llamado por el Patriarca Theoktist de la Iglesia en Rumania con el fin de ofrecerle el puesto de obispo para Latinoamérica, ofrecimiento que rechaza por varias razones: por su origen latino no era muy apreciado por el resto de ortodoxos, por su procedencia católica, y por su corta edad, pero principalmente, por la dependencia al Patriarcado de Rumania. La idea de Vladika era ofrecer una iglesia latinoamericana independiente que abra las puertas a todos, sin importar su proveniencia. Esto no era muy apreciado por el resto de ortodoxos que, por su división jurídica/administrativa, generalmente imponían su patriarcado en nuevos territorios como el americano.

Finalmente, Vladika es consagrado obispo del Ecuador y Colombia en Kiev, el 17 de junio de 2005. El 15 de agosto del mismo año es nombrado Arzobispo de Sudamérica, por lo que decide viajar a otros países sudamericanos para empezar a organizar esta nueva Iglesia ortodoxa en Latinoamérica. Finalmente, en 2010 es confirmado como metropolita por la Iglesia Ortodoxa Griega (GOC) para Ecuador y toda Latinoamérica, desde México a Argentina (22 países).

El pensamiento y deseo de Vladika sobre la fe ortodoxa en Latinoamérica es conseguir la unión positiva entre las costumbres tradicionales milenarias ortodoxas y las costumbres que se ha desarrollado dentro de latinoamérica:

> Que haya lo que mandan las leyes de la iglesia ortodoxa, o sea una Iglesia Ortodoxa latinoamericana que se enriquece con formas culturales de allá… Nosotros no venimos a imponer sino a compartir que somos la forma de vivir cristiana de oriente, pero no pretendemos que tú te hagas oriental sino que tú tomes esta forma pero sigas siendo latinoamericano, con tu etnia y costumbres. Entonces claro que se puede ofrecer colada morada en vez de trigo, nosotros hemos tomado cosas de aquí. En oriente a los santos les ponen un abrigo, sobre todo en Ucrania, porque en la mente, como iconos sagrados, por el frío lo hacen, es una ofrenda como de la abuelita. Que hicimos nosotros, agarramos vestimentas indígenas sobre el icono, como por ejemplo la faja que yo también llevo, por qué no. Cada uno pone de su cultura, es la Iglesia Ortodoxa, otras no se puede mezclar, porque son de otras culturas" (Arzobispo Vladika, 17 de junio de 2015).

Con el objetivo firmemente estructurado, el siguiente paso fue buscar un lugar donde celebrar los servicios religiosos. El primer lugar de reuniones se ubicaba en el sector de la Plaza de Toros, en un espacio reducido con un pequeño oratorio dentro. Después se trasladaron a un lugar más central, en el sector de La Mariscal. En el segundo piso de un edificio hicieron la capilla. Sin embargo, Vladika nos comentó que "el imaginario colectivo del templo no consideraba que era una iglesia si estaba dentro (de un apartamento)". Por esta razón decidieron construir la capilla que hasta el día de hoy utilizan,

con paneles de madera de pino, en medio de la pobreza. "Por eso, es todo un icono, una imagen de nuestro esfuerzo, es más que un templo, un esfuerzo de pocos y lo hicimos para que sea desarmable" nos dice Vladika. De La Mariscal pasaron al sector de Los Álamos por cuatro años. Después, se trasladaron a Tumbaco por otros cuatro años. Finalmente llegaron a su ubicación actual, en el sector Mena del Hierro, al norte de la ciudad. En un futuro se planea conseguir un nuevo terreno propio donde construir una iglesia de cemento; sin embargo, Vladika nos cuenta que en este camino han tenido algunos problemas con donadores o el Municipio de Quito.

Para resumir el viaje de Vladika, llegó como diácono desde la Iglesia de Rumania; se convirtió en Hieromonje, después Archimandrita, Obispo del Ecuador y Colombia y finalmente, Metropolita de la Iglesia Ortodoxa Griega desde noviembre de 2010. Actualmente su título es el de Arzobispo Metropolita de Ecuador y Latinoamérica y vicepresidente del Santo Sínodo Griego. El nombre completo de la iglesia es Iglesia Ortodoxa de Latinoamérica, aprobada en Ecuador bajo estatuto, con nombre Iglesia Ortodoxa del Ecuador, dependiente del Santo Sínodo Ortodoxo de Grecia, "somos como una franquicia, dependemos en la legalidad, pero tenemos un cuerpo autónomo" (Arzobispo Vladika, 17 de junio de 2015).

Comunidad de Vaisnavismo: Familia Vrinda en Quito, Centro Cultural Govindas

Felipe Simas

Uno de los errores más comunes sobre el hinduismo es creer que se trata de una religión politeísta. Aunque si bien es cierto que existen muchas imágenes, íconos e interpretaciones diferentes de Dios, son todas representantes de la misma deidad en diversos contextos, apariciones, avatares y aspectos del Ser Supremo y creador del Universo. Una de las escuelas o subdivisiones religiosas de más importancia es el Vaishnavismo (también escrito Vaisnavismo y además se puede llamar Visnuismo), adora al Dios Visnú (o *Vishnu*). En los Puranas, género literario de la cultura india que se diferencia de los famosos Vedas por su tradición escrita más que oral y por ser más antigua, el Dios Visnú se transforma en una tercera parte de la trimurti ("tres formas"): Brahmá, creador, modalidad de la pasión; Shiva, destructor, modalidad de la ignorancia; Visnú, preservador, modalidad de la bondad. Visnú se presenta en diferentes formas, con diferentes cuerpos en la Tierra, estos se conocen como avatares. Los más importantes son Krishna y Rama, los dos mencionados y repetidos en el Maha Mantra, oración y canto característico de la tendencia Vaishnava y lo que inició la costumbre de llamar a los practicantes informalmente de "Hare Krishnas".

Dios en sánscrito (idioma antiguo de la India que es aprendido por los devotos, ya que es el idioma de las escrituras, mantras, canciones, nombres, y casi toda la información en general sobre las enseñanzas Vaishnavas) significa "el poseedor de todas las opulencias". Son seis las opulencias descritas: belleza, riqueza, poder, fama, conocimiento y renunciación. Krishna posee estas características de forma ilimitada e incomprensible por nosotros los humanos. También se lo describe como la fuente de todo, de donde emana toda creación; Brahman supremo; la Verdad Absoluta y la Eterna Persona Divina; Dios primordial, trascendental y original (Paramadvaiti, Acharya, 2011). Se cree en la aparición de Krishna en la Tierra hace 5000 años durante una batalla terrenal de proporciones e implicaciones épicas. Al transmitir conocimiento eterno y sagrado a un ser humano pasa la sabiduría de Dios a nuestras manos para que podamos seguir su camino; estas enseñanzas se encuentran en el Bhagavad-Gita, una de las escrituras más importantes en la filosofía védica y solo una muy pequeña parte de lo que son los Vedas en conjunto.

Es importante recalcar que Krishna es Dios para todas las personas y religiones diferentes. Es sinónimo de Jehová, Allah, Eloah, Elohim, etc. En cada religión hubo y hay personas santas, aquellas que renuncian a los bienes materiales para una vida dedicada a los demás y a compartir el amor de Dios. Son diferentes caminos o trayectorias en el mismo recorrido, búsqueda u objetivo que es la vida espiritual y para buscar a Dios en la vida humana. Por supuesto existen diferencias entre las distintas religiones que a la final llevan a uno por un camino mucho más largo y complicado en el gran recorrido. Por ejemplo, una religión (o mejor dicho filosofía de vida) bastante similar en conceptos con el hinduismo como el Budismo, puede llevar a una persona muy cerca de Dios y crear santos muy elevados espiritualmente, pero se queda corta al tener una concepción equivocada de lo que es Dios en sí. Se trata de la diferencia entre las tendencias personales y las impersonales.

Indumentaria típica vestida durante ceremonias y eventos Vaishnava.

El Budismo es impersonal, se cree en Dios como una gran luz que da vida y que se encuentra en absolutamente todas las partes de la existencia y realidad. Nosotros somos parte de Dios y él es parte de nosotros. Esto en los ojos del Vaishnavismo es equivocado ya que, aunque Dios se encuentra de cierto modo dentro de todos, es una parte increíblemente pequeña que da vida a nuestra alma (se dice que es del tamaño de la diezmilésima parte de la punta de un cabello y se encuentra dentro del corazón). Pero incluso más importante es saber que Dios es un ser personal, tiene cuerpo físico y reside actualmente y eternamente en un lugar específico en el espacio, el planeta más elevado del reino espiritual llamado Goloka. Al adorar la naturaleza uno está en admiración y en estado de amor por la creación de Dios, pero no por Dios mismo. Se necesita rendir servicio a Krishna directamente, es lo que quiere y lo que lo hace feliz.

En 1966, el sabio y reverenciado Acarya llamado A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada fundó la organización International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) en Nueva York como un instrumento para la difusión y práctica global de seguidores de la Conciencia de Krishna y practicantes del Bhakti Yoga. El Bhakti es lo que se conoce como el camino devocional a través del servicio a Krishna, una disciplina espiritual rigurosa que incluye varias prácticas y actividades diarias de estilo ritualista que van de la mano con actitudes amorosas, bondadosas, y servidoras hacia el prójimo, las cuales serán descritas más adelante. Esta organización es lo que se conoce como el movimiento "Hare Krishna".

Al seguir las prácticas del Bhakti Yoga uno entra en un estado de purificación del alma sirviendo a los demás y a Dios, lo que influye en el karma de una persona. El karma es el concepto que explica las funciones trascendentales del alma, cómo cambia de cuerpo al morir el anterior y de qué manera seguirá la sucesión espiritual del largo recorrido infinito del que hacemos parte todos. Existe una gran equivocación en cuanto al karma: se cree que uno debe acumular buen karma para reencarnar en una posición elevada en la sociedad o jerarquía natural de las especies. En realidad, la meta es anular tanto el karma bueno como el karma malo. De esta manera se vive una vida equilibrada, uno de los aspectos más importantes en la vida dedicada a la devoción y el servicio.

La carga kármica es científica y genética, es decir que se acumula a lo largo de las vidas por una especie de "memoria" entre vidas y cuerpos. Esta memoria que se da por "impresiones" metafísicas, cargas energéticas karmáticas, se llama Samskara y es como uno mantiene todo lo acumulado previamente. Uno no pierde nada al morir, solo se cambia de contenedor corporal. De hecho, se considera que el cuerpo es un traje que uno viste en la mañana (nacimiento) y se quita en la noche (muerte) (Paramadvaiti y Acharya, 2011). El alma es la que es una con Dios, es una pequeña chispa del mismo gran fuego que ha sido separada temporalmente de las llamas que son la esencia de Dios. Se sigue el proceso, o más bien el progreso, que se va construyendo por las diferentes vidas. Se puede renacer en forma animal si se cometen pecados graves como comer mucha carne, practicar sexo ilícito, y otros comportamientos que

Adoración en el templo sagrado del Centro Cultural Govindas, en el Centro Histórico de Quito.

se describirán más adelante. Es por esta razón que nacer como ser humano significa haber vivido de forma elevada y buena en una vida anterior, y se debe estar agradecido por la oportunidad de existir en posición tan empoderada. Agradecimiento más que nada por nacer con las capacidades físicas, mentales y espirituales adecuadas para una vida dedicada al camino espiritual de adoración a Krishna (Prabhupada, 2012).

Srila Prabhupada dejó su cuerpo (metáfora utilizada frecuentemente para describir la muerte) en 1977, dejando a miles de discípulos y seguidores en un momento difícil, confundidos y perdidos en cuanto a cómo seguir manteniéndose fieles a sus enseñanzas. Dejó un legado impresionante y complicado de seguir en el Occidente, donde reinan los valores e ideales de vida considerados erróneos o engañosos. Su discípulo Srila Guru Maharaj Bhakti Aloka Paramadvaiti Swami fue motivado por este deseo y en 1984 fundó la misión, o familia Vrinda. Se trata de una red de templos y centros Vaishnava por todo el mundo que siguen las enseñanzas de Srila Prabhupada, demostrando y difundiendo el mensaje de amor y devoción al Señor Krishna. Dicen que la misión Vrinda es como un logo dentro de todo lo que es la tendencia Vaishnava (Virchandra Das, 14 de julio de 2015).

Hoy en día, Srila Paramadvaiti Swami, llamado Guru Maharaj afectuosamente por sus discípulos y seguidores, sigue liderando esta misión Vrinda viajando en *tour* por diversas ciudades para dar conferencias, clases, ritos de iniciación, fundando nuevos templos, Eco Aldeas de Yoga y restaurantes vegetarianos. Durante mi trabajo de campo tuve la suerte de ver a este sabio maestro espiritual en su gira por Ecuador, cuando dio una inspiradora conferencia en el CDC San Marcos en el Centro Histórico sobre la Espiritualidad y Ecología ("Reflexiones para una vida amorosa en el mundo moderno"). A su lado, en esta misión, se encuentra el otro Maestro Espiritual vinculado a la misión Vrinda y el Centro Cultural Govindas: Atulananda Acharya, también llamado de manera informal Guru Deva.

El Centro Cultural Govindas, sede y templo Vaishnava en la ciudad de Quito, fue fundado en el año 2000 cuando el devoto Prabhu Sudhama Das donó su casa en el Centro Histórico (calle Esmeraldas y Venezuela) a los seguidores de la conciencia de Krishna y miembros de la familia Vrinda. Desde entonces ha sido el núcleo de la expansión de enseñanzas y prácticas sobre el Bhakti en todo el país, y el lugar donde se inician nuevos devotos a las manos de los dos Maestros Espirituales (Guru Maharaj y Guru Deva). También se refiere al centro como Quito Mandir como un nombre interno, ya que Mandir significa lugar de adoración. Una de las entrevistadas describe a Govindas como "... una letrita de un poema entero que es la conciencia de Krishna" (JayJaya Sakti Devi Dasi, 10 de julio de 2015). Según ella, cada templo forma una letra más, y en su totalidad forman una enorme canción o himno bello a Krishna. Otros describen al centro como una expansión pequeña de la India, y una pequeña porción de la gran familia que espera en todo el mundo orientación en el camino devocional a Krishna.

El centro en sí es el templo sagrado donde se celebran las ceremonias y donde se encuentra el altar con sus deidades, un restaurante vegetariano, un mercadito de comidas e ingredientes vegetarianos/veganos llamado Oki Market, una sala de teatro donde se practican diversas actividades como conferencias y bailes típicos, salones y cuartos dedicados a la práctica y clases de yoga y meditación, una pequeña librería de literatura Védica y otros libros/revistas relacionados a la conciencia de Krishna y los dormitorios y área interna de los devotos que residen en el centro.

Actualmente, 25 personas viven en Govindas, renunciantes devotos tanto hombres como mujeres que dedican sus días al servicio devocional y la manutención del centro como voluntarios. Se necesita solo una pequeña cuota (10 dólares más o menos) para vivir allí, cabe señalar que aceptan a cualquier persona, la única condición es que estén dispuestos a ayudar con la labor diaria. También reciben a monjes peregrinos seguidores de la conciencia de Krishna que pasan por Quito y se quedan más de lo esperado ya que se enamoran del lugar.

Vinculado al centro existen varios lugares en el país igualmente sagrados y visitados con frecuencia por los devotos, como por ejemplo pequeños templos ubicados en otras ciudades (existe uno en Riobamba solo para mujeres) y algunas fincas rodeadas de la naturaleza que están dedicadas a la meditación, el desarrollo de la mente y apreciación de toda la creación natural y animal de Dios. En las giras realizadas por los Maestros Espirituales en sus recorridos dentro del Ecuador visitan estos lugares para ver el progreso de la Misión Vrinda alrededor del mundo, y los devotos siguen los pasos para aprender cómo vivir una vida santa a través de la práctica.

En cuanto a futuros proyectos del centro, actualmente se ha puesto en marcha el proyecto de instalar una estación de radio, que tiene como fin emitir enseñanzas Vaishnavas, pasajes de textos sagrados, mantras y charlas y música típica a la población general. También se está estableciendo una Academia Vaishnava que actuaría como

un representante del centro cultural. Se puede ver claramente que existe gran ambición y no hay falta de compromiso con la constante difusión de la palabra de Krishna.

Sección III: Cosmovisión relativa a tiempo-espacio

Comunidad de Yachaks

Belén Arellano

Quito, de origen *Quitsato* en lengua tsafiqui (*Quitsa* «centro», *to* «mundo») es el nombre con el que los antiguos Tsáchilas identificaban a estas tierras (Cobo, 2002). Estas tierras y las de los alrededores de la zona ecuatorial fueron pobladas desde épocas muy tempranas y actualmente existe suficiente evidencia material para corroborar este hecho. Las fuentes arqueológicas permiten establecer una perspectiva cronológica de las oleadas culturales y de las diversas unidades étnicas o unidades sociopolíticas en las tres regiones ecuatoriales: Costa, Sierra y Oriente. En síntesis, la cronología de los asentamientos precolombinos en estas tierras son: Período Paleoindio (12000 a.C.-4000 a.C. aprox.), Período Formativo (aprox. 4000, a.C.-300 a.C. aprox.), Período de Desarrollo Regional (aprox. 300 a.C.- 400 d.C. aprox.), Período de Integración Regional (400-1500 d.C. aprox.) y Período Inca (1500-1532 d.C. aprox.) (Lozano, 1991; Raymond, 2008; Zeidler, 2008).

Las evidencias arqueológicas, los estudios etnohistóricos, antropológicos y culturales dan testimonio de la complejidad sociocultural y religiosa que define a las sociedades de la región ecuatorial y de todo el *Abya Yala*—nombre con el que el pueblo Kuna llamaba al continente americano—desde épocas muy tempranas, muchos años antes de la llegada del hombre europeo. Jijón y Caamaño (1951) y Bray (2008), aseveran que los asentamientos en la zona ecuatorial se trataron de cacicazgos, es decir, configuraciones étnicas y sociopolíticas complejas encabezadas por un "cacique", con dominación de técnicas agrícolas (terrazas, camellones y riego) domesticación de plantas y animales, implementación de técnicas de construcción y distribución arquitectónica (tolas o pirámides truncas). Además, estos señoríos étnicos como también se los ha catalogado, realizaron cultos y ritos espirituales en huacas o lugares sagrados, desarrollaron una lengua propia y cultivaron conocimientos en astronomía y medicina, como también en la producción textil, cerámica y metalurgia. Algunos de los curacazgos establecidos en la región interandina ecuatorial fueron los Kitu-Kara, Cayambe, Cañaris y Caranqui, entre otros (Moreno, 1981).

El pueblo *Kitu-Kara*, que para algunos investigadores como Lozano y Jijón y Caamaño fue el resultado de la fusión de los pueblos Caranqui, que llegaron de la costa y de los Kitu originarios de la región norte de Pichincha y del sur de Imbabura, es el más representativo para esta investigación por asentarse en parcialidades de lo que actualmente conocemos como el DMQ durante el período de Desarrollo Regional (500-600 d.C.) (1991, 1951). Este pueblo se distribuyó en varios poblados a lo largo de esta zona, y

las evidencias arqueológicas dan pista de los ritos que realizaban en huacas o lugares sagrados, como el centro astronómico y espiritual de *Yavirak* o Catequilla. Actualmente, se continúan realizando ritos en estos lugares sagrados durante las celebraciones más importantes del calendario agrícola andino. Algunos de los *ayllus* que se reconocen actualmente como pueblo Kitu-Kara, son las comunidades de Calderón, Nono, Lumbisí, Zámbiza, Tumbaco, entre otras (Moreno, 1981).

Posteriormente al período de desarrollo regional e integración regional, se da la llegada de los Incas desde el sur a tierras ecuatoriales, que duró alrededor de unos 30 años aproximadamente, hasta el arribo y la conquista por parte de los españoles. La expansión Inca generó un intercambio y transformación de algunas relaciones políticas, administrativas, y también religiosas en la región ecuatorial. Los estudios antropológicos son divergentes en este sentido, principalmente debido a la falta de fuentes coetáneas al respecto. La masacre que actualmente da nombre a la laguna de Yaguarcocha (Lago de sangre) es probablemente la evidencia más clara de que los pueblos nativos se resistieron campalmente a la expansión del *Tawantinsuyo*, nombre con el que se conoció al Imperio Inca. Sin embargo, otros autores como Salomon, comentan cómo los señoríos étnicos o pueblos nativos mantuvieron sus *kurakas* o administradores políticos y mediadores religiosos, continuaron con el culto a sus huacas, y también con su propia lengua, pero ahora debían contribuir con impuestos específicos a un imperio más poderoso, grande y extenso que redistribuía la riqueza generada (1981).

En 1520 iniciaron los siglos de violación y dominación colonial, que generaron las transformaciones más drásticas que los pueblos nativos jamás vivieron. La dominación española incluyó principalmente la evangelización que, dirigida por la Iglesia Católica, afirmó que los pueblos nativos no conocían la palabra de Dios y en consecuencia eran seres sin alma. Además, la explotación del trabajador indígena para el enriquecimiento de la corona española fue también un aspecto clave de la conquista (Silverblatt, 1987). En 1567 se realiza en Lima un Consejo Eclesiástico en el que se declara que los sacerdotes deben

> …extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos "diabólicos" de los indios. También debían erradicar la embriaguez, arrestar a los médicos-brujos y, sobre todo, descubrir y destruir los lugares sagrados y los talismanes". En 1570 se celebra un Sínodo en Quito donde, nuevamente, se denuncia que "[h]ay médicos-brujos famosos que [...] custodian a los huacas y conversan con el Diablo (Hemming, 1970: 397).

La estigmatización social que viene desde la época colonial por parte de la Iglesia Católica aún tiene repercusiones en cuanto a la forma en que ciertos grupos e individuos de la población Quiteña catalogan a las prácticas de medicina andina como "brujería". Muchas veces los términos "shamán" o "brujo" se confunden con el término *yachak*. Es necesario aclarar que los actores de esta investigación se reconocen como *yachak*s y se distinguen frente a las otras denominaciones. Según la investigación de Ann Miles, la línea que divide

estos dos conceptos puede parecer muy delgada, ganándose esta etiqueta peyorativa de brujo aquellos sanadores cuya práctica es ignorada y vista como distinta por la población (2003). Los actores de este estudio diferencian la actividad de un y*achak*, frente a la de brujo, por el propósito que guía su práctica y su posición ética. El brujo, por un lado, utiliza las energías negativas para generar daño, enfermedad o muerte; por otro lado, el *yachak* es una persona que consciente y deliberadamente maneja las energías sutiles para el bienestar y la buena salud de las personas (Montero y Arias, 2011).

Otra de las consecuencias del proceso colonial sobre las poblaciones nativas de la zona interandina es el sincretismo religioso que hasta el día de hoy es visible en muchas de las prácticas espirituales. En 1569 se conformaron las Reformas de Toledo por el rey de España, en las que se establecieron las reducciones territoriales que consistían básicamente en la reubicación de los pobladores de un mismo *ayllu*, en zonas con las que no tenían ningún sentido de identidad, pertenencia o relación con los demás pobladores (Terán cit. en Gómez, 2009: 25). Estas reducciones territoriales se realizaron con el objetivo de agilitar el pago de tributos para la Corona Española por medio de las visitas o inspecciones personalizadas, y también para reorganizar los poblados en cuadrantes ordenados por la iglesia y el estado (Guevara-Gil y Salomon, 2008). Las reducciones también tuvieron fuertes consecuencias en las prácticas espirituales de los grupos nativos, ya que los alejaron de sus huacas de origen. Debido a que sus creencias en las huacas originarias se prohibieron, los pueblos nativos buscaron otras maneras de continuar sus prácticas religiosas, pero ahora representados en la imagen que la Iglesia Católica les entregó. Es así como inicia un drástico proceso que tuvo fuertes consecuencias en la identidad de la población nativa, como el sincretismo religioso que hasta la actualidad es evidente en las prácticas y ceremonias andinas. Sin embargo, a pesar de los años de evangelización y colonización, nada pudo acabar con las raíces de la gente que siguió en la resistencia y la reivindicación de sus orígenes.

Con la llegada de la Época Republicana en 1834, se continuó negando la historia de los pueblos originarios para seguir con los proyectos nacionales que les negaban el derecho de realizar sus propias formas de medicina y también de prácticas espirituales. El mestizaje como proyecto de unificación nacional, quiso nuevamente negar la realidad de la gente indígena, su cultura y su cosmovisión milenaria para iniciar un proceso de "blanqueamiento" étnico y cultural (Whitten 1981). "Las dinámicas culturales y sociales contemporáneas son, principalmente, un tema de aculturación y una asimilación de los grupos heterogéneos, periféricos y subordinados a un centro homogéneo y dominante" (Stutzman, 1995: 49). Es así como durante la historia vemos que el grupo blanco-mestizo dominante siempre quiso eliminar y negar la historia de los pueblos originarios con toda su sabiduría milenaria.

Hasta el año 2000, las prácticas en medicina y espiritualidad andina estaban vetadas por la ley debido a la creencia de que no son una alternativa a la medicina occidental, sino que se las consideraba brujería o hechicería. Es en los últimos años de la historia

del Ecuador, específicamente desde la ejecución de la CRE de 2008, que el Estado formalmente reconoce la sociedad plurinacional y multicultural del Ecuador, y así se compromete a conservar, resguardar y cultivar los saberes colectivos (ciencia, tecnología y conocimientos); la diversidad biológica y la agrodiversidad, como también las prácticas y conocimientos en medicina tradicional; "con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora" (Constitución de 2008, art. 57, num. 12).

Actualmente existen diversas organizaciones, asociaciones, grupos de *yachaks*, *taitas* y *mamas* que de manera abierta y pública realizan prácticas de espiritualidad y medicina andina. Entre ellos están Leonardo Arias y Guillermo Núñez, practicantes con los que he decidido trabajar en esta investigación. Ambos identifican el origen de su conocimiento en toda la sabiduría ancestral que los pueblos originarios del *Abya Yala* cultivaron, muchos años antes de la Conquista Inca y luego de la española. Sus tradiciones vienen de distintos pueblos, y en sus prácticas juntan diversas tradiciones. Guillermo Núñez específicamente, ha recibido instrucción directa de Hilario Chiriap, *Uwishin* de la nación Shuar del Oriente ecuatoriano, Arturo Chiriboga-Tepektiahui, líder de la Iglesia Nativa del Fuego Sagrado de Itzachilatlan en Ecuador y Adolfo Chiriboga-WayraYaku, *taita* curandero y hombre de medicina del Camino Rojo. Actualmente, Guillermo realiza prácticas de medicina ancestral andina en su centro ceremonial en Puembo, el mismo que está abierto a toda la comunidad. Para ello, Guillermo ha realizado diferentes ritos iniciáticos como el Tunakaramamu y Natemamu pertenecientes a la nación Shuar; el rito de Búsqueda de Visión y, actualmente, es Danzante del Sol en el Templo Sagrado de Urcupacha-Ecuador.

Leonardo Arias, por su parte, identifica el origen de su conocimiento como parte de la instrucción recibida de *mamas* y *taitas*, entre ellos, Taita Yachak Manuel Simbaña de Otavalo, quien le inició en el camino del conocimiento por primera vez. Leonardo Arias es presidente de la Asociación de Yachaks de Pichincha: Caminantes por la Vida en los senderos del Yachak, que cuenta con más de 60 integrantes, quienes realizan diversas actividades enfocadas a fortalecer su prácticas y conocimientos milenarios. El trabajo colectivo con los *yachaks* de Pichincha ha generado cambios sustanciales en sus relaciones con el Ministerio de Salud, que actualmente se encuentra a cargo de regular y controlar a los profesionales que ejercen la medicina ancestral como una alternativa a la medicina occidental. Además, este ministerio tiene el deber de supervisar el cumplimiento de proyectos vinculados a las prácticas de medicina ancestral y apoyar a las organizaciones de hombres y mujeres de conocimiento (Código Orgánico de Salud, 2016, art. 212). Taita Yachak Leonardo comentó en una de las entrevistas que, anteriormente, se trató de ubicar a los *yachaks* en mercados municipales o centros de salud para que desde estos espacios trabajen y curen a las personas. Sin embargo, estos dos proyectos no tuvieron buenos resultados por lo que, actualmente, los integrantes de esta organización trabajan individualmente en sus hogares, que son a su vez runahampihuasikuna, es decir casas de sanación (Leonardo Arias, 31 de mayo de 2015). La sabiduría milenaria de los pueblos andinos nunca desapareció, está presente en la memoria colectiva de los abuelos y abuelas de la tradición.

Sección IV: Prácticas de conversión, ritos y ritualidades

Comunidad Musulmana

Flavio Carrera

El discurso acerca de la fragmentación religiosa contemporánea y la progresiva secularización de las sociedades occidentales es confrontado continuamente con fenómenos que hablan de un masivo resurgimiento de una idea de comunidad y de la aparición de una multiplicidad de formas en las que un ser humano puede experimentar su espiritualidad. El Islam es un claro ejemplo de esta situación. Según un estudio de Pew Research Center, un 23% de la población es musulmana. Se trata de la religión con mayor crecimiento a lo largo y ancho del planeta (a un ritmo que supera el crecimiento de la población mundial total), y para el año 2050 el número de católicos y musulmanes equivaldrá a un 30% de la población.

En Ecuador, los primeros flujos migratorios de Comunidad Musulmana ocurren durante la Primera Guerra Mundial y por la caída del Imperio Otomano, a partir de 1917, donde migrantes provenientes de Líbano, Jordania y Palestina principalmente construyeron la base de la Comunidad Musulmana en el país. El aumento de la población musulmana no solo se ha dado por la llegada de migrantes desde países de Medio Oriente, sino también por el auge de conversos y conversas ecuatorianos. En la actualidad se estima que en el país hay cerca de 2000 musulmanes y musulmanas, la mayoría asentados en las ciudades de Quito y Guayaquil.

Enfocados en Quito, los datos del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos[6] registran dos mezquitas donde conviven musulmanes inmigrantes y conversos. Un porcentaje mayoritario de migrantes proviene del Medio Oriente, su idioma es el árabe y asisten a la Mezquita Khaled ib al-Walid, ubicada en el norte de Quito y dirigida por Sheiks provenientes del Cairo.

La segunda mezquita Assalam es un centro regentado por Sheiks conversos ecuatorianos. Allí participa un alto número de personas que han abrazado el Islam en Quito. Las mezquitas se han convertido en el mecanismo que no solo permite la consolidación de la comunidad, sino su crecimiento; este es el punto principal donde se ha desarrollado en los últimos 20 años la presencia de una comunidad que en los últimos años ha crecido de manera importante.

6 Institución encargada de regular y registrar las comunidades de fe en el Ecuador.

En este sentido y debido a los procesos de globalización entre los que destacan el flujo de personas y una redefinición de fronteras, la idea de una identidad homogénea y estática se mantiene en algunos contextos a pesar de que elementos como la religión, comunicación, cultura o la educación han influido en la construcción de una identidad heterogénea y diversa.

El acelerado crecimiento y desarrollo de religiones como la musulmana a nivel regional, con más de 4 millones de seguidores en Sudamérica, ha contribuido a un desarrollo y expansión de dicha religiosidad que ha roto con las estructuras e imaginarios asociados mayoritariamente a la herencia judeocristiano en América Latina. Los capítulos enfocados en la Comunidad Musulmana exploran interdisciplinariamente elementos tales como la construcción de la identidad en comunidades conversas; el hijab en sus diferentes dimensiones, significados, discursos y experiencias; la negociación intercultural del propio Islam desde las mujeres conversas ecuatorianas, sus tensiones y traducciones al contexto local, visible debido a las dinámicas que plantea la globalización en términos culturales, políticos, económicos y religiosos.

Comunidad Fuego Sagrado de Itzachilatlan

Sol Palacios

El Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI) nació a finales del siglo XX. Su custodio, fundador y jefe de jefes es Aurelio Díaz Tekpankalli (1954), muralista mexicano. En el texto de decretos de esta nación se presenta esta descripción de la comunidad:

> "Nosotros nos reconocemos como una nación y un pueblo originario que acepta y reconoce su conexión con EL GRAN MISTERIO. Reconocemos la existencia primaria de la TIERRA, el AIRE, el AGUA y el FUEGO como origen y fuente de la vida; los reconocemos como dadores de la vida y, como tales, son nuestra primera y más íntima familia.
>
> Reconocemos la relación con todos los seres y principios que devienen del mismo origen. Asumimos nuestro legítimo derecho como herederos y depositarios del saber originario, para practicar las enseñanzas e instrucciones contenidas en las tradiciones de nuestros ancestros. Reconocemos en nuestra conciencia, el propósito de ser absolutamente todo lo que somos capaces de ser, y así realizar todo nuestro potencial como expresión viviente de la Creación.
>
> Reconocemos el mismo origen y la misma hermandad con todos los seres de esta Tierra y somos conscientes de que las diferentes formas de credo no nos separan. No imponemos una doctrina o un credo, sino la propia búsqueda del conocimiento y creencia. Proponemos espacios rituales para que cada uno tenga un encuentro consigo mismo y con lo sagrado, entendiendo lo sagrado como una experiencia y una relación personal.
>
> Reconocemos el camino de las plantas sagradas como maestras de poder y de enseñanza, para usarlas como sacramento, buscando y respetando su manejo ritual y su forma ancestral como vehículo para alcanzar un estado de conciencia y sanidad, rechazando el uso hedonista e irresponsable del poder de estas abuelas.

Fuego dador de la vida.

> La Palabra como verbo creador y del bien decir, convoca el sueño del Gran Espíritu y exige su realización. Reconocemos el poder de la Palabra como la expresión de la verdad de nuestro ser interior cuando la levantamos a las cuatro direcciones del universo: queremos ser lo que decimos que somos; queremos hacer lo que nos comprometemos a hacer; queremos caminar con el valor de nuestra Palabra, con un compromiso de integridad con ella y hacia ella; de allí nuestro compromiso de usarla y sostenerla, haciendo de la Palabra una acción para nuestra vida.
>
> Nuestro camino incluye a todas las personas, todas las razas, naciones y pueblos de las cuatro direcciones de esta Tierra. Es nuestra decisión y deseo existir en balance y armonía con todo lo que nos rodea, para así honrar nuestras relaciones, en el entendimiento de la unidad de la gran Familia de la vida (Andrade, 2010).

Este movimiento nace aproximadamente hace treinta años, gracias a un sueño nativo americano que imaginaba la unión del cóndor con el águila, una simbología que se traduce con la fusión del saber ancestral norteamericano y el sudamericano. En América existía una confederación de hombres y mujeres guardianes de las tradiciones de sus pueblos, eran hombres medicina, mujeres medicina, taitas y mamas. Dentro de esta agrupación se encontraba el abuelo Wallace Black Elk, jefe de la comunidad y hombre de medicina Oglala Sioux. Black Elk conoció a Aurelio y a su amigo Alfonso Pérez. Al conocerlo, aprender de él y comprender la importancia de rescatar y difundir la memoria nativo americana, tomaron la decisión de difundir el mensaje con el fin de que se recupere el conocimiento ancestral en las generaciones actuales, y que este pueda llegar a las futuras generaciones (Díaz, 2005).

Así es como Aurelio Díaz, el 12 de octubre de 1992, dirige un grupo de las primeras Jornadas de Paz y Dignidad, evento que buscaba la paz y la dignidad de los pueblos originarios para el rescate de las tradiciones ancestrales. Esta actividad que se realiza aproximadamente cada doce años consiste en recorrer toda América desde el norte hasta el sur con el fin de difundir en cada lugar que se visita, mediante rituales nativo

americanos, mensajes de respeto, paz, unión, memoria, orgullo y amor por la tradición nativa americana. El grupo dirigido por Aurelio, que inicia en México, recorre toda Sudamérica y es así como el sueño de la nación del FSI comienza a expandirse (Díaz, 2005).

La llegada del Fuego Sagrado de Itzachilatlan al DMQ empieza cuando Aurelio Díaz trae sus propuestas y sus propósitos alineados a la profecía del águila y cóndor. Después de este primer acercamiento llegan las Jornadas de Paz y Dignidad. Con este propósito se acercan personas dispuestas a apoyar esta iniciativa, encargándose de aprender los rituales y prácticas que venían desde el norte de América y también para aprender las distintas prácticas sudaméricanas relacionándolas con la profecía del águila y el cóndor (Díaz, 2005).

Asimismo, el FSI al revivir estas prácticas originarias, también las expande con el fin de cumplir con sus propósitos primordiales. Hoy en día se puede encontrar a sus miembros en muchos lugares del mundo, lo que la vuelve una comunidad que se mueve y se adapta al lugar y a las circunstancias, una transnacionalidad espiritual que busca adaptarse a la realidad globalizada actual para cumplir con sus objetivos.

La multivocalidad del Hijab

Alegría Portilla

La palabra Islam quiere decir sumisión; sumisión o entrega voluntaria a *Allah,* ya que todo en el Universo se somete a Su voluntad (Tatari, 2013): "el corazón late sin necesidad de una orden consciente, las plantas crecen y dan frutos de acuerdo al propósito para el cual fueron creadas, en armonía con el resto de la naturaleza. De acuerdo al Qu'ran todo en la creación es una *aleya,* un signo que apunta a una inteligencia mayor a cada momento" (Tatari, 2013). Por lo tanto, todo acto de obediencia realizado intencionalmente busca solo la satisfacción de Allah, así se convierte en un acto de adoración, un movimiento estratégico para armonizar la vida del musulmán con el propósito para el cual vino al mundo: Adorar a Allah.

El *hijab* es entonces utilizado por las mujeres musulmanas como un acto de sumisión a lo que consideran ser una orden de Allah y como una forma de expresar su entrega a una forma de vida: el Islam. El término *hijab* se refiere al acto de cubrir el cuerpo (a excepción de las manos y la cara); así como también a una actitud de modestia y sobriedad en la manera de actuar, con el objetivo de dirigir la mente y el corazón al recuerdo de Allah (*zikr*). Al ser un concepto y no solo una prenda, no se limita a las mujeres, ya que los hombres musulmanes tienen su propia forma de *hijab*, que, entre otras características, incluye el dejarse crecer la barba.

Como una práctica con dimensiones internas, el *hijab* exterioriza un sentimiento común, el de sumisión/obediencia o total entrega a lo divino. Sarró, en sus reflexiones sobre la postura religiosa, se refiere a esta sumisión como un acto voluntario, que

genera un sentimiento religioso subjetivamente enriquecedor y liberador, desafiando la percepción negativa de la sumisión como un sistema de opresión sociobiológica (2008). De esta manera se podría considerar al *hijab* como una práctica espiritual en sí misma. Sin embargo, hay muchos otros discursos que lo rodean, complejizando su práctica y la discusión sobre el mismo, algunos de los cuales se explorarán a lo largo de este trabajo. Sin embargo, primero es necesario proveer un contexto para entender mi propia experiencia al haber sido una mujer musulmana conversa y haber utilizado *hijab* todos los días por dos años.

Sección V: Cuerpo y corporalidades

Comunidad Regla de Ocha

Paula Castells y Estefanía Silva[7]

El repique de los tambores llenaba todo el espacio mientras una ola de olores y colores impactaba nuestros sentidos. Descalzos y vestidos de blanco nos acercamos al altar con flores, comida, dulces y tabaco, ofrendas para los ancestros y los Orishas. En esta corta caminata hacia el altar, la energía en el ambiente comenzó a cambiar. Invade la idea de que estamos experimentando algo que va más allá de lo terrenal. De pronto, los tambores se apagan. Pedro toca una campana mientras se inclina ante el altar, llamando así a sus ancestros y a los Orishas. Comienzan los rezos. Es claro que se ha formado un vínculo entre lo terrenal y lo espiritual, entre las y los practicantes y quienes fuimos invitados a observar. Cesaron los rezos y se agradeció a los Orishas y a los ancestros por permitir este encuentro. El resto del día transcurrió entre comida y conversaciones. Escuchábamos y aprendíamos sobre este sistema religioso-cultural y lo que la Santería significa para quienes la practican.

Esta jornada en la casa de Pedro consistió en uno de los primeros acercamientos que tuvimos con la Santería en el DMQ. Fue un día lleno de experiencias sensoriales y emociones, inundado de intercambios y conversaciones sobre la Santería y los retos que las y los practicantes enfrentan en una ciudad como Quito. Al ser Ecuador un país principalmente Católico, los grupos humanos que practican otras religiones suelen estigmatizarse, siendo el rechazo la principal reacción de la ciudadanía en general. Al visibilizar a quienes practica esta religión, trasladamos nociones teóricas a rostros humanos, a personas que, cotidianamente, cohabitan en diferentes espacios. Esto a su vez aumenta la empatía por quienes culturalmente consideramos distintos a nosotros, contribuyendo así a la eliminación del estigma. Es por ello que el presente trabajo se enfoca en el estudio de la Santería Cubana, sus rituales y las vivencias, retos y percepciones de sus practicantes en Quito.

7 Agradecimientos y colaboración especial de Dulce Pérez. Con la colaboración de Ariel Supliguicha y Emilia Hermosa.

Antes de analizar los retos que ha enfrentado esta religión en Quito es necesario contextualizar de dónde surge la Santería y cómo llega a Ecuador. La Santería es una religión que se originó en África, en el grupo étnico Yoruba, "proveniente de Dahomey, lo que hoy conocemos como Benín, así como también de Nigeria a lo largo del río Níger" (Saldívar, 2009). En el siglo XVII, la religión Yoruba llegó al continente americano a través de las personas esclavizadas del África (Cáceres, 2001: 21). En Cuba la situación fue similar. El traslado forzado de africanos y africanas en condición de esclavos se podía observar en las actividades cotidianas de las Isla. Este traslado se tradujo en una movilización de prácticas culturales y religiosas, las cuales se desarrollaron en Cuba bajo privaciones políticas, sociales y económicas para estos grupos humanos. Estas limitaciones, acompañadas de la gran desigualdad que vivían los esclavizados, llevaron a los africanos a utilizar el Catolicismo como una pantalla para practicar la religión Yoruba. Camuflaron bajo los santos y santas Católicos a las deidades de su religión, los Orishas, modificando algunos elementos de sus rituales y prácticas para no levantar sospechas entre los españoles (Cano, 2008: 150). Surgió, de esta manera, un sincretismo entre lo católico y lo Yoruba, el mismo que permitió que los africanos continuaran sus prácticas religiosas sin que los españoles generaran prohibiciones al respecto. Esta unión religiosa tomó el nombre de Santería.

Los cabildos facilitaron, hasta cierto punto, el desarrollo de la Santería en Cuba. Jesús Fernández Cano explica que los españoles, en búsqueda de una herramienta administrativa y sociopolítica que facilitara el control de los esclavizados, organizaron cabildos: congregaciones de africanos que pertenecían a las mismas tribus y que fueron utilizadas por estos grupos como fuentes de comunidad, diversión y entretenimiento (Cano, 2008: 147). Los cabildos permitieron que los africanos mantuvieran un sentido de comunidad y pudieran reunirse para desarrollar sus prácticas religiosas y culturales, mismas que ya estaban mascaradas tras el catolicismo. Sin embargo, la continua presencia de los españoles en la Isla llevó a los africanos a mantener varios rituales en el ámbito privado. Cano (2008) explica que esto generó que en general la Santería se desarrolle con un alto nivel de secretismo (150), mismo que se ha mantenido hasta la actualidad hacia todas las personas que no practican esta religión. Para entender algunos de los desafíos que enfrentan los practicantes de esta religión, es necesario tener en cuenta el secretismo bajo el cual se ha desarrollado la misma desde un inicio.

Enfocándonos en el caso ecuatoriano, no se puede determinar con certeza cuándo llegó la Santería al país. Existen estudios que analizan las olas migratorias de cubanos hacia Ecuador y la situación y desafíos que enfrentan los cubanos en este nuevo contexto. Entre las investigaciones más icónicas encontramos el texto de Ahmed Correa, *Del Caribe a la mitad del mundo: Inserción laboral y producción de espacios. Migración cubana en Ecuador.* Si bien estos estudios mencionan la Santería como práctica religiosa de muchas de las personas involucradas en el proceso migratorio, no profundizan en las adaptaciones de este sistema religioso-cultural al contexto ecuatoriano. La migración cubana hacia Ecuador es de gran importancia para entender el ingreso y

desarrollo de la Santería en el país. Con el propósito de este estudio, se ha determinado como punto de ingreso de esta religión al Ecuador la ola migratoria de ciudadanos cubanos en el año 2008, la misma que se relaciona con el posicionamiento de Rafael Correa en la presidencia del país.

Bajo el discurso del Socialismo del siglo XXI y la revolución ciudadana, Rafael Correa creó fuertes vínculos ideológicos con Cuba y su gobierno, mostrando así que el sistema que se buscaba instaurar en Ecuador seguiría principios como una economía social y solidaria y un sistema social redistributivo. Siguiendo este discurso, Rafael Correa invitó a los y las ciudadanos cubanos a migrar hacia Ecuador, siendo el foco principal profesional del área de salud, áreas técnicas y deportistas, con el fin de suplir el déficit de personal en estos sectores (Portelles, 2015). Posteriormente, los flujos migratorios se relacionaron con la búsqueda de nuevas oportunidades por parte lo ciudadanos cubanos. Cifras de la Dirección Nacional de Migración indican que desde 2008 hasta mediados de 2010 más de 56000 cubanos llegaron a diversas ciudades ecuatorianas, y 7500 de ellos hicieron del Ecuador su país de residencia (Gonzalez, E. y León, E., 2011). Dos aclaraciones son importantes. Por un lado, Ecuador no es necesariamente el destino final de muchos de los cubanos que llegan, sino que es, más bien, un lugar transitorio en la trayectoria a otros destinos, EE.UU. principalmente. Por otro lado, la legislación migratoria y de movilidad, en cuanto a los ciudadanos cubanos cambió en Ecuador a partir de 2016, generando mayores retos para permanecer en Ecuador, dadas las dificultades para la obtención de residencia, costos de visa y otros, así como permisos y licencias de trabajo.

Al considerar el caso de Quito, no existen datos precisos que estimen el número de habitantes cubanos en la ciudad en la actualidad. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC, 6716 habitantes de nacionalidad cubana fueron censados en el 2010 (Correa, 2013). Sin embargo, esta cifra no muestra con precisión el número de habitantes cubanos en el país. Ahmed Correa explica que esto se debe a la antigüedad del censo, así como al temor de muchos cubanos, quienes se ocultaron del mismo (2010). A pesar de ser un grupo migratorio significante en el país, existe una "sobrevaloración de la presencia de la migración cubana en Ecuador, lo cual puede estar motivado—en parte—por la concentración mayoritaria en la ciudad de Quito. En esta ciudad fueron censados 4907 cubanos y cubanas, para un 75% del total censado" (Correa, 2013). Siguiendo esta línea, se conoce que una gran parte de la población cubana reside en el barrio La Florida, ubicado en el norte de Quito.

María Fernanda Sáenz (2012), en su estudio acerca de la población cubana en este sector, explica que hay varias razones por las cuales ciertas poblaciones migrantes escogen un barrio dentro de Quito, entre las cuales se ubica la logística y la facilidad de movilidad (80). Si bien la comunidad cubana ha tejido lazos importantes de solidaridad entre sus integrantes, el estigma y los prejuicios manejados en los imaginarios de muchas y muchos ecuatorianos han dificultado la situación de este grupo humano

Daniel, Babalao cubano, entra en su pizzería *Los Orishas*, ubicada en el barrio La Florida.

en Ecuador. Para esta investigación, esto se tradujo a una serie de trabas para entablar contacto con los practicantes de la Santería. Como resultado de los prejuicios manejados por una gran parte de la sociedad quiteña, muchos de los practicantes han optado por evitar el diálogo relacionado con su religión. Por otro lado, la ausencia de una Casa de Santo, equivalente a un templo, que sirviera como punto de encuentro de la comunidad santera, dificultó la vinculación de las y los investigadores con quienes practican esta religión. El encuentro con los practicantes de esta religión tuvo un alto grado de dificultad.

En este punto es importante explicar que muchos de los encuentros con practicantes de la Santería fueron posibles gracias a que uno de los miembros del equipo de investigación practicaba esta religión, por lo que mantenía una relación cercana con otros practicantes. El conocimiento y las conexiones personales de esta investigadora fueron de gran importancia, ya que marcaron el vínculo de conexión con los practicantes de la Santería. Fue gracias a esta investigadora que pudimos participar activamente con los practicantes de esta religión en algunas ceremonias y festejos. Sobre este último punto se hablará más adelante.

Debido a las dificultades mencionadas anteriormente, y en búsqueda de un punto de encuentro con la Santería, el equipo de investigación decidió indagar posibles relaciones entre esta religión y el pueblo afroecuatoriano en Quito. Como resultado de esta búsqueda, se tuvo un acercamiento con Casa Ochún, un espacio cultural afro fundado en el 2002 y que se encuentra ubicado en el sector de Carapungo, al norte de la ciudad. Rosa Mosquera, quien posee una larga trascendencia de labor con el pueblo afro en Ecuador, fundó la Casa Ochún como un "espacio alternativo de formación humana, sobre la base del cultivo de las expresiones artísticas" (Casa Ochún, s. f.), fomentando el fortalecimiento identitario y cultural del pueblo afro mediante la música,

la danza, las manualidades y la investigación. Este espacio cultural nos mostró cómo la herencia africana se ha ido construyendo en diferentes espacios geográficos y sociales. Adicionalmente, en Casa Ochún se descubrieron ciertas expresiones y simbologías relacionadas con la Santería, comenzando con el nombre que lleva este espacio cultural. Ochún (Oshún) pertenece al panteón Yoruba, es la Orisha del amor, la bondad y está representada en las aguas dulces y los ríos. La experiencia vivida en Casa Ochún y el contacto con la herencia afro evidenció la importancia de la música, el cuerpo, la danza y los colores para la Santería. Se mencionará más sobre esta experiencia a lo largo del texto.

Otro punto importante que se debe mencionar se relaciona con la metodología utilizada para esta investigación. Este texto parte de un acercamiento etnográfico que parte de lo investigado, observado y experimentado por las y los investigadores y del contacto realizado con practicantes de la Santería en Quito. De igual forma, incorporar observación participante y todo aquello que este grupo de practicantes de Santería decidió compartir con nosotros, ya sea por medio de entrevistas, conversaciones o invitándonos a diferentes espacios y rituales. Este capítulo aborda críticamente la experiencia del equipo en esta práctica religiosa, sus principales características, y los retos que la Santería ha enfrentado en el DMQ, así como sus adaptaciones.

Otro punto a considerarse a lo largo de este capítulo es que se referirá a la Santería como Regla de Ocha. Esta decisión fue tomada por el equipo de investigación por los siguientes motivos:

a) El término Santería nace desde una posición de desprecio. Natalia Bolívar, especialista en religiones afrocubanas, explica que el nombre Santería surge de un trato burlesco y peyorativo por parte de los españoles, quienes usaban el término *santero* para referirse a los africanos que realizaban devotamente sus oraciones en frente de los santos (Bolívar, 1995). Es por este motivo que se referirá a este sistema religioso-cultural como Regla de Ocha, en un intento de reivindicar el origen de esta religión y sus vínculos con el panteón yoruba.

b) Al referirnos a esta religión como Regla de Ocha aumenta el nivel de recepción y aceptación en grupos humanos que han estigmatizado la Santería debido a ciertas prácticas y estereotipos, mismos que no forman parte del núcleo de este sistema religioso-cultural (en la sección de ritos se tratará este tema con mayor profundidad). Este capítulo se ha dividido en varias secciones para lograr una mejor compresión de nuestra experiencia como investigadores, así como de viñetas de quienes colaboraron y compartieron con nosotros. Primeramente, se abordarán los conceptos y terminología claves de esta religión, seguidos por la explicación algunos de los rituales más importantes. Todo esto con el fin de generar un mayor

conocimiento de la Regla de Ocha antes de compartir nuestras experiencias dentro de esta investigación. A partir de ello se hablará del cuerpo y corporalidad, temática que se ve evidencia a lo largo del capítulo y a la que dedicamos una sección. Abordamos este escrito incorporando una perspectiva de género. Terminaremos con una sección que busca ejemplificar cómo lo espiritual trasciende fronteras, analizando los vínculos de los practicantes con Cuba.

Comunidad de Mujeres Musulmanas
Cristina Yépez y María Amelia Viteri

Las mujeres musulmanas se abren camino a través de múltiples estrategias y alternativas para adaptar tanto la creencia como la práctica a las necesidades y posibilidades locales en un país pensado como exclusivamente Católico. Este capítulo recoge la investigación etnográfica con mujeres provenientes de una familia musulmana y ecuatorianas conversas, lo que brinda una diversidad de subjetividades que visibilizan las constantes negociaciones, tensiones e intercambios con el contexto local. La plasticidad de las fronteras, visible hoy más que nunca debido a las dinámicas que plantea la globalización en términos culturales, políticos, económicos y religiosos, se hace evidente en el hecho de que el islam se traslada a espacios geográficos que no son vistos como los "propios", como Latinoamérica o, específicamente, Ecuador. Esta flexibilidad permite mirar cómo funcionan simultáneamente identidades que parecerían antagónicas, por ejemplo: ecuatoriana y musulmana. Al conceptualizar el Islam como un estilo de vida, las tradicionales dicotomías sagrado-profano o público-privado se discuten a través de la interacción de la espiritualidad con diversos aspectos de la cotidianidad: cuerpo y corporalidades (estética, cuidado y purificación), cuestiones más "sencillas" del día a día (vestimenta, selección de la comida y organización del tiempo) y construcción de relaciones (pareja, familia, amistad y colectividad religiosa).

Sección VI: Comunicación Sagrada

Comunidad Yachaks
Mateo Ponce

> "A partir de la aparición del lenguaje fue necesario que el universo significara".
> —Levi-Strauss, citado en Augé, 2014: 24.

En la ciudad de Quito, los conocimientos sobre las plantas aplicados al cuidado de la salud captan sus espacios y sus públicos. Estos oficios o tradiciones tienen sus antecedentes en la cosmovisión andina sobre el uso y cultivo de plantas para curar (etnomedicina). En efecto, "el *yachak* constituye el intermediario encargado de abrir las puertas de acceso al inframundo o al supramundo, al futuro o al pasado, es el maestro de la

Quito, al amanecer. Fotografía: Mateo Ponce, 2015.

conciencia onírica (el mundo de los sueños) y la adivinación que utiliza lo sagrado, es decir la suma de símbolos religiosos, que se manifiestan a través de los mitos y ritos" (Ruíz, 2006: 46).

Mama Gloria María es entonces una *yachak*, que quiere decir "el que conoce, la función primordial de *yachak* como agente cultural de sanación y guía espiritual es la de recobrar la salud individual y colectiva" (Hermida, 2009: 53). Ella mismo nos aclara, *Warmi-Kuray* («mujer que cura» en kichwa), nacida y bautizada en Quito. "Yo 45 años tengo" (edad espiritual); desde cuando practica la medicina ancestral como un legado familiar y generacional de los *taitas* y *mamas* andinas. Sus saberes los adquirió de *taitas* o *yachaks* dentro del mundo indígena y mestizo. "Mi familia se han muerto mayores pero lúcidos, yo 45 años tengo, porque mi espíritu no ha envejecido...hay que hacer el bien, si no uno se confunde, yo soy *warmi kuray*, mujer que cura" (Comunicación personal, 2015).

El enfoque de la comunicación sagrada nos permite un primer análisis que vincula tanto lo espiritual como el sistema de la salud dentro del contexto sociocultural de la urbe. Respecto a la importancia del trabajo etnográfico o de campo en la antropología, y según Rosana Guber (2003), "la antropología social se destaca por detenerse en aquello que otras disciplinas suelen pasar por alto: el mundo tal y como lo viven y explican sus propios protagonistas" (12). A través del testimonio de *Mama* Gloria podremos observar cómo todavía predominan en ciertos sectores de la urbe los principios éticos, católicos e indígenas vinculados a la salud y la identidad. En efecto,

> [En la sierra ecuatoriana, la] cosmovisión está basada en la relación armónica entre el universo, la tierra y el hombre y la división binaria de oposiciones que

> organiza sus relaciones con los seres humanos, la naturaleza y los poderes sobrenaturales. [Por ejemplo:] tierra-cielo, alto-bajo, frío-caliente (Benítez & Garcés 1993). [Sus habitantes] practican la reciprocidad y el trabajo cooperativo mediante mingas, para ayudar a un miembro o familia de la comunidad. Otra práctica que continúa viva es la medicina tradicional conocida como "*Hanpi* o *Jambi Yachak*" y son los "*Yachak*" o curanderos los que transmiten este conocimiento a otros miembros de la comunidad (De la Torre et al., 2008: 44).

Siguiendo las reflexiones de Edgardo Ruíz (2006) en nuestro estudio, *Mama* Gloria utilizaría en sus baños y limpias las plantas mágicas para curar las enfermedades del espíritu; al igual que las plantas medicinales para curar el cuerpo (50). Finalmente, cabe resaltar que sus "poderes de sanación", sobre todo a través de los baños, comprometen todos los elementos constituyentes del mundo (en coincidencia con el pensamiento helénico original), como es el aire (para el soplo), el agua (para el baño), el fuego para quemar las hierbas y aromas, que son parte del último elemento la tierra.

Nuestra hipótesis con respecto al papel de *Mama* Gloria como *Warmi Kuray* parte de la idea de que el mestizaje espiritual, cultural y religioso ha ido tejiendo esta práctica a través de conocimientos ancestrales donde el *yachak* es su guardián principal. Como Blanca Muratorio (1994) argumenta, "en este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una ficción maestra construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro Indígena" (177).

El legado de *Mama* Gloria da vida a las creencias y "milagros populares" de la urbe quiteña; por ende, *Mama* Gloria no solo es una mujer que cura (*Warmi Kuray*) con poder, también es un actor cultural importante pero secreto de la ciudad. Ella argumenta que "son curaciones de nuestros antepasados." Aunque ocultadas y recorriendo el "rumor" popular, son en términos generales y sobre todo teóricos, las prácticas ancestrales, que han sido reconocidas por el Ministerio de Salud, en base al artículo 363 de la CRE de 2008.

Por ende, *Mama* Gloria puede ser considerada como una mediadora cultural, una mujer sabia en el uso de las plantas y recetarios para diagnosticar y curar. Igualmente, al tener la capacidad de insertar estos conocimientos dentro de los símbolos cristianos y así mantener viva, entre los quiteños, esta práctica ancestral históricamente confundida, sobrepuesta o sobre todo sublimada en el Catolicismo y en las prácticas médicas.

Comunidad de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días

María del Carmen Ordóñez

Uno de los pilares de la fe de los miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es conocer su historia. Esta surge de la restauración de la iglesia original fundada por Jesucristo cuando José Smith traduce el *Libro de Mormón* de las planchas de oro escritas por los profetas americanos. Por este motivo, es fundamental para la comunidad proveer el contexto histórico general de la fe y la historia de la

comunidad establecida en Ecuador. Agradecemos a Byron Meza por proporcionar el texto a continuación.

"La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días fue restaurada y organizada el 6 de Abril de 1830 y enseña el Plan de Felicidad del Padre Celestial. El principal objetivo es ayudar a las familias a vivir mejor en esta tierra y prepararles para gozo eterno en la vida venidera. Su creencia central está basada en Jesucristo como el Hijo de Dios y el Salvador del mundo, así como también en la revelación personal.

Después de la crucifixión de Jesucristo, mataron a los apóstoles y se perdió la verdad. Varios siglos después, José Smith, un jovencito de catorce años, deseaba tener más conocimiento sobre las verdades de Dios. Un día leyendo las escrituras, encontró un versículo en la Biblia en el libro de Santiago, capítulo 1, versículo 5, que dice: "Y si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios, quien da a todos abundantemente y sin reproche le será dada". Siguiendo el consejo del pasaje, José oró a Dios, los cielos se abrieron y aparecieron el Padre Celestial y su Hijo Jesucristo. Más tarde se le instruyó a José que tradujera un antiguo registro que se lo conocería como el Libro de Mormón, que al igual que la Biblia testifica de Jesucristo y de su visita aquí a las Américas. Es por el nombre de este libro por el cual comúnmente se ha denominado a los miembros como "mormones".

Actualmente, la sede principal de la Iglesia se encuentra en Salt Lake City, Utah, EE.UU. y cuenta con más de quince millones de miembros en más de 160 naciones. Al igual que en los tiempos de Jesucristo, la Iglesia está organizada de la misma manera, esto es un Profeta de Dios y un cuórum de doce Apóstoles que la dirigen por todo el mundo. Bajo su dirección, los líderes locales dirigen la Iglesia en forma gratuita. La organización de las mujeres denominada Sociedad de Socorro fue organizada en 1842. Es la organización de las mujeres más antigua y grande del mundo cuyo propósito es edificar la fe, la rectitud personal, fortalecer a la familia, y ayudar a los necesitados.

El 9 de octubre de 1965 en el cerro del Panecillo, en Quito, el Elder Spencer W. Kimball miembro del cuórum de los doce Apóstoles dedica el país para la predicación del Evangelio y en su oración mencionó: "…ellos han esperado tanto tiempo para que el Evangelio venga, nosotros te pedimos que los bendigas Padre, para que sus corazones puedan ser enternecidos y puedan ser llenos con las gloriosas verdades del Evangelio…". A partir de ese día, familias enteras empezaron a ser bautizadas y se reunían en una casa arrendada para utilizarla como centro de reuniones (capilla). Al año siguiente se empieza la obra en Guayaquil, seguido por Otavalo. La primera Estaca en Ecuador fue organizada en Guayaquil el 4 de junio de 1978 y en Quito se organiza la Estaca el 23 de agosto de 1979. Las congregaciones de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días están organizadas geográficamente, y sus miembros asisten a los servicios de adoración cerca de su casa. Todo miembro pertenece a una estaca, que es comparable a una diócesis católica.

Parte de una de las sesiones educativas impartidas a la comunidad respecto a José Smith y el *Libro de Mormón*.

Una parte importante de las enseñanzas de la Iglesia es que el matrimonio y los vínculos familiares no terminan con la muerte, sino que pueden durar toda la eternidad, esa es la intención de un Dios lleno de amor, de allí la importancia especial que la Iglesia brinda a las familias. Este vínculo eterno familiar se lleva a cabo en los templos. Un templo es distinto de un centro de reuniones, el Templo es lo más santo y sagrado para los miembros de la Iglesia, donde los miembros acuden tan constantemente como el tiempo y medios lo permitan. El Templo de Guayaquil fue dedicado el 1 y 2 de agosto de 1999 por el presidente Gordon B. Hinckley.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días está organizada para ayudar al necesitado y cada miembro de la comunidad contribuye a financiar esta obra. Por ejemplo, los miembros ayunan durante dos comidas cada mes y donan al menos el costo de estas. Esta donación se la considera como una ofrenda de ayuno que los obispos y presidentes de rama emplean para ayudar a los miembros necesitados. También se ayuda a los necesitados por medio de iniciativas humanitarias. En Ecuador, durante los últimos diez años la Iglesia ha llevado a cabo cerca de 200 proyectos en diferentes lugares del país. De estos proyectos se han beneficiado más de 142 000 ecuatorianos a través de proyectos de agua limpia, sillas de ruedas, reanimación neonatal, visión y otros proyectos humanitarios.

Muchos jóvenes miembros de la Iglesia reafirman su compromiso de servir al prójimo y dedican entre 18 a 24 meses de su vida para predicar el evangelio, este servicio no es remunerado, y los misioneros se mantienen con sus ahorros personales o el apoyo

de sus familias o amigos. Cada miembro de la Iglesia, está dispuesta a servir y ayudar al prójimo, mantiene su compromiso de ser hoy mejor que ayer y esforzarse por seguir el ejemplo y enseñanzas de Jesucristo".

Sección VII: Cuestionando la frontera de las espiritualidades

Comunidad Judía

Sara Tillería

Para comprender la historia de la migración y presencia de la Comunidad Judía en Ecuador, es conveniente enfocarnos en los períodos pre, durante y pos Segunda Guerra Mundial, pues marcan su llegada al país. Es durante este período histórico que las personas judías provenientes de diversas ramas y clases sociales perdieron gradualmente sus derechos civiles sociales y políticos, incluyendo educación, trabajo, negocios, propiedades, cuentas bancarias, hasta perder la vida: seis millones de judíos junto a minorías como homosexuales, gitanos, discapacitados, fueron asesinados mayoritariamente en Europa. El creciente antisemitismo y violencia en contra de la Comunidad Judía impulsada por políticas de gentrificación, exclusión y exterminio por parte del régimen Nacional Socialista Alemán ocasionó una nueva diáspora de judíos al mundo entero, sobre todo, a aquellos países receptivos a su llegada.

En el caso del Ecuador, las leyes promulgadas por Cancillería durante el gobierno de Velasco Ibarra permitieron otorgar visas a las personas judías. Dentro de los requisitos para visado se encontraban que su profesión o área de actividad esté vinculada a la agricultura, debido a que el gobierno detectó que esta área económica debía ser fortalecida para el desarrollo del Ecuador, bajo las políticas que impulsaron la actividad agrónoma sobre otras como la comercial. La gran mayoría de judíos no cumplía el requisito siendo mayormente expertos en el área comercial. El éxodo judío al Ecuador estuvo marcado por contradicciones. Durante el gobierno de Velasco Ibarra se endurecieron las políticas de recepción de judíos hasta prohibirlas, como resultado del apoyo por parte del gobierno ecuatoriano hacia el régimen Nazi. Se conoce la existencia de alemanes que continuaron en Ecuador con la ideología Nacional Socialista. En este marco surgen las figuras de dos cónsules ecuatorianos, Antonio Muñoz Borrero, declarado Justo entre las Naciones, y José Ignacio Burbano, quienes contra toda política oficial y con riesgo a sanción, pérdida de sus funciones y persecución, continuaron visando y asegurando el viaje de más de cuarenta familias al Ecuador.

En la actualidad y conforme cifras compartidas por la Comunidad Judía Ecuatoriana del Ecuador, la gran mayoría de estas familias ha emigrado principalmente a EE.UU. Las setecientas personas judías que permanecen en Ecuador participan activamente en las diferentes actividades de la imponente Sinagoga ubicada en la Urbanización Einstein al norte de Quito. Conforme información proporcionada por el Ministerio de

Justicia, Derechos Humanos y Cultos en Ecuador, en el país se encuentran registradas dos Sinagogas, una en Quito y otra en Guayaquil, espacios que se han convertido en lugares de reunión y conexión entre todos los integrantes de la comunidad.

Es así como el capítulo enfocado en la Comunidad Judía se propone hacer un recorrido de la migración judía proveniente de Europa hacia Ecuador, a través de fuentes secundarias, archivos históricos y testimonios de algunos y algunas de sus protagonistas, para finalmente resaltar sus contribuciones a la sociedad ecuatoriana. Visibiliza las múltiples formas por las cuales la identidad judía en Ecuador es una identidad predominantemente cultural, de esta forma diferente al Islam.

Comunidad Nazarena

Patricia Celi

En octubre de 1895, el reverendo Phineas F. Bresee, D. D., el Doctor Joseph P. Widney y otras 100 personas aproximadamente, organizaron la Iglesia del Nazareno en Los Ángeles, California. Desde el principio vieron a esta iglesia como la primera de una denominación que predicaba la realidad de la entera santificación recibida mediante la fe en Jesucristo (Iglesia del Nazareno, 2014). Este enfoque se derivó de la amplia influencia de la corriente religiosa wesleyana del siglo XVIII, dirigida principalmente por Juan Wesley; en la consolidación de los principios de esta Iglesia. El avivamiento wesleyano se caracterizó por tres hitos teológicos: "la regeneración por la gracia a través de la fe, la perfección cristiana o santificación por la gracia a través de la fe y el testimonio del Espíritu de la seguridad de la gracia. Una de las contribuciones distintivas de Juan Wesley fue su enseñanza sobre la entera santificación en esta vida, como provisión de la gracia de Dios para el cristiano" (Iglesia del Nazareno, 2014: 15).

Es así como, los fundadores de la Iglesia del Nazareno sostuvieron que:

> los cristianos santificados por fe deberían seguir el ejemplo de Cristo y predicar el evangelio a los pobres. Consideraron haber sido llamados especialmente para este trabajo. Ellos creyeron que la elegancia y ornamentación innecesarias en las casas de adoración no representaban el espíritu de Cristo sino el espíritu del mundo y que su inversión de tiempo y dinero debería darse a ministerios a la semejanza de Cristo para la salvación de almas y la ayuda para los necesitados. Organizaron la Iglesia acorde con estos propósitos. Adoptaron reglas generales, una declaración de fe, una estructura basada en una superintendencia limitada, procedimientos para la consagración de diaconisas y la ordenación de presbíteros, y un ritual. Todo ello fue publicado como un Manual a partir de 1898 (Iglesia del Nazareno, 2014: 18).

En 1908, tuvo lugar la Primera Asamblea de Unión, que permitió la asociación de la Iglesia Nazarena con otras comunidades que compartían similares intereses. Esto permitió a la Iglesia adquirir prontamente dimensiones internacionales. Los países a

los que la Iglesia ha llegado sumaron un total de 159 en 2013. Miles de ministros y obreros laicos han contextualizado a la Iglesia del Nazareno en sus respectivas culturas, contribuyendo así al mosaico de identidades nacionales que forman su comunión internacional (Iglesia del Nazareno, 2014).

Específicamente la Comunidad Cristiana Nazarena de Restauración del Distrito Metropolitano de Quito que forma parte de la Iglesia del Nazareno, se crea a partir de la iniciativa de varios estudiantes y profesores del Seminario Teológico Nazareno Suramericano ubicado al norte de Quito. El horizonte inicial era crear una comunidad religiosa en la cual los estudiantes del Seminario también tuvieran la oportunidad de participar como miembros activos. Se inició entonces una escuela vacacional infantil en el descanso del curso escolar del año 2007 en las instalaciones del Seminario Teológico Nazareno. Gracias a las conexiones que se tuvo con los niños, quienes impartían el curso de verano, lograron vínculos de evangelización con sus padres y familiares. A partir de eso se consolidó un grupo de feligreses y el 12 de octubre del 2007 se realizó el primer culto en el Seminario. Después de aproximadamente 2 años en las instalaciones de este centro de estudios teológicos, los miembros de la comunidad se mudaron a la ubicación que poseen actualmente en el sector de las Casas, espacio al que asisten unas 120 a 150 personas todos los domingos.

De esta manera se funda La Comunidad Cristiana Nazarena de Restauración, dirigida por el pastor principal Jean David Larochelle, junto con otras 11 personas (Entre ellas: Anderson Godoy, Cristina Quelal, Elizabeth Gómez, Gustavo Muñoz, José Herrera, Joselín Orellana). En el año 2008 fue reconocida como una Iglesia oficial del Distrito metropolitano, en una ceremonia oficializada por el Reverendo Hernán Puga, Superintendente del Distrito en la ciudad de Quito.

Cada una de las palabras que conforma la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR) tiene su significado propio:

- Comunidad: La palabra "comunidad" implica una unión (demostrada en acciones) alrededor de una identidad y/o un objetivo común.
- Cristiana: Esta comunidad practica y difunde los preceptos del cristianismo tal como son enseñados en la Biblia.
- Nazarena: Los feligreses pertenecen a la Iglesia del Nazareno y aceptan su trasfondo histórico, organizativo y doctrinal, según se enseña en su manual.
- Restauración: El objetivo de los miembros de la Iglesia es llegar a ser un agente restaurador que trascienda factores económicos, culturales, sociales, raciales, etcétera.

Para los nazarenos, existen 3 ejes fundamentales: cristiandad, sanidad y misionalidad, intentando de este modo recrear la idea de los valores cristianos originales presentes en Jesucristo. Estos se incorporaron directamente a su visión: "Ser y Hacer discípulos que hagan discípulos semejantes a Cristo a las naciones"; y su misión: "Cumplir su misión alcanzando personas para que pertenezcan a la familia de Dios, desarrollándolas para que sean semejantes a Cristo, sirvan en la Iglesia y en el mundo, de tal manera que agraden a Dios".

El objetivo principal que esta comunidad se ha planteado como Iglesia local es alcanzar familias y restaurarlas en la ciudad de Quito. La estrategia para alcanzar ese horizonte es la puesta en marcha de un proceso discipulado de Transferencia de Vida. Este está constituido por una serie de etapas en espiral del ser y hacer discípulos. Estas fases implican guiar a personas que tienen o no contacto con el evangelio hacia una relación individual con Jesucristo, a través de la investigación honesta de su palabra, que le permitirá decidir aceptar el sacrificio de Cristo para el perdón de sus pecados hasta convertir al nuevo creyente en un potencial líder siervo que ha recibido el bautismo del Espíritu Santo, y está dispuesto a servir a otros influenciándolos para seguir al Señor.

El pilar principal de la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración está conformado por un acróstico conformado por las letras que dan lugar a la palabra PESCADOR, cuyo significado está relacionado con los objetivos principales de la Iglesia: P. (Palabra), E. (Evangelismo), S. (Santidad), C. (Capacitación), A. (Adoración), D. (Diaconía), O. (Oración), R. (Restauración). Estas son las acciones y caminos necesarios para que una persona se pueda considerar un buen cristiano, ya que es todo lo que se ve profesado por los preceptos de Dios.

Los sacramentos/rituales más importantes celebrados en la comunidad son: el bautismo, la recepción de miembros en la Iglesia, el sacramento de la Santa Cena, el matrimonio, el servicio fúnebre, la organización de una iglesia local y dedicación al templo.

En cuanto a la organización posicional dentro de la comunidad, se encuentra en primer lugar al pastor asistido por pastores asociados, una secretaria y el grupo de finanzas (tesorero principal, contador y auditor). Las funciones que cumplen los miembros responsables de estos cargos comprenden tanto misiones y evangelismo a través de la consejería y orientación familiar, alabanza y adoración, orientación e intercesión (o pedir en favor de otro), discipulado y células (las células son pequeños grupos de conexión ubicados en distintos puntos de la ciudad, diseñados para que los asistentes al culto se sientan más integrados a este a través espacios más cercanos y cotidianos). Por su parte el discipulado se compone de: liturgia, administración y patrimonio, ornato y aseo, y educación cristiana, mientras que las células se dividen en: unión femenil, pastoral juvenil, pastoral de niños, diaconía y visita. Todos estos elementos componen la estructura administrativa de la iglesia.

Sección VIII: Convergencias y Multivocalidades

Kundalini Yoga

Lorena Rojas

El Yoga Kundalini tiene su origen en la India siendo practicado por la clase guerrera de la religión Sikh (Datta, 2004). Varios autores y maestros de Kundalini proponen que en la literatura mística pueden encontrarse reflexiones que nos remiten a que esta rama del yoga ha sido practicada por al menos cinco mil años. Sin embargo, esta información se verifica tan solo por fuentes empíricas. El Kundalini Yoga es entendido por sus seguidores como una ciencia que fue desarrollada por sabios tibetanos e hindúes que, por medio de la práctica, perfeccionaron los movimientos, posturas, respiración, circulación del aire, sonidos y vibración con el fin de "activar" distintas áreas del cuerpo y la mente. Es una *tecnología* que, al incluir ejercicio físico, respiración, relajación y meditación, equilibra y fortalece tanto el sistema nervioso como endócrino. El Kundalini Yoga puede ser practicado por personas de cualquier edad y creencia, no es una religión, pero sí puede ser considerado un camino espiritual.

Se dice que la enseñanza y práctica del Kundalini Yoga se mantuvo en secreto durante muchos siglos. Al ser identificado como el yoga de la conciencia, las castas altas no deseaban que esta práctica llegase a las castas bajas con temor a que estas se empoderen y sean difíciles de gobernar. Esto cambió en 1969 con la llegada de Yogui Bhajan y sus enseñanzas a Occidente. Yogui Bhajan es reconocido como el Maestro del Kundalini Yoga pues, al ser el primer maestro en Occidente, quienes practican Kundalini Yoga lo hacen bajo las enseñanzas que dejó. Yogui Bhajan estaba seguro de que estos conocimientos pertenecían a la humanidad entera. Al llegar a Occidente, buscó enseñar abiertamente el Kundalini, inicialmente en los EE.UU. a comunidades hippies. Esto significó estar a contracorriente de sus propios orígenes y provocó que, incluso, quisieran matarlo por ello.

Parte de una serie de ejercicios o kriya.

Kundal viene de la palabra en sánscrito que significa «rizo del cabello del ser amado» (Cuevas, 2006). Y es, precisamente, el desenrollar este rizo (o serpiente) lo que busca esta práctica del yoga, despertar el potencial creativo e ilimitado de todo ser humano. Los practicantes del yoga afirman que la Kundalini se encuentra en la base de la columna vertebral; todos sus ejercicios y movimientos están enfocados en la estimulación de esta área del cuerpo. Según Guyton:

> Mediante la práctica se estimula esta energía intacta que sube por el canal medular de la columna hasta llegar a la parte superior del cráneo, activando la secreción de la glándula pineal o epífisis... A esta pequeñísima glándula ubicada en el techo del diencéfalo, entre los tubérculos bigéminos craneales...Cuando esta glándula se activa, se produce melatonina (neurohormona con función relevante en la fisiología circadiana). La melatonina es producida a partir de la serotonina la cual ejerce influencia sobre el sueño y se relaciona también con los estados de ánimo, las emociones y los estados depresivos (1998).

Yogui Bhajan deseaba que las enseñanzas del Kundalini Yoga se extendieran a varias partes del mundo, por lo que uno de sus principales objetivos era formar maestros que trasmitieran esas enseñanzas. Esta práctica que se inició de manera secreta, se ha convertido en una escuela formal (en el sentido de que se toman materias por niveles, se entregan trabajos y certificaciones). Los cursos son costosos, lo que todavía hace que no exista un número considerable de profesores que pertenezcan a una clase social de medianos o escasos recursos. Esto no siempre es visto con buenos ojos y existe en la actualidad interés por encontrar formas de compartir las enseñanzas de formas más democráticas.

Yogi Bhajan dio mucha importancia a la mujer y entregó muchas enseñanzas para ellas. Consideraba que "cuando un hombre cae, un hombre cae; pero cuando una mujer cae, generaciones enteras caen". Esta frase se utiliza y se repite en varias sesiones de Kundalini y por parte de varios practicantes. Los maestros y maestras utilizan esta frase pues afirman que Yogui Bhajan la usaba en las sesiones guiadas por él. Vale recalcar que comúnmente la crianza y responsabilidades de educación y cuidados familiares están asociadas a un rol de la mujer, por lo que la frase de Yogui Bhajan, se refiere, más bien, a un reconocimiento de este hecho. Es por esto que un dato interesante es que en occidente existe un alto número de maestras mujeres, varias de ellas usan turbante, algo no visto en India. Este hecho es muy importante para quienes practican Kundalini: el turbante simboliza el "guardar" la energía de la cabellera y la cabeza.

En Latinoamérica el Kundalini Yoga incluye una mezcla interesante de lenguajes. Existen mantras en gurumuki o sánscrito, afirmaciones en inglés o castellano, música pop y baladas con mantras. La práctica del Kundalini se insertó en occidente relativamente hace poco, en comparación con otras prácticas espirituales. Sin embargo, debido a la globalización, ha ido creciendo y expandiéndose con mucha rapidez. Actualmente, se practica también como medicina alternativa para enfermedades mentales o adicciones.

Momento de una meditación.

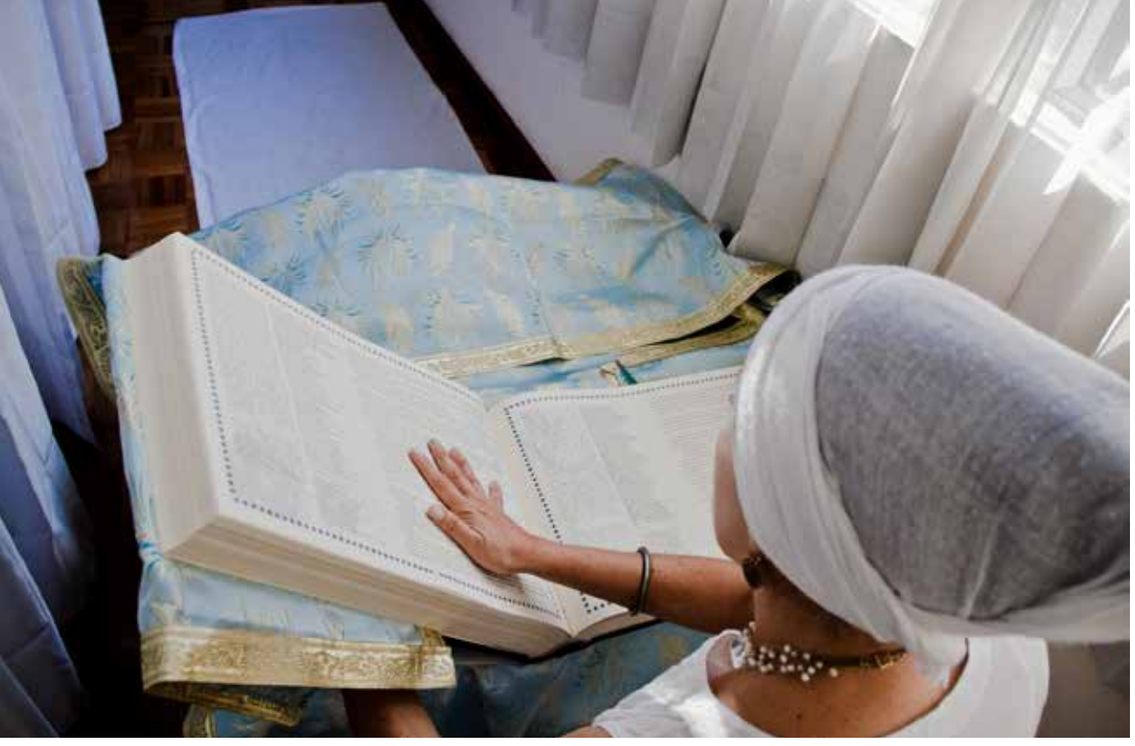
Comunidad base para la investigación

Para esta etnografía he realizado una observación participativa en dos lugares reconocidos de la ciudad: el Centro Kundalini Yoga en un inicio y en Siri Prem (que significa «Gran amor incondicional»), donde realicé la mayor parte de mi trabajo de campo.

Siri Prem (‹www.siriprem.org›) es un centro de Kundalini Yoga ubicado en el barrio La Floresta de Quito, que imparte clases según lo enseñó Yogi Bhajan. Cuenta con 28 horarios regulares a la semana, en sesiones de 75 y 90 minutos. En horarios específicos se ofrecen también clases para niñas y niños, adultos mayores, embarazadas y mamás con sus bebés. Además, se realizan varias actividades gratuitas que incluyen: sadhana («primera meditación del día») dos veces a la semana a las 04h30, círculos de mujeres, video conferencias, anillo tántrico de sanación en cada luna llena. Siri Prem cuenta con siete profesoras certificadas por el Kundalini Research Institute de los EE. UU. y con aproximadamente 300 estudiantes que participan de las distintas actividades.

Gurujot Kaur, una de las profesoras, es directora de la Fundación Mujer de Luz en Ecuador (**https://www.facebook.com/MujerDeLuzEcuador**). Esta fundación ofrece herramientas de Kundalini Yoga para apoyar y mejorar las vidas de mujeres en situaciones de vulnerabilidad. Para esto cuenta con programas y clases en temas pre y posnatales, empoderamiento de la mujer, cáncer de mama, masculinidad consciente, entre otros. Gracias a los cursos que tienen costo en Siri Prem, la Fundación Mujer de Luz puede ofrecer programas gratuitos.

Acciones llevadas a cabo desde Siri Prem, Mujer de Luz o como iniciativas independientes de sus integrantes, que se consideran importantes aportes a la comunidad son:



Libro sagrado Siri Guru Granth Sahib.

- clases en el Centro de Privación de Libertad de Mujeres de Latacunga.
- clases en Centros de Equidad y Justicia, Centros de Desarrollo Comunitario y Las Tres Manuelas.
- clases a 200 rectores de colegios del país, a través del programa Formacción 2 del Ministerio de Educación.
- clases a jueces y juezas de la Judicatura, en Quito, Cuenca, Santo Domingo y Guayaquil.
- charla motivacional a trabajadorxs de la Secretaría de Inclusión Social.
- clases a trabajadoras sexuales del Centro Histórico de Quito.

Es común para quienes consideran que el Kundalini Yoga es su forma de vida y/o su camino espiritual que cumplan algunas o todas estas características:

- dieta vegetariana,
- vestir de blanco, de preferencia con fibras naturales,
- usar turbante o cubrirse la cabeza,
- recitar el Japji antes de que salga el sol, todos los días,
- practicar yoga y meditación antes de que salga el sol, todos los días,
- tomar un baño de agua fría en la mañana antes de la práctica diaria,
- leer eventualmente el libro sagrado *Siri Guru Granth Sahib*,
- no cortarse ningún pelo del cuerpo,

- practicar Kundalini Yoga, según las enseñanzas de Yogi Bhajan,
- compartir con la comunidad de Kundalini Yoga,
- formarse y/o asistir a cursos y clases especiales y eventos dentro y/o fuera del país.

Los y las practicantes consideran que las experiencias de meditación y práctica son intensas, y que el mayor impacto que produce ocurre en su cotidianidad, pues al mejorar la calidad de su relación con su mente, cuerpo y espíritu, mejoran la calidad de la comunicación, sus relaciones interpersonales, autoestima y capacidad para manejar las emociones.

Una sesión de Kundalini Yoga incluye:

- mantras,
- calentamiento,
- serie de ejercicios o kriyas,
- relajación,
- meditación y
- canción de cierre.

Momento de relajación.

Procesión con las imágenes de San Bartolomé saliendo de la misa en la Iglesia de la Matriz.

Comunidad de la Comuna San Bartolomé de Lumbisí

Julie L. Williams

La población contemporánea de Lumbisí explica que sus antepasados fueron etnias precolombinas quienes en parte migraron desde Perú, como *yanaconas* de Diego de Tapia, un teniente bajo el mando de Sebastián de Benalcázar. Acorde con documentos históricos, Lumbisí fue establecida en 1535 como una encomienda colonial, aunque varios miembros de la población actual disputan la posesión del territorio por los españoles. La Comuna San Bartolomé de Lumbisí se mantiene en la actualidad en su propiedad ancestral comunal, aproximadamente 17 kilómetros al sureste del Centro Histórico de Quito. Los originarios de Lumbisí se autoidentifican como lumbiseños y mantienen los derechos sobre la propiedad privada colectiva en común. La comunidad está organizada por nueve sectores, cuatro de ellos ascendiendo hacia la cordillera de Las Monjas y cuatro descendiendo hacia el río San Pedro que marca el borde oriental de la comunidad. El Parque Central, ahora reconocido como el Parque de la Identidad, constituye el noveno sector y contiene un centro urbano con una plaza grande la cual alberga la Casa Social utilizado para sus asambleas generales, la Iglesia Católica antigua construida en 1939 por los comuneros, la escuela Fray Jodoco Ricke, residencias y tiendas con una variedad de productos y servicios a la venta.

Según Licenciada María Sacancela (2012), Lumbisí es el hogar de aproximadamente 3500 residentes entre familias originarias y de aproximadamente 1000 inmigrantes. Los inmigrantes, quienes arrienden espacio dentro de las fronteras de la comuna sin recibir los beneficios de estar inscritos en el libro de empadronamiento, provienen de otras regiones del Ecuador y del extranjero, principalmente Colombia.

En 2015, un estimado 60% de los originarios aún participaban en actividades agrícolas y de pastoreo, los límites del terreno y recursos dentro de las fronteras de la comuna han empujado a generaciones jóvenes a buscar ocupaciones alternativas profesionales a base de la educación superior. Estas generaciones practican sus profesiones tanto dentro de Lumbisí como afuera en las zonas urbanas más grandes como por ejemplo Cumbayá, Tumbaco y Quito.

El gobierno nacional del Ecuador reconoció a Lumbisí como una organización campesina, indígena bajo la Ley de Comunas en 1935 y después de la Reforma Agraria de 1964 los comuneros recibieron un título común para aproximadamente 613 hectáreas de terrenos ancestrales. El terreno contiene el centro poblado, la reserva del bosque protegido y terrenos o *chakras* para la agricultura y pastoreo a los márgenes. En 1981, los lumbiseños registraron su propia constitución con el Ministerio de Agricultura y Ganadería, antes responsables para el manejo de las comunas. Esta constitución les permite mantener su propio cabildo, sistema judicial y derechos y beneficios para los miembros originarios reconocidos en el libro de empadronamiento de la misma comuna.

A pesar de siglos de contacto con la población ecuatoriana no-indígena, Lumbisí y sus residentes representan una historia igual a largo plazo de resistencia formalizada y una identidad indígena fuerte basada en su ancestralidad y la protección de su territorio y sus ancestros enterrados en el mismo. La identidad indígena contemporánea de los Lumbiseños combina su ancestralidad y la incorporación selectiva de influencias halladas en sus migraciones cíclicas en las jornadas de trabajo e interacciones diarias con otros grupos étnicos (Williams, 2012). Como otros grupos indígenas del DMQ que comparten la identidad indígena urbana, como Cotocollao, El Inga y la Magdalena (Salomon, 1981; Fine-Dare, 2007; Borja, 2009), la gente de Lumbisí navega en un infinito de interacciones diarias con otros grupos indígenas y no-indígenas, cambiando con éxito entre las esferas de interacción, lo cual les posiciona en contextos de rangos de poder variados dentro de la jerarquía nacional imaginada.

Una de las prácticas principales que contribuye a definición y unificación de los Lumbiseños ocurre cada año durante la celebración de su santo patrón. En defensa de su territorio, la comunidad formó una cofradía en 1590, la cual es reconocida con el nombre del Apóstol Católico San Bartolomé. Por un lado, los lumbiseños reconocen a este santo y sus imágenes como una imagen sagrada católica y, por el otro lado, como un ser omnipresente que regula el bienestar y la protección de su comunidad a través de su afinidad y participación en la comunidad. El bienestar de la comuna está ligado

al poder de proveer para el santo, demostrar la abundancia y mostrar la unidad de la organización familiar extendida y social de los originarios, es decir el concepto Andino de *ayllu* expresado en el contexto local de Lumbisí. La falta de cualquiera de estos tres elementos resultaría en el colapso del sistema de esta fiesta. La estructura cíclica de la fiesta que sigue los pasos de dar abundancia al santo, recibir sus bendiciones y buenas cosechas, para luego dar los frutos de las bendiciones y buenas cosechas de nuevo el siguiente año al santo, está relacionada con los conceptos Andinos de la reciprocidad.

Cada enero, al ingreso de los nuevos líderes del cabildo y los nuevos integrantes a la comisión de fiestas, inician el ciclo preparativo de ocho meses para organizar, obtener fondos y recolectar todos los bienes y servicios necesarios para asegurar una celebración exitosa. Estas fiestas por encargo duran cuatro días seguidos alrededor del 24 de agosto, el día propio del santo, en actos distintos para adorar a San Bartolomé, llamado con cariño "San Bartolito" y celebrar otro año de la colectiva unida de los Lumbiseños y su vida comunitaria.

La celebración de San Bartolomé representa un festival estrictamente local que incorpora las visiones e interpretaciones del pasado y presente de los lumbiseños. Al trabajar, migrar a diario entre espacios distintos a su comunidad de origen y las experiencias que tienen en el DMQ tras siglos de interacción han creado la base fundamental para la interpretación de la cosmovisión de los lumbiseños. Redactan estas experiencias en el evento celebratorio más importante del año, las actuaciones durante la celebración de San Bartolomé. Los lumbiseños entretejen lo contemporáneo con su historia profunda. Utilizan eventos corrientes sacados por medios de comunicación tanto nacionales como internacionales y sus procesos históricos vividos, nostalgia, la memoria colectiva y tradiciones que incorporan al santo en su rol prestigioso dentro de la comunidad. Las interpretaciones locales de su cosmovisión subrayan el fundamento de la identidad Lumbiseña, lo cual rompe las dicotomías falsas de indigenismo rural en oposición a la modernidad urbana y catolicismo folklorizada o sincrético en oposición a un catolicismo doctrino, respectivamente. Utilizamos el marco de antisincretismo y multivocalidades de Turner (1994) para crear un espacio de aceptación de las prácticas religiosas y sociales definidas y valoradas tal cual como se encuentran practicadas y valoradas por la colectiva de sus practicantes.

Comunidad Misión Rahma

Vladimir Obando

La franciscana ciudad de Quito, arraigada por una historia y tradiciones fuertemente influenciadas por el catolicismo, ha perdido la capacidad de ver más allá de las fronteras del paradigma occidental y experimentar la interacción con otras realidades espirituales y religiosas. El diálogo interreligioso o la interespiritualidad, son conceptos que se han limitado a los análisis académicos de escasos teóricos que han tenido el atrevimiento de trascender y explorar campos poco divulgados en la mayoritariamente

conservadora sociedad quiteña. El reconocimiento de diversas expresiones o caminos espirituales ha quedado relegado al olvido por un discurso dominante que estigmatiza y desconoce la diferencia. Se concibe al "otro" o a "lo otro" como un ente extraño, diferente y, por ende, estigmatizado (Prat, 2001), fenómeno del cuál son objeto las mal llamadas minorías religiosas. Sin embargo, en el marco del transcurso dialéctico de la historia, es trascendental entender las condiciones que caracterizan al contexto y entorno social actual, con el propósito de trascender las prácticas discriminatorias y segregacionistas del discurso dominante y de la historia oficial.

Es necesario emprender el reconocimiento de una realidad plagada por diversas expresiones que a través de diferentes mecanismos y herramientas pretenden dar a conocer su realidad, su perspectiva frente al mundo y la necesidad de encontrarse en espacios comunes con la alteridad. Para lograr este cometido es pertinente fortalecer herramientas como el diálogo interreligioso, mecanismo a través del cual se impulse el reconocimiento de la diversidad, el diálogo de saberes y la visibilización de aquellos colectivos olvidados por la historia. Además, nos permitirá deconstruir los paradigmas

La meditación es una práctica fundamental en Misión Rahma en la búsqueda constante de trascendencia del espíritu y de la humanidad.

hegemónicos y degenerar una sociedad abierta en la diversidad, con actores que no desconocen sus particularidades y realidades pero que paulatinamente tienen la capacidad de integrarse con el otro, reconocerse a sí mismos y reconocer a los demás.

Misión Rahma y la dialéctica de la humanidad

La diversidad espiritual en la ciudad nos invita a explorar caminos poco o nada estructurados ni sistematizados, expresiones diferentes de las religiones, que lo que promueven es la trascendencia de la humanidad a través del despertar de la conciencia. El modelo caótico de la ciudad moderna capitalista ha provocado que la humanidad caiga en un letargo constante frente a su condición, hecho por el cual es necesario despertar para darnos cuenta de la transformación constante a la cual está sujeta la humanidad y el cosmos en general (Paz, 2010). Este tipo de connotaciones parecerían tener fundamentos marxistas vinculados a la alienación, enajenación y dialéctica del desarrollo social; sin embargo, son los principios defendidos por agrupaciones espirituales que pretenden reencontrar lo que denominan la verdadera historia de la humanidad. Entre estos colectivos humanos que se erigen como una propuesta contra-hegemónica a la ideología preponderante de la superestructura encontramos a Misión Rahma, camino en el cual exploramos los orígenes de la humanidad y su devenir en la historia a través de interacciones cósmicas.

Misión Rahma es una experiencia de contacto que se origina en el año 1974 en Perú y que tiene como objetivo la comunicación con inteligencias de otros mundos para la transmisión de información con el propósito de ayudar a la humanidad en el despertar de la conciencia. Según Sixto Paz Wells (1993), Rahma es una misión promovida por los Hermanos Mayores quienes a través de la comunicación constante pretenden otorgar herramientas a la humanidad para propiciar su trascendencia en múltiples niveles. Dicha superación se enfoca primordialmente en la trascendencia espiritual y en el despertar de la conciencia tomando en cuenta que la tierra se constituye como un punto de irradiación de luz y vibración energética para la consecución de dicho objetivo. El propósito de Rahma es aportar en la concreción del denominado Plan Cósmico el cual "narra cómo fue que empezó todo, con qué propósito y porqué se dio así. Este conocimiento ha sido develado por inteligencias extraterrestres, intraterrestres e interdimensionales" (Paz, 2010: 25). Este hecho está vinculado con la noción de que, a partir de dicha experiencia, se recupera la verdadera historia de la humanidad conocida también como registro *akáshico* del planeta o el libro de las vestiduras blancas. Según Paz (1993), "Rahma [es] como una experiencia colectiva, vivida desde la realidad individual de cada participante" (capítulo V), hecho por el cual este camino espiritual se ha presentado ante sus adeptos como aquella alternativa para encontrar respuestas a grandes interrogantes históricas; es decir, consiste en una oportunidad de transformación individual que se ve reflejada en resultados colectivos.

En tal virtud, el rol de Misión Rahma en Quito es establecer un espacio de encuentro entre individuos que buscan respuestas frente a diversas problemáticas y que en

la mencionada agrupación las han encontrado. Tanto a problemáticas individuales, a través de las cuales han llegado a comprender dudas/conflictos globales y de índole colectivo, centradas esencialmente en la necesidad del despertar y de la trascendencia a la cuarta dimensión. A partir de 1991 Rahma dejó de tener una estructura orgánica sólida, tomando en cuenta que ese hecho contradecía lo indicado por los guías extraterrestres ya que se establecían jerarquías que fragmentan y desequilibran a la Misión. En la actualidad, la dinámica de la Misión es promover la experiencia de contacto con la finalidad de "crear lo que uno cree o concretar lo que uno decreta" (Paz, 2010: 15).

Paisajes sensoriales

Rito de Pascua

Sergei Landazuri[8]

Resumen

Este trabajo se enfoca en el análisis de las formas, funciones, importancia y significados de los paisajes sensoriales dentro del Rito de Pascua en la religión católica ortodoxa radicada en el Distrito Metropolitano de Quito. Con enfoque en aspectos como el canto, el humo del incienso y otros accesorios rituales, la importancia de la iconografía y de prácticas como la Eucaristía, se busca entender la importancia de los sentidos dentro de esta religión mediante la revisión de teorías de antropología ritual. Se determina como punto base la teoría de Victor Turner de los polos "orético" y "normativo" del proceso simbólico y ritual con el fin de mostrar el enlace entre las experiencias sensoriales y las enseñanzas y normas que la comunidad promueve y vive, además de cómo estos procesos generan formas de efervescencia colectiva y "communitas" entre los devotos religiosos. El capítulo concluye con algunas reflexiones breves sobre las funciones antropológicas del ritual.

Palabras clave

Communitas, efervescencia colectiva, polo orético, polo normativo, pascua, íconos, paisajes sensoriales, sentidos, rituales, catolicismo ortodoxo.

Abstract

This work focuses on the analysis of the forms, functions, importance and meanings of sensory landscapes within the Easter rite in the Orthodox Catholic religion located in Quito's Metropolitan District. Focusing on aspects like chanting, incense smoke and other ritual accessories, the importance of iconography and the practice of taking communion, it attempts to understand the importance of the senses within this religion through a review of ritual anthropology theories. It follows as a baseline Victor Turner's theory of the "orectic" and "normative" poles of the symbolic and ritual process, with the purpose of showing the link between sensory experiences and the teaching and norms the community promotes and lives, as well as how these processes engender forms of collective effervescence and "communitas" among religious devotees. The chapter concludes with some brief reflections on the anthropological functions of rituals.

Keywords

Communitas, collective effervescence, orectic pole, normative pole, Easter, icons, sensory landscapes, senses, rituals, Orthodox Catholicism.

8 **Sergei Landazuri,** Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **sergio888mx@hotmail.com.**

El Rito de Pascua

El símbolo más importante de la Iglesia Ortodoxa es la resurrección de Jesucristo. Por su importancia, las celebraciones duran toda la semana, culminando con el Rito de Pascua, celebrado la noche del sábado, por ser a primera hora del domingo que Jesucristo resucita. La victoria de Jesucristo sobre la muerte marca un momento fundamental en la religión al ser la prueba definitiva de su divinidad. Esta es representada con una liturgia especial, donde en un determinado momento se apagan todas las velas, se retiran todos de la iglesia y el padre, representando a Jesucristo, exige y entra a la iglesia. La resurrección cobra vida una vez al año en el Rito de Pascua. La idea principal del cristianismo ortodoxo es practicar esta resurrección mediante la oración y la entrega a Dios. Al confesarse y comulgar, todos los creyentes practican la resurrección. Por esto, las liturgias dominicales representan pascuas semanales. Los clérigos celebran la Pascua diariamente al renacer junto con Cristo mediante la continua oración. Su importancia es evidente. Como nos explica José Rojas:

> Es la fiesta más importante que nosotros tenemos dentro de la iglesia básicamente porque es el momento en el que Cristo resucita, y aunque se hayan pasado muchas pascuas, cada año es una experiencia nueva. No es por nada más que el simple hecho de que sabes de alguna forma celestial que Cristo vuelve a renacer, pero renace en nada más que en tu corazón, de que nace para otra vez decirte vamos, tu puedes, dale, sigue adelante, lucha, que esta vida es para eso, que esta no es la verdadera vida, sino que viene una vida mejor, y para mí, por eso es importante. (José Rojas, 05 de julio de 2015)

Como en una liturgia, el incensario se usa más de una vez, generado un ambiente denso y cargado de olores. Los cantos son pronunciados a viva voz. Uno de los aspectos más impresionantes es cómo presenta el transnacionalismo al pedir que asistentes con diferentes lenguas maternas guíen algunos cantos, obviamente en su idioma. Entre los idiomas que se usaron están el ruso, griego, inglés, italiano, árabe y latín. Es difícil no dejarse llevar por la energía de los cantos. Al igual que en una liturgia, el evangelizador sale con el Evangelio para que todos lo besen. El templo luce increíblemente bello. Adornado específicamente con el tema de resurrección, el color blanco es primordial. La presencia de plantas y flores como las rosas blancas dan un toque de naturaleza. Bajo la luz de las velas que se reparten para todos, y en la oscuridad de la noche, los iconos se ven resplandecientes, especialmente Cristo, que tiene reservado el puesto principal sobre el altar. Respecto a las vestimentas, estas son llamativas: se usa una combinación de blanco con detalles dorados. El objetivo de los adornos y vestimentas es el de mostrarse tan noble como la ocasión lo amerita y transmitir el tema principal tratado.

Con respecto a los alimentos, se coloca una gran variedad de ofrendas alrededor del altar, que son consumidas al terminar la ceremonia. Dulces, pasteles, tortas y huevos de

Velas blancas encendidas en el Rito de Pascua.

pascua, cada uno traído por un fiel diferente. Así todos los sentidos y las percepciones sensoriales forman parte importante de este rito, donde se demuestra la gran significancia de recibir la Gracia Divina de todas las formas posibles. La combinación de todos estos actos y comportamientos, junto con sus respectivos elementos, fomenta la recepción del mensaje de Pascua, que es el de mostrar la divinidad de Jesucristo al "derrotar a la muerte con la muerte", como reza una de las oraciones. Solamente cuando el cristiano entiende y acepta esta verdad, es cuando de verdad puede unirse con el Espíritu Santo, está listo para vivir una vida plena y a fin de cuentas presentarse ante el Señor.

Paisajes sensoriales

Una reserva de significados, símbolos, repertorios espirituales y culturales confluyen en la divina liturgia, acto central de un renacer cristiano que busca la comunidad ortodoxa; pero también un acervo que brinda una riqueza cultural, tanto material como inmaterial. Podemos decir entonces que, si bien, en el mundo la Iglesia Ortodoxa tiene más de 2000 años, en la urbe quiteña esta presenta una estructura reciente, pero con una tradición y un bagaje, que—como dijimos—recorre muchos siglos de la historia de la humanidad, como veremos en nuestro siguiente análisis sobre los sentidos sagrados. Como Padre Nicolás nos explica:

> Los símbolos no son accidentes de la cultura, sino frutos de la espiritualidad, estos son a su vez las que crean la cultura. Para nosotros Dios crea al ser humano, con disposiciones corporales, en este caso los sentidos. En ese sentido, Jesucristo, en los Salmos, habla de una roca que va a ser fundamento para que Dios destruya una serie de reinos; Dios en el éxodo, dice que la gente fue mordida por serpientes...; otro aspecto es el agua, cuando Moisés de una piedra hace brotar agua, para sacarse la sed, así hay muchos ejemplos, que se hablan en el antiguo testamento, y se considera una revelación, que no se entendía hasta cuando viene Jesucristo... Es entonces un sincretismo dispuesto por Dios, para enganchar a todas sus criaturas. Todos los sentidos entonces no son tomados de la cultura, sino de Dios (Padre Nicolás, 24 de junio de 2015).

En procesos rituales, la exhibición de símbolos a actores y la promulgación de actividades simbólicas son fundamentales en la cultura. Símbolos univocales pueden encontrarse especialmente como instrumentos de procesos rituales. No son signos, ya que no están sistemáticamente interconectados en un sistema abstracto, sino que sirven para facilitar un proceso que generalmente es una procesión de símbolos multivocales. Se pueden encontrar objetos, actos, gesticulaciones o palabras usadas solamente para alargar la acción o para conectar en tiempo o espacio símbolos multivocales y episodios en los que se divide el ritual completo (Turner, 1975: 157). Una de las características más importantes que posee la Iglesia Ortodoxa es la increíble y particular experiencia sensorial personal que ofrece a cada persona que decide participar en alguno de sus rituales. Gracias a una importante herencia cultural que viene desde la fundación del mismo cristianismo, la intensa conservación de sus tradiciones y la convivencia de distintas bases culturales, esta religión ofrece dentro de sus servicios religiosos una muy completa y variada cantidad de estímulos sensoriales.

Como sostiene Vladimir Lossky en su libro *Teología mística de la iglesia de Oriente*, dentro de la ortodoxia, la "mística" o experiencia vivencial, es esencial dentro de la religión y se complementa perfectamente con la teología con el fin de transmitir la palabra de Dios y su energía divina:

> Por otra parte, se opone a menudo la mística a la teología, como un campo inaccesible al conocimiento, como el misterio inexpresable, un fondo oculto que puede ser vivido más bien que conocido, entregándose a una experiencia específica que sobrepasa nuestras facultades de entendimiento... La tradición oriental jamás ha distinguido netamente entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia... Lejos de oponerse, la teología y la mística se sostienen y se complementan mutuamente... Fuera de la verdad guardada por el conjunto de la Iglesia, la experiencia personal estaría privada de toda certidumbre, de toda objetividad; sería una mezcla de lo verdadero y de lo falso, de la realidad y de la ilusión: el «misticismo» en el sentido peyorativo de la palabra. Por otra parte, la enseñanza de la Iglesia no tendría ninguna influencia sobre las almas sino expresara en cierto modo, una experiencia íntima de la verdad dada, en diferente medida, a cada uno de los fieles... La mística es, pues, considerada aquí como la perfección, la cumbre de toda teología; como una teología por excelencia. (2009: 7-9)

Por tanto, se resalta la gran importancia que esta religión confiere a la experiencia sensorial como parte fundamental de la práctica de la fe o "adorar con todos los sentidos", como lo señala el arzobispo Vladika:

> La Iglesia Ortodoxa parte de un principio: a Dios hay que alabarlo con los 5 sentidos (holístico), es decir, no es solo el intelecto, como los protestantes, donde está la predica. Para nosotros, la armonía de la persona es sentirse bien con el olor rico que trae sensaciones, recuerdos, por ejemplo. Existen sensaciones importantes, que tiene una pedagogía, por ejemplo, el olor es fundamental. Todo culto ortodoxo tiene que cubrir los cinco sentidos básicos: la vista: una iglesia colorida, por ejemplo pintada adentro y fuera, esa riqueza de color ayuda a la elevación; el tacto: contacto con los objetos, en el rito católico es muy simple, para nosotros tiene que tocar, besar los iconos, es una expresión importante de saludo, de oración, así como la euforia del saludo latinoamericano, sino algo debe estar mal; los ortodoxos necesitamos que caiga harta agua bendita, por ejemplo, porque es parte de la participación. El vino, el pan que hay que sentir, comer.

La idea principal del paisaje sensorial ortodoxo es el de ofrecer adoración a Dios de todas las maneras posibles y que este a su vez nos entregue su energía divina de todas las maneras posibles. Es así que el humo de los inciensos se considera como oraciones que se elevan al cielo, y es a través de los cambios de los tonos en los cantos que

Archimandrita Nicolás usando el inciensiario en una sagrada liturgia.

Dios nos entrega su energía vital. La inclusión de todos estos elementos determinó la conversión de la mayoría de los fieles locales, quienes encuentran esta diferencia respecto a la religión católica romana, "un efecto divino que atrae a convertirse" (Moreno, 28 de junio de 2015).

El principal elemento para el sentido auditivo, por ejemplo, son las oraciones recitadas o cantadas. Con ellas se busca transmitir energía divina a través de diferentes tonos y ritmos basados en la antigua escritura musical bizantina:

> Sobre el sonido, desde el siglo 300, San Juan Damasceno habló del cántico en el que se trasmite energía, algo que recién ahora se dice, las notas no se cantan, sino se trasmite energía. Nosotros tenemos ocho tonos, con un ritmo y energía, desde el siglo tercero... (Se canta) en cada idioma. Es lo mismo en español, hay manuales. ¿Qué es música bizantina? Anterior a otros occidentales, es un sistema de notación, que es como el estilo árabe, que marca subida y bajada de tonos, para marcar la voz y el ritmo. Ese ritmo traduce energía, y según el canto hay más presencia de Dios. (Arzobispo Vladika, 17 de junio de 2015)

Polos "Orético" y "Normativo"

Casi todas las oraciones de las liturgias y ritos son cantadas. Todas estas oraciones, cantos y recitales inspiran y contagian de energía. Esta energía nos acerca más a Dios, nos deja sentir la Divinidad y entender de una mejor manera lo que significa. Esto se puede denominar una exégesis verbal, un enfoque en "la palabra" al menos tanto como en "el Espíritu" en conversaciones internas y en curaciones a través de la oración y tacto. Los íconos tienden a formar centros de movilización social, las palabras ayudan a separar lo individual del grupo tradicional, formando segmentaciones donde símbolos icónicos tienen más "cuerpo" mientras que símbolos verbales tienen más "alma" (diferente a nuestro caso, ya que ambas tienen alma). Por ello se pueden ver campos semánticos "polarizados" de símbolos dominantes. Se puede decir que "lo significado" se conglomera alrededor de dos núcleos. El primero hace referencia a experiencias corporales o fenómenos particularmente relacionados con experiencias poderosamente emocionales. El segundo representa los valores y principios éticos, doctrinas religiosas, valores familiares y reglas de organización social, es decir, lo que genera orden, continuidad y armonía en la sociedad. El primero llamado polo "orético" (de *orexix*: los aspectos conativos y afectivos de experiencias: impulso, apetito, deseo, emoción.) El segundo llamado polo "normativo" o "ideológico" (Turner, 1975: 155).

Claramente hay un enlace de asociación más cercano entre los "vehículos" y los "signatas" aglomerado en el polo "orético" que en el polo "normativo", ya que las experiencias corporales son más concretas y universalmente compartidas que los principios y reglas de culturas. Sin embargo, en su colectividad, el "signata orético" interactúa con el "normativo", no en un sentido cosificado, sino a través de las acciones de los hombres

que viven por y con los símbolos compuestos por el "signata". Así, en esta comunidad se esperan determinadas conductas normativas influenciadas por lo aprendido mediante las experiencias sensoriales. Debido a que un solo "vehículo" en el símbolo dominante puede tener múltiples "signatas", un gran grupo de complejas series de interacciones entre "signatas normativas y oréticas" pueden ser desencadenadas por estímulos situacionales así como entre los "polos" (156). El objetivo principal es el de compartir esta energía con el fin de presentar a Dios en todas sus formas interpretables, recibirlo y sentirlo:

> Es como una alabaza al Señor, a la Madre de Dios, personalmente yo siento el comunicarme, otra forma de tener contacto con lo sagrado y es algo que me llena realmente... Hay oraciones que en realidad veo que unen a todos; el credo por ejemplo, el padre nuestro; que son oraciones que en la liturgia son tan importantes y de tanta trascendencia que con esas oraciones es como que te conectas más rápido con Dios, con Jesús. (Sonia Racines, 05 de julio de 2015).

Por ende, el canto se presenta como un instrumento mediador, que busca la paz individual y colectiva dentro de la comunidad, algo que volveremos a ver en los otros sentidos. El patrimonio espiritual y cultural es un instrumento de cohesión histórico, que queremos poner en valor. Sin embargo, surge la pregunta acerca de cómo se pueden entender e interpretar estos sentimientos o experiencias, especialmente para personas externas, como un antropólogo, con el fin de ser explicado al exponerlo en un texto.

John Leavitt estudia esta pregunta de manera interesante. Él afirma que las emociones son experiencias que guardan un significado cultural, así como un sentido o una manifestación corporal. Esta dualidad se refleja en la dicotomía occidental de la mente y el cuerpo en la que la interpretación de las emociones, generalmente, se reduce a uno de los dos polos: un producto cultural o un producto biológico. Leavitt sugiere alternativas para evitar esta dicotomía y construir una interpretación adecuada. Primero propone analizar la teoría occidental sobre este fenómeno. Citando a Vygotsky, se observa la raíz de la dicotomía occidental pues este divide el acercamiento a las emociones en dos escuelas: modelos corporales que buscan ser explicativos al usar información familiar y modelos mentales que buscan ser descriptivos e interpretativos al usar información poco familiar. Esta división se entiende filosóficamente como el cuerpo mecánico y la mente que expresa esencia espiritual, propuesta por Descartes en el siglo XXVII. Si buscamos referencias más cercanas a nuestro contexto podemos relacionar esta dualidad a la teoría Homoduplex de Durkheim que dice que los seres humanos poseen dos conciencias que se ven como cuerpo y alma (profano y sagrado): apetitos egoístas y acción moral; lo individual y lo social. La primera se identifica con sensaciones, apetitos sensuales y motivos egoístas. La segunda se identifica con el desinterés y apego a otras cosas además de nosotros mismos: "Al tener la sociedad su propia y específica naturaleza, diferente a nuestra naturaleza como individuos, persigue objetivos propios, pero, ya que puede lograr estos objetivos únicamente trabajando a través de nosotros, demanda categóricamente nuestra cooperación. La sociedad

requiere que nosotros seamos sus sirvientes, olvidando nuestros propios intereses" (citado en Olaveson, 2001: 97).

Asambleas efervescentes y *communitas*

Al igual que Durkheim, Turner afirma que las necesidades que esta dualidad genera chocan entre sí: "las personas deben decidir en términos de profundos imperativos y limitantes morales, comúnmente en contra de preferencias personales" (citado en Olaveson, 2001: 97).

Una creyente recibe la bendición del Arzobispo Vladyka.

Esta naturaleza dual también se encuentra en "asambleas efervescentes", término identificado por Durkheim. Estas asambleas generan fuertes emociones y "exaltación física". Durante estas exaltaciones los ideales colectivos de la sociedad son presentados y promulgados de manera simbólica. "[Las representaciones] son necesarias para el buen orden de nuestra vida moral como la comida nutre nuestra vida física. Es a través de ellas que el grupo se afirma y mantiene a sí mismo, y sabemos lo indispensable que es el grupo para un individuo. Por ende, el rito pertenece al lado serio de la vida" (Durkheim, 1912: 386). La clave de las "asambleas colectivas" y las representaciones colectivas que generan es la combinación entre sentimientos e ideas. Una característica importante es el hecho de ser comunal, este aspecto incrementa pasiones y emociones intensas. También fortalece las emociones acerca del culto ya que hace que quienes lo comparten tengan una relación más íntima y dinámica (212). Se relaciona con un tipo de delirio y estado de éxtasis, principalmente entre profetas y figuras religiosas, lo que la hace temporal. También se enfatiza que la efervescencia colectiva, al igual que las *communitas* propuestas por Turner, corresponden a entidades sociales específicas con intenciones y voluntad: "No todas las comunidades de conciencia producen lo que es religioso. Se deben cumplir ciertas condiciones. Debe poseer un grado de unidad, de intimidad y las fuerzas que desatan deben ser suficientemente intensas para sacar al individuo fuera de sí mismo y elevarlo a una vida superior. Además, los sentimientos deben estar fijos en un objeto u objetos concretos que los simbolicen" (citado en Olaveson, 2001: 101).

Emociones intensas se esparcen por medio de todos los estados mentales que ocupan la mente y contaminan objetos representativos o símbolos, es decir, reparten emociones a objetos simbólicos, haciendo a lo obligatorio deseado y uniendo a las personas con los ideales de su grupo social. Turner, de manera similar, afirma que los rituales frecuentemente envuelven fuertes emociones, los símbolos rituales estimulan las emociones y los símbolos dominantes están saturados con calidad emocional. Una propiedad crucial de los rituales es el uso de símbolos bipolares. Estos símbolos unen el polo "orético" o sensorial con el polo ideológico (mencionados anteriormente), uniendo efectivamente funciones biológicas y emociones al orden moral y social. Es decir, se trata de que los miembros de la sociedad se comprometan a seguir las normas y a promulgar los valores y comportamientos morales encarnados en estos símbolos dominantes. "Durkheim estaba fascinado por el problema de por qué muchas normas e imperativos sociales se sentían obligatorios y deseables al mismo tiempo. El ritual es precisamente un mecanismo que convierte periódicamente lo obligatorio en lo deseable" (Olaveson, 2001: 98).

Con la cita de Sonia Racines, se identifica esta dualidad. Por un lado, afirma que el canto en la liturgia "es algo que me llena", se interpreta como un sentido corporal de bienestar, realización e incluso felicidad. Por otro lado, Sonia también aporta que "hay oraciones que, en realidad veo que unen a todos", donde se interpreta la idea de una conexión espiritual. Leavitt propone un análisis de experiencias emocionales colectivas.

El Arzobispo Vladyka dirige oraciones dentro de las liturgias.

Usa la antropología ritual, definiendo rituales y símbolos como maneras para evocar y canalizar sentimientos y asociaciones compartidas para fines sociales. Los análisis de lado afectivo y cultural no se limitan; buscan explicaciones e interpretaciones entre un gran rango de material en común: mitos, memorias, expectativas culturales, emociones observadas, etc; con el objetivo de construir asociaciones y resonancias implícitas. Estas asociaciones afectivas o de sentido son tanto colectivas como individuales, operan a través de experiencias comunes entre miembros de un grupo con circunstancias similares, a través de estereotipos culturales de la experiencia y a través de fantasías, memorias y expectativas compartidas. Aceptando la naturaleza transindividual de las emociones culturales es posible identificar asociaciones afectivas que implican sentimientos corporales sin pasar por juicios consientes o definiciones explícitas. Esto implica identificar componentes de acciones marcadas emocionalmente, localizar donde son recurrentes e identificar los tonos de sentido asociados (Leavitt, 1996: 527).

En relación con la efervescencia colectiva, podemos analizar brevemente la teoría de Communitas de Turner, que la describe como una experiencia intensa y profunda, perteneciente al reino intuitivo o emocional, opuesto al racional (Turner, 1969:136). Esto es evidenciado en múltiples entrevistas que no describen concretamente el sentimiento u objetivo que provocan las liturgias y el Rito de Pascua en sí. También la identifica como contraria a estructuras sociales: patrones de convenios de determinación de roles, estatus y secuencias de estatus conscientemente reconocidas y operativas en una sociedad, todas estrechamente relacionadas con normas y sanciones legales como políticas (Citado en Olaveson, 2001: 104). En este caso se puede encontrar algo de ambigüedad ya que, si bien en las liturgias la estructura social local pierde validez, esta en realidad es reemplazada por la estructura propuesta y apoyada por la religión, con

roles y estados predeterminados para hombres y mujeres, pero no para personas de diferentes países, por ejemplo. Estas estructuras sociales tienen un efecto limitante o negativo sobre la gente, causa que se segmenten en roles, los mantiene alejados entre sí, define sus diferencias y limita sus acciones (Citado en Olaveson, 2001: 104). Sin embargo, es una de las dos partes de la sociedad.

Por otro lado, las *Communitas* carecen de estructura, son temporales e intrínsecamente dinámicas. El estado liminal, de donde pueden emerger Communitas, puede ser creativo y destructivo (Citado en Olaveson, 2001: 105). Se relaciona a movimiento y cambio, y se describe como un estado paradisiaco, atemporal y edénico. Existen tres tipos: existenciales o espontaneas, normativas, e ideológicas. Las últimas se diluyen en la estructura social, las primeras son consideradas puras al estar casi completamente libres de estructuras. Sin embargo, no son solo instintivas: implican conciencia y voluntad, aunque se identifiquen con experiencias transformadoras que llegan al corazón y encuentran en él algo profundamente comunal y compartido (Turner, 1969:138), como en el caso de aquellos católicos romanos que buscan la religión ortodoxa después de experiencias trascendentales. Poseen un carácter sagrado. Si bien pueden funcionar como ayuda a impartir instrucción gnóstica sobre las normas, valores y axiomas de una cultura a través de la presentación de lo sacro (Citado en Olaveson, 2001: 106), una de las funciones específicas de la iconografía en nuestro caso, también pueden ser subversivas del orden social.

En liminalidad, la cultura es analizada en factores y recombinada libremente. Un período donde se escrudiñan y cuestionan los valores y axiomas centrales de la cultura. Con relación a las liturgias se toma en cuenta el valor y contenido del sermón, donde por medio de las enseñanzas religiosas se analizan aspectos y circunstancias de la vida que ayudan pedagógicamente a reconfigurar valores y creencias en relación con lo que dicta la religión. Esta antiestructura, como se acaba de describir, puede ser una fuerza positiva y generativa, una condición en la que mitos, símbolos, rituales, filosofía y arte son generados, modelos para la reclasificación periódica de la realidad y la relación del humano con la sociedad, naturaleza y cultura. Pero son más que clasificaciones, ya que incitan a los hombres a actuar y enseñar, mover individuos en diferentes niveles sicológicos simultáneamente (Turner, 1969: 128-129).

Símbolos

El Rito de Pascua y sus representaciones en las liturgias son ideales para el análisis. Aquí, la resurrección de Cristo es el material principal del rito. Resulta interesante la interculturalidad del grupo, que se compone de personas de distintos países, en su mayoría ecuatorianos con pasado católico. Si bien es difícil pensar en circunstancias similares entre ellos, la experiencia de las liturgias semanales que comparten homogeniza al grupo. En las liturgias, el grupo es expuesto a las mismas historias, canciones,

imágenes y prácticas, fortaleciendo las asociaciones. Según Vladika, la base de la fe ortodoxa es la repetición estricta de los ritos y prácticas religiosas que mantienen las creencias originales y verdaderas inalterables. Si bien se permiten ciertas adaptaciones que buscan mayor identificación al contexto local, como colocar ponchos sobre íconos o traducir textos al idioma local, estas se hacen siempre sobre bases ortodoxas. En este caso, la tradición permite y alienta a cuidar y "calentar" a los íconos con ponchos y el idioma ayuda a la difusión. Los símbolos rituales no deben ser considerados como partes esenciales o constituyentes de algo atemporalmente complejo y abstracto sino como sistemas dinámicos de significación y modos cambiantes de significación en procesos socioculturales temporales. Los símbolos, especialmente los dominantes, están semánticamente abiertos, es decir que nuevos significados pueden añadirse mediante autorizaciones colectivas o mediante interpretaciones privadas de exegetas con suficiente poder, como Vladika (Turner, 1975: 150-154). Es así como se generan asociaciones y resonancias que producen sentimientos, emociones y experiencias similares entre grupos de personas aparentemente diferentes.

Leavitt (1996) concluye que al analizar emociones se debe entender que envuelven tanto significados culturales como sentimientos corporales que, si bien se pueden interpretar de manera subjetiva, son sentidos por seres humanos socializados en contextos sociales específicos. Las emociones son social y simbólicamente producidas, expresadas y sentidas. En la traducción a otras sociedades es donde se requieren significados y tonos de sentido en ciertas medidas ya que la autenticidad o intensidad de las emociones se separa en función de las diferencias entre sociedades. Producciones simbólicas colectivas provocan reacciones típicas en un grupo que comparte un sistema afectivo. Es por esto que sobre la comunidad católica ortodoxa y sus experiencias sensoriales se pueden identificar varios aspectos, expresiones y sentidos similares que nos ayudan a entender de mejor manera su sociedad.

Sobre la Iglesia Ortodoxa, uno de los pilares fundamentales relacionados con la experiencia sensorial es la iconografía.

> Todo parte de una cosa, en el Génesis: El espíritu de Dios aleteaba sobre la oscuridad, y, Dios dijo: "Hágase la luz". Este principio que de las tinieblas (oscuridad) se pasa a la luz, es la santificación del ser humano, lo que se escribe, lo que se cante, lo que se ve, el mismo misterio; que es ridículo... sí, que de las tinieblas salga la luz es algo imposible, pero Dios tiene esa facultad, en la mística, la hermana María Teresa de Jesús de Ávila, ella hizo un poema. Ella dice que Dios unió estas cosas contrarias, así pasa en la iconografía, tenemos entonces la técnica, la teología y la mística (espiritualidad). (Archimandrita Nicolás, 24 de junio de 2015)

La iconografía es un elemento práctico e importante de destacar en esta comunidad y merece un espacio propio,; acompañada de la iconología y el iconostasio, que se ubican en este paisaje por su modo de interpretación y/o lectura visual. La iconografía

tiene entre sus roles más destacados los roles educativo y representativo. Sin embargo, fundamentalmente toma una posición más particular, como elemento divino que contiene la energía de Dios.

> Los íconos no pueden compararse con otras obras de arte en el sentido habitual de la palabra. Los íconos no son cuadros... el color de los iconos desempeña un papel significativo: el de un lenguaje simbólico que debe expresar, no el color de las cosas, sino su luminosidad y la de los rostros humanos, iluminadas por una luz cuya fuente se encuentra fuera de nuestro mundo físico. Los espacios dorados de los iconos encarnan esta luz no terrestre, y el fondo dorado simboliza el espacio que ´no es de este mundo´. En los iconos no hay sombras, porque en el reino de Dios todo está lleno de luz... Lo visible no transmite la esencia del Dios inconcebible... Por eso el icono—imagen—no es una copia de lo que se representa, sino el símbolo con cuya ayuda podemos alcanzar la comprensión de lo Divino. El icono desempeña el papel de místico mediador entre el mundo terrestre y el celeste. (Catecismo Breve, Vladika, 2004)

De acuerdo con el texto citado, el icono es literalmente un símbolo que ayuda a comprender lo divino. Según Turner, los símbolos son instrumentos de fuerzas como la religión porque ayudan en la distribución, mantenimiento y ejercicio del poder, al cumplir funciones de expresión, comunicación, conocimiento y control. Se interpretan ambiguamente por una multiplicidad de diferentes significados, evocan sentimientos y

Un ícono en proceso de creación.

emociones y alientan a los hombres a actuar (Cohen). Turner (1975) distingue entre maneras públicas y maneras privadas de interpretar símbolos, lo que hace que puedan significar diferentes cosas para diferentes personas (146). Para Turner, los símbolos centrales en dominios culturales puros probaron ser coincidencias de opuestos: el orden natural o sustancial se opone y une con el código de conducta. Cada dominio cultural contiene una jerarquía de símbolos a partir de un símbolo central semánticamente bipolar. En este caso, la referencia de que Dios cambia el estado de tinieblas a la luz que se plasma en la iconografía constituye esta oposición. El acercamiento neo estructuralista de Dan Sperber ve el significado esencialmente localizado en el nivel de significantes y en las estructuras mudas que componen. La exégesis nativa es irrelevante; la esencia del significado en el simbolismo es en la estructuración de significantes, lo que Turner (1975) llama "significado posicional", que implica posicionamiento e incluye "oposición binaria" como una estrategia performativa para seleccionar *signatum* individuales para una multiplicidad de *signata* (157).

La persona se construye de símbolos y definiciones de varios dominios culturales en relación con contextos y sistemas particulares. Fuerzas como el parentesco, la nacionalidad y la religión son definidas y estructuradas en términos de los aspectos duales de relaciones, como substancia natural y como código de conducta. Entonces, los símbolos centrales de difusa y duradera solidaridad se construyen como centros de organización en sistemas culturales y subsistemas de símbolos (Schneider). Los símbolos pueden ser desconectados de sistemas abstractos de símbolos a los que fueron previamente conectados y reconectados a nuevas combinaciones de símbolos *ad hoc* para constituir, legitimar o socavar programas y protocolos para acción colectiva (Turner, 1975: 148). En el caso local concreto, se busca desconectar las representaciones simbólicas del catolicismo tradicional con el objetivo de legitimar la tradición de la iconografía como único instrumento de representación. Así, la comunidad busca modelar a las personas al determinar los símbolos y sus respectivas definiciones. Turner vio a los símbolos rituales no solo como condensaciones de significados culturales o de culturas, sino también como poderosos agentes de cambio, que instigan a la acción, que recolectan entes dinámicos y que reparten significados a través del tiempo (Olaveson, 2001: 95).

En la Eucaristía, parte esencial de la liturgia, puede considerarse un ejemplo interesante de un sistema de símbolos que nacen de uno dominante y con naturaleza dualista. Junto con el vino que es la divina sangre de Cristo, el pan toma su puesto sagrado como su divina carne dentro del sacramento de la Santa Eucaristía. Es importante recalcar que para ser partícipe de la misma existe una preparación. Con oraciones, ayuno, la confesión y buen comportamiento se gana un cristiano el derecho de participar de la cena de Cristo. Para quien conoce el Evangelio, no es difícil entender la importancia y la santidad del cuerpo y la sangre de Cristo, ya que no se puede heredar la vida eterna sin la Eucaristía. Es por esto que esta tradición incluso tiene normas, con

el fin de evitar la desvalorización de este acto. El ayuno es un factor importante dentro del tema, pues también está cargado de significado e importancia:

> Lo que hacemos, como una especie de sacrificio, tenemos ayunos... en ciertas épocas... Para todos los domingos, nunca se come antes de comulgar. Es una preparación que se hace personal, porque no puedes tener algo dentro de tu estómago y luego de eso que llegue el cuerpo de cristo. Es simplemente eso, es una especie de penitencia que se hace, en la que tú solo te estas obligando a dejar gustos y placeres que vas a tener en la comida, para poder recibir algo que es mucho mejor y mucho mayor. (José Rojas, 05 de julio de 2015)

Los símbolos son elementos identificados por consenso en función de la cultura, una representación de algo por posesión de cualidades análogas o por asociación de hecho o en pensamiento. Dado un contexto cultural, los modos de significación de los símbolos no son arbitrarios ni convencionales, pueden constituir significados aceptados y específicos. Para explicarlo, Turner cita la distinción entre significador y lo significado como vehículo y *designatum*, *signatum* o *signata* (Morris). La significación es la relación entre el significador o vehículo sensorialmente perceptible, y lo significado (sentido, designación o connotación) del símbolo. Se distinguen por la multiplicidad de su *signata* y por la naturaleza de su relación. El vehículo tiene relaciones metafóricas o metonímicas con su *designatum*, en términos familiares para miembros de una cultura. Símbolos centrales como estos, generalmente constituyen sistemas semánticos es sí mismos (1975: 151-152). Tienen complejas ramificaciones de asociaciones como modos de significación. Los íconos constituyen parte del mundo Divino al reflejar su luminosidad que esta fuera del mundo conocido. Al ser el vehículo o significador, tienen la capacidad de mantener varios significados trascendentales para cada miembro de la comunidad.

Sin embargo, James Fernández, al analizar el trabajo de Turner, afirma que los símbolos dominantes señalados son depósitos de muchos significados. Esta polisemia o multivocalidad rara vez puede ser explicada por personas locales. La interpretación se dificulta por su alta complejidad y poca confirmación en la cultura local. Investigaciones empíricas muestran que usualmente es difícil obtener el "signata" de símbolos. Es difícil encontrar la conciencia y motivación local. Esta dificultad se aplica mucho más al polo ideológico que al polo sensorial u "orético". Los componentes ideológicos del orden moral y social son más prominentes en antropología que en la cultura local particular. La explicación de símbolos depende más de una interpretación de usos observados que de exégesis locales.

Fernández sugiere un acercamiento más directo en el que se reconozca que un símbolo es simplemente una metáfora abstracta y autónoma y que el sistema ritual es en esencia un sistema de correspondencia promulgada. Una metáfora es la declaración de una correspondencia explícita o implicada entre un tema de pensamiento que

necesita clarificación y un objeto que le da cierta claridad. La metáfora y no el símbolo debe ser la unidad de análisis del ritual porque este y los símbolos rituales brotan de metáforas. Si bien los símbolos rituales pueden ser complejos depósitos de correspondencia que indudablemente constituyen entidades importantes de orientación; la causa efectiva de comportamiento yace en las declaraciones metafóricas contenidas en los símbolos rituales. En nuestro caso se puede decir que la idea o metáfora de que cada ícono tiene su propia personalidad y características alienta la apreciación y correspondiente interacción individual de los íconos. El estudio de la metáfora con relación a rituales se envuelve en el proceso en el que el lenguaje por el cual los temas se relacionan con los objetos y, más importante, por el cual los temas ganan identidad. Una de las principales motivaciones de comportamiento es la ganancia de una identidad deseada o el escape de una identidad temida. La concentración en el ritual como un sistema promulgado de correspondencias deja menos a la imaginación y se direcciona más a la experiencia de los participantes.

Turner apoya e incluso escribe al respecto, dice que su esquema postula que los símbolos rituales pueden ser investigados de tres maneras: 1. Preguntar a los actores cuáles son sus "significados"; 2. Antropólogos pueden notar cómo son manipulados los símbolos, quién los manipula y cómo los actores se interrelacionan mientras los manipulan, y 3. Observadores pueden encontrar "significado posicional" en relaciones espaciales y temporales entre los "vehículos" de los símbolos. La metáfora y metonimia pueden ser estudiadas en la "dimensión posicional" del significado. Aunque Turner afirma que da más importancia al significado operacional y posicional que al significado exegético, más exégesis local se descubre. En nuestro caso, Vladika enfatiza que existe una única exégesis inicial ortodoxa, esta característica implica que esta religión es la "primera" o "principal", inalterada y pura. Turner sugiere que la preocupación de la metáfora como la clave de "cualquier cosa y de todo" puede ser una instancia de etnocentrismo cognitivo. Turner afirma que indudablemente factores de personalidad tienen un rol entre actores e investigadores en muchas formas de investigación social, como limitaciones culturales, políticas y religiosas. Por la pluralidad de la comunidad ortodoxa no es difícil suponer una posible persuasión en la etnografía por la dificultad que constituyó comunicarme y entender las ideas de algunos de los informantes extranjeros, además de mi poca experiencia y conocimiento religioso (Fernández, 1973).

Se da énfasis a la importancia de la elaboración, que justifica la idea de que distintas dinámicas sociales unen estudios de acción pragmática con los de acción simbólica. La persona o segmento que controla la asignación de significados también puede controlar la eficiencia de movilización que su posición central cultural tradicionalmente le asigna. En este caso se mantiene un discurso de poca movilización. Algunos sistemas de símbolos tienen poca coherencia, con vacíos, modificaciones e inconsistencias, por la continua intrusión de temas pragmáticos en los tipos de funciones que los símbolos se crearon para hacer. Para limitar esto, la Iglesia Ortodoxa busca limitar lo pragmático con normas concretas iniciales.

> El VII Concilio Ecuménico exige a los pintores de iconos, durante el proceso de pintura de la imagen, que sigan estrictamente los cánones de la iconografía, los cuales regulan tanto el carácter como el modo de representación de las escenas religiosas y las personas de los santos. Se explica así el hecho de que los iconos son portadores y conservadores de la tradición eclesial. Por ello, la infracción del canon iconográfico y la deformación de la tradición se consideran herejías. (Catecismo Breve, Vladika, 2004)

Por ejemplo, la importancia del estricto proceso y de las particularidades de la iconografía ortodoxa, que no pueden ser alteradas, explicada por el archimandrita Nicolás, que además es iconógrafo.

> De la tabla, se da un esqueleto, que le da firmeza... De ahí se raya la madera, se pega la tela con colas de animal... Es como Dios, que en el Génesis crea al hombre de la tierra... como la planta... y lo va trabajando [Dios]... es decir, comprendamos el propósito de Dios, la santidad, cuando la persona se bautiza, autoriza a Dios a formarlo... y seguirlo, eso representa el blanco que es la siguiente base sobre la madera. Yo como iconógrafo utilizo el yeso negro y dorado, sobre un lienzo blanco, utilizando un colágeno animal de la vaca, el conejo y el pez... Es como un alma preparada, cuando uno está listo para que Dios trabaje en uno... Luego se trabaja el icono con el pan de oro (un precepto divino, que el oro es incorruptible), posteriormente, se usa como un bol, para pulir el oro a la forma, luego el oro se le bruñe (con paciencia) logrando el reflejo de un espejo, es como la lógica de Dios, que no tiene sentido en la razón humana, se pasa de la oscuridad del oro, a la luz. De ahí viene la capa pictórica, desde los colores obscuros (que a veces no se entiende), se empieza a pintar poco a poco, con la composición y detalles, de ahí, al final se llega a la iluminación de colores. Todo este tiempo trabajando el tronco, es como el trabajo de Dios en los humanos. (Archimandrita Nicolás, 24 de junio de 2015)

Las propiedades de los símbolos (multivocalidad, ambigüedad, primacía de sentido y deseo sobre pensarlo en sus semánticas, su propensión a ramificarse en otros sistemas semánticos) se conectan con su cualidad dinámica. A mayor cantidad de personas, división de trabajo más compleja y mayor pluralidad, mayor es la posibilidad de que símbolos dominantes tengan vehículos simples, complejos significados y varios modos de significación, características puntuales de la iconografía y su relación con la religión católica ortodoxa. Estos símbolos dominantes sueltan y ganan significados en el tiempo, producto de dinámicas sociales y no por arbitrariedad. En momentos importantes de cambio, los vehículos pueden cambiar, pero ligeramente. Un momento determinante es la mencionada ruptura del catolicismo al final del Imperio romano, que genera, por identificar uno de muchos ejemplos, diferentes cruces para cada rama, una vacía por la resurrección, la otra con cuerpo por humanidad de Cristo. El término ícono puede hablarnos de las dinámicas políticas y sociales del significador, lo significado y el significado. Religiones iconófilas como la ortodoxa, generalmente desarrollan sistemas complejos y elaborados de ritual; los símbolos tienden a ser visuales o sensoriales y la exégesis se relaciona con la ronda ritual (Turner, 1975: 155).

Funciones del Rito de Pascua

Partiendo de una interpretación más profunda, se busca definir y entender la función e importancia del Rito de Pascua. Tanto Turner como Durkheim, lo ven como la base de la religión y la sociedad. Entre sus funciones están la construcción y reconstrucción de la sociedad. Ambos ven al rito como reafirmaciones periódicas de los términos de interacción como valores y normas, en una cultura particular. Ambos otorgan un estado ontológico al rito y religión. Dentro de su libro The Elementary Forms, Durkheim se aleja de las teorías animistas y naturistas y su premisa de alucinaciones de los creyentes al afirmar que las fuerzas de la religión son reales ya que conforman un sistema de hechos reales. También habla de la fuerza del ritual que no solo hace que las personas se sientan más fuertes, sino que las hace más fuertes, pues su función es la de "hacernos actuar y ayudarnos a vivir"; de igual forma "el efecto del culto es el de recrear periódicamente un ser moral en el que dependemos, así como este depende de nosotros. Este ser existe: es la sociedad" (Durkheim, 1912: 419, 352). El ritual influye sobre sus practicantes, se despiertan fuerzas en sus conciencias e intensas emociones se agitan. La vida social se basa en factores ideológicos, que en la realidad son representaciones colectivas que incluyen símbolos, conceptos, categorías, leyendas y mitos. Estas constituyen la llave del conocimiento, lógica y el entendimiento de la humanidad y solo a través de estas los humanos se comunican entre ellos. Deben ser fortalecidas y recargadas periódicamente, esta función la cumplen los rituales (Olaveson, 2001: 93-96).

Julian Huxley, por otro lado, postula que "la ritualización es la formalización o canalización adaptativa de comportamiento emocionalmente motivado, bajo la presión teleonómica de la selección natural para: promover mejores y menos ambiguas funciones de señalización, intra e interespecificadamente; servir como estimuladores de patrones de acción más eficientes en otros individuos, reducir daño intraespecífico y servir como mecanismos de unión social o sexual" (Turner, 1986: 157). Es decir, se habla de cierta función adaptativa proveniente del proceso de evolución que influye sobre los seres humanos en favor de su supervivencia. Turner toma en cuenta el modelo de Paul McLean que postula la posesión de tres cerebros con diferente historia filogenética, organización, inteligencia espacial, sentido de tiempo y espacio y motores de funcionamiento. También se toma en cuenta la lateralización hemisférica que habla de la división en los hemisferios izquierdo y derecho del cerebro.

Barbara Lex resume el tema afirmando que el hemisferio izquierdo tiene como funciones la producción del habla o lenguaje, así como el pensamiento linear y analítico y la evaluación de la duración de unidades temporales, procesando información secuencialmente. Por otro lado, el hemisferio derecho se especializa en comprender percepciones tonales y espaciales, reconocimiento de patrones y en el pensamiento holístico u sintético, aunque su capacidad lingüística es limitada. Estas nociones alientan a sicólogos Jungianos a afirmar que existen bases neurológicas para el inconsciente colectivo y sus arquetipos (Turner, 1986: 160-165). Neurosicólogos como Mier encontraron que respuestas emocionales dependen de caminos neuronales que conectan el sistema límbico con áreas parietales y frontales del hemisferio derecho; o Flor-Herny que descubrió que este complicado sistema afectivo límbico-hemisférico derecho está bajo el control del hemisferio izquierdo, lo que implica que este hemisferio tiene la capacidad de reprimir o inhibir las actividades especialmente emocionales del hemisferio derecho.

Todo esto lleva al psicólogo jungiano Anthony Stevens a especular sobre la posible naturaleza de la religión como una agencia supergenética y superindividual desarrollada de la coadaptación o integración de dos sistemas semiautónomos. Estos sistemas son, en primer lugar, la información genética básica y su expresión biológica particularmente en los niveles inferiores del cerebro y, en segundo lugar, la generación específicamente humana de un sistema sociocultural vivo donde los poderes de aprendizaje de los niveles superiores del cerebro modifican radicalmente la reserva genética, resultando en enormes variaciones culturales y fenotípicas. "Si bien puede ser que procesos síquicos pertenecientes al inconsciente personal "freudiano" proceden en el hemisferio derecho, parece probable que Jung tenía razón cuando supuso que los sistemas arquetípicos se localizan en partes filogenéticamente más viejas", argumenta Stevens. Los arquetipos se definen como "centros neurosíquicos con la capacidad de iniciar, controlar y meditar las características comunes de comportamiento y experiencias típicas de todos los seres humanos sin considerar diferencias culturales". Son, en un sentido, los "depósitos de todas nuestras experiencias ancestrales, pero no son experiencias en sí mismas." Estos arquetipos se manifiestan en sueños, fantasías y objetivamente en representaciones colectivas como rituales y símbolos culturales. Jung determina los arquetipos de la Familia, la Feminidad, Dios, el Héroe, la masculinidad y el Viejo Sabio usando mayúsculas para distinguir entre nombres idénticos de roles ocupados por individuos reales e históricos (172-175).

Pickering identifica dos tipos de asambleas efervescentes: creativa y recreativa. La primera puede producir nuevas ideas y resultados desconocidos, implicar una disolución de estructuras normativas y sociales regulares. En la segunda hay una unión de la comunidad; las vidas moral y espiritual son recreadas y reafirmadas; y solo puede ser lograda a través de rituales sagrados La recreativa es necesaria para la estabilidad de la sociedad ya que refuerza las representaciones colectivas en las se basa y permite la existencia de conocimiento (citado en Olaveson, 2001: 102). Los rituales son fases distintivas en el proceso social donde grupos e individuos se ajustan a cambios internos y se adaptan a su ambiente externo. Meyer Fortes define ritual como el "procedimiento para manipular lo oculto (es decir, lo que está fuera de la vida diaria) en los eventos e incidentes de la vida de las personas, para conectarlo con términos de los recursos y creencias rituales disponibles en la cultura, para incorporarlo y unirlo con la existencia normal de individuos y grupos". "El ritual concierne a la manipulación de fuerzas inconscientes de acción u existencia individual y sus equivalentes sociales,

los factores irreductibles en relaciones sociales como el nexo entre madre e hijo, al traerlos adecuadamente simbolizados en objetos y acciones tangibles a la vida social abierta, el ritual los une y los hace manejables." Fortes ve el ritual más como el manejo de poderes que de otra manera serian inmanejables que como la comunicación de conocimiento importante, ambigüedades irreductibles se hacen visibles y por ende accesibles al público legitiman control (158).

Es a través del flujo de comportamiento o acción social que las formas culturales encuentran articulación. El estudio de la performatividad estudia eventos que pueden generar nuevo material cultural tanto como patrones novedosos de moda con instrumentos culturales tradicionales. Análisis de performatividad y de eventos involucra símbolos como agencias y focos de movilización social, interacción y estilo de comportamiento (150). En este caso, el estilo musical Bizantino usado para la oración representa el símbolo movilizador que irradia e imparte energía durante un evento determinado, implica la interactividad y comunicación de todos los participantes, provoca sensaciones y emociones trascendentales que fortalecen las ideas colectivas que a su vez sostienen y reafirman una serie de valores y normas que regulan y mantienen a la sociedad. Leach enfatiza en que el ritual es cognitivo y clasificatorio. "Es característico de muchos rituales que los actores digan que están reconceptualizando la creación del mundo y que este acto de creación es mitologizado como una lista de nombres sujetos a personas, lugares, animales y cosas. El mundo es creado por el proceso de clasificación y la repetición de la clasificación de sí mismo perpetúa el conocimiento que este incorpora" (159).

Turner concluye que al estar relacionados nuestros cerebros "reptiles" y "mamíferos" en infinitas y complejas maneras con el cerebro superior y al complementarlo con sus habilidades cada individuo es un microcosmos relacionado de profundas maneras con ideas y objetos generados por la colaboración de grupos de humanos. El significado del macrocosmo no solo se puede encontrar profundamente dentro de nosotros sino también reproducido de mente en mente a medida que avanza la historia, ajustándose por el órgano cerebral. Es decir que el comportamiento humano es el resultado tanto de características genéticas como de condicionamientos sociales (178).

La religión católica cristiana ortodoxa posee raíces que empezaron a brotar varios cientos de años atrás. En un contexto caótico buscó preservar las costumbres más antiguas del cristianismo con el fin de mantener inalterada su esencia. Esencia que, entre creencias, prácticas, rituales y la fe de sus creyentes se expresa cada día, sobre todo, los domingos, en varios rincones del planeta, incluso en el DMQ. La comunidad ortodoxa de la ciudad es bastante diversa, sin embargo, los sentimientos, creencias y prácticas mantienen su esencia original gracias al trabajo de su exegeta Vladyka, Arzobispo y líder.

El Rito de Pascua, una importante práctica en esta comunidad, nos ofrece un sinnúmero de elementos sensoriales dispersos a través de todos los paisajes sensoriales

analizables. Es una actividad llena de significados grupales e individuales que nos dan una pequeña pauta del significado y sentido de la experiencia de esta religión. La conclusión principal que se puede generar después del análisis es la importancia de transmitir información, significados y creencias a través de la experiencia de los sentidos, de manera que se complementen entre sí en la medida en que se genera un resultado comunitario, que une al grupo a partir de sus sentidos y en una experiencia compartida por todos. A través de este ritual, se puede vislumbrar el enlace entre los polos "orético" y "normativo" propuestos por Turner, con el fin de mantener, guiar y preservar la comunidad y las normas y enseñanzas que la promueven.

El "Mosaico" de Krishna: Prácticas y adoración en movimiento global

Felipe Simas[9]

Resumen

En la vida del Bhakti Yoga los sentidos están en constante recepción de diversos elementos y tienen importancia personal. Dios quiere que disfrutemos de la vida con amor y compasión, solo no quiere que lo hagamos de la forma equivocada dando reverencias a lo inútil e innecesario en la vida. Se puede disfrutar de la música y de la comida, pero las actividades donde se utilizan estos sentidos no pueden ser buscadas y realizadas solo por placer personal. Todo lo que se hace tiene que ser hecho de forma desinteresada, solo así podremos encontrar el verdadero placer en la vida. Al participar en las ceremonias, la utilización de instrumentos musicales para la adoración y oración dejan a uno en estado de encanto con la belleza del momento. En el ámbito culinario se da una importancia específica los gustos personales en el proceso de preparación de los alimentos. El mismo acto de adorar a Dios presenta un especial sentido fuera de los cinco principales. Todo esto representa una forma única de vivir una vida espiritual, y estudiarla mediante los sentidos y el cuerpo le da un toque característico a la investigación antropológica. El sentimiento de pertenencia a una comunidad comprometida con algo tan importante como el desarrollo personal, en este caso en los ojos de Dios, lleva al tema de cómo se incorpora esta tendencia en nuevos contextos culturales y geográficos. El diálogo interreligioso permite la aceptación y el desarrollo de nuevas formas de existencia Vaishnava alrededor del mundo.

Palabras clave

Sensorial, música, Upacharas, Doshas, Maha Mantra, comunidad imaginada, diálogo interreligioso.

Abstract

In the Bhakti Yoga lifestyle the senses are in constant reception of various elements and maintain a personal significance. God wants us all to enjoy life with love and compassion, but not in the wrong way, venerating the useless and unnecessary in life. One can enjoy music and food, but the activities in which these senses are central should not be desired and fulfilled only for personal pleasure. Everything we do must be done in a selfless manner, and only then can we find true pleasure in life. By participating in ceremonies, the use of musical instruments for worship and praying leave one in an enchanted state due to the beauty of the moment. In the culinary field, a specific importance is given to personal taste in the process of preparing meals. The very act of worshiping God presents us with a special sense outside of the main five senses. All of this represents a unique way of living a spiritual life, and studying it through the scope of the senses and the body provides a characteristic approach to anthropological investigation. The feeling of belonging to a community so engaged in something as important as individual development, in this case in the eyes of God, leads to the matter of how these tendencies can be incorporated in new cultural and geographic contexts. Interreligious dialogue allows for the acceptance and advancement of new forms of Vaishnava existence all around the world.

Keywords

Sensory, music, Upacharas, Doshas, Maha Mantra, imagined community, interreligious dialogue.

9 **Felipe Simas**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **felipesimas92@msn.com**.

El "Mosaico" de Krishna: Prácticas y adoración en movimiento global

Se suele pensar en psicología cuando se habla del estudio sobre los sentidos y los efectos de la observación de estos en la vida y en el contexto de las personas. Sin embargo, se puede abordar el tema desde una variedad de enfoques que determinan el tipo de análisis y lo que se puede aprender en cada caso específico. En los últimos años, el estudio de los sentidos ha adquirido una nueva importancia en campos académicos como la antropología, la sociología y la historia. Esto implica una aproximación cultural a la observación de sentidos, e inversamente una mirada sensorial al estudio de culturas. La antropología permite un método único en el trabajo de campo para sacar información sobre estilos de vida y circunstancias culturales ajenas. Los sentidos iluminan todo un nuevo campo de observación durante la entrada a la comunidad y resaltan lo que llama la atención, así distinguiendo lo que vale la pena notar como punto de interés.

La antropología sensorial empezó como un intento de alejarse de los arquetipos visuales sobreutilizados del pensamiento occidental. Fue entonces un enfoque en modos de experiencia no-visuales, que acogió además la vista con nuevas configuraciones adaptándose en diferentes culturas. También se dio como una crítica a la tendencia de usar solamente recursos textuales o verbales en la forma de discursos dentro de la teoría antropológica. Nuevas prácticas etnográficas han ayudado al investigador a reunir información y hacerla fácil de examinar, como por ejemplo grabadoras de audio y video y cameras de fotografía. Se pudo ver claramente que el leguaje no es la única manera de sacar sentido del mundo, y asimilamos mucho más al incluir datos referentes a todos nuestros sentidos además de palabras y descripciones textuales/verbales. Este ámbito de datos sensoriales no solo ha cambiado la forma de reunir información, sino también la forma de presentarla al público, con innovadoras formas de galerías con características hasta artísticas como la utilización de sonidos, colores y videos, en vez de la tradicional exhibición etnográfica y la representación mediante actuación en vez de simple lectura en voz alta (Howes, 2013).

Esto se hizo posible en este mismo proyecto sobre las espiritualidades en Quito, al ser transformado en una bella exposición museográfica en el Museo de la Ciudad con elementos auditivos y visuales que hicieron de la información una experiencia placentera e interesante. La inclusión de ciertos objetos museables da la oportunidad de enfatizar las propiedades sensibles de las cosas, añadiendo toda una nueva dimensión al aprendizaje y transmisión de conocimiento. Hasta las placas informativas sobre cada elemento museográfico estaban diseñadas para ser manejadas y sostenidas en la mano, una especie de interactividad sutil inmersiva.

Se puede tener en cuenta los sentidos en el trabajo antropológico de formas diferentes, como resaltar los contrastes entre sentidos percibidos en diferentes culturas, enfatizar

el ya fortalecido ámbito del lenguaje para expresar los sentidos, hacer una crítica a la fenomenología y psicología relacionada a la neurociencia, o hacer lo contrario que sería aceptar las observaciones de la neurociencia y crear explicaciones sobre culturas basadas en ellas. Uno tiene la opción de usar un medio audiovisual, una combinación de varios, enfocarse solo en un sentido como los sonidos o la visión, o entretejerlos en un análisis comparativo más amplio (Howes, 2013). Las posibilidades son tan amplias que se ha creado todo un campo de discusión del tema siendo constantemente desarrollado. Al aplicar estas consideraciones en el trabajo de campo para este proyecto en el Centro Cultural Govindas se pudo aprovechar mucho de lo que esta cultura religiosa tiene para ofrecer a cualquier observante atento. Los sentidos explorados en el centro y en sus actividades son muchos, e intentar hacer un análisis profundo de cada uno de ellos sería extensivamente complejo. Para una breve exposición de lo encontrado se recuentan los principales ambientes y contextos en donde los sentidos han jugado una gran parte en la absorción del espíritu del lugar y de la comunidad presente.

Música y Baile

Dentro de lo que es la vida del Bhakti Yoga los sentidos están en constante recepción de elementos y tienen importancia personal. Dios quiere que disfrutemos de la vida con amor y compasión, no quiere que lo hagamos de forma equivocada dando reverencias a lo inútil e innecesario en la vida. Se puede disfrutar de la música y de la comida, pero las actividades donde se utilizan estos sentidos no pueden ser buscadas y realizadas solo por placer personal. Todo lo que se hace tiene que ser hecho de forma desinteresada, solo así podremos encontrar el verdadero placer en la vida.

Al participar en las ceremonias, la utilización de instrumentos musicales para la adoración y oración dejan a uno en estado de encanto con la belleza del momento. Todos reciben una compilación de canciones para seguir juntos (cuando hay suficientes para todos), al cual llaman el cancionero. Raramente se ve una religión o espiritualidad donde se toque música por tanto tiempo seguido y que tenga tan alta significancia en la práctica devocional. Al igual que los mantras, se utiliza el poder del sonido para conectarse con una sensación espiritual que lleva a un estado profundo de meditación. Es probablemente por esta razón que la sección musical de la ceremonia dura bastante tiempo (alrededor de una hora), para poder conectarse con uno mismo y con Dios completamente.

Durante la ceremonia, se ofrecen diferentes elementos (Upacharas) de la creación terrenal de Krishna, como por ejemplo el fuego que es pasado de persona a persona para sentir el calor en las manos o frente, flores y plantas que también son pasadas para que huelan el aroma de la naturaleza, el éter que es lo que llaman el incienso, viento, agua, etc. (Prem Kumari Devi Dasi, 9 de julio de 2015). Todos tienen que ser ofrecidos a Krishna ya que son de Él en realidad, al igual que la comida.

Diversos alimentos y ofrendas se despliegan en el Centro Govindas.

Otro tipo de baile diferente al movimiento natural al ritmo de la música en las ceremonias es el baile típico y tradicional de la India. Este es literalmente una comunicación directa con Dios ya que los pasos tienen un orden especial, se empieza a adorar a Krishna, y luego se ofrecen varios elementos, principalmente flores, con coreografías impresionantemente emotivas que transmiten toda la intención de amar a Krishna y al prójimo. Es un diálogo físico que se mantiene por los movimientos corporales y gestos simbólicos con el propósito de inspirar en los espectadores y especialmente en la persona que baila el deseo de estar cerca de Dios a través del servicio devocional.

Comida

Como ya se ha mencionado en relación con las ritualidades, la preparación del Prasadam mantiene un lugar de gran importancia en la vida vaishnava. A pesar de características ritualistas, el sentido del gusto tiene su presencia también. Cada persona tiene predisposiciones gustativas que determinan lo que uno disfruta o no. Dentro de las prácticas de yoga que estimulan el autoconocimiento, se enfatiza además la alimentación consciente, diferente en cada uno.

Esto significa saber lo que te cae bien y qué le gusta a tu cuerpo. Se hablan de tres Doshas: Capa, Pita y Bhata. Cada persona pertenece a una de estas categorías y dependiendo de cuál, se saben las combinaciones de ingredientes y tipos de alimentos

con los cuales uno debería mantenerse por su propio bien físico y mental. Se ve entonces que el tema alimenticio en la visión vaishnava de la conciencia de Krishna es una ciencia misma, una razón más por la cual se conoce al hinduismo como la "religión más científica" (Durant, 1935).

"Sentir" a Dios

Los cinco sentidos son centrales en el estudio de paisajes sensoriales, existen otras formas de sentir de manera particular en una tendencia espiritual. En el Vaishnavismo se menciona un sentido más abstracto que, aunque se ancla en los sentidos corporales, se trata de una resonancia espiritual con implicaciones profundas para el ser. Aunque no es uno de los cinco sentidos, va más allá de todos estos juntos. Se trata de "sentir" a Krishna con el corazón y el alma (JayJaya Sakti Devi Dasi, 10 de julio de 2015). El alma reside dentro del corazón, y es a través de esta característica física de una persona que uno llega a conocer a Dios de manera personal e íntima. El corazón es como el oído o la lengua, usado para transmitir emoción y sabiduría pura al alma.

Una de las formas de conectarse con Dios y sentir su presencia en nuestras vidas es a través de oraciones y mantras. Se recitan por la mayor parte en el idioma original sánscrito ya que esta es la forma original y más pura de devoción a Dios.

Los mantras son pequeños ejercicios orales que se repiten durante la meditación y el canto ceremonial. "Man" se refiere a la mente, y "tra" a liberación, es una herramienta utilizada para la liberación de la mente a través del sonido y la vibración de las cuerdas vocales. Estas vibraciones entonando específicamente los sonidos del mantra son lo que llegan al alma y purifican el estado espiritual de un ser. El principal mantra en la tendencia Vaishnava es el *Maha Mantra*:

Hare Krishna Hare Krishna
Krishna Krishna Hare Hare
Hare Rama Hare Rama
Rama Rama Hare Hare

Significa «O Dios déjame ser un instrumento de tu amor o palabra». Este mantra elimina las cosas que no son buenas y que no tiene sentido que estén apegadas a nuestra vida. Rama se refiere a dos cosas diferentes. Una de ellas es la encarnación o avatar de Krishna o Visnú en una época pasada. La otra se refiere a la potencia que da placer o energía. Según el contexto cambia el sentido del término/nombre (JayJaya Sakti Devi Dasi, 10 de julio de 2015). Puede que escuchar sea lo primordial en el cuerpo, pero escuchar con el corazón, "sentir" a Dios con la toda esencia del ser es lo que verdaderamente lleva al camino espiritual adecuado para un practicante del Bhakti Yoga o seguidor de la conciencia de Krishna.

"Madre" devota en oración a Krishna, práctica diaria y esencial como parte del Bhakti Yoga.

El yoga también es considerado una forma de transmitir sabiduría milenaria al mismo tiempo que uno llega a un estado de sentir a Dios, aunque en vez de utilizar conocimiento teórico como la literatura o palabras devocionales como las oraciones y mantras, es una comunicación directa con las partes más profundas del ser y establece un vínculo sagrado con Krishna. Es una forma de buscar a Dios y la profundidad del ser.

El ser trata de satisfacer tres aspectos del alma: *Sat* (eternidad), *Cit* (conocimiento), y *Ananda* (bien aventuranza). De todos los animales nosotros humanos somos los afortunados que tenemos la oportunidad de buscar y seguir la espiritualidad, y la manera o herramienta para hacerlo es el yoga con todas sus formas diferentes (Rocío Jaramillo, 11 de julio de 2015).

Es importante mantener comunicación con todas las facetas de una persona. El Hatha Yoga es una comunicación con uno mismo, se purifica el cuerpo para moldearlo en un instrumento de devoción y servicio a Dios. El Dhyana Yoga que es mental y filosófico sirve para abrir la mente a las enseñanzas de Krishna y de esta manera saber cómo mantener un contacto con Dios. El Bhakti Yoga es el contacto en sí, la modalidad de la relación íntimamente personal con Krishna que debe mantener y cuidar con todas nuestras energías ya que es lo más importante.

Dentro de la vida de un devoto, el sentimiento de unión con Dios lleva un rol esencial pero también existe otro sentido de importancia que hasta podría decirse define el estilo de vida Vaishnava en un contexto más amplio. Se trata del sentido de comunidad, tanto dentro de un templo mismo como entre ciudades y países creando así una gran red de interconectividad espiritual de adoración y servicio a Krishna.

Sentido de Comunidad

Se conoce un fenómeno dentro de la antropología cultural y de religión primero descrito por Benedict Anderson, el de comunidades imaginadas. Se trata justamente de este sentido de pertenencia, se crean agrupaciones abstractas en las imaginaciones y concepciones de personas en cuanto a las comunidades (en este caso religiosas) a las que pertenecen. Mucho proviene de textos y lenguaje particular asociado a la comunidad, como los términos relativos a la literatura védica y dentro del Bhakti Yoga. La esencia de la comunidad misma se hace imaginable mediante lenguaje sagrado y textos escritos (Anderson, 1991: 13).

Estas comunidades imaginadas en el ámbito religioso se distinguen de las de naciones modernas, entre otras razones por la certeza de tener un carácter específico y único tanto en el lenguaje sagrado como en las ritualidades y modos de vivir. Lo que hace tan especial la comunidad imaginada del movimiento Hare Krishna es la capacidad que ha tenido en las últimas décadas de expandirse y mantener tan unido el gran influjo de miembros tanto nuevos como ya presentes anteriormente, y acoger a todos como iguales frente a Krishna. Devotos hacen peregrinajes entre templos cruzando diversos países y continentes, y cada templo es como un hogar perteneciente a misma gran entidad que es el Vaishnavismo.

Sin embargo, todo no surge tan fácilmente. No se debe olvidar que se trata de una religión ajena que se asienta en una cultura anfitriona. Existe en el mundo occidental inevitablemente la necesidad de convivir en una sociedad que no comparte la filosofía y cultura de la conciencia de Krishna. Aunque se encuentran varios ejemplos en ISKCON donde estos se reconcilian de buena manera, existe la gran posibilidad de que se cree una dicotomía conflictiva.

El devoto Krishna Dharma Dasa describe en un relato acerca de su entrada y fundación de templo en la ciudad de Manchester las dificultades que encontró en el proceso, y comparte consejos de lo que aprendió para futuros devotos que quieran hacer lo mismo. En escrituras se encuentran cualidades que debe tener un devoto puro en cuanto a la relación que mantienen con las demás personas, y se recomienda que se reflejen en todas las interacciones. Entre otras están: ser amable, pacífico, honesto, ecuánime, magnánimo, empático y amigable. Si se puede demostrar estas características de forma verdadera y sencilla, la comunidad exterior no se sentirá amenazada ni propensa a rechazar (Dasa, 1994).

A pesar de haber establecido contacto con las personas de la ciudad anteriormente, con una enorme distribución de literatura, la nueva comunidad no fue recibida en este espacio tan abiertamente como se hubiera esperado o deseado. Se pudo ver que no solo se trata de plantar la semilla, como vender libros, sino también de cultivar esta semilla a lo largo del tiempo. Sin embargo, con una actitud positiva y tomando cada

problema a la vez se consiguió sobrepasar los problemas iniciales. Algunos provinieron de la asociación por parte de la sociedad presente de los nuevos miembros que atraía el templo (es una observación objetiva el hecho de que, por lo general, se trataba de gente desilusionada y sin empleo) junto con las apariencias culturalmente ajenas y desconocidas como las vestimentas tradicionales del movimiento. Fue solo al empezar a ir de puerta en puerta en los barrios vecinos, ofreciendo comida y folletos introductorios que se empezó a disminuir la actitud antagónica dirigida hacia los devotos (Dharma Dasa, 1994).

El cultivo de relaciones con las entidades gubernamentales locales también es importante al establecer una nueva instancia de la comunidad compartida que es ISKCON. Se debe comunicar de forma totalmente transparente todas las intenciones y con todas las introducciones necesarias acerca del movimiento y sus aspectos dentro de una sociedad occidental. De esta forma se vuelve todo más fluido y natural, e incluso permite pedir ayuda y consejos en lo que se necesite. Para el templo de Manchester esto fue benéfico al encontrar inconvenientes como un intento de evicción que se resolvió favorablemente gracias a las relaciones cordiales establecidas anteriormente con el gobierno local. Como dijo Srila Prabhupada, fundador de ISKCON, "gobiernos y líderes públicos de todas partes del mundo deberían apoyar este movimiento" (Dharma Dasa, 1994).

La distribución de comida es algo característico del Vaishnavismo, uno de los pilares rituales de mayor importancia. Esto ayuda a consolidar el sentido de comunidad dentro de la sociedad mediante la publicidad que genera para el templo y sus miembros. Se ha notado que la forma más eficiente de difundir la palabra acerca de proyectos y festivales relacionados a la alimentación, y consecuentemente acerca del templo local, es mediante la palabra. Vivimos en una época donde la publicidad y los medios de comunicación son vistos con cierta precaución y desconfianza, ya que las personas son víctimas de sobredosis de información en forma de propaganda diariamente. No obstante, si se ve en persona a la gente en las calles haciendo cosas para ayudar a la gente común y corriente, se convierte en la propaganda más eficiente que existe.

Un punto muy presente en las consideraciones de los devotos, principalmente aquellos que empiezan familias y piensan en tener hijos, es la educación que recibirán y el tipo de integración que vivirán los niños en este contexto. En la ausencia de *gurukulas* (escuelas especiales vaishnavas donde viven niños y aprenden las enseñanzas necesarias en períodos de un año), los padres devotos se ven obligados a enviar a sus hijos a escuelas locales donde no existe una especial atención a ritualidades o culturas espirituales/religiosas tan ajenas como el movimiento Hare Krishna. Sin embargo, se quiere y se puede apuntar hacia la meta de la posibilidad de mantener un estilo de vida devocional independientemente de a qué escuela se atiende. Los padres en Manchester utilizaron atuendo devocional completo para todas las reuniones escolares y cada vez que iban al colegio, y los hijos también hasta cierto punto. Esto muestra que el asumir la propia apariencia sin miedo de ser discriminados es una forma de

Matrimonio Vaishnava celebrado en el Centro Cultural Govindas, una variedad de colores y sensaciones que reflejan una comunidad bien establecida.

sentirse parte de lo que uno quiere ser y poco a poco los demás se dan cuenta de que este sentimiento proviene de la honestidad del devoto. Al igual que con las entidades gubernamentales, se crean buenas relaciones abiertas y comprensivas desde un inicio, y también se incluye a la escuela y sus miembros entre los que reciben *prasadam* durante festivales (Dharma Dasa, 1994).

Para pertenecer exitosamente en una sociedad también se debe tener en cuenta las demás comunidades o grupos religiosos, que es donde entra el tema del diálogo interreligioso. En este ámbito, el Vaishnavismo es uno de los líderes alrededor del mundo por sus aportaciones a la práctica y teoría del diálogo interreligioso. Se reconoce al movimiento internacionalmente con mucho respeto por sus cualidades sinceras y activas en el campo (Cracknell, 2000). Al participar en reuniones y conferencias del tema, siempre mostrando bondad y solidaridad, ofreciendo comida y conocimiento, los devotos de templos en todas partes han creado una reputación admirable lo cual no solo es lo mejor posible para la integración en la sociedad local, pero generalmente deja a la gente impresionada y les impulsa a conocer más sobre ISKCON.

Todo el trabajo y esfuerzo que se pone en estas actividades resulta en una vida más armoniosa, creando así una pequeña comunidad dentro del contexto de una más grande. El sentido comunitario presente, estudiado a fondo por antropólogos como Anderson, es lo que une a personas como los devotos Hare Krishna y les da una forma que va más allá de fronteras y de sociedades establecidas. Como la comparación hecha por JayJaya Sakti Devi Dasi, cada templo Vaishnava es una letra de un poema entero de la conciencia de Krishna, y todos juntos forman un himno inspirador dedicado a su devoción, como si fuera un gran mosaico colorido con la pura adoración y amor (JayJaya Sakti Devi Dasi, 10 de julio de 2015).

Cosmovisión relativa al tiempo-espacio

Todos somos relación, todos estamos relacionados

Belén Arellano[10]

Resumen

El principio fundamental de la cosmovisión ancestral andina es la relación. Somos el tejido de la vida, como los nudos en la red de una araña que se conectan continuamente. Somos la relación sagrada y ella es la que nos sostiene en este tiempo y espacio. Este capítulo trata de aclarar la concepción andina de *pacha* (tiempo-espacio) y cómo se entiende el concepto y experiencia de la relación desde esta cosmovisión. Un ser no puede entenderse por sí solo, sino en su conjunto, pues este ser existe gracias a la relación. Cada ser tiene resonancia e influye en los demás seres de la familia cósmica. Para esto, se ha realizado un trabajo etnográfico con *yachaks* del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), quienes guardan el conocimiento milenario sobre el sentido de relación que a su vez es clave para alcanzar el *sumak kawsay* o estado natural del ser. Este principio holístico de la sabiduría ancestral ha permanecido a través del tiempo y da sentido a todos los demás axiomas del saber, pues así como todos los seres estamos relacionados continuamente, el conocimiento también se relaciona en todas sus áreas. *Yachay* («sabiduría en kichwa») que da origen al término *yachak* («sabio» o «sabia»), abarca distintas áreas del conocimiento como agricultura, astronomía, medicina, música, arte, matemáticas, relaciones sociales, entre otros. Los *yachaks* con los que hemos decidido trabajar en esta investigación, a pesar de tener un conocimiento extenso en varias áreas, son hombres que se han especializado en la medicina ancestral andina y su principal propósito es alcanzar la sanación, el buen vivir o *sumak kawsay* que no es más que el ser en un estado de equilibrio cósmico.

Palabras clave

Cosmovisión andina, religión, relación, pacha, tiempo-espacio, salud, medicina, yachak.

10 **Belén Arellano**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **bethlehem93arellano@gmail.com**

Abstract

The fundamental principle of indigenous Andean cosmovision is interrelationship. We are the web of life, like the knots in the web of a spider that connect continually. We are the sacred relation and it is what holds us in this time-space. This chapter attempts to better clarify the Andean conception of time-space, or *pacha*, and how this concept and experience of relation is understood cosmologically. A human being cannot be understood in isolation but rather in relation to her whole environment. Each being possesses resonance and influence with all beings of the cosmic family. This chapter is based on ethnographic investigation with *yachaks* of the Quito Metropolitan District who maintain and practice the ancestral knowledge of interrelationship, which is key in order to reach *sumak kawsay*, or the natural state of being. This holistic principle of indigenous Andean wisdom has persisted through time and space and gives meaning to all fields of knowledge. In addition to the fact that all beings are connected to each other, knowledge is also related in all its disciplines. *Yachay* (wisdom in Quechua/Kichwa), which gives origin to the term *yachak* (wise woman or man), includes diverse fields of knowledge including agriculture, astronomy, medicine, music, art, mathematics, social relationships, and others. The *yachaks* profiled in this study possess vast knowledge in diverse areas but focus particularly on ancestral Andean medicine, and their principal purpose is to reach a state of healing, of well-being or *sumak kawsay*, a state of cosmic balance.

Keywords

Andean cosmovision, religion, relationship, *pacha*, time-space, health, medicine, *yachak*.

Todos estamos relacionados

El Sol alimenta a todos los seres con su luz, está siempre entregándose para que la vida en toda su complejidad de manifestaciones se recree. Él está allí para todos los seres del universo y es su luz la que permite que la vida en este planeta tierra sea. Se relaciona con todos los seres del planeta, no importan las circunstancias. La Tierra recibe de su luz y ella se vitaliza, prospera, se fecunda y da a luz la diversidad de formas que en ella existen. Plantas, árboles, animales y seres humanos, todos son gracias a la sagrada relación de estos seres supremos. Desde el centro, hacia todas las direcciones. Desde el centro de este círculo, hacia todas las direcciones del planeta.

Somos el tejido de la vida, como los nudos en la red de una araña que se conectan continuamente. Somos la relación sagrada y ella es la que nos sostiene. Un ser no puede entenderse por sí solo, sino en su conjunto, pues ese ser existe gracias a sus relaciones. Es así como cada ser tiene resonancia e influye en los demás seres de la familia cósmica. Todos los seres existentes en el cosmos: Tierra, Agua, Aire, Fuego, Sol, Luna, las Estrellas, las Montañas, las rocas, las plantas, los animales, nosotros los humanos, somos manifestaciones vivas del Espíritu. Todos estamos relacionados y todos somos familia. "Porque todos somos nosotros en el todo. No estamos separados. Somos un todo. En el todo, nosotros estamos ahí. Por eso cada ser es un cosmos, todo un conocimiento, toda una sabiduría" (Arias, 31 de mayo de 2015). Esta perspectiva de la relación es básica en la cosmovisión andina, e influye en la forma en la que el ser humano interactúa con todos los seres que le rodean.

En la laguna del Quilotoa, el Taita Yachak entrega de manera solemne una piedra de poder a su aprendiz en presencia de los demás integrantes de la asociación.

La relación es un eje principal de la cosmovisión del pueblo andino. Todos los seres existen debido a la relación con el cosmos que le rodea. Este principio es entendido como cada "ser" es un espíritu con energía vital, una unión de relaciones que están en continua transformación (Estermann, 1998). A diferencia de la forma de pensar occidental, una piedra por ejemplo, es un ser animado con energía, poder, sabiduría y fuerza en sí misma, que ha sido resultado de relaciones vivas, que a su vez continúa en un proceso de transformación constante. Para el *yachak*, una abuelita piedra o *runarumi*, es experimentada como un ser de energía potencial capaz de sanar a un ser humano, ya que guarda el conocimiento y el poder más antiguo, por tratarse de los primeros seres que habitaron esta tierra. Como lo considera Allen y Geertz, esta perspectiva es lo que fundamenta las redes de significado del runa andino, redes que se tejen en el proceso de vida y en las que este se encuentra suspendido (Allen, 2002: 22). Esta concepción del mundo y los seres que habitan en ella es lo que da la pauta para entender la forma de pensamiento andino.

Una mañana, cuando acompañaba a Leonardo a buscar las plantas antes de que realice una limpia de sanación, él me explicaba en el camino que para tomar el Espíritu de una planta sagrada, es necesario pedir primero permiso a su Espíritu. Leonardo me contaba de manera paciente y pausada que, al tomar el Espíritu de la planta, es necesario contarle a este ser el propósito con el que se está tomando de su energía. Así la planta se entrega y este proceso fluye sin dificultades. Partiendo de un bagaje y forma de pensar occidental, es necesario olvidar los preconceptos y formas de observar los seres que nos rodean si es que el objetivo es entender y conocer más sobre esta cosmovisión milenaria. Personalmente, este no ha sido un proceso fácil ya que el tipo de educación que he recibido se basa en una estructura de pensamiento antropocéntrica, según el cual el ser humano es el único ser consciente y animado. La educación que he recibido se basa en la idea de que el ser humano tiene poder sobre el ambiente y sobre todos los seres que le rodean; en la dinámica de ese poder, todos estos seres no son considerados como Espíritus Vitales, sino como recursos para satisfacer las necesidades e intereses humanos. Esta forma de pensar difiere en gran medida de la de los pueblos andinos, ya que todos los seres del planeta son entes conscientes, con un poder, sabiduría y con los que el ser humano tiene una relación o conexión continua.

Según Estermann, quien realiza un amplio análisis sobre la filosofía de los pueblos andinos, el principio de relacionalidad dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad, se halla inmerso en múltiples relaciones con otros "entes", acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos u

posibilidades. La "realidad" (como un todo holístico) recién "es", como un conjunto de "seres" y "aconteceres" interrelacionados.

En muchas de las ceremonias y ritos sagrados a los que asistí, se inició agradeciendo a la sagrada relación, que permite nuestra existencia, y la existencia de todos los seres que nos rodean en el cosmos. Esto se realizó en el proceso de encender el Abuelo Fuego o cuando el *Taita Yachak* encendió el Abuelo Tabaco, nombrando y agradeciendo todos los seres que estaban presentes en el altar y que con su guía podría dirigir el rito. La relación es en consecuencia la "religión" desde la perspectiva andina, porque se la entiende como el nexo sagrado con lo divino (Estermann, 1998: 262). Por esta razón para el runa andino todos los seres son sagrados, ya que son manifestación del Gran Espíritu. Dios o *Pachaqamak* es la suma de todas las relaciones que posibilitan la vida y el orden cósmico. Todo es sagrado porque forma parte de este orden cósmico y divino

Cosmovisión Tiempo-Espacio

Entender el principio fundamental de la relación dentro de la cosmovisión andina requiere aclarar la concepción de tiempo y espacio que el runa posee. Para la cosmovisión andina, tiempo y espacio no pueden entenderse por separado y de estos en conjunto nace el término *pacha* (Urton citado en Webb, 2012). *Pacha* tiene un sin número de definiciones que son ocupadas en distintos contextos y que, sin embargo, confluyen en la concepción tiempo-espacio interrelacionados. Por un lado, la expresión puede referirse a un grupo de entidades relacionadas (sean humanos y no humanos), existiendo en una misma área geográfica. Por otro lado, *pacha* también puede referirse a épocas de 500 años que en algún momento llegan a su fin, pero también a un inicio. Es así que el tiempo de transición entre estas épocas es llamado *pachakutik* (en kichwa: el que vuelve de nuevo) ya que el tiempo para la cosmovisión andina no es lineal sino cíclico, recurriendo a una progresión en espiral y un sentido de eternidad (Aguirre, 1986).

A diferencia de la concepción occidental del tiempo que considera que el pasado se encuentra atrás y el futuro por delante, para el runa andino esto se da a la inversa. Esto se basa en el entendimiento del concepto *ñawpa*, que en kichwa puede emplearse para nombrar el tiempo pasado (*ñawpa pacha)*, pero este concepto puede emplearse también como verbo para referirse a la acción de adelantarse.

El pasado no es un tiempo que está atrás como en Occidente sino adelante, y se puede ver porque ha sido vivido; mientras que el futuro no está adelante sino atrás porque todavía no llega. Pasado y futuro se unen en el presente, en el aquí y en el ahora, que es el tiempo en el que tejemos la vida (Montero y Arias, 2011).

Considero que la manera en que el tiempo transcurrió durante las ceremonias o misas andinas que asistí fue siempre un misterio, ya que nunca encajaba en mis esquemas y planes diseñados antes de participar en cada una de ellas. Bajo mi perspectiva del tiempo, este era siempre medido, separado por horarios y planes a seguir con base en un reloj que marca y genera un orden. Sin embargo, en las ceremonias andinas jamás vi a un *yachak* revisando un reloj, o predisponiendo con los participantes el tiempo que duraría la ceremonia. Cada ceremonia o limpia de purificación duraba "lo que tenía que durar". Cuando digo esto me refiero a que cada convocatoria, ya sea limpia de sanación, ceremonia o misa andina era distinta debido la situación. Los participantes hacían que esta tome un tiempo y espacio distinto, pero siempre retornando a un inicio por medio del tabaco de regreso al propósito con el que se inició el rito, en el caso de ceremonias de dos o cuatro tabacos que se realizaron en el centro ceremonial de Puembo.

En cuanto al espacio se refiere, el cosmos desde el *ethos* andino está compuesto por tres *pachas*, mundos, cosmos o dimensiones interrelacionadas que confluyen en el tiempo y espacio presente. Para los yachaks con los que decidí realizar esta investiga-

Fuego listo para la ceremonia sagrada del Temazcal, realizada con el propósito representado por el totem a la derecha.

ción, existen el *hanan pacha* (mundo de arriba u orden cósmico superior), *kay pacha* (espacio de la vida, mundo terrenal, el aquí y el ahora) y *uku pacha* (el orden cósmico inferior, el mundo de adentro, contenedor y profundo): tres *pachas* que están en continua interrelación y que componen todo el cosmos que nos rodea (Arffel-Marglm cit. en Webb, 2012). Esta conciencia de las tres *pachas* se refleja en el diseño del altar ceremonial de Puembo, que está compuesto por tres niveles (superior, medio e inferior) que ejemplifican esta cosmovisión espacial. El término *Pachamama* por otro lado, hace referencia a la energía presente físicamente y contenedora del tiempo, una entidad suprema multidimensional que abarca estas tres *pachas* (Webb, 2012).

El término *pacha* es necesario para entender lo que para el runa andino es la relación entre el *kay pacha* (aquí y ahora concreto), donde existe el ser humano y tiene resonancia con el *hanan pacha* y *uku pacha*. Así como lo que sucede en el orden cósmico superior e inferior y tiene resonancia en el *kay pacha*; es decir, en el aquí y en el ahora. Esta relación de las tres *pachas* se puede ejemplificar en las cuatro grandes celebraciones del calendario agrícola andino que se realizan en alineación específica con los astros. La posición de la Tierra con respecto al Sol, las Estrellas y la Luna, son las que marcan las fechas de las grandes celebraciones agrícolas y rituales religiosos como son el *Kolla Raymi* o fiesta de la fecundidad (21 de septiembre), *Kapak Raymi* (21 de diciembre), *Pawkar Raymi* o fiesta del florecimiento (21 de marzo) y el *Inti Raymi* o fiesta del Sol (21 de junio). Según Allen (2002), estas grandes celebraciones tienen la función de mantener la conexión entre los runas andinos y los lugares sagrados o huacas, que es fundamental para la existencia y permanencia de un *ayllu* (172). Estos tiempos de alineación cósmica son muy importantes para el *runa* ya que direccionan los propósitos y sentidos a sus rituales respectivos. Para el *Yachak* Guillermo, estas alineaciones cósmicas son puntos de transición, de cambios profundos, de finalización pero también de inicio de un tiempo-espacio nuevo.

Durante el *Inti Raymi* o Fiesta del Sol, por ejemplo, se realizó la toma de la plaza de Santo Domingo para una misa andina con el *Yachak* Leonardo, en conjunto con más hombres y mujeres de conocimiento. El altar que se adecuó para este rito consistió en un Sol andino formado por mazorcas de maíz amarillo brillante. Hacia cada dirección, se encontraba presente un espíritu superior: al Este estaba el Fuego ceremonial contenido en una vasija de barro, al Sur se encontraba el Aire en forma de plumas, al Oeste el Agua contenida en un cuenco y al Norte la Tierra que se hizo presente en forma de frutas.

Al dar inicio el ritual, Leonardo hizo un llamado a la gente para que se acerque a presenciar el tiempo ceremonial. Él explicó que, para dar inicio a la ceremonia, todos deben extender sus manos al fuego y enfocar sus mejores energías y pensamientos al centro para que el Abuelo Fuego se encienda en colectivo. Al encenderse el fuego, el *Yachak* explicó que el *Inti Raymi* es un tiempo de agradecimiento por los frutos y las cosechas, tiempo de agradecer a *Pachamama* y a *Taita Inti* por su sostén, alimento y

protección. Leonardo continuó realizando un saludo a las siete direcciones sagradas para establecer un tiempo de equilibrio para nuestro espíritu. Una por una, inició agradeciendo a la dirección del Este que es por donde sale *Taita Inti*, agradeció por su calor, su fuerza, su energía que permite la vida en la Tierra. Continuó al Sur, agradeciendo al Aire que respiramos y nos permite vivir con su pureza. Luego continuó al Oeste, agradeciendo al espíritu del Agua por darnos la vida, el alimento y su fecundidad. Posteriormente continuó agradeciendo al Norte, a la Madre Tierra por ser el lugar donde vivimos y por alimentarnos con los frutos que ella crea. Continuó agradeciendo al Corazón del Cielo, al Corazón de la Tierra o *Allpashunku*, y finalmente a nuestro propio corazón para terminar las siete direcciones sagradas.

Luego de esto, *Yachak* Leonardo invitó a zapatear para descargar nuestras energías por los pies y así agradecer a la Madre Tierra que se contenta de sentirnos vibrar. El tambor acompañó la danza y luego de esto se compartió la deliciosa chicha—bebida fermentada a base de maíz—a todos los presentes. Después de esto se invitó a que los Abuelos y Abuelas, personas con mayor trascendencia y tiempo de vida, manifiesten un rezo para este tiempo de celebración. Se agradeció mucho a los espíritus por la

Fuego ritual durante la ceremonia del Inti Raymi en la plaza de Santo Domingo en Quito, rodeado por ofrendas de mazorcas de maíz y flores.

vida, el alimento, la abundancia y el bienestar de la gente. Se rezó por la familia, por el bienestar, por los sueños de la gente, porque podamos reconocer el valor de nuestra propia vida. La ceremonia culminó con palabras de Leonardo que bendice el caminar de toda la gente presente.

La continua interacción o relación entre los seres de las tres *pachas* se genera gracias a un principio fundamental de relacionalidad que es el *ayni*. El *ayni* es traducido como el «sentido de reciprocidad» y es fundamental en todas las relaciones que se generan entres los seres de la *pacha*. Todos los seres se relacionan según el principio del *ayni,* sentido que da orden y movimiento a todo lo existente: "a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto reciproco" (Estermann, 1998). Esta reciprocidad no se da tan solo entre seres humanos, sino entre todos los seres del cosmos (Tierra, Agua, Aire, Fuego, Cielo, Estrellas, plantas, animales, etc). Es así como el *ayni* se manifiesta no solo en el ámbito social y económico de los pueblos andinos, sino también en el ámbito religioso entre el ser humano y lo divino.

En la ceremonia realizada por el *Yachak* Leornardo, por ejemplo, vemos un continuo *ayni* entre los seres que estuvieron presentes en el rito. En efecto, el mismo rito es un acto reciproco a la Madre Tierra y al Padre Sol por el tiempo de cosecha. Este *ayni* se realiza por medio del saludo y el agradecimiento a las siete direcciones sagradas. Como Leonardo comentó, la Tierra se contenta de escucharnos junto con ella celebrando por medio de la danza y la música. Rociar la chicha en cada una de las direcciones en el altar antes de ofrecerla a toda la gente también es un acto reciproco de agradecimiento por las cosechas de maíz hacia los espíritus vitales que permiten que ese maíz crezca y entregue sus frutos en abundancia. Los participantes son recíprocos cuando agradecen con un presente o un rezo al *Yachak* y así continuamente se genera un dar y recibir colectivo.

En otras ceremonias de medicina o de purificación a las que asistí, como por ejemplo el baño ritual en la laguna de Quilotoa-Cotopaxi, los participantes de esta ceremonia retribuyeron al *Yachak* de distintas maneras, dependiendo de la persona y su participación dentro del rito. Hubo integrantes que contribuyeron con un servicio dentro del rito, otros con alimento para compartir con todos los participantes o también con un pago económico. En el caso específico del baño ritual, por ejemplo, el *Yachak* indicó a uno de los participantes de la limpia o baño ritual que entregue un objeto personal y significativo al Espíritu de la laguna, a manera de re contribución por la limpieza realizada a través de sus aguas. Este *ayni* se adapta a cada persona y a cada tiempo y lugar, y se alcanza por mutuo acuerdo entre los seres interrelacionados para generar un balance cósmico. Es la conciencia de vivir en un dar y recibir constante lo que genera un orden y equilibrio para el runa andino y su entorno.

Participante de la ceremonia del baño ritual por las celebraciones del Inti Raymi en la laguna del Quilotoa, entregando pétalos de rosa a la laguna después de efectuado el ritual.

Siete direcciones sagradas: Norte, Sur, Este, Oeste, Arriba, Abajo y Centro

El conocimiento de las direcciones sagradas y la alineación con las mismas es un aspecto fundamental para la cosmovisión andina, pues estas dan un orden espacial y temporal a los ritos y ceremonias, y también a la existencia real del ser humano y los seres que lo rodean. Desde la perspectiva de los pueblos andinos, el cosmos se interrelaciona en ejes cardinales que componen todo lo que es. Esta forma de pensamiento abarca una "reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la realidad" (Estermann, 1998: 146). Estos ejes cardinales corresponden a un orden espacial: arriba, abajo, izquierda, derecha y a un ordenamiento temporal: entre, antes y después. Además, cada eje o dirección se vinculan a cada uno de los espíritus sagrados que, en relación y armonía, dan el origen a la vida y la sostienen. Tierra, Agua, Aire y Fuego, el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra y nuestro propio Corazón. De ellos depende la existencia y es por esto que los pueblos originarios de los Andes han honrado y recreado en sus rituales la relación originaria entre ellos.

En distintas ceremonias y ritos a los que asistí, evidencié que el altar se distribuye en un sentido espacial y temporal en concordancia con los ejes fundantes o direcciones sagradas que caracterizan la visión del cosmos andino. Durante el *Inti Raymi*, ceremo-

nias de purificación o temazcales, por ejemplo, evidencié que, a pesar de ser ceremonias con propósitos diferentes y dirigidas por distintos *yachaks*, el entendimiento de las siete direcciones sagradas son un punto en común que atraviesa los distintos contextos, a pesar de que para cada *yachak* y su respectiva tradición puede haber algunas diferencias en cuanto al vínculo de cada dirección y su respectivo espíritu. Cada dirección representa y recrea un ser superior universal que gobierna y ordena, los mismos que son invocados por medio de sonidos o vibraciones, palabra o canto, en un tiempo específico dentro del rito. Los pueblos andinos vincularon estos seres con el poder del nacimiento, pero también con la desaparición del mundo, pues de ellos depende nuestra existencia en lo concreto y vivencial. Ellos son los que regulan el clima, la fecundidad del suelo, el crecimiento de las aguas, en fin, todas las relaciones o fenómenos de los seres del cosmos (Lajo, 2005).

Esta conciencia del ordenamiento espacial y temporal está presente en el rito originario del temazcal, al que tuve la oportunidad de asistir varias veces en el espacio ceremonial del *Yachak* Guillermo. Este temazcal se encuentra en el asentamiento de Puembo, en el frondoso jardín de la casa de Gladys, madre del *Yachak*, quien siempre está al cuidado del lugar, en especial de las hermosas plantas y árboles que hacen de este espacio un sitio lleno de vida. La apertura del *Yachak* y su familia, como también mi interés en tener un rol activo dentro de los preparativos para la ceremonia, me permitieron experimentar de una manera más cercana este rito. Es así como tuve la oportunidad de participar en las *mingas* y preparativos de la ceremonia, como por ejemplo limpiar el espacio, preparar el cedro o el copal, o ayudar en el proceso de encender el Fuego al iniciar el rito.

Este espacio ceremonial está compuesto por dos círculos o centros que se unen formando un 8 (ocho). El temazcal tiene la forma de un iglú o pancita de una madre embarazada y se conecta a un segundo círculo ceremonial donde se enciende el fuego en el centro y que en conjunto forman un 8, simbolizado el infinito, y la conexión eterna y divina entre la energía superior de Padre Cielo e inferior de Madre Tierra. Este temazcal es una construcción realizada por el mismo *Yachak* junto con su familia, y está hecho con ramas de eucalipto que se sujetan con cordones de algodón. En la parte superior de la construcción cuelgan hilos, que llevan pequeñas bolsas de colores que en su interior guardan tabaco, rezos o propósitos con los que ese temazcal se ha construido.

El temazcal en su construcción corresponde a una alineación con las direcciones sagradas y así también con los seres superiores que gobiernan cada dirección. Es así como durante la ceremonia existe un tiempo y un espacio para invocar a cada una de estas energías en concordancia con el propósito de rito. Como Guillermo comentó, en algunas de las conversaciones sobre este rito, su rol en la ceremonia del temazcal es iniciar y consagrar un espacio-tiempo con el propósito de que sean "las fuerzas sublimes las que se manifiesten y que ellas sean las que obren, que vayan a lo profundo de las personas, de todos nosotros los que estamos participando, porque dentro de ese proceso de sanación estamos todos involucrados" (Núñez, 21 de junio de 2015). Desde la cosmovisión de los pueblos andinos, el *yachak* es el intermediario, la persona que tiene la capacidad de invocar a estos seres sublimes y direccionar esta energía para que lleguen a las personas que buscan la sanación.

El temazcal es la ceremonia del primer aliento, de la memoria primigenia, es el vientre de la Madre Tierra. En el temazcal que tuve la oportunidad de participar, el culto inició cuando el *Yachak* y las personas encargadas encendieron el abuelo fuego junto con las abuelitas piedras en el centro del círculo ceremonial, siguiendo una tradición y diseños específicos que obedecen al rito iniciático de la Búsqueda de Visión. El fuego se enciende por el Este y luego se encienden las otras tres direcciones: Sur, Oeste y Norte. En el interior del fuego están las Abuelas Piedras que se calientan al rojo vivo durante algunas horas (el número de piedras depende de la tradición, el *yachak* encargado y la ocasión). La ceremonia del temazcal se realiza en 4 tiempos y en cada uno de estos tiempos se agradece y se honra a los siete espíritus vitales.

Para iniciar, el *Yachak* ingresó a la casa de vapor o temazcal junto con las personas que tomaron un rol importante dentro del rito, como la mujer que está a cargo de las medicinas, la persona encargada del tambor y la persona encargada de ingresar las piedras dentro del temazcal. En este momento, se cerró el temazcal y solo estas personas estuvieron presentes dentro del espacio ceremonial en esta etapa del rito. Después de esto, el *Yachak* dio la señal a las personas encargadas del Fuego que abran la puerta con la frase *Mitakuye Oyasin,* que se pronuncia en voz alta, así todas las personas que asistieron al rito iniciaron el ingreso a la casa de vapor. Todos entraron de rodillas y pronunciando la frase *Mitakuye Oyasin,* que en lengua lakota significa "por todas mis relaciones" (Díaz, 2005: 140). Cuando todas las personas ingresaron y tomaron un lugar alrededor del círculo central del temazcal—que tiene un orificio en la tierra donde posteriormente se ubican las piedras calientes—les siguieron las medicinas, el tambor y la sonaja. Para continuar, el *Yachak* dio la orden del número de piedras que deben ingresar al temazcal, las mismas que permanecieron en el fuego hasta ese momento y que una por una fueron recibidas con cedro y diversos inciensos que difunden un agradable aroma a todo el espacio. Con el humo que se desprendió de la unión de las piedras calientes y los inciensos, los participantes del rito se lo llevaron al vientre, al corazón, la cabeza y a cualquier parte del cuerpo que sienta dolor o necesite para bendecir sus pensamientos, emociones y todo el cuerpo. Finalmente, salieron las medicinas e ingresó el agua y con esto se cerró la puerta de ingreso con un toldo, asegurando que no entre luz ni salga vapor del espacio.

El rito siguió con la invocación y agradecimiento al espíritu de la Madre primigenia que es el poder de la Tierra que nos da la vida y nos sostiene. El agua se vierte sobre las sagradas Piedras y el vapor que se desprende de esta unión se extiende y rodea con su calor a todos los participantes. En este tiempo de la ceremonia, los participantes se presentaron con su nombre al gran Espíritu y posteriormente el *Yachak* dio la palabra a

la mujer a cargo de las medicinas, quien invocó por medio del rezo y el canto al espíritu de la Madre creadora. La invocación al espíritu por medio de la vibración de la sonaja, el tambor y el canto, dentro de este espacio oscuro y húmedo, provocaron una experiencia muy sensible y de introspección para los participantes. Es la persona que tiene la sonaja la única que puede iniciar y elevar el canto, y a esta le sigue la persona del tambor que trata de sincronizar el sonido de estos dos instrumentos sagrados. Cuando estas dos personas entran en sincronía, las demás personas pueden acompañar el canto que es el rezo elevado a todo el universo. Guillermo explica que junto con la invocación al espíritu de la Madre, se recuerda el tiempo de la niñez, conmemorando y rezando por el valor de la humildad.

La humildad está representada corporalmente por las piernas del ser humano. Dicen los viejos chamanes que es lo primero que un guerrero debe cultivar porque sin buenas piernas, es difícil sostenerse y es imposible aprender a caminar bien por la vida. Cuando el guerrero empieza a comprender lo que es verdaderamente la humildad, sus piernas se fortalecen de manera mágica. La humildad tiene que ver con la aceptación de la "propia suerte", tal cual venga y se presente (Núñez, 21 de mayo de 2015).

Para iniciar y terminar cada uno de los tiempos del rito se pide a las personas encargadas del fuego, con la frase *Mitakuye Oyasin,* que abran la puerta para que salga el balde vacío, la sonaja y el tambor. Después de esto ingresan las medicinas y una nueva ronda de Piedras calientes son recibidas en la casa de vapor con cedro y otros inciensos. Finalmente salen las sagradas medicinas e ingresa la sonaja, el tambor y el agua. Este proceso se repite en cada uno de los intervalos entre los cuatro tiempos de la ceremonia. En la segunda etapa del rito, se recordó el tiempo de la juventud, representada por el espíritu de la sagrada agua y con dirección al Sur. En este tiempo se invoca de igual manera que en la primera etapa, por medio del canto, la vibración de la sonaja y el tambor, el agua sagrada que nos da la vida, relacionada a nuestras emociones y también a la virtud de la voluntad.

La voluntad confiere equilibrio, disminuye la duda y afina la capacidad de tomar decisiones. Un guerrero que ha conquistado su voluntad es también un guerrero que ha aprendido la paciencia, y con ella, la bella cualidad de la perseverancia. Este guerrero puede empezar a caminar en pos de sus sueños con la confianza de que, más temprano o más tarde, su empeño le conducirá hacia los objetivos que se ha propuesto (Núñez, 21 de mayo de 2015).

Es relevante remarcar que el diseño de esta ceremonia se relaciona al rito de iniciación de la búsqueda de visión que es una de las tradiciones de la Iglesia Nativa del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Las virtudes y valores que direccionan este rito iniciático llamado "Búsqueda de Visión", que puede durar cuatro años para cada buscador de visión, son importantes para entender más a fondo la relación con las virtudes que direccionan los propósitos en cada etapa del ritual del temazcal. Además, el orden, los

tiempos y el diseño que toma el ritual, también dependen de cada *yachak*. En este caso, yo describo la ceremonia del temazcal desde mi experiencia en este espacio ceremonial específico. Sin embargo, puede haber diferencias en el diseño, pues cada *yachak* encargado tiene sus formas de dirigir el rito.

La tercera etapa del temazcal es también el tiempo de la manifestación del poder y es cuando el espacio ritual se pone bastante caliente. En el tiempo del poder, el *Yachak* dio la oportunidad a 4 de los participantes del rito para que eleven un canto y así su poder se externalice por medio de su propia voz. En este tiempo se recordó la etapa de la adultez, que se vincula al espíritu del fuego. En esta etapa, el *Yachak* reza por la virtud de la sinceridad, para que cada persona pueda sincerarse consigo mismo, verse de manera clara y expresar su poder desde la franqueza de su ser. Para el *Yachak* Guillermo, un guerrero que ha alcanzado la sinceridad, virtud que está representada por el corazón, empieza a valorar sus sentimientos y ganas, dejándose llevar por lo que quiere.

No se trata de un silenciamiento total de los pensamientos. Se trata de que los pensamientos, las imágenes y las palabras que usamos para explicarnos y para describir y asimilar la existencia empiecen a ser guiados por nuestro corazón. Para decirlo en una frase: la mente deja de caminar contra para caminar con el corazón. El guerrero recibe entonces la bendición de la claridad y la paz espiritual (Núñez, 21 de mayo de 2015).

De las palabras de Guillermo se puede interpretar que bajo la cosmovisión andina el sentimiento que nace del corazón de cada persona es el que motiva las acciones y pensamientos del ser humano, aunque esto requiera de un proceso consciente. Esto difiere en gran medida al sistema de pensamiento occidental que supone más importancia al pensamiento lógico que al sentimiento guiado por el corazón. Sin embargo, es importante reconocer la diferencia entre un sentimiento y una emoción, que muchas veces se confunden entre sí. El sentimiento pasa por un filtro del pensamiento consciente y la emoción es una reacción momentánea que surge de estímulos específicos, beneficiosos o no para el ser humano. Según Guillermo, no se trata de que las acciones y los pensamientos obedezcan a una emoción circunstancial, sino que estas respondan a un sentimiento que perdura en el tiempo y que se genera de un proceso de reflexión lúcido.

Finalmente, en la última vuelta o tiempo del temazcal, se agradece, recuerda y honra a los Espíritus abuelos, representados por el sagrado Aire. El último valor es la integridad del ser, que ha atravesado todas las etapas, la niñez, la juventud, la adultez y finalmente la vejez. Según el *Yachak* Guillermo, "un buscador de visión que ha conquistado la integridad —dicen los ancianos de esta tradición—es un ser humano 'unificado'(21 de mayo de 2015). La persona que ha atravesado y completado este ciclo es una persona que ha integrado su cuerpo, mente y espíritu de tal manera que existe un balance o equilibrio en las dimensiones que componen su ser. Es importante considerar que

para la cosmovisión de los pueblos andinos, el rito recrea y sintetiza la realidad y el ciclo vital del runa, siguiendo el protocolo o diseños de la tradición, pero a su vez se transforma y se hace único ya que en cada ceremonia las circunstancias y los propósitos son distintos.

La dirección de arriba o el Corazón del Cielo, es representada por la energía vital del Padre *Inti,* dador de vida que se posa en la Tierra, y su representación es el Fuego vital. Esta energía es vertical, pues llega de lo alto y fertiliza a nuestra Madre Tierra representada en la dirección de Abajo o el corazón de la Tierra, representada por la energía horizontal. Para el *Yachak* Guillermo, la comunicación de estas dos energías se hace presente en el mismo diseño del espacio ceremonial que, como se aclaró anteriormente, tiene la forma de un 8 que se interconecta continuamente. Por un lado, está el centro del círculo ceremonial donde se ubica el abuelo Fuego representando la energía masculina, y se conecta por la dirección del Este con la entrada del temazcal, que representa la energía femenina por ser el vientre de la Madre creadora.

Finalmente, la séptima y última dirección es la de nuestro propio Corazón, que integra y reúne a todas las anteriores en un solo centro de luz. Es el Corazón de cada uno de los participantes, de las personas que fueron parte del rito, lo que cierra y hace posible que la experiencia se haya dado. El *yachak* tiene el poder de invocar a las energías vitales, pero es solo con la presencia de los participantes del rito que el balance cósmico puede presenciarse. Es en su Corazón donde todas estas energías vitales se reúnen y permiten un balance entre todos los seres del cosmos que siempre están relacionándose.

La forma en que se invocan las energías vitales durante el rito del temazcal es a través de la vibración del canto, en sincronía con la sonaja y el tambor. A continuación he transcrito la letra de uno de los cantos del *Yachak* Guillermo, que es elevado para la invocación de los Espíritus creadores:

Sumak Aya Wayra shamuy	Gran Espíritu Aire manifiéstate
Sumak Aya Wayra shamupay	Gran Espíritu Aire manifiéstate por favor
Sumak Aya Wayra shamupay	Gran Espíritu Aire manifiéstate por favor
Shamupay	Manifiéstate por favor
Espíritu de Viento vuela	
Espíritu de Viento vuelas en mí	
Espíritu de Viento vuela	
Trayendo vida a mi corazón	
Sumak Aya Nina shamuy	Gran Espíritu Fuego manifiéstate
Sumak Aya Nina shamupay	Gran Espíritu Fuego manifiéstate por favor
Sumak Aya Nina shamupay	Gran Espíritu Fuego manifiéstate por favor

Shamupay	Manifiéstate por favor
Espíritu de Fuego purifica	
Espíritu del Fuego purifícame a mí	
Espíritu del Fuego purifica	
Trayendo vida a mi corazón	
Sumak Aya Yaku shamuy	Gran Espíritu Agua manifiéstate
Sumak Aya Yaku shamupay	Gran Espíritu Agua manifiéstate por favor
Sumak Aya Yaku shamupay	Gran Espíritu Agua manifiéstate por favor
Shamupay	Manifiéstate por favor
Espíritu de Agua fluye	
Espíritu de Agua fluyes en mí	
Espíritu del Agua fluyes	
Trayendo vida a mi corazón	
Sumak Aya Allpa shamuy	Gran Espíritu Tierra manifiéstate
Sumak Aya Allpa shamupay	Gran Espíritu Tierra manifiéstate por favor
Sumak Aya Allpa shamupay	Gran Espíritu Tierra manifiéstate por favor
Shamupay	Manifiéstate por favor
Espíritu de Tierra florece	
Espíritu de Tierra floreces en mí	
Espíritu de Tierra floreces	
Trayendo vida a mi corazón	

Es importante resaltar que el culto a estos espíritus vitales no se trata de una idolatría, pues estos, a diferencia de los ídolos, son seres con vida que no representan la vida, sino que son la misma vida sagrada. Para el *yachak*, honrar a estos seres radica en el reconocimiento de que el ser humano es un ser de Agua, Tierra, Aire, Fuego y que la relación del Padre y la Madre es la que da la vida. "De allí que para los hombres y mujeres de medicina existen enfermedades vinculadas a estos cuatro espíritus y que se manifiestan a su vez en la parte física, emocional, intelectual y también espiritual del ser" (Núñez, 21 de mayo de 2015). No es coincidencia que para varias culturas ancestrales, no solo en América sino en todo el mundo, existe este conocimiento universal que nos relaciona y nos vuelve comunidad.

Relación del saber y del ser

El principio holístico de la sabiduría ancestral andina ha permanecido en el tiempo y da sentido a todos los axiomas del saber, pues así como todos los seres del cosmos están en continua relación, el conocimiento también se relaciona en todas sus áreas. A diferencia de la construcción del conocimiento en Occidente, que ha tratado de dividir o separar cada disciplina de conocimiento, y en esta separación fundamentar los preceptos que distinguen a cada una de estas especialidades, el runa andino no puede

entender esta separación, y su sabiduría se construye conectando todas las áreas del saber para así alcanzar la sanación que integra todas las dimensiones del ser humano.

El término *yachak* («hombre» o «mujer de sabiduría») proviene del termino *yachay* (saber en quechua), el cual abarca distintas áreas del conocimiento como la agricultura, astronomía, medicina, música, arte, matemáticas, relaciones sociales, etc. (Estermann, 1998). La sabiduría andina integra todas estas áreas y cada una retroalimenta o complementa a la otra. "Es un sistema de conocimiento que se integra y relaciona, abarcando al ser humano, la naturaleza y todo el cosmos" (Arias, 31 de mayo de 2015). Los *yachaks* con los que he decidido trabajar en esta investigación, a pesar de tener un conocimiento en diversas áreas, son hombres que se han especializado en la medicina, y su principal propósito es alcanzar la sanación, el buen vivir o *sumak kawsay* que no es más que el estado natural del ser humano.

Tanto Leonardo como Guillermo se autodefinen como *yachaks,* con el claro propósito de sanar integralmente a la gente, como también compartir el conocimiento, aunque sus métodos y formas de hacerlo son distintos ya que dependen de cada tradición. *"Yachak* significa hombre de conocimiento. El trabajo del *yachak* es compartir el conocimiento. Yo tengo conocimiento en la medicina ancestral. Mi conocimiento es en medicina ancestral, entonces para ayudar a calmar el dolor a la humanidad" (Arias, 31 de mayo de 2015). Aunque en esta cita se reconoce el propósito y rol importante que tiene el *yachak* en la sanación de las personas, para el hombre o mujer de conocimiento, la sanación es un proceso que involucra el propósito, el conocimiento y la voluntad del mismo paciente en primera instancia. En sí, la sanación no puede llegar de manera externa, por la voluntad de alguien como el *yachak*, sino que es un proceso de interiorización consciente por parte de la misma persona.

Por otro lado, un punto en común al que llegamos tanto con Guillermo Núñez como con Leonardo Arias es que el camino del *yachak* es un camino de aprendizaje, el mismo que es vivencial, es decir que se genera de la experiencia tanto individual como colectiva del pueblo andino, mas no es una teoría o un conocimiento puramente lógico que puede llegar a través de los libros. Durante el tiempo que pude estar en contacto con los actores de esta investigación, fue claro evidenciar que para el *yachak* es fundamental la experiencia, el sentimiento que proviene de esa experiencia y los entendimientos que se generan al interpretar la experiencia. En esta misma lógica, la sanación es en sí misma vivencial, y las personas que han experimentado un proceso de sanación son conscientes de este cambio positivo en su salud.

El conocimiento del *yachak* se forma en la experiencia cotidiana y no es resultado de un estudio teórico sino completamente práctico. La sabiduría (*yachay*) del subconsciente colectivo es transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de generación a generación, en forma oral y actitudinal ("saber hacer"). Esta se transmite mediante narraciones, cantos, cuentos, rituales, actos culticos y costumbres (Estermann, 1998: 106). Se cultiva, por ejemplo, en la convivencia en familia, en la conversación pausada, en el contacto con la naturaleza, en la alimentación, en la agricultura, en las celebraciones y conmemoraciones culturales, etc. Es por esto que para los *yachaks* que participaron de esta investigación, su camino inició años antes de que la gente los reconociera como hombres de medicina. Este saber no es resultado de asistir a una institución educativa, sino que es la sabiduría adquirida de diversas experiencias a lo largo de la vida. El *yachak* es una persona con vasta experiencia, un "sabio" en el sentido vivencial, y por esto el conocimiento es rico y diverso, está en continuo movimiento y nunca deja de recrearse y multiplicarse.

El camino de la sabiduría es continuo, dinámico y recreativo. El *yachak* no es alguien que acostumbra una doctrina de fe, en la que se repite de manera sistemática información sin valor para el individuo o un colectivo; es sabiduría que constantemente se recrea y refleja en diversos entornos y formas concretas presentes en el día a día del runa. Los estudios actuales en neurociencia demuestran que el nivel más alto de aprendizaje, es decir, cuando alguien ha aprehendido realmente "algo", es cuando puede recrear y aplicar su conocimiento en situaciones vivenciales, lo que en algún momento fue información carente de sentido. Como explica Guillermo Núñez:

> Este es un camino donde las personas venimos a aprender de ese conocimiento universal cósmico. Entonces lo que sí hacemos es apoyarnos en la guía de maestros y maestras, hombres y mujeres de conocimiento que han caminado este camino de conocimiento. Que no han caminado ningún dogma, sino que son personas que han experimentado lo que te están diciendo y que su forma de vida es así. El camino de la sanación parte de un conocimiento. De alguna forma quien va a sanar es alguien que ha experimentado la enfermedad, que ha conocido el camino que le ha llevado a la enfermedad, y que en un acto de supervivencia, para poderlo contar, ha podido salir de esa enfermedad. Esa persona ha experimentado la sanación. (Núñez, 21 de mayo de 2015)

Cada individuo trae consigo un bagaje distinto y las circunstancias en las que este individuo se encuentra son siempre cambiantes frente a lo que otras personas han vivido. En este sentido, cada *yachak* aprende de sus maestros, pero no repite lo que ellos han vivido, sino que solo aplica este conocimiento en su propia experiencia de vida. La sabiduría andina es dinámica, porque cada ser puede ser maestro y aprendiz al mismo tiempo. Esto también provoca que cada suceso o evento sea una oportunidad para reflejar y aprender algo nuevo. La experiencia trae consigo una nueva oportunidad de interpretación y reflexión para el individuo y el colectivo. Para el *yachak,* el aprendizaje claramente se genera con una guía que son los maestros y maestras, abuelos y abuelas guardianes de la tradición; sin embargo, es el aprendiz quien finalmente experimenta por sí mismo el conocimiento y lo recrea en su propia vida.

La fuente de sabiduría y poder del *yachak* es el Gran Espíritu, Madre y Padre dadores de la vida, principio de toda la energía material y espiritual. "Es la convivencia y el cumplimiento de la relación integrada con la naturaleza, la que otorga al *yachak* la capaci-

dad de descifrar y comprender los diversos lenguajes visibles e invisibles, materiales o espirituales con los que habla el cosmos" (Montero y Guerrero, 2011). Es el Gran Espíritu, que habita en todos los seres de la existencia, quien verdaderamente tiene el poder de sanar y regenerar la vida, siendo el *yachak* un mediador o canalizador entre la gente y las energías superiores. Es por esta razón que en todas las ceremonias, misas andinas y limpias de sanación, los *yachaks,* al iniciar el rezo frente al Fuego, invocaron al Gran Espíritu y, agradeciendo, pidieron ser buenos instrumentos del Espíritu para alcanzar la sanación de la gente que pidió su servicio.

> *Yachak* es quien está listo para entender las respuestas que se le presentan. Estamos hablando de una integralidad del ser. Es decir que el cuerpo debe tener un determinado estado de fortaleza. Un determinado estado de agilidad. La mente debe tener la capacidad de procesar la información, de tener información para respaldar lo que va a sentir. Y también una inteligencia emocional que no se la logra de la noche a la mañana sino solamente a través de la experiencia. (Núñez, 21 de mayo de 2015)

Tres generaciones de hombres aprendiendo a través del canto frente al fuego antes de iniciar la ceremonia sagrada del Temazcal.

Desde el punto de vista de la cosmovisión andina, se concibe al ser humano al igual que el cosmos como un ser holístico, conformado por su parte física, emocional, mental y espiritual. Estas cuatro dimensiones son las que conforman al ser y solo al estar en balance se puede dar la sanación completa del ser humano. Para los *yachaks*, la sanación o el bienestar es cuando estas cuatro dimensiones del ser humano están en armonía, no solo entre ellas, sino también con el todo que se encuentra en continua relación con el ser. En cambio, cuando una de las partes del ser se encuentra en desbalance, se exterioriza en forma de enfermedad. "La medicina ancestral busca un balance desde lo energético, que se manifieste en una respuesta real concreta, de bienestar en el órgano, en el ser" (Núñez, 21 de mayo de 2015). Por ejemplo, cuando una persona sufre un desgaste emocional por problemas en sus relaciones interpersonales, esto va a influenciar no solo en su estado mental o psicológico, sino también en su estado físico y espiritual. Esta es una perspectiva que difiere del paradigma de la medicina occidental, que se enfoca en la dimensión física y mental del ser humano. La parte espiritual y emocional han quedado relegadas en la concepción occidental, y debido a esto es que para los *yachaks* puede darse un desbalance que genera a su vez la enfermedad. Cuando se da un equilibrio desde lo interno del ser, la sanación se externaliza, y se manifiesta en todas las demás relaciones del ser humano, con los seres de la naturaleza y el cosmos.

Conclusiones

La cosmovisión y espiritualidad andina son un inmenso universo de conocimiento en continua transformación y ofrecen aún mucho por descubrir. El conocimiento milenario de los *yachaks* andinos no es un resultado, sino un proceso que está en continua transformación y que busca la manera de adaptarse al contexto actual del DMQ. Si bien es cierto que las tradiciones son milenarias, estas se acoplan a las circunstancias y a la gente que ha encontrado en estas formas una alternativa en la búsqueda de su propia sanación y camino espiritual. En esta investigación he podido realizar tan solo un pequeño acercamiento a toda esa sabiduría para que la comunidad pueda también relacionarse, entender y aprender de estas formas y tradiciones que por muchos años han sido rechazadas por la cultura y círculos de poder dominantes. Actualmente estas tradiciones y conocimientos están abiertos para todos aquellos que buscan aprender y abrirse a nuevas formas de experimentar y entender el mundo que les rodea, pero también a sí mismos. Aprender de este conocimiento requiere cambiar muchos de los esquemas culturales con los que hemos crecido y vivimos en lo cotidiano, y solo sumergiéndonos y relacionándonos de manera cercana, será posible maravillarse de toda la riqueza de la sabiduría ancestral.

La sabiduría andina es integral porque se basa en el entendimiento de que todos los seres del cosmos están en una continua relación, y es a través de esta conexión primordial que cada ser puede existir. La espiritualidad para el runa andino se basa en

esta experiencia del sentirse parte de un todo dinámico, diverso y multidimensional. Todos los seres están relacionados a través del entendimiento del *ayni* que permite el balance o equilibrio entre todas las dimensiones y seres del cosmos. Este principio de dar y recibir continuo se manifiesta entre todo lo existente y permite al ser humano reconocerse a sí mismo como parte del todo.

El tiempo y el espacio desde la concepción andina son uno y su dinámica es cíclica. Cada espacio es a su vez un tiempo que retorna a su inicio, pero no de igual forma, sino de una manera amplificada. Lo que sucede en la *pacha* es resonancia en todas sus dimensiones existentes: Norte, Sur, Este, Oeste, Arriba, Abajo y Centro o corazón de cada ser que reúne a todas las anteriores. Cada dirección se relaciona a un espíritu específico y son estos los que permiten y sostiene la vida. Los cultos andinos, a pesar de ser distintos, recrean la concepción del tiempo y el espacio con varias similitudes, pero la principal es la concepción espacial y temporal de las siete direcciones sagradas.

Así como se entiende a cada ser como un todo unificado con el cosmos que lo rodea, el conocimiento también es también integral y no puede dividirse en áreas o disciplinas de conocimiento. La sabiduría andina conecta las áreas del conocimiento y es el *yachak,* a través de sus experiencias de vida, quien puede guiar a las personas en su propio proceso de sanación. El camino hacia la sanación en este sentido es vivencial y cada persona es protagonista de su propio bienestar.

La sanación se da como resultado de la unificación del ser humano en todas sus dimensiones: emocional, física, mental y espiritual. Es así como la enfermedad, por otro lado, es la somatización o el desequilibro de estas dimensiones que conforman al ser. En este sentido, la sanación es un proceso consciente y deliberado de la persona, y no puede depender del hombre o mujer de conocimiento, quien comparte de manera práctica su experiencia de vida, sino que este es una guía para que la misma persona sea maestro y aprendiz en el proceso de su propio bienestar.

Espero que toda la información que por medio de este documento es compartida a la comunidad, sea utilizada de manera oportuna y adecuada. Agradezco de todo corazón a las personas que aceptaron compartir esta sabiduría milenaria, pero también su experiencia de vida, la misma que ha transformado mi forma de percibirme en este universo.

Prácticas de conversión, ritos y ritualidades

Identidades y movilidades: La identidad musulmana en Quito

Flavio Carrera[11]

Resumen

La identidad es el eje transversal para entender el desarrollo de una sociedad y sus individuos. A pesar de los diversos procesos de globalización que involucran flujos de personas, acceso a la información y redefinición de fronteras en muchos espacios se sigue pensando la identidad como un cuerpo homogéneo y estático. En América Latina, el factor religioso y/o espiritual ha jugado un rol importante en la constitución de la identidad de los países y sus sociedades, moldeada en base a la tradición católica asentada en sus raíces coloniales, que ha construido los discursos e imaginarios de lo que puede ser definido como latinoamericano/a. En los últimos años, el crecimiento y desarrollo de religiones como la musulmana a nivel regional (con más de 4 millones de seguidores en Sudamérica), ha contribuido al desarrollo de nuevas identidades, que han roto con las estructuras y estereotipos establecidos en la región. Este capítulo se basa en el trabajo de investigación cualitativa de corte etnográfico realizada en Quito, que involucró un trabajo cercano con la Comunidad Musulmana en la ciudad, donde se evidenció el desarrollo y construcción de la identidad musulmana en Ecuador.

Palabras clave:

Identidad musulmana, globalización, religión, conversión, Latinoamérica.

Abstract

Identity is important to understand the development of a society and its individuals. Despite of various processes like globalization, flows of people and redefinition of borders, the idea of a homogeneous and static identity remains in some contexts, changing deeply through factors such as religion, education and communication that have influenced and built a heterogeneous and diverse identity. In Latin America, religious and/or spiritual factors have played an important role in establishing the identity of countries and their societies, based on the Catholic tradition established in its colonial roots, which has set the parameters of what it means to be Latin American. In recent years, the growth of religions such as Islam (with more than 4 million followers in South America) has contributed to the development of new identities, which have destroyed structures and stereotypes in Latin America. This paper is based on ethnographic research conducted in Quito, which involved working closely with the Quito Muslim community. This fieldwork revealed the development of a new identity of converts with Latino/Quiteño roots entering to the Islamic world, creating, as a result, a Latin American Muslim identity in Quito. The chapter discusses how the Latin American Muslim identity is defined by the community of Ecuadorian converts in Quito.

Key Words:

Identity, Muslims, Globalization, Religion, Conversion, Latin America.

11 **Flavio Carrera,** Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **fcarrerav@usfq.edu.ec**· **flavioandrescarrera@gmail.com.**

Introducción

La identidad es el eje transversal para entender el desarrollo de una sociedad y sus individuos. A pesar de los diversos procesos de globalización que involucran flujo de personas o redefinición de fronteras, las teorías influyentes como las de Lewellen o Nederveen, presentadas en *Constructing Identity* (Lewellen, 2002: 89-90) o *Globalization And Human Integration: We Are All Migrants* (Neverdeen, 2015: 25-41), explican cómo el mito de una identidad homogénea y estática se mantiene en algunos contextos a pesar de que factores como la religión, comunicación o la educación han influido en la construcción y surgimiento de identidades heterogéneas y diversas.

En América Latina, el factor religioso y/o espiritual ha jugado un rol importante en la constitución de la identidad de los países y sus individuos. En el contexto local, tenemos períodos donde ser ecuatoriano estaba determinado por la práctica de la religión católica (Paz y Miño, 2008: 30-31), estableciendo los parámetros de lo que significa ser latinoamericano/a o ecuatoriano/a, siendo impensable entender la identidad latinoamericana sin la religión como parte de esta ecuación.

A lo largo de este capítulo se explora la construcción de una nueva identidad dentro de una ciudad tradicionalmente católica como Quito, donde diversas espiritualidades y religiosidades convergen, desmitificando por completo ideas, estructuras y discursos creados a lo largo de los siglos que de manera directa han construido imaginarios de qué implica ser musulmán en el mundo y, específicamente en Ecuador. En esta línea es importante entender el rol que juegan factores como la movilidad, el proceso de conversión y la comida como los ejes dinamizadores de la construcción, desarrollo y redefinición de la identidad musulmana en Quito.

Este estudio está enfocado en un proceso de investigación de corte etnográfico bajo el proyecto Espiritualidades en Quito, resultado del convenio entre la FMC y la USFQ en 2015, junto a un trabajo cercano con la Comunidad Musulmana de Quito que involucró entrevistas semiestructuras y estructuradas realizadas en las dos mezquitas de la ciudad, Assalam (de mayoría conversa) y Khaled ib al-Walid (con predominancia de comunidades egipcias). Se pudo constatar en esta investigación la variedad de imaginarios creados de la Comunidad Musulmana en Ecuador y cuan arraigada estaba dentro de la sociedad quiteña la incompatiblidad entre ser quiteño/a y musulmán/a.

En los últimos años los procesos de conversión a diferentes religiones o espiritualidades han aumentado a nivel global. Según datos del Pew Research Center sobre América Latina, para el año 2014 el número de personas que han abrazado otras corrientes religiosas representa el 31% de la población en la región (Pew Research Center, 2014). Estas personas han buscado en grupos protestantes, musulmanes, budistas o sin afiliación un nuevo camino espiritual, y esta tendencia cuestiona por completo la idea de un continente predominantemente católico con una identidad estática.

Dentro de este contexto regional y mundial se calcula que para el año 2050 el número de musulmanes habrá incrementado al 30% de la población mundial equiparándose al número de católicos para el 2050. Este es el resultado de un acercamiento y apertura del islam a diferentes espacios sociales y culturales en el mundo, y su participación en conversatorios, exposiciones, eventos de música, entre otros, que ha despertado el interés de la comunidad por conocer sobre el Islam, que en muchos casos se ha traducido en una participación en sus servicios religiosos y una posterior adopción del islam como religión.

Según el Pew Research Center en su informe *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* (Pew Research Center, 2015), el acercamiento y apertura del islam en el mundo ha influido de manera positiva a procesos de conversión en varias regiones del mundo. Este es un reto para entender la construcción de nuevas identidades, producto de estos diversos procesos que ocurren de manera paulatina y a largo plazo.

Específicamente en América Latina, la Comunidad Musulmana a lo largo de los últimos 35 años ha adquirido un mayor número de seguidores como parte de esta tendencia de mayor apertura y difusión. En la actualidad existen más de ochocientas cuarenta mil personas que se identifican como musulmanes o musulmanas en la región, localizadas en su mayoría en Brasil y Argentina con el 80% de la población y en Ecuador en un número que oscila entre los dos mil a tres mil personas.

Para alcanzar este proceso de construcción de la identidad, diversos factores influyen en el transcurso de abandonar el catolicismo y abrazar el islam. En el aspecto religioso, los entrevistados sostuvieron que su fe estaba determinada por la cultura que los mantenía atados al catolicismo, sin sentir personalmente una identificación o pertenecía a esta comunidad. Por el lado sociocultural, la construcción social donde los valores judeocristianos con los que fueron educados son los que determinan sus relaciones (familiares, sociales, educativas). En este camino convergen raíces y costumbres de origen quiteño con una visión cultural del mundo islámico, que da las bases para la construcción de la identidad musulmana en Quito.

La identidad quiteña puede ser definida como una construcción social arraigada en una base católica que ha determinado las relaciones sociales y políticas dentro de la sociedad, donde los ciudadanos son educados en un sistema de valores judeocristianos, de personas socialmente alegres acostumbrados a vivir en comunidad. Esta construcción no es aplicable en todos los casos pero resume a breves rasgos lo que involucra ser quiteño/a en los imaginarios locales. En este contexto, el proceso de redefinición ocurre cuando se cuestiona lo tradicional, generando una pertenencia y visión bajo el islam. Lo musulmán quiteño se definide como la construcción de relaciones sociales y culturales en base al Corán, donde existe un mayor acercamiento hacia Dios (un proceso diario), con una convivencia en comunidad.

El proceso de redefinición de la identidad involucra reestructurar por completo estereotipos e imaginarios construidos socialmente, cuestionando la idea de la incompatibilidad o cruce de identidades entre ser quiteño y musulmán. Esto incluye discursos como el que sostiene que todo lo musulmán es "árabe", es decir que proviene de un país de Oriente Medio, con perspectivas culturales e idéntitarias poco exploradas desde la visión local quiteña. . Es cuestionar estereotipos impulsados por medios de comunicación, como el caso de figuras públicas que han catalogado lo musulmán como terrorista. Es un proceso que abre la puerta para entender la identidad musulmana quiteña construida a través del proceso de conversión.

Este capítulo entrelaza los factores antes mencionados, que desde nuestra perspectiva construyen la identidad musulmana en Quito. En la primera parte se explora la identidad musulmana latinoamericana y los elementos que tanto contribuyen como cuestionan su construcción. En la segunda parte se explora cómo la conversión el eje central de la nueva identidad, cerrando con la comida como eje dinamizador e integrador de identidades. Todos estos elementos contribuyen en el proceso de construcción identitaria. Cabe mencionar que este capítulo se enfoca en las experiencias de la Comunidad Musulmana local conversa masculina, al ser la comunidad con la cual se trabajó. En un siguiente capítulo se abordan con mayor profundidad las experiencias de mujeres con relación al islam.

Contexto

Hablar de la Comunidad Musulmana en Ecuador implica explorar una colectividad con un proceso histórico de larga trayectoria, que inicia con la migración de las primeros grupos de musulmanes a Ecuador durante la Primera Guerra Mundial, junto a la desintegración del Imperio otomano en 1917 (Almeida, 1996). En su mayoría se trató de grupos provenientes de Turquía, Líbano, Egipto o Palestina y que constituyeron la base de la Comunidad Musulmana en Ecuador. Como Vacas nos presenta en *La conversión y la mezquita* (Vacas, 2008: 20-22), estos primeros flujos migratorios asentados principalmente en ciudades de la costa como Guayaquil y Machala marcaron el punto de partida de la presencia de población musulmana en Ecuador.

El flujo migratorio cambió de manera importante a partir de los años noventa con la presencia de comunidades provenientes de países como Egipto, Irak, Irán o Siria, que tomaron fuerza y crecieron de manera considerable. Según cifras que manejadas por Juan Suquillo, iman ecuatoriano converso (que en el contexto del islam es el líder de la comunidad), en últimos 25 años la comunidad ha crecido y se ha consolidado y de manera considerable. Entre los años 2004-2005 (Vacas, 2008) en la comunidad había 120 familias, quienes junto al Imam Suquillo iniciaron el desarrollo de esta colectividad basada en la unión, la interacción y el trabajo en conjunto, buscando preservar la unidad de la familia como el eje central con el cual se construye la base social de

la Comunidad Musulmana en Quito. Esto fue acompañado de una difusión amplia que permitiera conocer el mensaje del islam en toda la sociedad y guiar a las y los quiteños/as quienes desconocían por completo qué significaba ser musulmán y vivir bajo las reglas del islam.

En 1994 Juan Suquillo fundó junto con su familia el Centro Islámico del Ecuador en el primer piso de su casa, la *mussala Assalam*, ubicada en la Av. 18 de Septiembre frente a la Embajada de Francia (Centro Islámico del Ecuador, 2015). Esta mezquita emergió como el punto de reunión para propios y extraños quienes deseaban profundizar sus conocimientos y prácticas en el islam. Juan, junto a su esposa Layla, han buscado trasmitir a diversos grupos la palabra de Allah, con talleres en varios espacios como instituciones educativas o sociales, junto a material didáctico como folletos, libros y videos educativos, con el objetivo de desmitificar los estereotipos creados alrededor del ser musulmán tanto en un contexto local como mundial.

En la actualidad, la comunidad según comentó Juan está compuesta por alrededor de dos mil personas. Dentro de la composición demográfica de la Comunidad Musulmana, un alto porcentaje de la población es conversa, de la cual su mayoría son mujeres, como nos presenta Yépez en su investigación con las mujeres musulmanas en Quito (Yépez, 2016: 6), mientras que un número menor son migrantes o musulmanes de nacimiento. Estas partes construyen una comunidad mixta.

En el país existen tres mezquitas reconocidas por el Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, dos en Quito y otra en Guayaquil (Justicia, 2015) . Cabe mencionar que todas las mezquitas tienen en sus filas la interacción y convivencia entre inmigrantes y conversos, y que la proporción varía en Quito dependiendo del idioma utilizado durante los procesos y culto. La mayoría de personas que tienen como idioma principal el árabe están localizadas en la Mezquita *Khaled ib al-Walid*, ubicada en la Av. de los Shyris y Eloy Alfaro. Este centro es financiado por la Embajada de Egipto y está regentado por Imames provenientes de El Cairo. En el caso del Centro Islámico del Ecuador, el porcentaje de conversos es importante, sobre todo porque el idioma utilizado es el castellano, permitiéndo una mejor comunicación e identificación, pues el idioma es un elemento que contribuye al sentimiento de pertenencia y empatía. Las mezquitas como *Assalam* o *Khaled ib al-Walid* juegan un papel fundamental en la integración de la Comunidad Musulmana en el país, siendo el único lugar de reunión para locales y extranjeros quienes comparten creencias, aunque en muchos casos no el idioma.

El crecimiento de la Comunidad Musulmana en Quito no solo responde a la apertura que tiene esta población gracias al espacio de la mezquita, sino también a la difusión del islam en varios espacios. Esto ha influido en que los procesos de conversión aumenten, al sentir el islam más cercano y propio a la realidad quiteña, regentado por locales conversos que han pasado por procesos similares a los que vivirán las y los interesados al emplear un sistema evangelizador similar al catolicismo, una

En comunidad.

característica predominante de todas las religiones y/o comunidades de fe. Este es un reflejo de la identidad local sumada a la identidad propia del islam. La difusión y acercamiento son dos factores que contribuyen profundamente en este proceso redefinitorio a nivel identitario.

Un factor que ha despertado gran interés en la sociedad por conocer el islam es el 11 de septiembre de 2001, cuando ocurrieron los ataques contra EE.UU. por parte de Al-Qaeda, y la posterior respuesta del gobierno de Bush con la guerra contra el terrorismo, relacionándolo de manera directa con el islam. Esto provocó que se prestara especial atención a la Comunidad Musulmana no solo en Ecuador sino en todo el mundo, gracias al espacio que los medios de comunicación han a este evento y la construcción de un discurso que presenta al islam como una comunidad exótica (Wu, 2002: 224), altamente conflictiva y ajena a nuestro contexto, como presenta Mahmood en su texto *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism* (2002). Lo que ha despertado el interés de muchos por conocer con mayor profundidad una religión que ha sido considerada de manera discursiva como la precursora del terrorismo en el mundo (Mahmood, 2002).

Estamos frente a una comunidad compleja, estigmatizada por discursos que la han desvirtuado por completo, que en el contexto local construye y representa la identidad latina con una vida religiosa y/o espiritual bajo los preceptos del islam. La siguiente sección explora con mayor profundidad el proceso redefinitorio de identidad en el cual confluyen la identidad de un o una quiteña con la vision e identidad del islam, todo ello bajo el proceso que inicia con la conversión y continúa con la construcción de un modo de vida bajo los preceptos del islam, en una ciudad que durante siglos ha sido dominada por la fe católica, que ha determinado el modelo social y de vida.

La identidad musulmana latinoamericana y sus elementos

Para abordar la nueva identidad evidenciada a lo largo de meses de trabajo de campo y en entrevistas semi-estructuradas con personas de la comunidad quienes se han convertido—lo que definen como "reversión" hacia el islam—, es preciso delinear algunos ejes con los que hemos abordado el tema de la identidad y sus elementos. Por un lado partimos con las ideas presentadas por Lewellen (2002) y Nederveen (2015) sobre *Globalization,* donde las fronteras como las identidades se han ido diluyendo, producto de la diversificación de fuentes de información y su influencia, moldeando por completo identidades, ideas, personas y creencias, que durante muchos años se mantuvieron estáticas o impenetrables. Muchas de ellas han sido poco cuestionadas o entendidas, siendo aceptadas como únicas e indivisibles.

Redes sociales

En la Comunidad Musulmana en Quito, son Latinoamericanos/as quienes han buscado en la religión musulmana un nuevo camino de fe. Como resultado de la globalización y el desarrollo tecnológico, han accedido por medio de redes sociales o blogs a conocer no solo más sobre qué es ser musulmán en diferentes latitudes, sino que han podido compartir sus experiencias con personas quienes han contribuido a su crecimiento y desarrollo dentro de esta nueva comunidad.

Durante la conversación con Henry Caiza, quiteño, converso de 35 años, se evidenció cómo las redes sociales jugaron un papel determinante en su ingreso y desarrollo de su vida dentro del islam, contribuyendo con información, testimonios y vivencias que le permitieron entender todo este proceso Henry nos comenta que:

> A partir de 2005, gracias al internet empecé a comprender más sobre el islam, a mantener contacto con gente musulmana no de aquí sino de fuera del país dentro del Yahoo Messenger..., comencé a ver y comprender contrastando con la Biblia y ver si lo que me explicaban era lo correcto y así comprendí más de la religión.

Las redes sociales no solo le permitieron conocer más sobre el mundo al que ingresaba, sino que gracias a las interacciones que logró realizar empezó a construir una nueva identidad, al obtener conocimientos e ideas de personas que practicaban el

islam con una perspectiva menos latinoamericana, contribuyendo al proceso de construcción identitaria de Henry. En sí el tema de la globalización (Lewellen, 2002) ha permitido que conozcan de primera mano qué significa en el fondo ser un musulmán, porque reciben de manera inmediata información de quienes sirven como sus modelos. Es por eso que adquieren cierto tipo de prácticas al vestir o en la apariencia física como la barba, buscando emular a inmigrantes radicados en Quito provenientes de Egipto, Yemen, o Pakistán, siendo ellos las figuras más representativas de la fe.

Aunque parezcan elementos mínimos, estos marcan el proceso de construcción de esta nueva identidad, permitiéndoles autoidentificarse con el imaginario que se ha creado alrededor del ser musulmán. Las redes sociales son uno de los vehículos definitorios más importantes, desmitificando de manera importante ideas y discursos preexistentes. Son catalizadoras para ir trastocando de manera muy profunda la idea del ser musulmán en el contexto de América Latina.

Gracias a la globalización se ha deconstruido la idea de una identidad estática, confluyendo en el desarrollo y construcción de una de las nuevas formas de identidad (Nederveen, 2015). Durante el trabajo de campo se evidenció estas nuevas formas de identidad religiosa, conversando con el Imam Juan, quien definió la identidad musulmana de la siguiente forma: "ser Musulman en Quito es evocar otro concepto de cultura, siendo alegres, teniendo nuestras características propias de nuestra latinidad, seleccionado está forma de vida que conecte a la espiritualidad y hacerla parte de un todo del ser humano. Somos latinoamericanos de cultura y musulmanes de religión".

Es el reflejo de esta idea presentada por Lewellen (2002: 20-21) y Neverdeen (2015: 28-29) de deconstrucción identiraria por el islam, obteniendo como resultado lo que hemos definido cómo la identidad musulmana latinoamericana, complejizada porque varía de persona a persona. En este contexto no se puede determinar una sola definición de qué implica ser un/a musulmán/a en Sudamérica.

Ciudadanía o Pertenencia

De igual forma, otro de los marcos teóricos utilizados es la idea de *Cultural Citizenship* presentada por Rosaldo (1997), que se conecta con el abordaje de Nederveen y Lewellen, debido a que aborda el punto de una ciudadanía difusa-migrante, como resultado no solo de la globalización sino de este re-cuestionar la concepción de en todos los procesos sociales identitarios somos producto de esta migración constante (interna o externa), que ha moldeado completamente nuestra la identidad. Estas ideas implican en el fondo una ausencia de ciudadanía e identidad definida, como resultado del proceso de construcción identitaria, pero mucho más amplia como parte de la identidad cultural, no solo marcada por el lugar de origen sino por todas las relaciones socioculturales en las que transitamos (30-31).

En el contexto local, cuestionar los discursos e imaginarios con respecto a definiciones sobre qué significa ser quiteño/a, ha generado conflictos a nivel personal y comunitario como nos mencionan Juan Suquillo y Henry Caiza durante las entrevistas, quienes comentaron que ha existido un rechazo de parte de sus familias hacia ellos. En el caso de Henry, ha dejado de ser el quiteño/a "fiestero/a", quien disfrutaba de reuniones sociales con alcohol, como lo relata a continuación:

> "Conversé con mi esposa e hijos y tuve varios problemas por mi relación como converso, situaciones chocantes, invite a mi esposa e hijos a ver esta situación para que vean que no estaba mal"... "hasta mis primos, con quienes me llevaba bien como hermanos, quienes me invitaban a la farra y me pegaba los bombazos, me tratan ahora con respeto y tienen un poco miedo de preguntarme porqué esta situación". (Comunicación personal, marzo 2015)

En el caso de Henry, las relaciones con la sociedad son uno lo de los elementos que influyen y en los que más se puede evidenciar esta supuesta incompatibilidad o cruce de identidades entre ser quiteño y musulmán. Sin embargo, representan una oportunidad para empezar a re-pensar la identidad desde una perspectiva nueva, que cuestione ideas sobre qué significa ser quiteño/a, ecuatoriano/a, latinoamericano/a; gracias al flujo de información (Nederveen, 2015: 15-17), relaciones, conocimientos e ideas vamos moldeando lo que somos, creemos y pensamos, abrigando una realidad evidente que es poco percibida y criticada.

Discriminación en el contexto nacional y global

El proceso de construcción de la identidad permite tomar conciencia de una realidad que muchas veces no ha sido explorada: la discriminación hacia la Comunidad Musulmana. Este proceso de construcción identitaria no solo implica convivir con nuestras tradiciones, actitudes o actividades, sino enfrentarse a retos de diferente categoría, tal como la discriminación dentro del contexto local.

Se ha desarrollado un discurso que ha catalogado a la Comunidad Musulmana a nivel mundial como referente del terrorismo, a la par de acciones tanto discriminatorias como invasivas hacia sus derechos, inlcuyendo restricciones en temas migratorios, culturales o religiosos (Mahmood, 2002: 767-768).

Esto no solo ocurre en el panorama internacional, sino de manera local en grupos cercanos como familias o amigos de quienes han abrazado el islam en esta redefinición identitaria, y quienes son criticados o discriminados, tal como comentan Marcos Aldana o Henry Caiza, como resultado de los discursos que extrapolan la idea de lo que significa ser un musulmán, traducido a un aumento de los niveles de intolerancia.

Esto fue evidente durante todo el trabajo de campo, sobre todo a raíz de los ataques que tuvieron lugar en París en 2015 hacia el diario Charlie Hebdo, donde en medios locales como *El Comercio* o diario *La Hora* aparecieron columnas, caricaturas o artículos de opinión donde se reprodujeron discursos de conexión entre el islam y la Comunidad Musulmana con el terrorismo. A través de columnas como "La Islamización" (Rodrigo Borja, febrero de 2015) o "Amenaza Yihadista" (Mantilla, febrero de 2015) se reproducen discursos discriminatorios que de manera directa e indirecta atacan a las comunidades musulmanas en Quito. Como respuesta a esta creciente ola de xenofobia que existe en el mundo hacia grupos islámicos, el iman Juan Suquillo ha iniciado verios procesos en los organismos de control para pedir rectificaciones y replica a los artículos antes mencionados.

Enfrentar nuevos retos involucra cambiar estructuras preestablecidas, sobre todo cuando vienen de personas que antes apreciabas como tu familia que en el caso de Henry Caiza, cuestionan tu identidad y práctica religiosa. Son situaciones que viven muchas personas de la comunidad, sentimiento que se ha intensificado a lo largo de estos

Rezar en comunidad.

años con el desarrollo del mal llamado Estado Islámico o ISIS, y los ataques en varias partes de Europa. Es un rechazo a lo que son, no solo por desconocimiento sino por una construcción discursiva de los medios de comunicación que presenta el islam de manera distorsionada.

Esta nueva identidad implica nuevos retos no solo para la persona quien lo vive, sino para toda la comunidad, más aún en la realidad quiteña, donde casi un 45% de sus miembros son conversos y el restante pertenecen a grupos quienes han inmigrado al Ecuador. En esta línea es importante entender como el proceso conversión es uno de los ejes claves para la construcción de la identidad.

La conversión, el eje central de la nueva identidad

La conversión marca el inicio del proceso de redefinición y construcción de la identidad musulmana en Quito. Con el objetivo de una mayor adhesión de fieles y por fines evangélicos, este es un proceso "sencillo" según lo que comenta el Imam Juan Suquillo. Sin embargo, es lo opuesto, un proceso que implica un reto profundo para la persona que deciden iniciar este camino y abraza una nueva corriente de fe, en la que se deja por completo una etapa construida con otra concepción y visión de vida, un camino espiritual que en muchos de los casos, como fue manifestado en las entrevistas, es impuesto por tradición más que por convicción propia.

La conversión o shahada en árabe, es esta fase multidimensional en aspectos como familia, sociedad, cultura, entre los más importantes. Es en este punto donde la exploración espiritual e identitaria se desarrolla de manera completa. La conversión o reversión, como algunos la catalogan, es el primer paso con el que inicia la construcción de esta nueva identidad. Es dejar todo lo caminado y vivido en términos identitarios como lo abordan Neverdeen (2015), Lewellen (2002) y en la ciudadanía cultural desde la perspectiva de Rosaldo (1997), y empezar el desarrollo de una nueva etapa tanto espiritual como personal.

Aunque el proceso de conversión, como fue evidente durante el trabajo de campo y las entrevistas con la comunidad, no involucra un gran ceremonial, alcanzarlo demanda una profunda reflexión y conocimiento por parte de quien lo va a realizar. Es el inicio de una nueva etapa para la cual se debe estar completamente preparada/o, como nos comenta Henry. Esto se debe a que implica romper por completo estructuras sociales definidas.

La reversión involucra la total comprensión y aceptación de la persona, cerrando una fase importante de la vida de esta persona, quien ha transitado 18 años o más bajo un mismo discurso, esquema mental y cultural definido. Este proceso abre paso a una

nueva fe, lo que implica redefinir por completo la noción, visión e identidad de uno mismo. El Imam Juan define la conversión de la siguiente manera:

> La conversión se logra con aceptar que existe un Dios, que no tiene ni principio ni fin y es el origen de todo. El proceso puede tardar mucho tiempo, depende de los catalizadores que muchas veces son modelos de vida o arquetipos los cuales te sirven de ejemplo para hacerlo, esto ayuda en grande el proceso (Comunicación personal, abril 2015).

Al ser consultado sobre su proceso de conversión, el Imam Suquillo argumentó que durante su anterior afiliación religiosa no se sentían preparados para ciertos temas como la muerte o vivir en comunidad, sino todo lo contrario, abrazaron el catolicismo más por costumbre que por una convicción propia de serlo. Un argumento que es manejado por un buen porcentaje de las y los conversos o reversos (esta definición difiere de la óptica del consultado), es que al ser un proceso personal, el motivo principal puede cambiar, pero todos rescatan y mencionan el punto de que su anterior fe estuvo determinada más por la tradición que por la convicción, algo que Vacas resalta en su texto (Vacas, 2008: 41-42).

Lo anterior implica cuestionar momentos e ideas construidas, lo que lleva a redefinir por completo lo que somos y pensamos como individuos. Se trata de una construcción identitaria consciente, discutiendo por completo estructuras y discursos, profundizando en conceptos, imaginarios y percepciones que parten por el lado espiritual y confluyen en estructuras personales mucho más fuertes, que determinarán las relaciones y discursos que acompañarán este camino identitario.

Un ejemplo de estos cuestionamientos son los procesos de conversión motivados por experiencias cercanas a la muerte, como el caso de Juan:

> Básicamente el casi cruce con la muerte, defendiendo la Patria en la Guerra de Paquisha en 1981, un momento muy difícil, vi pasar toda mi vida quedando todo a medias sin poder hacer nada. En esos segundos me di cuenta que no estaba preparado para estar frente a frente a Dios, llevándome a una desesperación interna ... Trate de prepararme para este encuentro, buscando respuestas en lecturas bíblicas mas encontré varios puntos irreconciliables, lo que no ayudó en lo que buscaba, viaje fuera del país a estudiar en EE. UU. donde conocí el Islam, encontrando la respuesta a mi inquietud, porque aquí nos preparamos 5 veces para el encuentro con Dios".

Este también es el caso de Marco Aldana, colombiano converso quien conoció el islam gracias a alumnas suyas fuera del país:

> Conocí el islam, por el ejemplo de los musulmanes mis estudiantes musulmanas en México me permitieron conocer más de la comunidad, sus prácticas y sistemas. Posteriormente investigue y encontré las respuestas de las preguntas que no le habían respondido mi anterior fe.

En general, el elemento recurrente es buscar las respuestas que no se encuentran en otras religiones. Por tal razón, la conversión es un ritual importante para toda la vida de un musulmán. Es el inicio a una nueva etapa que establece una de las bases necesarias en la construcción y redefinición de las identidades (Vacas, 2008: 54-55). En los casos anteriores los entrevistados experimentaron un cambio identitario que no solo se puede ver en elementos personales de pertenencia hacia la comunidad desde una perspectiva local y global, sino que se manifiesta en su apariencia física como su barba o el uso de ciertos trajes. Convergen procesos que, como resultado de la interacción han viajado desde lugares como Egipto o Indonesia, aterrizando en contextos con una realidad cultural distinta como el caso de América Latina y Ecuador.

Esta adaptabilidad e interacción con lo local es evidente durante el ritual de la conversión. En los países predominantemente musulmanes todo el proceso se hace en árabe. En Quito solo el inicio de la shahada se lo realiza en este idioma, a partir de ahí adopta la identidad del contexto local y continua en castellano. Es un punto de convergencia cultural, que impulsa el desarrollo del ser musulman en contexto local.

El cuerpo es otro elemento que se transforma y se converge. Durante las entrevistas con integrantes de la comunidad y la participación observante, ellos sienten esta necesidad de mantener sus cuerpos en forma similar a la de los musulmanes no conversos con los que comparten comunidad. Aunque al ser entrevistados mencionan que es una cuestión de gustos, al mantener el cuerpo de cierta forma generan este sentido de pertenecía con su comunidad.

Muchos han adquirido la barba y el cuidado de las mismas. Durante la conversación, Henry Caiza recalca el punto de que no van a tener la barba como los musulmanes provenientes de Egipto, Siria, Arabia Saudita, o Yemen, pero la tienen como latinos que son. Este sentimiento de pertenecían que se construye a base de imaginarios donde el cuerpo juega un papel importante, porque desarrolla la idea de pertenecer a la comunidad musulmana en Quito y el contexto musulman global.

El sentimiento de pertenencia resulta necesario porque demuestra un compromiso hacia el islam tanto en lo interno como en lo externo demostrando a propios y extraños su devoción y aceptación. Este punto no solo ocurre en comunidades religiosas, sino que también se observa en grupos sociales donde los nuevos miembros ingresan a una colectividad adoptando no solo la identidad sino trasladándola al cuerpo para lograr sentirse identificados con los otros miembros de la comunidad (Wu, 2002: 220-221). El sentimiento de pertenencia no solo se logra a través del cuerpo. La comida contribuye a este sentimiento de pertenencia.

Resulta interesante cómo ideas y elementos convergen, redefiniendo discursos e identidades que muchas veces eran vistas como estáticas, incompatibles o impermeables.

Una nueva perspectiva del islam.

Gracias al flujo de información, presencia de catalizadores e imaginarios las mismas se han visto influidas de manera importante (Nederveen, 2015: 27-29). El cuerpo a través de la ropa y apariencia física (barba, corte de pelo, prendas de vestir entre otros) contribuyen ampliamente a esta re-identificación y a sentirte parte de una nueva comunidad.

En conjunto, la conversión y el cuerpo son dos elementos esenciales para comprender lo que hemos definido como la identidad musulmana en Quito, porque marcan los puntos principales que permiten visibilizar la redefinición en términos de identidad que los miembros de esta comunidad viven al abrazar el islam como fe.

Comida: eje dinamizador e integrador de identidades

La comida es otro elemento que ha contribuido en este proceso de construcción de la identidad y ciudadanía de una persona. Aunque en muchos contextos no se compartan vínculos en otro campo, la comida permite la conexión de personas completamente diferentes. En esta línea, Wu (2002) presenta la importancia de la comida en la construcción y definición de la identidad. Desde su perspectiva el factor gastronómico conecta la identidad con el pasado, trasladándolo al presente.

Para Wu la comida es este vínculo que genera pertenencia hacia un pasado cultural-identitario que define o contribuye al proceso de construcción de identidad de un individuo. Como aborda en The Best Chink Food (Wu, 2002) su construcción identitaria está marcada por el imaginario de "do asians eat dogs" (Wu, 2002: 220-221), que a pesar de ser una práctica que no le identifica y que cuestiona, define su construcción en términos de identidad. En este marco conecta a Wu con su pasado y en cierta forma le brinda este sentimiento de pertenecía a un grupo.

La comida construye la identidad de una comunidad o del individuo, al funcionar como un catalizador que conecta el pasado con el presente. Porque en esencia este es el significado de identidad, un viaje a lo largo del tiempo en el cual moldeamos lo que somos conforme el momento y experiencias. Trasladandolo a Quito, este factor se convierte en el punto de unión para convivir en comunidad, como elemento central de interacción.

A base del trabajo de campo y participación observante, fuimos invitados a varias reuniones en la cuales la comida era el punto de unión de la comunidad; enlazando historias y desarrollando este sentimiento de pertenencia a misma, sin importar el origen. La comida se convierte en este puente que construye esta idea de comunidad y moldea la identidad tanto colectiva como individual de quienes se identifican como musulmanes.

Es en este proceso exploratorio e identitario en el que la Comunidad Musulmana inicia una adaptación y asimilación de lo local, debido a que, por razones geográficas y económicas, ciertos productos son difíciles de conseguir. Esto los ha obligado a adaptar su dieta a productos locales que aporten el mismo valor nutricional. Es esta convergencia del pasado y presente mencionado por Wu en su texto, donde indica que la comida es un el elemento que actúa como catalizador positivo contribuyendo al desarrollo y consolidación de una nueva identidad. Wu se refiere a esto como "partake of the national past", (Wu 2002: 220).

Construir la identidad musulmana a nivel local, es decir con Quito es hablar de comida no solo se trata de adaptar los productos a esta nueva visión y necesidad, sino en muchos casos cuestionar costumbres y prácticas comunes o socialmente aceptadas. Como lo pudimos observar durante el trabajo de campo, el proceso de redefinición de la identidad de las y los integrantes de la comunidad implicó eliminar ciertos productos tales como el cerdo y prácticas sociales como el alcohol en eventos sociales, a la par de incluir frutas, cereales o semillas dentro de su alimentación diaria. Cómo lo menciona el Imam Juan Suquillo:

> Hemos seleccionado algunos productos que son parte de su cultura, hacemos uso de todos, algunos prohibidos como el alcohol (no es parte del objetivo de vida del ser humano en la tierra, porque se busca perdurar la especie, como realizar desarrollo, y civilización.) sustancias psicotrópicas (destrucción del ser humano) pero esto no nos quita los alegres, dicharacheros o joviales. Hemos asimilado otros objetivos de la vida distintos, evitando lo malo y buscando lo bueno.

A lo largo de esta investigación hemos explorado diversos elementos que han contribuido no solo a la construcción y desarrollo de esta nueva identidad, sino a generar este sentimiento de pertenencia a una nueva comunidad. La comida está relacionada con elementos como la forma de vestir (barba), la conversión o el proceso de construcción de la identidad, mismos que genera pertenencia hacia la identidad que se construye.

Comunidad compartiendo juntos acompañado de la comida.

La comida es este elemento que Wu define como "shapers of Identity" (Wu, 2002: 224), no solo por generar la pertenencia a una comunidad, sino porque de manera consiente e inconsciente nos invita a revisitar discursos, conceptos y prácticas propias. Es visitar el pasado y trasladarlo al presente, aceptando todo lo que involucra el mismo.

Conclusiones

La construcción y desarrollo de la identidad es un proceso en el que convergen y actúan discursos y estructuras sociales, culturales, educativas o religiosas que de manera directa modifican y construyen la identidad de los individuos y sus comunidades. A lo largo del trabajo de campo, entrevistas y participación observante junto a la Comunidad Musulmana en Quito, bajo el proyecto Espiritualidades, se evidenció el desarrollo y construcción de una nueva identidad como resultado de esta interacciones y convergencias.

Es un proceso de construcción y desarrollo que ha compaginado las raíces locales de cada individuo con elementos propios del islam, creando un espacio de diálogo entre dos contextos culturales y sociales que parecen diametralmente incompatibles y disímiles, pero que han interactuado en varios espacios. Uno de los factores determinantes dentro de este diálogo de la construcción de la identidad musulmana en Quito es el proceso de conversión, que sienta las bases para la interacción cultural entre varios espacios. La conversión implica adoptar un nuevo modelo de vida, como Juan o Henry rescatan durante las entrevistas.

Otros factores que han influido en este proceso de construcción identitario son la globalización, el acceso a redes sociales, medios de comunicación, internet entre otros, que han contribuido al flujo de ideas, conceptos, y prácticas que permiten el desarrollo de nuevas identidades, y procesos como la reconceptualización de ideas de ciudadanía o comunidad.

El capítulo deja en evidencia el papel fundamental de la religión en la definición y constitución de nuevas identidades. lla identidad musulmana en Quito es definida como la construcción de relaciones sociales y culturales a base del Corán, donde existe un mayor acercamiento hacia Dios en el cotidiano. Esto implica un abandono de acciones y elementos tradicionales como alimentación o vestimenta que contravienen preceptos del islam, pero también una adopción de elementos locales que permiten convivir bajo sus normas. Esto contribuye al desarrollo de esta nueva identidad, desconocida para una inmensa mayoría de locales, quienes a través de un imaginario y discurso erróneo de lo que implica ser musulmán han creado estereotipos no solo poco precisos sino distantes de la realidad.

A través de esta investigación se pudo evidenciar que la identidad es una construcción social cambiante, moldeable y permeable que conforme factores, ideas, estructuras, información o elementos culturales como la comida se va construyendo, y en este proceso cuestiona discursos predominantes dentro del contexto local. Pensar en una identidad estática y no versátil hoy en día resulta anacrónico, cuando varios factores generan cambios profundos de manera continua no solo en la concepción, sino dentro de la construcción de la misma.

Gracias al trabajo de campo junto a las entrevistas realizadas a los integrantes de la comunidad se pudo evidenciar cómo el proceso de construcción de esta nueva identidad es compleja pero continua, cuestionado imaginarios, discursos e identidades. En este sentido la conversión hacia una fe distinta, redefine de manera completa paradigmas e ideas, demostrando cuando maleable y permeable es la identidad, catalogado por Rosaldo como *Cultural Citizenship*, con la influencia de lo que autores como Nederveen o Lewellen definen como *Globalization.*

Todo lo antes presentado y trabajado resulta desconocido por una parte de la sociedad pero evidente para quienes lo viven a diario, sean o no musulmanes, obligándolos a adaptarse y, en el caso de conversos o reversos, a vivir como extranjeros en su propia ciudad y país. La identidad musulmana en Quito mezcla las raíces y convivencia en un mundo latino con una cultura, visión e identificación de Oriente. Conocer más de la comunidad y sus dinámicas nos permitió tener una idea macro de una de las colectividades más interesantes y diversas que viven en nuestra ciudad, donde las barreras del idioma y nacionalidad se rompen con el fin de vivir en comunidad y seguir la palabra de Allah dentro del marco de convivencia y respeto hacia la diversidad religiosa que existe en Quito.

El camino de mis ancestros

Sol Palacios[12]

Resumen

El hilo central que conduce esta etnografía se basa en la cosmovisión del Fuego Sagrado de Itzachilatlan y las visiones de la autora con respecto a esta comunidad. Teniendo en cuenta que la autora es parte de este camino espiritual, ella interpreta con una mirada antropológica a esta autodenominada nación. Esta comunidad busca generar, en sus prácticas espirituales, una relación con lo que nos permite estar vivos (agua, aire, fuego y tierra). Además, busca recuperar la cosmovisión de nuestros ancestros, su sabiduría y sus tradiciones, que relacionaban directamente al humano con la naturaleza del cosmos, todo esto con el propósito de perpetuar en futuras generaciones una relación armónica con la vida. En esta investigación, la autora describe el contexto en el que nace esta comunidad y llega al Distrito Metropolitano de Quito, presenta los principales elementos simbólicos de este camino espiritual y su comprensión de la relación humano-universo o cosmovisión, y describe e interpreta algunos de sus rituales más importantes practicados en el DMQ.

Palabras clave:

Nativismo, trasnacionalidad espiritual, futuras generaciones, relación humano-universo

Abstract

The main thread driving this ethnography is based in the worldview of The Sacred Fire of Itzachilatlan and the author's visions of this community. Taking into account that the author is herself an adherent of this spiritual path, she interprets this self-proclaimed nation with an anthropological approach. This community seeks to have a direct relationship, through its spiritual practices, with what gives us life (water, air, fire and earth). In addition, this spirituality seeks to recover the worldview of our ancestors, their wisdom and traditions, which directly linked humans with the nature of the cosmos, all with the purpose of perpetuating a harmonious relationship with life for future generations. In this study, the author describes the context in which this community arose and reached the Metropolitan District of Quito, presents the main symbolic elements of this spiritual path and its understanding of the human-universe relationship or cosmology, and describes and interprets some of its most important rituals practiced in the DMQ.

Key words:

nativism, transnational spirituality, future generation, relationship human- universe

12 **Sol Palacios**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **solpalacios1995@gmail.com**

Altar con ofrendas de flores y frutas.

Simbología

Para iniciar el análisis, cabe mencionar que la simbología del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI) nace en base a una convergencia de la cosmología de todos los pueblos originarios, principalmente de América. Esta convergencia se puede entender como nativista, pues revive y busca perpetuar aspectos relacionados con la cultura de origen. Esta nación, entonces, busca retornar al conocimiento de la espiritualidad ancestral, y conectar la realidad actual con estas formas sagradas, negadas por muchos años por la colonia e imposición cristiano-católica (Arias, 2012).

Si se busca comprender la simbología del FSI, es primordial conocer cuáles son las manifestaciones que tienen de lo sagrado. En esta nación, al agua, aire, fuego y tierra se les atribuye la razón de vida en el planeta y son considerados cuatro seres superiores, pues tienen el poder de crear y destruir lo que existe. Por lo mismo, los pueblos originarios tradicionalmente dan una relevancia sacra a la naturaleza. Esta relación sagrada con lo natural permite entender su cosmología, pues estos pueblos basan sus prácticas en comprender y dar tributo a la naturaleza y sus acontecimientos (Von Buchwald, entrevista personal, 2 de Mayo de 2015).

Por otro lado, en América se tiene por sagradas a las direcciones en las que el ser humano ha dividido el universo; este, sur, oeste, norte, cielo, tierra y centro. Este entendimiento se traduce como chakana en Sudamérica, que es la representación simbólica de la relación con todo lo que nos rodea (Lajo, 2005: 80-83; Herrera, entrevista personal, 6 de febrero de 2015).

Para la nación del FSI existen símbolos claves presentes en su práctica, en los cuales se representa e interrelaciona claramente lo descrito en el párrafo anterior. Las direcciones, los cuatros seres superiores y los colores primarios se interconectan en un solo gran símbolo. Es así que la dirección del este es también la tierra y el rojo, el camino del guerrero, la humildad; el sur es el agua, la voluntad, el amarillo; el oeste es el fuego, la sinceridad, el negro; el norte es el aire, la integridad, el blanco; el cielo es el azul, el padre; la tierra es el verde, la madre; el centro es el morado, el corazón. Esta asignación y relación, según las teorías de Durkheim y Mauss, crean en las espiritualidades nativo-americanas un sistema religioso totalizador, que junta la sociedad, la naturaleza y la cosmología en un solo entendimiento (Bowen, 2010).

Cosmovisión

Al describir la cosmovisión del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, es importante notar que dentro de la nación no existen imposiciones acerca de las creencias sobre dioses o seres superiores. Sin embargo, el FSI crea una importante convergencia de toda la cosmovisión nativo-americana, con el propósito de despertar el conocimiento antiguo, la memoria de los pueblos originarios de América, para que una vez despiertos estos entendimientos puedan llegar a las futuras generaciones. Esta cosmovisión ancestral que cuenta como Dios es y está en todas las manifestaciones de la creación y, si esto sucede, inevitablemente todo es Dios: "...nada de lo creado en el universo está fuera de la creación misma" (Chiriboga, entrevista personal, 4 de noviembre de 2014).

Como uno de mis entrevistados explica, "Creo que el sentimiento de todo aquel que levanta una espiritualidad originaria va más allá de una religión, una filosofía, una doctrina, es una comprensión del espíritu de la naturaleza humana, el poder ver más allá del límite del ego y ver que somos parte de un todo" (Chiriboga, 04 de noviembre de 2014). Por lo tanto, esta nación, honra cada relación existente en la vida: la tierra, el agua, el fuego, el aire, las plantas, los animales, los amigos, la familia, el arriba y el abajo, el mal y el bien, la luz y la oscuridad. Todo esto permite comprender que entre las diversas e infinitas conexiones entre lo sagrado y lo profano, para el FSI, la vida misma y todas sus dualidades sacras y profanas crean hierofanías o espacios sagrados que forman parte de la cotidianidad (Eliade, 1957).

Desde la comprensión de que todo es Dios, nace la oración en idioma Lakota *Aho Mitakuye Oyasin*: *todos somos familia* o *por todas nuestras relaciones*, utilizada

constantemente por los integrantes del FSI. Al decirla honran su mensaje, dando sentido a lo que ocurre en el momento en que se la nombra. Así, desde la relación sagrada con todo, se crea una comunidad espiritual que comparte símbolos, metáforas, rituales, y espacios en donde honrar las relaciones con el universo es el objetivo claro (Turner, 1966).

En este camino espiritual, al honrar todas las relaciones de la vida, también se reconoce que somos resultado de la relación sagrada que nos dio la vida. Esto significa para el pensamiento Andino, la dualidad complementaria entre todos nuestros ancentros hombres y todas nuestras acenstros mujeres (Lajo, 2005). Para Turner (1966), es el origen duolineal, energía masculina y femenina que al trabajar juntas y complementarse tienen el poder de crear vida en esta tierra, vida que se remonta a la primera célula en el planeta. Volviendo a la frase Aho Mitakuye Oyasi, esta se expande para la comprensión final de que estamos relacionándonos con el cosmos infinitamente y por lo tanto, como dice Arturo Chiriboga, "lo que ocurre en cualquiera de las partes del cosmos, repercute en el todo" (Chiriboga, 4 de noviembre de 2014).

Cabe recordar que la cosmovisión se puede interpretar como el reconocimiento y manifestación de lo que se entiende por sagrado, que en esta nación se representa en el honrar a cada una de las relaciones que el ser tiene, recordarlas y respetarlas, pues la vida de por sí implica ser y estar en una relación con todo el universo.

Rituales

En las prácticas espirituales de la comunidad del Fuego Sagrado de Itzachilatlan están constantemente presentes y relacionados símbolos, elementos sagrados y entendimientos que se describen a continuación. Para esto se han escogido tres rituales: rezo con tabaco, rezo con *chanupa* y Temazcal. Todos estos ritos han nacido basándose en mitos y tradiciones nativo-americanas que, como Bowen (2011) señala, responden a códigos sociales de la cultura a las que pertenecen y a las relaciones con el entorno. En este caso, estas relaciones responden a un sistema de división y entendimiento sagrado del universo. Se pueden encontrar siempre en estos rituales los siete niveles cósmicos, este, sur, oeste, norte, cielo, tierra, y tienen para el FSI una relación que se junta en el centro de la tierra, o la conexión entre cielo y tierra o Axis Mundi como este punto en el centro del mundo donde el cielo y la tierra se conectan, lo que Eliade (1957) propone.

Estos rituales han nacido en base a entendimientos precolombinos del cosmos. Dentro del FSI, estos materializan la espiritualidad, y crean la unión entre el pensamiento y acción para que lo sagrado se manifieste de una manera tácita (Bell, 1992). Entonces, cuando observamos los símbolos presentes en los rituales, por ejemplo, una chanupa rezándose, lo que genera sacralidad en este acto no es el objeto en sí, es el valor y potencia cósmica que se le ha otorgado a ese objeto y acto, para que represente

Tambor de agua, la honra en cada latido.

una hierofanía que permite obtener un entendimiento acerca de la vida y el cosmos (Eliade, 1957).

Al comprender que los rituales dentro del FSI son un espacio sagrado, también se puede reconocer que en los mismos aparece un espacio liminal en donde la estructura social original de la comunidad cambia para dar paso a un comportamiento simbólico que acompaña el proceso espiritual, en el que se pasa por tres estados claves: uno previo al rito, un durante y un después. En cada ritual, estos estados tienen un propósito sagrado, conformando las peculiaridades de este camino espiritual (Turner, 1966).

Rezo con tabaco

Como primera práctica tenemos el ritual de rezo con tabaco. Este es uno de los primeros rituales que se practican en esta tradición, pues se dice que este es el camino del tabaco, planta de poder presente en todas las ceremonias de esta nación. Los miembros dicen que este es el maestro porque enseña a reconocer y a convocar el poder al servicio de nuestro propósito. Permite ver que todo el universo tiene un propósito y devuelve la dirección a nuestro camino. El tabaco es el maestro del propósito, de la intención, del camino y la palabra (Andrade, 2010).

El uso espiritual del tabaco en América se remonta a tiempos prehistóricos. Sus aplicaciones son variadas debido a que esta planta tiene diversas presentaciones por toda América. Por ejemplo, lo podemos encontrar hecho infusión en el pueblo Shuar (Ecuador), donde mediante la inhalación de tabaco líquido se limpian las vías respi-

ratorias y se limpian los pensamientos. En Colombia, los pueblos indígenas lo usan hecho pasta (*ambil*) para ceremonias de los ancianos del pueblo. En Brasil se prepara polvo hecho a base de tabaco (*rapé*) y se utiliza de la misma forma que el líquido en el pueblo shuar. En varias zonas de América se fuma tabaco de manera ritual. Estas son algunas de varias prácticas conocidas (Wilbert, 1994).

Para hacer un rezo con tabaco, una persona, hombre o mujer, convoca al número que desee de personas. La persona que ha convocado pone un altar que contenga objetos sagrados. Esta reunión siempre tiene un propósito, es decir un rezo principal que une a la gente en el círculo. Quien ha hecho el llamado al rezo con tabaco debe tener una hoja de maíz seca, representando la piel de la madre tierra, lo femenino, la propia piel que contiene el rezo. Dentro de esta hoja se ponen uno, cuatro o siete puñados de tabaco con el propósito central. En este acto está la esencia de la creación, de la gestación, de lo espiritual en las siete direcciones, a quienes se pide ayuda para el rezo. Luego se enciende el tabaco, liberando la intención. Así el Padre Fuego y la Madre Tierra conciben juntos a nuestro rezo, dándole vida (Andrade, 2010).

La importancia espiritual que tiene este evento reside en la visión espiritual nativo-americana del tabaco. Esta através de esta planta dada a los humanos por parte de los dioses y los espíritus, por la cual ellos pueden entrar al cuerpo y corazón de quien la fuma para escuchar y ver su palabra, debido a que para el FSI la palabra tiene un valor y verdad.. El rezo tiene la posibilidad de subir mediante el humo hacia el cielo, expandirse en el universo y llegar hacia los oídos de lo sagrado y es así como Wakan Tanka, dador de la vida, escucha los rezos del corazón (Cevallos, 2 de mayo de 2015).

Rezo de chanupa

La *chanupa* es una «pipa sagrada». Según el mito fue entregada al pueblo norteamericano Sioux por la Mujer Búfalo Blanco. Cuenta la historia que un búfalo blanco se acercó a un hombre de la tribu y que al acercarse el animal se convirtió en una hermosa mujer. Esta le entregó un bulto sagrado, la chanupa en Lakota. Este instrumento sagrado representa el origen de la vida: el caño de madera significa el cielo, el padre, lo masculino, y la cazoleta de piedra representa la tierra, la madre, lo femenino. Al juntarse, contienen al tabaco que se enciende y que, al igual que en el rezo con tabaco, sube al Gran Espíritu en forma de humo. De esta manera se representa la creación de la vida en este planeta, la unión de un macho con una hembra que encendidos de fuego interior crean vida (García Mansilla, 2014).

Es por esto que la chanupa tiene un significado especial dentro del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, pues una chanupa es entregada a quienes deseen consagrar su vida a ese instrumento sagrado. Esta empieza a ser la propia vida de a quien le fue entregada y consagrada, la puede compartir con la gente que lo desee y necesite (Cevallos, 2015).

Los que han consagrado su pipa a la gente la pueden compartir, y quienes no la han consagrado, la fuman solos, hasta que todas las chanupas que estén presentes se acaben. Esta pipa sagrada es contenedora de tabaco, la primera planta sagrada, y representa la conexión dadora de vida. Es por esto este instrumento en la vida de los practicantes del FSI es de una relevancia sacra, pues este objeto los acompañara hasta el fin de su vida. Este elemento representa todos los bultos sagrados que nacen del linaje de la primera chanupa entregada por la Mujer Búfalo Blanco. Es por esto que cada pipa sagrada es un objeto que tiene la memoria de la primera que existió, la memoria de ese pueblo y de todo lo que desde la primera pipa ha nacido (Andrade, 2010).

Temazcal

> Para nosotros, una de las primeras enseñanzas que existen dentro de la tradición,
> es el origen.
> El origen nuestro es en el vientre de la Madre Tierra,
> y es una de las primeras ceremonias
> que tenemos a la hora de venir a tomar forma, a tomar fuerza,
> a tomar, de alguna manera, suerte en la vida.
> —Aurelio Díaz Tekpankalli

El temazcal es un ritual muy antiguo, que tiene origen en Norte y Centro América. Se dice que en él se encuentra escondido el espíritu de una madre viuda, cuyos hijos, para curarle del dolor de la viudez, la encerraron en el temazcal, hasta que ella se mimetizó con esta estructura, para ser la madre de todo aquel que entre en ella. Es por eso que los pueblos ancestrales americanos consideran al Inipi como un símbolo del vientre materno (De Cicco y Horcasitas, 1962).

Hoy en día, el Fuego Sagrado de Itzachilatlan, interpretando esta simbología, considera que este tiene como objetivo ser un ritual de renacimiento, representar el origen de la vida en la tierra, así como también revivir los cuatro tiempos de la vida del ser humano: la niñez, la adolescencia, la adultez y la vejez, juntando a estos propósitos los cuatro elementos: el aire, agua, fuego y tierra (Andrade, 2010).

Durante el proceso, primero se arma una cabaña con forma de vientre y se cubre para que no entre ninguna luz: esta es la representación de la mujer en gestación. Después se calientan piedras en un fuego al frente de la cabaña, que está rodeado por una media luna que honra la memoria de la Madre Tierra. Es una montaña cuyo centro es la cúspide que termina en una espiral que honra la continuidad de la vida. Está abierta hacia el este, dirección por donde llega el Sol. Este cuida y abraza al fuego que se levanta en el centro del círculo con el que se traza la Media Luna (Andrade, 2010).

La cama de madera que se enciende en el centro está constituida por nueve maderos principales. Los dos primeros forman la base que es una pareja, el Padre y la Madre. Se coloca primero uno al sur, y luego otro al norte. Después se alinean troncos de este a oeste recordando el movimiento de nuestra Tierra alrededor del Sol. Se ofrece el primero a la Madre si es un hombre quien dirige el Temazcal, o al Padre si es una mujer. Sobre esta base, se colocan siete maderos de este a oeste honrando las cuatro direcciones, el Corazón del Cielo, de la Tierra y del Universo (Andrade, 2010).

La persona que dirige el temazcal debe pedir a un jefe que le de la bendición para poder correr temazcales. Antes de pedir esta bendición, los jefes necesitan saber cómo este vientre activa y alinea el proceso de sanación para los asistentes al ritual. Los corredores de temazcales tienen parafernales que incluyen instrumentos de manejo del fuego, una sonaja, un tambor, un par de cuernos de venado, un silbato para el agua del temazcal, un balde y un ala o plumas para dar bendición dentro del temazcal. Por otro lado, según el tipo de ceremonia y trayectoria del dirigente, se calienta el número de piedras. El primer tipo de temazcal de esta nación cuenta con 28 piedras, 7 por cada ronda, presentadas a cada dirección del universo (norte, sur, este, oeste, cielo, tierra, centro) y que además simbolizan la conexión con los ciclos lunares que duran 28 días (Andrade, 2010).

La primera persona que ingresa al temazcal es quien lo va a dirigir. Luego entra la persona que va a poner las medicinas en las piedras y luego los líderes o jefes, las personas del Consejo, los corredores de temazcal, los cargadores de Pipa, los danzantes del sol y los buscadores de visión si estuvieran. En el círculo más cercano al ombligo del temazcal se puede sentar cualquiera de los anteriormente nombrados, a quien el corredor o la corredora tenga a bien invitar para que le acompañen. El corredor o corredora de temazcal se sienta al Oeste, del lado derecho de la puerta. A su derecha está la persona que pone las medicinas para las piedras y al otro lado de la puerta, a su izquierda, la persona que ayuda a colocar las piedras en el ombligo del temascal. A la izquierda de este se sienta la persona que tocará el tambor durante la ceremonia. El puesto de honor para un anciano, jefe o líder es en el este. También se invita a sentarse en este puesto a alguien que ha pedido una curación especial y se considera que es necesario prestarle atención de esta manera. Todos los demás participantes entrarán y se sentarán alrededor de este primer círculo. Se pide que las mujeres y niños ingresen primero y que se ubiquen desde la puerta hacia el centro, girando en sentido horario, y los hombres desde la puerta del este, que es el centro del temazcal, hacia la puerta en el oeste (Andrade, 2010).

Cuando todos los asistentes entran, se introducen piedras calientes (objetos milenarios de esta tierra). Cada vez que una piedra entra, se coloca sobre ella un incienso con un rezo. Luego se itroduce un recipiente de agua. Después de que todo esto ocurre se cierra la puerta, todo queda totalmente a oscuras. En este momento comienzan los rezos y los cantos, mientras la persona que guía el temazcal coloca agua en las piedras

hirvientes, para despertar mediante este acto el poder de la piedra y bendecirse mediante el humo de vapor. El propósito de los cantos y rezos va guiado por el momento en el que se encuentre el temazcal, pues existen cuatro tiempos; niñez, adolescencia, adultez, y vejez. Cuando se han cumplido estos cuatro momentos, el *Inipi* se acaba, todos salen, comparten sus vivencias, con lo cual termina el ritual.

En este ritual se puede evidenciar claramente el espacio liminal. Los participantes, junto con el guía, se preparan para el ritual, calentando las piedras y acomodando el espacio. Una vez que este comienza, todos se encuentran a oscuras, apretados y calientes como en el vientre materno, en un mismo nivel social, sin que lo físico importe, siguiendo la guía del rito, la sagrada instrucción para llegar a este objetivo común del renacimiento al salir y volver de alguna manera a ser miembros de la comunidad habiendo vuelto a nacer (Turner, 1996).

Conclusiones

La recopilación de saberes presentes en este texto permite aclarar que el FSI, a través de su simbología, cosmología y rituales, tiene como propósito volver a vivir en agradecimiento y conexión con lo que nos rodea, tal como lo hacían nuestros antepasados, por la relación directa que tenemos con el universo y todo lo que en este espacio sucede. Por esto los miembros de esta nación constantemente mencionan honor por la Tierra, Sol, el agua, por los alimentos, pues esta espiritualidad tiene como lo más elevado y sacro la relación con lo que nos permite vivir en el universo. Es importante además aclarar que para el FSI todo lo que nos rodea hoy debe llegar a las generaciones futuras: que nuestros hijos y nietos tengan la oportunidad de disfrutar del agua limpia, del aire puro, del sol y de la tierra que sostiene nuestro pies, porque nuestros antepasados cuidaron este espacio para nosotros y está en nuestras manos cuidarlo para nuestros hijos. Como dice Aurelio Díaz (2011), jefe de jefes del Fuego Sagrado de Itzachilatlan:

> El propósito es servir de una micro dosis de medicina para la naturaleza, si es que está en nuestras manos ¿no?, en nuestra voluntad, el también ver por el amor, el cariño, la verdad que nuestros abuelos nos legaron trasmitido así en ¿cómo se cultiva la amistad a través de la relación con la naturaleza ¿Cómo es que podemos llamar a la lluvia, hablarle al mar? Y explicarle que estamos pidiendo que nos favorezca y que nos permita la continuidad. Así que de alguna manera queremos para nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos que también reciban el regalo original, puro, tal como de alguna manera debe ser.
>
> —Aho Mitakuye Oyasin.[13]

13 Con esta nota al pie se busca agradecer a la nación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan y todo lo que esta comunidad trae consigo. Gracias a la apertura que han tenido todos sus miembros para brindar información acera de su espiritualidad, aceptar las fotografías y video por parte del equipo audiovisual en sus rituales sagrados y sobre todo el apoyo que se ha tenido para esta investigación. Por último, manifestar en esta conclusión el respeto que le tiene la autora como miembro de la comunidad a todos los entendimientos del FSI con respecto a la vida y esperar que este documento apoye a la continuidad del propósito de la nación, propósito que sana la vida del humano y todas sus relaciones en el universo.

La multivocalidad del *Hijab*

Alegría Portilla[14]

Resumen

El *hijab* o velo utilizado por las mujeres musulmanas es un concepto que se expande más allá de una prenda de vestir. Como símbolo, toca y permea sus vidas en varios niveles, interpelando no solo a quienes lo utilizan, sino también a quienes lo observan. Si bien involucra una forma de regular comportamientos entiendos como apropiados para las mujeres que lo portan, el *hijab* tiene múltiples dimensiones y subjetividades de análisis, tanto a nivel sociocultural como espiritual-individual, en donde se ha convertido para muchas mujeres musulmanas, incluyendo mujeres conversas, en una forma de activismo silencioso. En contextos como el ecuatoriano, el *hijab* involucra además procesos de racialización, en donde mujeres conversas son abordadas como si fuesen del Medio Oriente. De esta forma, el espacio geográfico y las nociones de pertenencia son confrontadas y reformuladas, al brindar el *hijab* la posibilidad de obtener un reconocimiento como una mujer musulmana. El *hijab* y su uso contiene lecturas nacionales-étnicas que van de la mano con los imaginarios religiosos globalizados alrededor del Islam. El presente capítulo presenta, por lo tanto, diálogos y reflexiones desde la vivencia de la autora en el uso del *hijab*, para de esta forma analizar críticamente visiones reduccionistas y esencialistas sobre su uso, permitiendo así explorar múltiples dimensiones, significados, discursos y experiencias.

Palabras clave:

Hijab, dimensiones, autoetnografía, esencialismo, reduccionismo, mujeres musulmanas.

Abstract

The *hijab* or veil used by Muslim women is a concept that expands beyond a garment. As a symbol, it touches and permeates their lives at various levels, challenging not only those who wear it, but also those who observe it. Although it involves a way of regulating behaviors considered to be appropriate for the women who don it, the *hijab* has multiple dimensions and subjectivities of analysis, both at a sociocultural and spiritual-individual level. For many Muslim women, including converted women, it has turned into a silent form of activism. In contexts such as the Ecuadorian, the *hijab* also involves processes of racialization, where converted women are approached as if they were from the Middle East. Thus, the geographic space and the notions of belonging are confronted and reformulated, as the *hijab* offers the possibility of obtaining recognition as a Muslim woman. The *hijab* and its use allow for national-ethnic readings that go hand in hand with globalized religious imaginaries around Islam. This chapter, therefore, explores dialogues and reflections from the experience of the author in the use of *hijab*, in order to critically analyze reductionist and essentialist views regarding its use, thus allowing to explore multiple dimensions, meanings, discourses and experiences.

Keywords:

Hijab, dimensions, auto ethnography, essentialism, reductionism, Muslim women.

14 **Alegría Portilla,** Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **alegriatosi@gmail.com**

Mujeres en comunidad e interacción.

Mi historia dentro del islam

La manera en que llegué allí está profundamente entrelazada con cómo ha sido mi vida, mi crianza e incluso mi familia. Crecí sin una religión establecida (mi mamá dejó de ser católica a los 8 años) pero con fuertes influencias de distintas formas de espiritualidad. Recuerdo a los cuatro años preguntarle a mi papá qué era un mantra (después de ver a mis padres meditar todos los días), a lo que me respondió: "es repetir una palabra como manzana" entonces me senté en un cojín a repetir: "manzana, manzana, manzana...". Tuve una búsqueda espiritual desde mi infancia, que en un momento me llevó a encontrar una orden sufí en la que fui iniciada con una maestra espiritual a los 18 años. Fue ahí que escuché por primera vez sobre el islam a través de historias sobre el profeta Muhammad, su familia y su vida. Sin embargo, esta no era una orden sufí que considerara el ser musulmán como parte fundamental de su enseñanza, por lo que mi interés por el islam creció de una manera bastante misteriosa e idealizada.

Al año siguiente viajé a Egipto y me enamoré de la forma de vida que veía en el país. Todo se movía alrededor de la espiritualidad. La gente dejaba de hacer sus tareas 5 veces al día para tener un momento de conexión con aquello que consideraban divino. Recuerdo fascinarme con los letreros de las tiendas que decían "cerrado para rezar". Sentía que era lo que estaba buscando en mi vida: una unión entre mi vida espiritual y mi día a día. Buscaba estructura. Por otro lado, me sentía profundamente atraída hacia la práctica del uso del velo, veía una fuerza y hermandad en las mujeres musulmanas que sin duda no he visto en ningún otro espacio, y a la que me sentía llamada. Así que

tras dos años de cuestionarme, estudiar y considerar las consecuencias de mi decisión, tuve que asumir que eso era lo que mi corazón quería e hice mi *shahada* (declaración de fe) después de ayunar los primeros días de ramadán del 2014, a mis 20 años.

Fui incluyendo, poco a poco, las prácticas y estilo de vida que plantea el islam hasta que en mayo del 2016, a los 22 años, decidí casarme de acuerdo a la religión, sin un noviazgo previo. En septiembre, cuatro meses después, el que era mi esposo se fue del país de un día para el otro sin anunciar (salió al mercado a comprar pescado). Después de eso, tras un intenso trabajo en mí misma y en hacer sentido de todo lo que esta experiencia me ha enseñado (principalmente amor propio, a escuchar a mi intuición y cuidar de mí misma) me he cuestionado intensamente sobre mi posición al realizar esta investigación, la facilidad con que mi historia podría reforzar los estereotipos contra los que antes tanto quería luchar, y la visión de 360 grados que esta experiencia me proporciona. ¿Cómo escribir sobre algo que me toca tan profundamente, respetando mi experiencia y visión actual, y también la visión y experiencias que tenía en mi "vida pasada"? Espero, con este capítulo, poder honrar ambas versiones de mí misma al incluir 'ambas voces' que han sido parte de mi experiencia del *hijab*.

Un pasado imperialista

La manera en que Occidente ha puesto su mirada sobre el *hijab* no es de ninguna manera neutral, pues está cargada de un sin número de estereotipos sobre un "otro"

Fiesta del *Eid al-Fitr*.

árabe/musulmán que surge de un contexto muy específico y que se ha propagado en un inicio gracias al trabajo de los primeros orientalistas y más tarde por los medios de comunicación. Se debe primero entender que la alteridad es creada, y para sobrevivir se alimenta de discursos sobre ese "otro", justificaciones que cobran vida, volviéndose lógicas y entrando a formar parte de los sentidos comunes—el menos común de los sentidos. El imaginario de las mujeres musulmanas como víctimas de una opresión masculina y el *hijab* como símbolo de tal opresión surgen de un contexto de colonización (Abu-Lughod, 2002).

De acuerdo a la antropóloga egipcia Leila Ahmed, la noción de medir el avance cultural de una sociedad con la presencia o ausencia del *hijab* nace en las sociedades árabes y con mayor fuerza en Egipto tras la conquista francesa y posteriormente británica (1798-1922), cobrando un papel crucial en los esfuerzos por la independencia. Las ideas que en general permiten los procesos de colonización son bastante paternalistas. Es decir, los habitantes de la colonia al ser inferiores, bárbaros, necesitan de ayuda y guía para avanzar, crecer culturalmente y con suerte alcanzar su madurez e independencia. Los justificativos de tal inferioridad se ven representados en distintas prácticas culturales, como por ejemplo el uso de demasiada ropa o su contrario en la desnudez (Ahmed, 2011), siendo el primero el caso de los países árabes y el segundo una representación de la incivilización de América ante los ojos de Europa.

Con la conquista de Napoleón en Egipto, el *hijab* se convirtió en el símbolo de la inferioridad del islam frente al catolicismo y además, al ser el divorcio y la poligamia prácticas aceptadas dentro del islam,; de la barbarie sexual de los musulmanes (Ahmed, 2011). Sin embargo, el velo como símbolo no le pertenecía únicamente al islam. Hasta el siglo XX las mujeres europeas utilizaban velo como símbolo de pertenencia a una clase social alta. Como se analiza a continuación, fueron las ideas que circulaban en los medios intelectuales escritos, como los del Lord de Cromer, Cónsul General Británico de la Colonia, las que cambiarían la visión del velo en Europa hasta asociarlo como una práctica exclusiva del islam.

> Existen consecuencias visibles que resultan de la degradación de las mujeres en los países Mahometanos Existe una diferencia radical en la posición de las mujeres musulmanas y la de sus hermanas europeas. En primer lugar, la cara de la mujer musulmana está cubierta por un velo cuando aparece en público. Vive una vida de reclusión. La cara de la mujer europea está expuesta para ser vista en público. En segundo lugar, el Oriente es polígamo, el Occidente es monógamo (Evelyn Baring, 1908: 155).

Una de las personas que impulsaría tal pensamiento dentro de la sociedad egipcia fue Qasim Amin, un abogado egipcio que estudió en Francia y que, influenciado por las ideas que circulaban entre los intelectuales franceses de la época, escribe *"The liberation of Women"* en 1899, donde argumenta que para el avance de la sociedad egipcia era necesario que las mujeres dejen de usar velo, como lo habían hecho las mujeres

europeas al "progresar" culturalmente. "La de Amin fue probablemente la primera generación de árabes y musulmanes en vivir la experiencia de bi-culturalidad" (Ahmed, 2011: 25). "El historiador Al-Yabarti, quien vivía en El Cairo en la época de la conquista de Napoleón (1789), describe la 'sensación de la diferencia de fuerzas entre los dos bandos' y la ineficiencia de los gobernadores de Egipto para afrontar el reto" (Hourani, 2009: 327). Fue desde entonces que inicia una constante y creciente búsqueda por "igualar" la fuerza y el poder de Europa. La gente en las ciudades empezó a cambiar la costumbre de comer sentados en el suelo por mesas y muebles de estilo europeo, y las mujeres comenzaron a vestir trajes de estilo europeo, sin velo.

Los escritos de Amin sobre la "superioridad" racial y cultural del hombre europeo pueden brindar mayor luz sobre los discursos que se manejaban en el momento:

> Los egipcios imaginan, que el hombre de Europa, quien ha conseguido un intelecto y sentimiento tan completo, que pudieron descubrir la fuerza del vapor y la electricidad..., estas almas que diariamente arriesgan sus vidas en la búsqueda del conocimiento y el honor sobre los placeres de la vida..., estos intelectos y almas que tanto admiramos, serían capaces de fallar en conocer los medios para proteger a las mujeres y preservar su pureza (Amin en Ahmed, 2011).

Uno de los efectos principales de la obra de Amin fue el de desconectar al *hijab* del islam, es decir, el *hijab* ya no era una práctica "necesaria" dentro del ejercicio de la religión, aquellas mujeres que lo utilizaban lo hacían porque eran "más religiosas" (lo que más tarde se convertiría en una búsqueda y discurso sobre el resurgimiento del "verdadero islam"). Con los intentos armados en distintos países árabes que buscaban principalmente volver a la *Sharia* (ley islámica), nace un miedo de los imperios europeos por una rebelión islámica o un "regreso del califato". Dentro de este imaginario, el *hijab* se convirtió en símbolo no solo de la barbarie del islam, sino del "movimiento fundamentalista" (Ahmed, 2011). El *hijab* se volvió crucial en el "desarrollo" que debían tener las sociedades árabes para lograr la independencia.

La independencia de Egipto se dio un año antes de la formación de la República de Turquía liderada por Ataturk en 1923, quien se esforzó por formar un estado laico, y que es considerado como el "modernizador" de Turquía. Ataturk declaróuna prohibición constitucional sobre el *hijab* y los turbantes en los hombres, la cual se mantuvo en el sector público, escuelas y universidades hasta el 2013. Cuando se revocó esta prohibición, la oposición acusó al anterior Primer Ministro Erdogan de "forzar sus ideales islámicos en una nación de mayoría musulmana pero fuertemente adscrita al laicismo" (Al Jazeera, 2013). Por otro lado, el presidente de Túnez Habib Burguiba (1957-1987) es conocido por arrancar el *hijab* de una mujer durante un discurso público, en la línea de modernización y liberación de las mujeres emprendida en Túnez durante el mandato de Burguiba .

Incluso en las sociedades árabes, la ausencia del *hijab* se convirtió en sinónimo de progreso. "En términos de gobierno; clase y género, etnicidad y raza, así como la opor-

tunidad de crecimiento vinieron a ser personificados por el acto de quitarse el velo" (Ahmed, 2011: 38). De ahí el pensamiento de que aquellas mujeres musulmanas que no utilizan velo lo hacen porque son más "modernas", de mente más "abierta" o más libres que aquellas lo utilizan. El hablar de progreso en términos de prácticas culturales es complejo y ha sido ampliamente discutido por en antropología por Franz Boas, quien ha cuestionado la asunción de que aquello hacia lo que se avanza es implícita e universalmente mejor.

Dimensiones internas, libertad, feminismo y la dicotomía Oriente/ Occidente

De acuerdo a Lila Abu-Lughod, el *hijab* actúa como la representación de una "división artificial entre Oriente y Occidente" (2002), que se ve personificada en la manera en que muchas mujeres musulmanas hacen sentido de sus experiencias usando *hijab*. Como lo expresa la siguiente cita, muchas mujeres conversas o que han empezado a usar hijab en su adultez han experimentado una sensación de mayor libertad al usarlo de manera constante.

> [Si] al principio yo no usaba mi velo, era porque necesitaba crecer un poco más en el islam, sentirme más segura de mi misma, ahora—Alhamdulillah (gracias a Dios)—lo uso, y si lo uso es por que me hace sentir libre. (Samira, comunicación personal, mayo 2015).

En las entrevistas que conduje con mujeres integrantes de la Comunidad Musulmana de Quito, todas me hablaron de esta sensación de libertad con el uso del velo. Sobre todo para las mujeres conversas, era una forma de catalizar una nueva identidad como musulmanas y realizar un compromiso al islam como forma de vida, que al mismo genera sentimientos de pertenencia a una Comunidad Musulmana global, la Ummah. La vestimenta se convierte entonces en una práctica espiritual en sí misma, facilitando y recordando constantemente "el camino espiritual". Como se ha explicado anteriormente, el "camino" del islam consiste en entregarse a la voluntad de Allah y seguir los pilares del islam como la profesión de fe, la oración, el ayuno, la caridad o azaque, y la peregrinación a la Meca.

Dentro de este contexto, el *hijab* facilita el ejercicio de la religión, pues actúa como una suerte de "pegamento" de la experiencia de ser musulmana conversa cuando los hábitos que requiere el islam no están necesariamente (completamente) incorporados. En muchos momentos, mantener prácticas como las cinco oraciones diarias resulta un verdadero desafío. "Cuando no tengo ganas de rezar siento que el *hijab* es lo único que me hace sentir que sigo siendo musulmana" (Fátima, comunicación personal, 2015). Esto refleja un entendimiento de lo que significa ser musulmán que podría interpretarse, por un lado, como una serie de prácticas diarias y periódicas (como el ayuno de Ramadán, la peregrinación, etc.) y por otro lado como una experiencia que trasciende

la identificación con una religión, sino que requiere actuar esa religión en el cotidiano para cobrar sentidos. Por lo tanto, el *hijab* libera un poco de la constante necesidad de tener que usar grandes cantidades de voluntad para tomar "las decisiones correctas" que apoyan al musulmán en su camino espiritual, pues como dijo Amira, "me miro en el espejo y recuerdo que soy musulmana" (comunicación personal, mayo 2015).

Otra de las aristas de esta experiencia de libertad es que permite dedicarse al camino y práctica espiritual, a un ideal, y de alguna manera "alejarse de la vida terrenal" (dunya) al mismo tiempo que se transita por la misma—en palabras del profeta Muhammad: "sé en esta vida como un extraño o un viajero". Como se analizó anteriormente, esta "perspectiva espiritual" no es tan simple, sobre todo cuando hay "otro" frente al cual definirse. El *hijab,* al exteriorizar tales conceptos, comunica la presencia de personas que aparentemente actúan, piensan y sienten en oposición a la cultura y sociedad dominante, marcada por un imperialismo Occidental. De esta manera, el "ser musulmán" parecería oponerse con "ser occidental" (en la medida de lo que este último simboliza).

El género entra en el centro de dicha dicotomía Oriente/Occidente. Amina me habló de esta libertad al decir: "Las mujeres están en la prisión de siempre querer agradar e impresionar al resto". (Comunicación Personal, mayo de 2015). Dentro del islam la libertad se encuentra en la capacidad de obediencia a Allah, cuando un ser humano realiza acciones con el único propósito de complacer a Allah: al someterse a su voluntad, está evitando someterse o ser utilizado por "otros aspectos de la creación", como la moda, la sociedad, la familia, etc. Según Tatari, la naturaleza del ser humano es la de "actuar conforme" o someterse a algo: nos sometemos a las leyes de un país, a la moda, a diferentes normas de comportamiento, etc. Desde esta visión, Occidente parece en constante sumisión a las cambiantes dinámicas de la globalización y una modernidad cada vez más líquida (Bauman, 2002). Moallem lo expresa brillantemente de la siguiente manera:

> El fundamentalismo Islámico y lo que podría llamarse Feminismo igualitario Occidental se han convertido en sitios importante para la construcción de nuevas formas de oposiciones globales perpetuando viejas divisiones coloniales entre un mundo musulmán bárbaro, opresor y patriarcal versus un Occidente civilizado, tolerante y liberado (2001:10).

Dentro del Imaginario Occidental, nada ha representado más la alteridad del mundo musulmán frente a occidente como el *hijab*. De acuerdo a Gurel:

> Historizar el feminismo requiere que consideremos las antiguas conexiones entre Feminismo e Imperialismo. Etiquetar a la "mujer del tercer mundo" como una víctima a ser salvada por el hombre blanco ha sido una trama retórica común del imperialismo Occidental; *feministas* han sido demasiado a menudo cómplices en la violencia causada por maniobras coloniales predicadas por "salvar a las mujeres de color de los hombres de color" (2009: 67).

El *Hijab* y la comunidad.

> Un ejemplo puntual de lo anterior serían los discursos detrás la guerra de EE. UU. contra Afganistán e Iraq. Sobre lo que Gurel argumenta: "El (ex) presidente de los EE. UU. George W. Bush perfeccionó el uso de la retórica liberal feminista en el servicio del neoliberalismo cuando movilizó a los americanos para la guerra contra Afganistán e Iraq" (2009: 67). A lo que Abu-Lughod añade citando a Laura Bush, "La guerra contra el terrorismo es también una guerra por los derechos y dignidad de las mujeres" (U.S. Goverment 2002 en Abu-Lughod, 2002:784).

Abu- Lughod también analiza cómo, tras la liberación de Afganistán del Talibán, muchos liberalistas se preguntaron admirados por qué las mujeres afganas no parecían querer "botar afuera" las burkas que habían estado forzadas a utilizar (Abu-Lughod, 2002). Si bien este trabajo no busca de ninguna manera defender cualquier tipo de opresión en la que se obligue a las mujeres a cubrirse, sí busca cuestionar formas de etnocentrismo en las que se entiende al *hijab* como una forma de opresión que es resultado de no poder entender que los deseos y motivaciones de todas las mujeres no son iguales. En palabras de Abu- Lughod, "somos manifestaciones de deseos diferentemente estructurados" (Abu-Lughod, 2002: 783).

Ser reconocida/leída como musulmana

Uno de los propósitos del *hijab*, como símbolo, es el de servir como una comunicación visual de pertenencia. La segunda vez que se menciona al *hijab* en el Qur'an se le ordena al Profeta Muhammad decir a sus mujeres y a las mujeres de los creyentes "que se cubran con sus mantos, para que sean reconocidas y no molestadas" (Qur'an 33: 59). Ser reconocida como una mujer musulmana tiene un sin número de implicaciones que se explorarán a continuación.

Durante el tiempo que utilicé *hijab*, varias veces saludé con mujeres desconocidas en la calle porque también lo utilizaban, o eran *hijabis* (término que se refiere a las mujeres que usan *hijab*). Llegué a ser amiga de otras mujeres musulmanas que no necesariamente conocía en la mezquita o que venían de diferentes países del Medio Oriente. Este fue el caso de Layla, una joven de Yemen que se había mudado al Ecuador con su mamá y sus hermanas producto de la guerra en su país. Ese reconocimiento que crea el *hijab* también afirma lo que dentro del islam se considera como una "hermandad entre todos los musulmanes" y que en el caso de las mujeres actúa además como una "hermandad femenina". Mujeres de todas las edades y lugares de procedencia se "reconocen" como hermanas a nivel mundial independientemente de clase, raza o nacionalidad.

Este reconocimiento puede, además, crear alianzas globales al permitir que musulmanes se reconozcan entre sí (que ya tienen una predisposición a la ayuda mutua). Es beneficioso en la formación de amistades, alianzas comerciales, ayuda económica, redes de cuidado, entre otras. Pero al mismo tiempo "hacen visible a la sociedad dominante la presencia de personas comprometidas a un ethos y visión que es diferente de y, aparentemente, implícitamente oposicional a aquella de la sociedad en general" (Ahmed, 2011: 135). Esto da sentido a muchas de las motivaciones y testimonios de mujeres que, al igual que yo lo hacía, experimentan el *hijab* como una forma de "activismo" que hace un argumento frente a las "cárceles" que impone esa sociedad mayoritaria consumista.

Como símbolo de pertenencia no solo a un grupo, sino a ideales y una forma de vida, el *hijab* ha hecho evidentes formas etnocéntricas de concebir la belleza y las maneras como "debe verse una mujer" tanto desde el mundo Islámico como Occidental. Lo que se piensa sobre las mujeres musulmanas y sus motivaciones, ausencia de las mismas, así como las sensaciones que pueda generar el ver una mujer cubierta con un velo en cualquiera de sus formas, estará filtrado, mediado, no solo por experiencias personales, sino por un sistema que incluye a los medios de comunicación, historia, imaginarios sobre Oriente y Occidente como regiones "opuestas" del mundo, leyendas fantásticas, entre otros, que se basan en un encuentro con un "Otro" árabe, musulmán, "moro" y un "Otro" Occidental, vaciado de profundidad y espiritualidad. Un encuentro que, como se explicó anteriormente, se dio inicialmente en un contexto de desigualdad.

Así como las motivaciones de las mujeres para usar *hijab* son diferentes, existen diversas formas de usarlo y una creciente industria de la moda alrededor del mismo, que tiene especial fuerza entre las mujeres musulmanas de Occidente, e involucra para muchas mujeres la expresión de una identidad musulmana sumada a la expresión de su propia individualidad por medio de coloridos pañuelos, turbantes, pantalones flojos con blusas largas y maquillaje. Sin embargo, este no es el discurso promovido por las mezquitas y el sistema patriarcal que las impulsa. Es por esto que entra en juego otro aspecto del ser reconocida como musulmana y como *hijabi*: lo que en antropología se

conoce como "deber ser". Es quizá aquí donde los movimientos feministas han tenido mayores conflictos con el uso del hijab, ya que puede llevar a una imposición o auto regulación de comportamientos hacia lo que es considerado como "apropiado" para una mujer musulmana (en especial si usa hijab) que incluso podría ser más estricto que para una mujer musulmana que no lo utiliza en su día a día y fuera de los momentos de oración.

Una de las experiencias que ejemplifica lo anterior ocurrió cuando empecé a usar *hijab* de manera constante y fui invitada por una amiga a un show de danza en un restaurante. Me encontré con una mujer de la Mezquita que estaba sentada junto a algunos de los diplomáticos de la Embajada de Egipto que también estaban presentes acompañando al Embajador. Yo la saludé, conversamos y me senté en una mesa que habían reservado mis amigas y en la que estaban tomando cerveza. Al día siguiente el comentario de la otra mujer musulmana presente era que no estaba bien que una mujer musulmana—con *hijab*—estuviera en ese lugar y menos en una mesa donde había botellas de cerveza. Por lo que se entiende que el *hijab* no solo representa al islam, sino que también puede actuar como catalizador y regulador de los comportamientos que están vistos como apropiados o no, junto con una doble moral que terminan respondiendo a un sistema global patriarcal.

Como todo símbolo, el significado del *hijab* es arbitrario, en este momento, y en la vida de una mujer musulmana en Occidente pensar al *hijab* únicamente desde su significado religioso sería suprimirlo e ignorar su relevancia histórica y social. Sería callar a quienes lo llevan y lo que sus experiencias pueden decir sobre la manera en que se entiende el mundo y las relaciones de poder que operan en él. Sin que la arbitrariedad del símbolo niegue las sensaciones, emociones o pensamientos que este genere, se debe tomar en cuenta que debido a las formas en que las emociones varían a nivel intercultural, la emoción como tal, tiende a ser definida por ciertos antropólogo/as de la emoción, como un "juicio socialmente validado" (Lutz & M. White, 1986). Es decir que incluso nuestras emociones están hasta cierto nivel construidas culturalmente; las mujeres cubiertas se convierten entonces "en mujeres por quién se puede tener pena, con relación a quienes sentirse ligeramente superior" (Abu-Lughod, 2002).

Deconstruyendo Pertenencias

Se tiende a asociar al islam con una zona geográfica. No podría contar las veces que me preguntaron en la calle de dónde soy, y cuando respondía que soy ecuatoriana me preguntaban por qué me visto así, cuando la respuesta era "porque soy musulmana" ponían una expresión de sorpresa y decían: "pero cómo, ¿no me dijo que era ecuatoriana?". En otra ocasión mientras caminaba hacia la Universidad una señora que realiza la limpieza en la Universidad me dio la bienvenida al Ecuador y me abrazó. Llevar un velo en Quito reformula la "pertenencia" a un espacio geográfico al que "los académicos occidentales han representado como un paisaje a-temporal y moral, donde el tiempo se ha detenido desde los tiempos bíblicos" (Gurel, 2009: 68). Es por esto que el *hijab* es además visto como una práctica "retrógrada".

Si se mira con atención, las experiencias personales con el *hijab* pueden reflejar las maneras en que el mundo se mueve; con relaciones de poder y jerarquías. De las maneras que ha sido leído el *hijab*, se ha convertido en una forma de racialización, y se lo ha cargado de un blanqueamiento implícito en el acto de quitarse el velo. Para muchas mujeres musulmanas el uso del *hijab* se ha convertido una forma de activismo silencioso.

Conclusiones

Como se menciona anteriormente, pensar al *hijab* como representación de una sola realidad de las mujeres musulmanas produce una visión limitada sobre el mismo y desde la cual mirar al islam como religión y forma de vida. Sin embargo, son estas miradas las que impactan contextos tanto locales como internacionales, e interpelan las vidas de las mujeres musulmanas de Quito.

Para las mujeres musulmanas conversas, el usar *hijab* es tanto un mecanismo para la adopción de una nueva identidad, como una forma de hacer un argumento sobre la manera en la que quieren vivir y su derecho a elegir esa forma de vida. De esta manera, el uso del *hijab* en un contexto Occidental no deja de ser sino un gesto político, enmarcado en una seria de discursos tanto de colonización como decolonización que no escapan de realidades y contextos internacionales.

Cuerpos y corporalidades

De Oshún a Elegguá: Adaptaciones de la Regla de Ocha en Quito

Paula Castells[15] y Estefanía Silva

Resumen

La Regla de Ocha llegó al continente americano a través de las personas africanas que fueron arbitrariamente esclavizadas, siendo Cuba uno de los principales puntos de llegada. Tres siglos después, nuevos movimientos migratorios trasladaron esta religión a Ecuador. En el contexto del Distrito Metropolitano de Quito (DMQ), la Regla de Ocha ha tenido que adaptarse a diferentes desafíos. Este nuevo contexto ha supuesto la ausencia de una comunidad establecida de practicantes, así como de un templo que funcione como punto de encuentro, nuevas plantas y elementos de la naturaleza a ser utilizada en los rituales, y un alto nivel de estigma hacia los y las practicantes por parte de la ciudadanía quiteña. Estos desafíos han generado un sentimiento de nostalgia que ha llevado a los practicantes a mantener fuertes vínculos con Cuba y con su Iniciación en la Isla. Este capítulo busca explicar los conceptos más importantes de la Regla de Ocha y mostrar, a través de una aproximación etnográfica, los principales desafíos y adaptaciones que las personas que practican esta religión han tenido en el DMQ. Se da un especial enfoque al cuerpo y la corporalidad a lo largo del capítulo, temáticas transversales dada su importancia para este sistema religioso-cultura. Al mismo tiempo, busca transmitir las experiencias vividas por el grupo de investigadores alrededor de esta religión y sus practicantes.

Palabras clave:

Regla de Ocha, Orishas, Quito, adaptación, desafío, naturaleza, ofrenda, cuerpo, música, tambores.

Abstract

Regla de Ocha arrived to the Americas through the enslaved Africans, many of whom disembarked in Cuba. On this Island this religion went through different adaptations which allowed its survival. Three centuries later, new migratory movements carried this religion to Ecuador. In the context of the Metropolitan District of Quito's (DMQ), Ocha has had to adapt to different challenges. This new context has supposed the absence of an established community of practitioners, as well as a temple that functions as a meeting point, new plants and elements of nature to be used in rituals, and a high level of stigma towards its practitioners from Quito's citizens. These challenges have generated a feeling of nostalgia which has led practitioners to maintain strong ties with Cuba and their Initiation on the Island. This chapter seeks to explain the most important concepts of the Regla de Ocha and show, through an ethnographic approach, the main challenges and adaptations that people who practice this religion have had in the DMQ. A special focus is given to the body and corporality throughout the chapter, which are transversal themes because of their importance for this cultural-religious system. At the same time, this chapter seeks to transmit the experiences lived by the group of researchers around this religion and its practitioners.

Keywords:

Regla de Ocha, Orishas, Distrito Metropolitano de Quito, adaptation, challenge, nature, offereing, body, music, drums.

15 **Paula Castells**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **paulacastells@hotmail.com**

16 Estefanía Silva, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **estefy.33@gmail.com**

De los orishas al muerto: la Regla de Ocha

La Regla de Ocha, así como todas las religiones, posee un alto nivel de complejidad que radica en sus creencias, ritos y prácticas. Este capítulo busca comprender este sistema religioso-cultural y a sus practicantes en Quito, además de definir los obstáculos y adaptaciones que ha enfrentado esta religión. Si bien no se analizarán todos los elementos que componen a la Regla de Ocha, es necesario tener una compresión integral de esta religión y de sus características más importantes, por lo que se explicarán algunas de ellas a continuación.

Entre el Creador y los Orishas: cosmovisión del tiempo y el espacio

En la cosmovisión de la Regla de Ocha, Olodumare y Olofi, son los seres supremos. Juntos representan la unión entre el cielo y la tierra. Les sigue el panteón Yoruba con todos sus Orishas, las deidades que se veneran en esta religión. Olodumare es quien representa el balance perfecto de las fuerzas del universo, pero no mantiene un contacto con el mundo terrenal, con los seres humanos o con la creación (Núñez, 2007: 2). Rafael Agüero, practicante de la Regla de Ocha, explica a Olivia Pinto, investigadora chilena, que "Olodumare es el universo con todos sus elementos, es la manifestación material y espiritual de todo lo que existe, es tan grande que no se asienta, no se le ofrenda ni se le pide nada directamente, hacia Él nos dirigimos por medio de Olofi" (2005: 109). En esta misma entrevista Agüero explicó lo siguiente:

> Olofi es la personificación de lo divino, la causa y razón de ser de todas las cosas. Nació de nadie y existe por sí mismo. Él vive retirado y pocas veces baja al mundo; es por esto que no tiene trato directo con nadie, pero sin su ayuda nada se puede conseguir. (...) Olofi fue quien hizo al mundo, a los santos, a los animales y a los hombres. Fue Él quien repartió poderes a los Orishas para que se crearan todas las cosas y por eso se dice que tienen los secretos de la creación (Pinto, 2005).

Los Orishas son, por lo tanto, manifestaciones de Olofi y de Oladumare para la creación y velación del mundo, además de ser los encargados de contactar constantemente a los seres humanos. Pinto explica que Olorum es la fuerza y energía vital, Oladumare en la ley universal, y Olofi es el creador quien trata con los Orishas (2005: 30). Además de estas deidades creadoras, el panteón de la Regla de Ocha está compuesto por cerca de doscientos Orishas, lo que le da una gran complejidad a esta religión. Los orishas poseen poderes y cualidades distintas y son representados tanto en forma masculina como femenina. Olodumare, Olofi y los Orishas componen una trinidad de deidades en la Regla de Ocha.

La simbología de la trinidad se presenta también en la cosmovisión que posee esta religión sobre el espacio. Existen tres espacios distintos. "Ile: es el mundo elemental, en caos, el principio; Orún: es el cielo como principio organizado; y Aye es el mundo habitado, este mundo terrenal, el que nace de la intervención de Orún en el Ile. Los Orishas son los habitantes del Orún. Los humanos del Aye" (Pinto, 2005: 26). Los orishas se presentan en el Aye algunas veces, ya sea en su forma o montando personas, es decir, poseyendo sus cuerpos físicos, sus aras. Ya que los Orishas no están permanentemente en el Aye, crearon diferentes elementos de la naturaleza que los representaran de manera constante. Estos elementos permiten tener a los Orishas una fuente de poder, así como un lugar de encuentro para los devotos (Cano, 2008: 95). Por ejemplo, Yemayá está relacionada con los mares, mientras que Shangó se identifica con el poder de los rayos y de los truenos (Méndez, 2014: 108). Si se quiere pedir algo a estos Orishas, el pedido tendrá mucha más fuerza si se acude a estos elementos. Es por esto que la naturaleza cumple un rol fundamental en esta religión, en especial en la práctica de ritos y ceremonias.

En cuanto al tiempo, en la cosmovisión de la Regla de Ocha no se concibe un tiempo lineal y no se percibe a la muerte como el fin de la vida, sino como una etapa más de la misma. El tiempo para los yoruba es circular y transciende a un ámbito místico conocido como láé-láé, donde el presente, el pasado y el futuro devienen en uno solo (Cano, 2008: 108). Sin embargo, existe una diferenciación entre dos grandes períodos: el presente y el pasado. El presente es el momento al que se debe prestar atención, sobre el que se puede trabajar y el que debe tener peso en la vida de un practicante de Ocha; el pasado se concibe como el camino que se debió seguir para llegar al hoy y "se extiende hacia atrás, hasta donde alcanza la experiencia propia" (Cano, 2008: 108). En cuanto al futuro, la tradición yoruba indica que no se le debe prestar atención, ya que es inexistente y está fuera de la realidad (Cano, 2008: 108). La Regla de Ocha, por lo tanto, no se enfoca en alcanzar un estatus o meta en futuro como, por ejemplo, la religión católica, que busca la salvación de las almas y la entrada al paraíso. En su lugar, la Regla de Ocha incentiva las buenas acciones en el cotidiano y en el presente, al ser este es el único momento en el que se puede actuar y cambiar.

Cuentan los patakines que...

Un elemento de gran importancia para la Regla de Ocha son los patakines. Para alcanzar una mejor comprensión del término se conversó con Ramiro, babalao cubano, que llegó a Quito dos años atrás. Ramiro acotó que "los patakís son las historias, viene de la lengua yoruba. (...) Surgen de las vivencias que tuvo una deidad que se llamaba Ifá, que caminó toda la tierra y en cada tierra tenía una vivencia y de ahí surgen las historias de Ifá" (Comunicación personal, marzo 2015). Los patakines buscan establecer significados comunes para los practicantes de esta religión, abarcando conocimientos personales y colectivos, moralidad, cosmovisión, vida de los Orishas, entre otros.

"La mitología concentrada en los patakines, constituye una explicación del origen de las cosas, legitima el orden del universo y de la sociedad a través de los antepasados his-

tóricos y míticos" (Pinto, 2005: 139). Estas historias son fundamentales en la herencia colectiva de la Regla de Ocha, ya que gracias a ellos se pueden hacer interpretaciones de los eventos cotidianos de las y los practicantes. "En los patakines se contiene el conocimiento social objetivado, esquemas interpretativos, máximas morales, colección de sabiduría popular. Ser un actor activo, reproductor de esta cultura religiosa, implica participar en la sociedad, compartir su conocimiento, cohabitar sus normas, aprender y consultar los patakines" (Pinto, 2005: 139).

Los patakines buscan establecer significados comunes para los practicantes de esta religión, conformando una base fundamental en la Regla de Ocha por el contenido que han transmitido a lo largo de las generaciones y entre los practicantes. Al llevar sabiduría contenida y moralejas, estas historias cortas constituyen también un canal de comunicación con quienes no practican la Ocha. En gran parte de las entrevistas realizadas para esta investigación, los contribuyentes explicaron al grupo de investigación distintos aspectos de la Ocha a través de patakines.

Por los mares va, buscando a Yemayá: la naturaleza y los Orishas

Cada ritual observado, desde los rezos en el altar en casa de Pedro, hasta la ceremonia para Oshún en el río, muestra el vital rol que juegan la naturaleza y sus elementos en la Regla de Ocha.

Cuando Pedro nos invitó a su casa participamos en una pequeña ceremonia de agradecimiento y saludo hacia sus ancestros y los Orishas. En cada paso estuvieron presentes diferentes elementos de la naturaleza. Tras un corto seminario dictado por Margarita, hierbatera erradicada en el DMQ, sobre el uso y la utilidad que poseen las hierbas dulces y amargas, debimos untar con manteca de corojo nuestras manos, brazos y cuello, antes de recibir el humo del tabaco que fumaba Pedro, el cual permitió una conexión más profunda con la ceremonia. Al entregar las ofrendas frente al altar, debíamos acompañarnos de hierbas dulces, mismas que permitían que nuestras ofrendas fueran recibidas con mayor gusto. Cada uno de estos elementos era necesario para mostrar el respeto debido a los Orishas y los ancestros, lo que resalta la importancia de la naturaleza y los elementos que derivan de ella en esta religión.

Esta noción fue respaldada en las entrevistas realizadas a las y los contribuyentes, quienes mencionaron el crucial rol de la naturaleza en las ceremonias y rituales, así como en la cotidianidad de la Regla de Ocha. Cada uno de los Orisha se identifica con ciertos colores, comidas y elementos de la naturaleza. Estos elementos proveen a los practicantes de la Ocha de espacios y objetos físicos que facilitan el contacto con los Orishas. Jesús Cano explica que debido a que los Orishas no están permanentemente en el Aye, el mundo terrenal, crearon diferentes elementos de la naturaleza que los

representaran de manera constante; estos elementos permiten que los Orishas tengan una fuente de poder, así como un lugar de encuentro para los devotos (2008: 95). Por ejemplo, Oshún es el orisha del amor, se relaciona con el agua dulce y los ríos; Shangó es el dueño de la música y de los tambores; Batá es representado en los truenos y rayos; mientras que Yemayá, orisha de la fertilidad, se considera la reina de los mares y la guía de los pescadores. En una de nuestras entrevistas, Dolores, estadounidense que reside en Quito hace cuatro años y que ha mantenido una relación cercana con la Regla de Ocha—aunque no la identifica como su religión o práctica espiritual principal—acotó que:

> Cada Orisha está relacionado a una o más fuerzas naturales, muchas ceremonias están en las playas, en los bosques. Como Oggún, árboles que son de Oggún, si vas a hacer una ofrenda vas a esos árboles, entonces estás apelando. Si tú eres hija de Yemayá, tú vas a la playa con una maraca para llamar a Yemayá, para llamar todo lo que puede tener (Comunicación personal, marzo 2015).

Diferentes elementos de la naturaleza proveen de fuerza a los orishas y sirven como canal conector entre lo terrenal y lo divino para los practicantes. En este punto es importante mencionar que la Regla de Ocha se puede considerar una religión animista. Así lo explicó Javier, uno de los contribuyentes de este estudio. Javier, radicado en Quito hace ya muchos años, tiene raíces haitianas y cubanas, se identifica a sí mismo como católico, pero se ha adentrado en varios niveles de la Regla de Ocha. Él acotó que al ser una religión animista, la Ocha promueve la creencia de que todo tiene un alma y un espíritu que se puede convocar: montañas, lagos, animales, poseen una fuerza vital a la

Girasoles entregados al río como una ofrenda para Oshún, Orisha del amor.

que se puede llamar (Comunicación personal, 2015). Por esto es indispensable que los distintos elementos de la naturaleza estén presentes a lo largo de las ceremonias y ritos.

Las hierbas y platas medicinales, como se mencionó anteriormente, desempeñan un rol central en esta religión. Las y los practicantes de la Ocha deben poseer conocimiento sobre las bondades de las plantas, ya que es frecuente que estén involucradas en casi todas las ceremonias. Las hierbas varían entre dulces y amargas, purifican, limpian, traen nuevas energías y permiten generar canales de contacto con los orishas. En la entrevista con Ramiro, nos mencionó que: "sin planta no hay orisha. Los orishas pueden estar representados por una piedra, una madera, un buey, una carreta, pero tiene que estar la planta presente, por la espiritualidad de las plantas" (Comunicación personal, 2015). El conocimiento de las plantas y sus usos en diferentes ceremonias y rituales es esencial para los practicantes de esta religión. Todo este conocimiento es ancestral y conecta a los practicantes con sus ancestros, personas que ya no están de manera corporal, pero cuya energía se siente y debe ser cuidada. En la Regla de Ocha, el aroma de las plantas contiene la medicina para curar cuerpo y alma, contienen la sabiduría de los ancestros, tal como lo demuestra uno de sus patakines sobre Osaín, el señor de las hojas:

> Osaín recibió de Olodumare el secreto de las hojas, él sabía que algunas traían la calma o el vigor. Otras, la suerte, la gloria la honra, o, incluso, la miseria, las enfermedades y los accidentes. Los otros orishas no tenían poder sobre ninguna planta [...] el viento sopló a grandes ráfagas, levantando el tejado de las casas, arrancando los árboles, destruyendo todo por donde pasaba y, el fin deseado, soltando la calabaza de la rama donde estaba colgada; la calabaza rodó y las hojas volaron, los orishas se apoderaron de todas, cada uno se convirtió en el dueño de alguna de ellas, pero Osaín permaneció como señor del secreto de sus virtudes y de las plantas que deben ser pronunciadas para provocar su acción. Y, así, continúo reinando sobre las plantas como señor absoluto, gracias al poder (aché) que posee sobre ellas (Fatumbi, 1996: 36).

Este patakín ejemplifica la relación que existe entre los orishas y las plantas, y la importancia de estas dentro de la Ocha. La naturaleza tiene un rol fundamental para esta religión debido a la representación de los orishas en los diferentes elementos y objetos naturales, y el rol que estos poseen en los ritos, rituales, ceremonias y rezos. Las plantas y hierbas, así como la cascarilla, la manteca de corojo, el tabaco, serán utilizadas en el día a día por los practicantes de la Ocha.

Conocer las plantas, su relación con los orishas y sus usos dentro de diferentes ceremonias y rituales es indispensable para quienes practican esta religión. Este conocimiento toma un mayor grado de importancia cuando la o el practicante migra hacia diferentes territorios. Muchas de las plantas y hierbas habituales en las ceremonias y rituales no se pueden encontrar fuera de Cuba, por lo que se genera una serie de adaptaciones para practicar la religión fuera de la Isla. Gran parte de los contribuyentes nos explicaron que uno de los principales desafíos que enfrentaron en Quito fue entender las nuevas plantas en su entorno e identificar aquellas que podrían ser usadas

en reemplazo de las hierbas habituales . En el caso de Daniel y Odaymys, una pareja cubana practicante de la Ocha, el conocimiento de las plantas que podían usar y de aquellas que serían de utilidad para las ceremonias en el DMQ provino de parte de miembros de la comunidad cubana que residían en Quito con anterioridad. En otros casos, como el de Pedro, nuevos guías espirituales surgieron en el contexto del DMQ.

Pedro ha entablado una relación muy cercana con Margarita, hierbatera que reside en Quito. Cuando nos habla de Margarita, la voz de Pedro denota cariño y agradecimiento, ya que "ha heredado una mama espiritual" (Comunicación personal, 2015). Margarita ha compartido con Pedro la sabiduría ancestral de las plantas, misma que se ha acumulado en su familia por generaciones. Como se mencionó anteriormente, uno de los primeros acercamientos que tuvimos con la Ocha fue en casa de Pedro, donde también conocimos a Margarita, quien nos inició en el conocimiento de las plantas, de las hierbas dulces y amargas, y de su importancia en el cotidiano de una persona si esta sabe cómo utilizarlas correctamente. Para Pedro, el conocimiento transmitido por Margarita ha sido de gran importancia para sus prácticas religiosas cotidianas. Este tipo de adaptaciones son muestra de la importancia de los elementos de la naturaleza en el cotidiano de las y los practicantes de la Ocha. Sin embargo, es importante mencionar que no todos los elementos requeridos para practicar la religión pueden adaptarse a los nuevos contextos de los practicantes, como la manteca de corojo, por lo que los vínculos con Cuba se mantienen fuertes.

Viene el mundo de los Orishas, al ritmo de los tambores

La música, especialmente la percusión, está fuertemente conectada con la Ocha y sus diferentes prácticas y rituales. Los tambores son considerados deidades sagradas. Daniel, babalao cubano que reside en el barrio La Florida desde hace algunos años, explicó en una entrevista que "cada tambor tiene su forma de tocarse y entre ellos se comunican y sale un sonido único que es capaz de llegar hasta el cielo y hablar con los orishas y trasmitir un mensaje" (Comunicación personal, marzo 2015). Los ritos y ceremonias están acompañados del elemento musical, ya que este abre canales de conexión con los orishas y enlaza el mundo terrenal con el mundo espiritual. Diana comenta sobre este tema que "[la música] es el corazón de la religión, es esencial. También los tambores, los batás, son bendecidos, solo unas personas pueden practicar esos tambores en los ritos y las ceremonias. Es muy difícil tener ciertas ceremonias sin tambores, sin los cantos. Si no hay tambores no hay cantos" (Comunicación personal, marzo 2015). Por esa razón, en el instante en que los tambores suenan, el ambiente se agita con toda la fuerza del cuerpo y de los rezos; se alza el humo del tabaco y la experiencia espiritual se extrapola al cuerpo y empieza a encarnarse en los practicantes.

El son de los tambores nos acompañó en los diferentes espacios de encuentro con los practicantes de la Ocha. La música y el ritmo son espacios de comunión entre los

Los tambores marcan un canal de comunicación sagrada con el mundo espiritual.

practicantes y los Orishas, espacios en los que el cuerpo terrenal deja sus limitaciones y se confunde con el cuerpo espiritual. Daniel, uno de los contribuyentes, explicó que "el ritmo de aña es único, y hace que los seres humanos al igual que los orishas se exciten y sientan emociones tan fuertes que se extrapolan a otra dimensión" (Comunicación personal, marzo 2015). Una de las frases que más repetían los entrevistados es: "el sentir del tambor", como punto central en la comunicación y el enlace con el mundo espiritual, con los orishas. Odaymys, sacerdotisa de la Ocha, acotó: "los mismos tambores te llevan a bailar el santo. Es el santo (orisha) quien está tocando los tambores en ese momento" (Comunicación personal, marzo 2015).

Este sentir y bailar al Santo se evidenció cuando participamos con la comunidad afro de Casa Ochún en una ceremonia de agradecimiento a esta Orisha. Si bien quienes integran este espacio cultural afro no poseen una conexión directa con la Regla de Ocha, su relación con Ochún es especial. Como muestra de agradecimiento por la apertura hacia el grupo de investigación, se realizó una pequeña ceremonia en la que músicos de este espacio tocaron sus tambores. El ritmo invadió a todos los presentes, practicantes y no practicantes de la Ocha, quienes de a poco se dejaron llevar por el repique de los tambores. La emoción se denotó especialmente en los practicantes que nos acompañaron ese día, quienes, a través del ritmo de los tambores y el movimiento de sus cuerpos, daban gracias a los Orishas. La experiencia en Casa Ochún evidenció cómo los tambores y la música se convierten en un elemento fundamental en la comunicación sagrada de la Regla de Ocha, en el cotidiano de los ritos de las y los practicantes.

Sin muerto no hay Santo

La Regla de Ocha posee una comprensión distinta sobre la muerte y los antepasados. En esta religión la muerte es una etapa más de la vida, morir es pasar a otra dimensión,

una en la que todavía se tiene fuerza y presencia en la vida de los vivos. "Los yorubas siempre han comprendido la vida como una continuación (...) siendo la muerte solamente la separación entre el Orúm y el Aye, el mundo espiritual y el material, visible y no visible. Los ancestros han traspasado la división, pero continúan viviendo mientras las familias los recuerdan" (Cano, 2008: 97). Ramiro explicó que "cuando uno muere, no es que murió, solo pasas a otro nivel de vida en el que eres ancestro, entonces no mueres porque te siguen venerando y te siguen adorando" (Comunicación personal, marzo 2015). "Sin muerto no hay Santo", ha sido una de las frases más recurrentes de los practicantes de la Regla de Ocha durante las entrevistas.

Dada la percepción de la muerte en esta religión, los ancestros, también llamados Eggún, juegan un rol fundamental dentro de las diferentes prácticas y ritos. "Los ancestros han dejado el mundo material pero todavía contribuyen a la familia, clan, sociedad porque dan consejos a quienes residen en el Aye o mundo visible y también porque están cerca de los Orishas" (Idowu en Cano, 2008: 98). Los ancestros pasan a ser mediadores entre los practicantes de la Ocha y las deidades, "ya que estas poseen una energía demasiado fuerte", explica Ramiro. En esta línea, el tener un mediador es de suma importancia para dirigir y redirigir la energía, así como agradecimiento y peticiones. Al ser mediadores es necesario tener el consentimiento de Eggún antes de comenzar un ritual o práctica, al igual que para realizar una consulta. Eggún pasa a ser parte de todos los rituales y ceremonias, así como de los rezos cotidianos al estar presentes en el altar. Además, las deidades también poseen Eggún, lo que facilita la comunicación con los practicantes. Pedro, ecuatoriano y practicante de la Regla de Ocha, acotó:

> Primero pides a tus muertos antes que a tus orishas. Primero te refieres a tu árbol genealógico, los nombras antes de comenzar a rezar tus orishas, ellos están en la escala mayor. Porque el orisha, antes de ser orisha estaba vivo y después de estar vivo estuvo muerto. Entones lo que les decía, la vida y la muerte, crees en la vida después de la muerte pero te preocupas del presente de la persona no te preocupas del futuro. No te preocupas de lo que te va a pasar, no rezas para que te vaya bien después, rezas para que te vaya bien ahorita (Comunicación personal, marzo 2015).

El culto a las y los muertos es común en muchas religiones. En la Regla de Ocha, Eggún es esencial en la comunicación con los Orishas, ya que los muertos comparten el terreno de lo espiritual con estas deidades.

De Ifá a Idé: los rituales

Además de la cosmovisión, las religiones se componen por una serie de prácticas y rituales que se adhieren al cotidiano de los practicantes. La Regla de Ocha no es una excepción. Salvador Vidal Ortiz explica que los practicantes de la Regla de Ocha o Santería, participan dentro de una estructura de rituales hacia sus deidades y bajo la dirección de sus padrinos y madrinas. La religión se centra en la apreciación, diálogo

y la veneración hacia los Orishas. El sentido de comunidad genera a través de esta adoración (Vidal Ortiz, 2008). El centro de las prácticas y rituales de la Regla de Ocha son los Orishas y la relación que estos establecen con los practicantes. Buscando enriquecer la compresión de la cotidianeidad de quienes practican esta religión, en esta sección se explorarán algunos de los rituales y prácticas más importantes de la Ocha.

A lo largo de esta investigación, y gracias a los diálogos mantenidos con diferentes personas, se ha visibilizado que uno de los elementos notados por las y los investigadores es el secretismo que aún se maneja en varios niveles de esta religión. Debido al contexto político y social en el que la Regla de Ocha se desarrolló en Cuba, muchos de los rituales y de las prácticas debieron mantenerse en secreto. Si bien este contexto ha cambiado, el secretismo se ha mantenido entre los practicantes. Incluso en Cuba, existen elementos de esta religión cuyos secretos son guardados por un grupo específico de practicantes: los babalaos, madrinas y padrinos; por lo que muchas veces ni siquiera la persona iniciada conoce todos los aspectos, rituales y ceremonias de esta religión. Para quienes practican la Ocha, el mantener ciertos ritos y ceremonias en secreto es crucial. Daniel lo explica de esta manera:

> La religión se basa en el hermetismo. Todo lo que se guarda [en] un cuarto cerrado tiene hermetismo, es para las personas que están iniciadas, ¿me entiende? Y desgraciadamente hay personas filmando cosas, subiendo cosas a YouTube que las he visto que no deben filmarse, que no deben verse, porque va en contra de tu religión, ¿entiendes? Porque las personas que quieren hacer daño se aprovechan de eso para denigrar a la religión sin tener los conocimientos de nada de lo que está sucediendo (Comunicación personal, marzo 2015).

El secretismo que mantiene la Regla de Ocha, ha resultado en que las y los investigadores tengan un acceso limitado a ciertas prácticas, rituales y a las informaciones relacionadas con las mismas.

Finalidad de los rituales y las prácticas

Si bien los rituales pueden tener un objetivo diferente, un punto común entre ellos es el agradecimiento a las deidades y el agasajo a las mismas a través de ofrendas. En la sección anterior se explicó cómo cada Orisha se relaciona con elementos de la naturaleza. Dependiendo del ritual y el Orisha, las ofrendas varían. Por ejemplo, si el practicante se dirige a Elegguá pidiendo nuevos caminos, es necesario que los dulces sean parte de la ofrenda. Otra ofrenda común es la comida, que suele presentarse frente a los altares y a los Orishas antes de comenzar una ceremonia o ritual. Esta comida no puede ser deseada o probada por las personas, ya que los deseos humanos no se deben mezclar con las ofrendas. Se relacionan ciertos alimentos con diferentes Orishas. Por ejemplo, a Yemayá se le ofrendan platos preparados con camarón o frijol.

Las ofrendas desempeñan un papel importante en la religión, ya que son símbolo de respeto y comunión con los Orishas.

En cuanto a los fines de las prácticas, pueden ser celebratorios (el cumpleaños de cada *Orisha*), funerarios, de iniciación, guía para el futuro, o de petición. Las prácticas pueden ser individuales, herméticas o festejos públicos. Una práctica individual puede ser, por ejemplo, un rezo a la divinidad o una petición personal en el altar de la casa. En una celebración hermética solo un grupo de personas específico de la comunidad podrá ver y participar en el rito, un ejemplo de esto son las ceremonias de quien desea iniciarse en la religión. Finalmente, en un festejo público puede participar quien quiera unirse, para celebrar, por ejemplo, el cumpleaños de una deidad, donde se danzará para y con la deidad, se compartirán alimentos, se tocarán los tambores y habrá canticos en una gran fiesta. En algunas ocasiones se hacen múltiples rituales pequeños que conformarán un rito más complejo, que abarque festejos públicos o prácticas herméticas.

Para ser Babalao necesitas a Ifá: el camino religioso y el Cofá de Orula

En la Regla de Ocha, cuando los practicantes han decido tomar el camino religioso, deben convertirse. Un hombre se convierte en un Babalao, semejantes a los sacerdotes del catolicismo, y una mujere se convierte en sacerdotisa. El llegar a este rango

Ceremonia de agradecimiento a Oshún. El Babalao Daniel inició los rezos.

dentro de la religión supone una serie de rituales y mucho estudio. El primer ritual es una celebración conocida como el Cofá de Orula o mano de Orula, el cual consiste en un rito de iniciación y contiene una serie de rituales, lo que le otorgan cierto grado de complejidad. Antes de explicar la historia tras el Cofá de Orula, es necesario comprender que en la Regla de Ocha se utiliza un oráculo como medio consultivo, mismo que constituye una herramienta para enfrentar el cotidiano, siendo utilizado para obtener información sobre el pasado presente o futuro. Javier, quien conoce de cerca esta religión, explicó el origen del Cofá de Orula a través de un patakín:

> Orula es el Orisha dueño del tablero de Ifá (oráculo). Pero, según cuenta la tradición, esta responsabilidad se le había otorgado a Changó en un principio, era él quien tenía el tablero y él quien debía atender las consultas de la gente. Sin embargo, no lo hacía por su carácter de mucho júbilo, mujeriego y de adoración a la fiesta. Changó decide entregar el tablero a Orula y comprar una tumbadora (instrumento de percusión). Entonces, Orula hizo una fiesta y ahí leería el tablero para quien quisiera. En la fiesta, no le permite al hermano o a los amigos de él entrar, haciéndolos de lado porque todos eran homosexuales. Esta discriminación hizo que se dé un juicio de Olofi en la tierra, dónde se le corta la mano a Orula por injusto. Así se aprende que el tablero está abierto para todos y no hay porque cerrar las puertas a nadie. A partir de esto surge el nombre del primer paso dentro de la religión, se busca no discriminar a quien desee realizar el compromiso con los Orishas sin importar sexo, edad, raza, sexualidad y demás factores que construyen la identidad. Si se es mujer además se llamará mano de Orula Cofá y si se es hombre se llamará mano de Orula *Awofaka* (Comunicación personal, marzo 2015).

Odaymys, sacerdotisa en la Regla de Ocha y esposa del Babalao Daniel, acotó que durante esta ceremonia se recibe el Idé de Orula, una pulsera verde y amarilla que representa a la deidad de Orula y que acompañará por el resto de su vida al iniciado (Comunicación personal, marzo 2015). Este artefacto es un marcador de que la persona es practicante de la religión, además de ser una muestra corporal que identifica a la persona como parte de la comunidad de la Regla de Ocha, a pesar de que no se consagre a la misma. La consagración significará el entregarse por completo a la Regla de Ocha y convertirse en hijo o hija de los Orishas.

Se profundizó el conocimiento de lo que sucede dentro de esta ceremonia a través de un conversatorio con el Babalao Daniel, quien explicó que, durante este rito, el aspirante podrá conocer su signo astral, su ángel de la guarda y su destino. Dentro de la lectura de su destino se confirmará si es que la persona tiene oficio para seguir el camino religioso y convertirse en un Babalao o una sacerdotisa. Esta ceremonia tiene una duración de tres días. En el primero se hace un sacrificio, normalmente una gallina que luego será consumida como alimento. El segundo día se descansa y el tercer día se lee el oráculo. A la ceremonia asistirán el Babalao, la sacerdotisa, y familiares del participante.

Durante la ceremonia, al aspirante se le entregarán los guerreros. Estos son una trilogía de Orishas (vienen en parejas, por lo tanto son seis) que se ven representados a través

de elementos naturales, por ejemplo, una piedra. La primera pareja de guerreros son Elegguá con Echú, este último conecta con la energía de Ifá. El segundo es Oggún, quien se ve representado por metales y su pareja es Ochosu. El tercero es Oshún con Orula. Al tener estos tres guerreros se le entregan al iniciado el camino abierto para su beneficio, la fuerza y la inteligencia. Estos guerreros los acompañarán durante sus vidas y serán un medio de comunicación con los Orishas, un punto de encuentro entre lo espiritual y lo terrenal. El rito del Cofá de Orula y la entrega de los guerreros es el primer paso tomado por las personas que practican esta religión.

Consagración al Santo

El Cofá de Orula mostrará a los iniciados en la religión si poseen las cualidades para continuar con el camino religioso y convertirse en un Babalao o en una sacerdotisa. Si los iniciados desean continuar su camino religioso en la Ocha y crear vínculos más profundos, deben ser consagrados hacia los Orishas. De la misma manera, quienes buscan ser Babalaos o sacerdotisas, deben primero realizar la ceremonia de Consagración. Es importante recalcar que la Regla de Ocha es una religión demandante, que requiere de sus sacerdotes, sacerdotisas y practicantes tiempo, dedicación y estudio. Daniel explicó que a través de esta ceremonia "naces dentro de la religión como un espíritu, naces como un Santero de Ocha" (Comunicación personal, marzo 2015).

La Consagración permite que quienes se iniciaran en la Regla de Ocha a través del Cofá de Orula, creen vínculos más directos con los Orishas, ya que al consagrarse se convertirán en hijos e hijas de Orishas específicos por el resto de sus vidas, mismos que serán la principal guía espiritual. En la iniciación, el yaguó, como se le llama al participante que será consagrado, será acompañado por sus padrinos, personas iniciadas en la religión, quienes muchas veces son Babalaos y sacerdotisas. Durante una semana entera el yaguó, en compañía de sus padrinos, se dedicará a aprender más acerca de la religión en sí y cómo la va a recibir. En este contexto, los padrinos son quienes hacen el papel de mentores y a los cuales el yaguó acudirá en caso de dudas o necesidad de un apoyo espiritual (Comunicación personal, marzo 2015).

La Consagración al Santo es uno de los rituales con mayor significancia en la Regla de Ocha y es considerada una práctica hermética, por lo que los practicantes no tienen permitido comentar sobre este rito. Esto ha generado que muchos de los elementos de este rito permanezcan en el secretismo. A pesar del hermetismo y el secretismo, se conoce que en la Consagración se atribuyen sus Orishas a las y los iniciados, mismos que son purificados. De igual forma, se entrega a las personas que están recibiendo la Consagración aquello que necesitarán a futuro para desempeñar las prácticas religiosas, y se realiza una gran celebración con la comunidad donde puede haber tambores y cantos.

La atribución de los orishas quiere decir que, dependiendo de la personalidad y de factores astrológicos, se determinan las deidades que predominarán en la persona. Por ejemplo, se puede ser hija de Yemayá y Shangó, o hijo de Elegguá y Oshún. Además, con el fin de limpiar a la persona y brindarle humildad, esta será rapada dejando expuesto su Ori, lugar energético importante situado en la parte superior de la cabeza que nos conecta con el universo y el Dios universal. La Consagración hacia los Orishas marca una nueva vida para las y los practicantes, donde el vínculo generado con la religión y con el plano espiritual es mucho más profundo.

Se debe tener en cuenta que la iniciación tiene un aspecto muy personal, porque no será igual lo que se le enseñe, atribuya y otorgue a cada persona. Odaymys explicó a las investigadoras el orden específico en el que se hacen los rituales de Consagración durante siete días. Odaymys comentó que:

> "En el primer día hay una ceremonia en el río, el segundo se hace una ceremonia con los santos, el tercero es el día del medio donde el yaguó se viste con traje de santo y se muestra a la comunidad sin taparse la cabeza (...), el cuarto es el día de Ifá y es donde todos los santos te hablan, el quinto es el día de reposo de los santos, el sexto es el día de la plaza, donde se compran frutas y flores y se le ponen a la madrina y el séptimo día se le da coco a los santos" (Comunicación personal, marzo 2015)

Daniel, Babalao cubano, y Odaymys, sacerdotisa, muestran sus collares, pulsera y sobreros, elementos corporales que indican su consagración en la religión.

Adicionalmente, Daniel, Babalao cubano que radica en Quito, acotó que se pueden realizar sacrificios de tipo animal, por ejemplo, gallos o gallinas que luego se prepararán para alimentar a los participantes en la ceremonia. Como se explicó en secciones anteriores, la naturaleza cumple un rol esencial en la Regla de Ocha debido la energía y fuerza que se les otorga a elementos de la naturaleza. En el caso de los sacrificios animales, estos se realizan porque se busca transmitir el espíritu, fuerza y energía de los animales al yaguó. El animal elegido para el sacrifico dependerá del Santo o Santa que se le atribuya al yaguó.

Este tipo de rituales está abierto para todo público, mientras que otras ceremonias se mantienen de manera hermética, pudiendo participar solo los padrinos y la o el yaguó. Como se observó en esta sección, la Consagración hacia los Santos es una ceremonia compleja que consta de varios rituales, marcando la inclusión a la comunidad y la vida religiosa de las y los iniciados en la Regla de Ocha y creando canales de comunicación sagrada más directos para quienes practican esta religión.

Consagración de Ifá

La Consagración a los Santos es un paso que la gran mayoría de personas que practican la Regla de Ocha han tomado, simbolizando este ritual una entrega hacia la religión. Quienes buscan y poseen las características para entregarse aún más a la Ocha, realizarán la Consagración de Ifá y se convertirán en Babalaos. Este rito marca una división de género en la Regla de Ocha, ya que solamente los hombres pueden ser consagrados en este ritual. Las mujeres pueden llegar a tener un rango de sacerdotisas, quienes asisten en rituales temporales y permanentes, por ejemplo en la Consagración a los Santos. En la sección de género se hablará más sobre esta división.

La Consagración de Ifá posee un carácter aún más reservado y hermético que los anteriores mencionados, por lo que la información que se ha podido obtener del mismo es limitada. Al igual que la Consagración hacia los Orishas, la Consagración de Ifá dura siete días. Los rituales y ceremonias se realizarán en compañía del padrino y la madrina del futuro Babalao. Además, se utilizarán hierbas, piedras, cocos y los cuatro elementos de la naturaleza durante las ceremonias; tierra, aire, fuego y agua. La Consagración de Ifá culminará con una fiesta que se celebra con la comunidad. Daniel explicó que en esta ceremonia "mueres como persona y te conviertes en un espíritu" (Comunicación personal, marzo 2015). La Consagración de Ifá permite que la Regla de Ocha tenga sus sacerdotes, los Babalaos, quienes servirán como guía espiritual para quienes practican esta religión.

El altar y el cotidiano

Los rituales de consagración marcan el inicio de la vida religiosa para las y los practicante de la Regla de Ocha. Si bien estos rituales son esenciales, se practican una sola vez, mientras que la comunicación sagrada se mantiene en una base cotidiana. En esta cotidianeidad existen una serie de elementos que permiten un acercamiento hacia lo espiritual, siendo uno de los principales el altar, el cual permite mantener en una base diaria la comunicación sagrada con Eggún y los Orishas a través de los rezos y las ofrendas. Los altares son mantenidos por las personas que practican la Ocha en sus hogares y lugares de trabajo, como un símbolo de conexión con su religión.

Los contribuyentes de esta investigación mencionaron la importancia del altar para las prácticas diarias, especialmente en un contexto como el de Quito, donde no existe una comunidad establecida y una Casa de Santo conocida. Pedro, ecuatoriano practicante de la Ocha, mencionó que "el altar es una de las cosas que tienen que mostrar, ósea, hay que esmerarse" en su mantenimiento y construcción (Comunicación personal, marzo 2015). El altar representa el nexo con lo espiritual a través de objetos materiales. Los altares pueden variar de practicante en practicante, dependiendo cuáles son los Orishas a los que han sido consagrados y qué objetos han llegado hacia ellos a lo largo de sus vidas religiosas. Sin embargo, existen elementos que siempre están presente es en los altares, como los seis guerreros recibidos tras la ceremonia del Cofá de Orula.

Además de los guerreros, Eggún siempre estará representado en el altar. Como se explicó anteriormente, sin la presencia de los antepasados, que son los mediadores entre lo terrenal y lo espiritual, no es posible establecer vínculos con los Orishas. Javier comentó que se debe conocer a los antepasados, "porque con ellos se convive, existe la probabilidad que ya no estén en este mundo material, pero las cosas que a ellos más les agradaban: comida, licores, monedas, etc., siguen presentes para ser ofrendado al mismo ancestro" (Comunicación personal, marzo 2015). Las representaciones de Eggún siempre estarán en los altares, no solo a través de imágenes, pero de cosas que se relacionan con los antepasados, mismas que cuentan como ofrendas para los mismos.

Por lo tanto, se encuentra una conexión a través de las cosas materiales, colmadas de la esencia de la persona fallecida o ancestro, así como del humo del tabaco, que lleva las oraciones, los deseos tanto para uno mismo como para el resto. Adicionalmente, en el altar se presentan ofrendas a los Orishas y a Eggún, mismas que pueden contener alimentos de diferentes tipos, hierbas, dulces, o materiales relacionados con los Orishas, por ejemplo, objetos hechos de hierro, madera, etc. Además, se suele mantener velas encendidas en los altares, así como una campana que es utilizada antes de hacer los rezos, para llamar a los Orishas. Dolores comentó cómo organiza su altar de la siguiente manera:

> Sí, yo tengo un altar con Yemayá, con Oshún. Y yo recibí a lo que dicen los *guerreros*, los guerreros son Elegguá, que abre y cierra caminos, Oggún, Oshosu y Oshún, que son los guerreros. También recibí a Orisha Oko, que es una Orisha de la tierra, entonces recibí mucha estabilidad, también recibí a Oroco. Cuando yo fui con los Babalaos y te leen, no solo los Santos, pero también te dan un nombre, o un signo, y eso también está en la línea de los Babalaos, y yo soy Ofun Direc, y eso también tiene toda una lectura de qué es una persona y qué es su signo de Ofun Direc. (Cada día hay una conexión con el altar), "tal vez puede ser solo un saludo, pero siempre mantengo flores y dulces. Y como soy un poco híbrida, practico la Ocha de una manera vegetariana, no les ofrezco cabra y cosas así, pero les ofrezco fruta y cosas así". (Comunicación personal, marzo 2015)

El altar es una muestra de que dentro de la Regla de Ocha se mezcla la esencia de los antepasados, la alegría de las ofrendas y la música, los sonidos de las campanas que anuncia la llegada de alguien, el humo del tabaco, el fuego de las velas y en sí se descubre un complejo y agradable mundo inmaterial el cual es alcanzado a través del correcto uso de los códigos materiales que se deben seguir para llenar al cuerpo de la esencia espiritual de esta religión. Si bien hay elementos que siempre están presentes en los altares, como los guerreros y fotos de los antepasados, cada altar es distinto. Pedro mencionó que muchos de los objetos que se encontraban en el altar llegaron a él con el transcurso del tiempo, ya sea en momentos de gran dificultad o de gran comunión con su religión (Comunicación personal, marzo 2015). Los altares simbolizan la unión cotidiana con la religión, así como un homenaje a los antepasados.

El cuerpo: Canal de comunicación con lo sagrado

En la Regla de Ocha, el cuerpo es un canal para establecer una conexión con el mundo espiritual. En los diferentes rituales, desde el saludo diario al altar, hasta ceremonias complejas como la iniciación o la consagración de Ifá, el cuerpo es un instrumento de adoración. La energía del Aye, el mundo terrenal, confluye en el cuerpo de los practicantes para establecer una conexión con el mundo espiritual. La Ocha plantea sus propias definiciones del cuerpo, tratando así de contextualizar la importancia del mismo en la religión. Según Natalia Bolívar (1995), especialista en Santería, hay cinco formas de entender el cuerpo en esta religión: Ara, Ojiji, Iye, Oka y Emi. Ara es el cuerpo físico que sirve como canal para conectar con lo espiritual; Ojiji es la sombra de las personas, es decir su representación visual; el Iye, es el cuerpo mental, la parte consciente o racional; Oka es el alma-corazón, la base de la inteligencia, el pensamiento y la acción que servirá como medio de comunicación con el mundo exterior; finalmente Emi es el espíritu o alma y es la parte que posee un mayor contacto con los Orishas y el mundo espiritual (Bolívar, 1995). Ara, Oiji e Iye desaparecen con la muerte física de una persona, pero Oka y Emi trascienden a un plano espiritual y se acercan a los Orishas.

Una de las corporalidades más interesantes en esta religión es el Ara. El cuerpo físico es el medio a través del cual las personas actúan o reaccionan en un ambiente

Ofrendas para Oshún. Consiste en girasoles que representan la dulzura, frutas, manteca de corojo y tabaco. Estos son elementos que se suelen presentar ante el altar, tanto para la Orisha como para los antepasados.

material, es lo que las personas tienen en común con el mundo físico, y lo que sirve como vehículo para el mundo espiritual. El Ara es el cuerpo que puede ser tomado o poseído por los Orishas o por Eggún, los antepasados, en las distintas ceremonias que estructuran esta religión (Méndez, 2014). Como se explicó anteriormente, los Orishas no están presentes de manera constante en el mundo terrenal. Una manera en la que muestran su presencia es *montando* a las y los practicantes, es decir, invadiendo sus cuerpos materiales, sus Aras. Los Orishas realizan esta *montada* con el fin de canalizar a través de una expresión física su estado inmaterial (Méndez, 2014). La posesión es común en muchas prácticas. Odaymys, sacerdotisa de la Ocha, mencionó que:

> Algunos muertos te montan. Montarse es que te toma el muerto de la persona (...). Y ese muerto viene a aconsejarte (...) los muertos que no pudieron darte lo que te dieron en vida y te lo dan después, en muerto (...). Con los Orishas pasa lo mismo, te pueden montar, sobre todo montan en la Iniciación porque sienten que se están iniciando en ellos. (Comunicación personal, marzo 2015)

El Ara conecta al mundo espiritual a través de los otros cuerpos: Ike, Oka y Emi. Emi es particularmente importante, ya que es el cuerpo que se acerca y trasciende, el cuerpo que entra en el mundo de los Orishas (Bolívar, 1995). En los ritos de Consagración, se da especial importancia a Ori, lugar energético importante situado en la parte superior de la cabeza que nos conecta con el universo. Ori está en el Ara, pero recibe a través de Emi (Comunicación personal, marzo 2015).

La percepción del cuerpo transgrede estructuras tradicionales y sugiere múltiples planos y formas en los que este puede participar de la religión. En la Santería, no existe una separación entre la carne y el espíritu. El cuerpo es también entendido como un vehículo de la esencia de cada individuo.

El cuerpo, comprendido como una convergencia de los cinco cuerpos mencionados con anterioridad, necesita adaptarse a los distintos ritos y rituales de la Ocha. Por ejemplo, una serie de rituales corporales surgen en el período de iniciación en la religión para el yaguó, ya que "los iniciados deben vestirse de blanco y no podrán dormir desnudos, las mujeres no se pueden cortar el pelo ni ponerse pantalones, no se deben visitar lugares como barras, cárceles, cementerios ni hospitales, los iniciados no deben tomar bebidas alcohólicas, no se pueden retratar ni salir en la televisión" (Núñez, 2007). Otra forma que se detectó en cuanto los rituales del cuerpo, es el preparamiento para una consulta, iniciación o rituales. Antes de estos, una persona debe estar totalmente limpia, el principal compromiso es no tener relaciones sexuales ni ingerir ciertos alimentos previamente a esta actividad.

Es en este punto que la importancia del cuerpo se entreteje con los objetos corporales. Entre los más importantes están los sombreros y los collares, mismo que representan a los Orishas dependiendo del color. "Los collares (...), implican una serie de compromisos como no tener relaciones sexuales ni bañarse con ellos. Si pretende realizar alguna de estas actividades tiene que quitárselos y después volvérselos a poner" (Saldivar, 2001); uno de los entrevistados coincide con las restricciones en cuanto a las relaciones sexuales "mi padrino me dijo que no puedo tener relaciones antes de hacerme una consulta con él" (Comunicación personal, marzo 2015). Al preguntar a Daniel, Babalao, sobre los objetos corporales y cómo estos se relacionan con la comunicación sagrada, él acotó lo siguiente:

> El africano tuvo la necesidad de representar algo físico, donde adorar a esas energías, donde adorar a esos seres a esos aspectos que son los Santos o los Orishas. De ahí (...), vienen los collares, viene la vestimenta (...). Cada collar o cada amuleto que usamos representan a una deidad, representa a una parte de esa deidad como protección para nosotros (...). No es llegar, coger un collar y ponértelo, (...) Todo eso lleva una previa consulta, una previa consagración, una previa preparación para que la energía de esa espiritualidad te acompañe, si no tienes puesto un adorno, ¿entiende? Y también según las jerarquías religiosas es el tipo de collar que se usa, el tipo de amuleto que se usa. (Comunicación personal, 2015)

Los objetos corporales poseen una carga energética y mantienen una representación simbólica, por lo que no se pueden considerar como simples artefactos materiales. Un claro ejemplo de este tipo de objetos son las pulseras verdes y amarillas que reciben las personas tras haber sido parte de la ceremonia del Cofá de Orula. Estas pulseras simbolizan una inclusión en la Regla de Ocha y la comunidad practicante y son consideradas como método de guía y protección para las y los practicantes. Todos los practicantes entrevistados poseían una pulsera verde y amarilla, símbolo de su iniciación

en la religión. Otro objeto común son los sombreros, mismos que poseen distintas formas, colores y signos. Uno de los contribuyentes comentó que risha Ori, dueño del destino, vive en la cabeza, por lo que debe estar protegido de los vientos malos, así lo cuenta un patiquín (Comunicación personal, marzo 2015). Los objetos corporales conectan en la cotidianidad a las y los practicantes con el mundo espiritual.

Performance del cuerpo

En la Regla de Ocha, existen distintas formas de saludar a los Orishas, dependiendo de a qué Orisha se dirija el ritual o ceremonia. En el saludo, el cuerpo juega un papel importante. Una de las deidades que apareció constantemente a lo largo de la investigación es Oshún. Para saludar y despedirse de esta Orisha, uno debe acostarse en el piso de lado y ponerse las manos en la cintura mientas realizan oraciones. La forma del saludo también depende de la personalidad del Santo al que uno se dirige: Oshún es bastante sensual y por eso se la saluda de esa forma. Por otro lado, también existe una manera de saludar entre practicantes, algo que se vio repetitivamente en el campo; las personas cruzan los brazos con puños cerrados sobre su pecho y hacen una pequeña contracción. Estos pequeños códigos brindan conexiones entre practicantes, y muestran la emoción de los mismos al encontrarse con su gente en esta ciudad.

Aparte del performance del saludo, "la música, la danza, los cantos y los toques de tambor son parte esencial de los rituales de la Santería. Los tambores que se usan en estas fiestas se consideran sagrados debido a que a través de ellos hablan los dioses y los espíritus. Cada Orisha tiene un toque de tambor diferente con el que se le saluda y se le ruega que baje" (Núñez, 2007). Como se mencionó en la sección de los tambores, cuando los Aña, tambores, están presentes en las ceremonias, ya sean una consagración o el Cofá de Orula, los tambores son simbología de los Orishas. Muchas veces quienes tocan los tambores dejan de ser ellos mismo y son *montados* por los Orishas, quienes determinarán el ritmo que se sigue. El toque de los tambores es una de las mayores expresiones del cuerpo como vehículo para lo espiritual. Además del toque, el baile y el movimiento corporal que acompaña el sonar de los tambores se concibe como un canal de conexión con el mundo de los Orishas. El cuerpo de las personas es un vehículo a ser tomado por quienes residen en el mundo espiritual, por lo que la expresión que toma el cuerpo no se considera del todo terrenal.

La importancia del cuerpo se enfatizó al explicar sobre Casa Ochún, la comunicación sagrada y el altar. La Regla de Ocha es una religión que involucra el cuerpo de múltiples formas y en todos sus rituales, desde los cotidianos hasta aquellos que se realizan una sola vez en la vida de los practicantes. La expresión corporal se da tanto con objetos corporales como con sensaciones, música, baile y manifestaciones físicas que, si bien se ven representadas en el Ara y en Ojiji, involucran a todos los cuerpos. El ámbito espiritual y la composición del cuerpo brindan espacios de encuentro íntimos

Saludos Oshún. Se puede observar la indumentaria amarilla, las ofrendas y la campana para hacer el llamado a la Orisha.

con deidades o ancestros, permitiendo que en Aye, el mundo terrenal, los practicantes se identifiquen entre ellos y al mismo tiempo se conecten con su dimensión espiritual.

Una mirada de género

Los abordajes de género enfocados en religiosidades o espiritualidades proveen múltiples enfoques, discusiones y debates. En esta sección se resaltan numerosas percepciones con respecto a cómo se entiende el género desde la cosmovisión de la Regla de Ocha. Si bien estas distinciones se pueden identificar en muchos ámbitos de este sistema religioso-cultural, aquí se abordará el tema de los rituales, la posición de la religión frente a la homosexualidad y se detallará la visión de la menstruación en la religión.

En primer lugar, con respecto a los rituales y el género existen múltiples distinciones y roles que son asignados tanto a hombres como a mujeres. Dentro de estas distinciones se puede traer a la discusión algunos ejemplos de rituales como la consagración de los tambores y el Idé de Orula. Como se mencionó anteriormente, los tambores Batá son esenciales para la Regla de Ocha. Estos son tocados durante ceremonias únicamente por los hombres quienes atraviesan por un ritual de consagración para asumir este cargo. Esta distinción de género tiene una explicación asociada con la cosmovisión de la religión que reitera constantemente el *equilibrio de energías*. Varios entrevistados

explicaron que esto se debe a que la deidad que vive dentro de los tambores es femenina. Daniel acotó que "todo se basa en copular, en accionar las energías positivas y negativas, (...) Si pones dos energías iguales en una misma acción no hay generación de nada entonces no debe ser" (Comunicación personal, marzo 2015). Estas palabras evidencian las claras distinciones que existen entre hombres y mujeres. Además, estas energías corresponden a un perfil determinado de lo que significa lo masculino y lo femenino, entendiéndolos como una dualidad con distinciones que se oponen entre sí.

El segundo ejemplo trata sobre el ritual del Idé o mano de Orula, uno de los rituales para iniciar un camino en el sacerdocio. Tanto hombres como mujeres pueden participar en este rito de paso; sin embargo, aparecen distinciones entre ellos. De acuerdo a Saldívar (2001) existen diferencias en los rangos que pueden llegar a ocupar los hombres y las mujeres en la religión justamente asociados con este ritual. Las mujeres no pueden ser Babalao, pero pueden tomar el equivalente a este ritual que sería el Cofá de Orula. Ellas pueden ser ayudantes de Babalao pero no formar parte de algunas ceremonias, únicamente brindan apoyo al Babalao en rituales menores o temas de logística. En primera instancia, es interesante rescatar que surge una apertura a la religión a las mujeres tras pensar en la inclusión de los homosexuales en la misma, es decir, no existe una iniciativa independiente de incluirlas en la práctica. Por otro lado, tampoco se abordan más detalles sobre otras identidades de género que pueden existir. Durante las entrevistas realizadas era evidente que existe una apertura hacia la homosexualidad vinculada con una intención de inclusión e igualdad. Sin embargo, cuando se intentó dialogar sobre lesbianas, personas intersex, transexuales o transgénero varios entrevistados se vieron un poco incómodos con estas preguntas.

Claramente existe un debate latente entre la equidad de género frente a una justificación religiosa que tiene como objetivo "equilibrar energías femeninas y positivas". Dicho debate despierta numerosas tensiones en términos de rituales y roles dentro de la religión, dándose una de las discusiones más importantes alrededor de un tema que abarca el paraguas de naturaleza y cultura: la menstruación. De acuerdo a los patakines estudiados, la menstruación surge como una suerte castigo a las mujeres debido a un problema en el matrimonio entre dos deidades:

> Nana Burukú estaba casada con Ogundaché, en vista de que tenían poca comida Ogundaché realiza una petición a Olofi para que mejore su situación y pueda cazar y alimentar a su esposa. Olofi concede la petición con la condición de que le lleve los animales para chuparles la sangre, una vez muertos Ogundaché podía llevarlos a su casa. Nana Burukú no estaba enterada del pacto, sin embargo, ella empieza a tener curiosidad debido a que los animales siempre llegaban muertos, así que decide seguir a su esposo al bosque y descubre su secreto. Olofín se molestó y le dijo, "me pediste un marido y te lo di, y ahora por curiosa lo que has visto hoy lo verás todos los meses". Y se fue la mujer para la casa y al llegar vio una hemorragia por su parte, o sea, todo el desahogo del cuerpo humano en la mujer". (Bolívar, 1999).

Este patakín refleja numerosos ámbitos dentro de la discusión sobre género. En primera instancia retrata a los roles de género de una forma bastante tradicional, en donde el hombre es un ser activo y proveedor, mientras las mujeres quedaron representadas como un sujeto activo que es mantenido por su esposo. Por otro lado, también se puede interpretar una supremacía de poder de los hombres ya que ella es excluida del pacto y al mismo tiempo recibe un castigo por su desobediencia.

Volviendo al ámbito de la menstruación, aparecen numerosas lecturas de este proceso biológico, tanto etnográficas como bibliográficas. La postura de algunos y algunas contribuyentes que residen en el DMQ asegura que la menstruación es vista como una impureza en donde la mujer pierde su energía para realizar rituales o tener acercamientos con los Santos. Para ellos, la pérdida de energía es pérdida de equilibrio. Odaymys acotó que "cuando tienes la menstruación no puedes tocar los santos, no puedes atenderlos. No puedes porque la menstruación te debilita. Si estas con la menstruación no puedes tocar los Santos, peor si estás por iniciarte" (Comunicación personal, marzo 2015), en todo caso, aclaró que para ella esto no es machismo; se trata nuevamente del balance de energías tratado anteriormente.

En contraste, Natalia Bolívar, en su texto *Los orishas en Cuba*, reúne algunos testimonios asociados con el tema. Omó Yemayá con doce años de iniciada realiza el siguiente planteamiento: "Mi madrina siempre me ha dicho que la menstruación es una impureza y por eso no podemos tocar ningún objeto sagrado, pero nunca me ha dicho por qué" (1999). Adicionalmente, se suman más testimonios de mujeres que dicen que es una excusa para que ellas no puedan acceder a posiciones de poder y que aún cuando llegan a la menopausia prevalecen estas regulaciones sobre el rol de la mujer en la religión asociadas con su biología.

El debate sobre género y la Regla de Ocha es extremadamente complejo. La primera postura utiliza un sustento religioso para justificar las distinciones de género. Dicha postura fue fuertemente respaldada por los entrevistados y entrevistadas que residen en el DMQ. Estos contribuyentes coinciden en que dicha división tiene un sustento religioso que busca el equilibrio y la compensación de energías; además existe un sinnúmero de patakines que explican el surgimiento de esta determinación de actividades. La otra postura bajo la cual se puede leer esta diferenciación se relaciona con la mayoría de teorías de género existentes en antropología, que asociaría la constricción del poder con base en miradas patriarcales, androcéntricas, hegemónicas y hetero-normadas. Bajo este contexto se vería a la mujer como un sujeto que adquiere menos poder debido a supuestas justificaciones que asocian la naturaleza con la cultura, colocándolas bajo conceptos determinados de lo que significa ser mujer y lo que *debe* hacer una mujer. Se deja un debate abierto con el fin de presentar las múltiples posturas existentes. Esta sección no tiene como objetivo señalar o juzgar a la religión. Por el contrario, se quiere presentar diversas miradas alrededor de la construcción de género sustentada a través de ejemplos, patakines, teoría de género y entrevistas.

Adaptaciones y nostalgia: Los vínculos con Cuba

A través de las secciones anteriores, se buscó dar un contexto de la cosmovisión y los rituales más importantes de la Regla de Ocha, con el fin de que se logre una mayor comprensión sobre esta religión y su funcionamiento. Analizamos los retos y obstáculos que las y los practicantes de la Ocha han enfrentado en un contexto como el del Distrito Metropolitano de Quito. La Regla de Ocha, así como la manera en que las y los practicantes viven su religión en el cotidiano, ha tenido que adaptarse a Quito. Los ritos convergen en cuanto a su esencia y podemos reconocer claramente cuál es cuál sin importar la flexibilidad de las prácticas. Gobin explica que al tener una religión que adaptarse, sufre modificaciones importantes, por lo que la única fuente de legitimación de la práctica y de la organización ritual radica, pues, en la noción de tradición (2005). En el contexto no centralizado y reticulado del DMQ este es el caso con la Regla de Ocha.

Desde el punto de vista etnográfico, la Regla de Ocha constituye un referente plural en el sentido de que está fuertemente ligada a las diferentes familias rituales. Desde una perspectiva teórica, constituye una noción particularmente problemática, por estar sujeta a fluctuaciones, manipulaciones constantes y procesos de invención y re-invención por parte de los que reivindican su herencia. Sin embargo, o precisamente por ello, el análisis de la organización interna del culto es particularmente interesante, aunque requiera, debido al intenso dinamismo y a la diversidad de las prácticas rituales consideradas, mucha precaución metodológica y teórica (Gobin, 2005). Teniendo en cuenta estos elementos, es importante pensar en las diferentes adaptaciones por las que ha pasado esta práctica religiosa en el DMQ. Entre las más importantes se puede señalar la transición hacia una práctica más individualista y privada de la religión como tal, y el fortalecimiento de los lazos con el territorio cubano, lo que ha creado entre las y los practicantes una sensación de nostalgia. "Los procesos globalizadores que se experimentan hoy a nivel mundial, ocurren paralelos y en correspondencia a procesos localizadores. Esto denota un doble ritmo de movilidad e interconexión, una respuesta que a menudo confluye en fortalecimientos y recreaciones identitarias particulares y locales" (Pinto, 2005), lo que implica una serie de adaptaciones y reconfiguraciones.

Para la Regla de Ocha, las principales adaptaciones se relacionan con la ausencia de un templo, la necesidad de encontrar nuevos elementos naturales y materiales que permitan sustituir aquellos que tenían en Cuba, así como la individualización de la religión. Al encontrar una práctica bastante desarticulada del contexto de Quito, se pudo notar que la carencia de un templo no se traduce en la limitación para crear espacios sagrados en los que pueda performar el cuerpo. Estos espacios son apropiados y re-significados por sus practicantes. La primera señal de la toma del espacio es mediante el saludo, un símbolo significante. El hecho de que los diferentes rituales de la Regla de *Ocha* se han tenido que desarrollar de una manera privada no se traduce a una ausencia de divinidad en los procesos y prácticas.

Adicionalmente, para las personas creyentes y practicantes de la Regla Ocha es indispensable tener conocimiento de las plantas medicinales que tiene a la mano, en especial si se encuentran en un territorio desconocido, como es el caso de Quito, donde las personas de esta religión han tenido que apropiarse e irse familiarizando con las plantas andinas, ya que muchas de las que frecuentemente usan no se podrán encontrar en este contexto. A pesar del obstáculo que presenta la ausencia de un templo para esta comunidad, los lazos espirituales y las conexiones con los objetos sagrados, como el altar, las ofrendas o los collares, han permitido que los llamados Santeros y Santeras se adapten a un nuevo contexto y continúen con sus prácticas religiosas.

En el contexto del DMQ, muchos de las y los practicantes han optado por esconder ciertos elementos de su religión, es especial cuando deben desarrollar actividades en espacios públicos. Esto se debe a un rechazo existente por parte de los habitantes de la ciudad hacia lo que consideran la Regla de Ocha. La ausencia de conocimientos de diversos sistemas religiosos y del fondo de ciertas prácticas han generado este tipo de discriminación. Cuando se localizan los símbolos de la Ocha, en especial los objetos corporales de las y los practicantes, en el DMQ, se pasa a un nuevo plano basado en identidades y movilidades gestionadas a través del cuerpo. Al llevar estos artefactos al espacio público un informante contó que existen dos posibles escenarios. En el primero, cuando era reconocido por otro practicante que le decía con emoción: ¡hermano! y le daba un abrazo. En el segundo escenario, el entrevistado describía momentos en los que recibió ataques directos en los cuales predominaba la violencia verbal y el rechazo hacia sus prácticas. Estos objetos y la movilidad de los mismos mediante el cuerpo, intervienen profundamente en el día a día de un practicante en la ciudad de Quito.

Las adaptaciones realizadas por los practicantes de la Regla de *Ocha* en el DMQ han generado una conexión mucho más profunda con Cuba, así como un fuerte sentimiento de nostalgia para los practicantes. Esta es la razón por la que se ha establecido una especie de geografía sagrada, en la que los practicantes dentro de la ciudad están en un constante contacto con la comunidad Santera ubicada en Cuba. Varios de los entrevistados acotan que la Casa de Santo ata a los practicantes a un lugar, en su caso Cuba. Dolores, una de las contribuyentes relata:

> Tengo una madrina en Santiago de Cuba, también tengo un padrino en Santiago de Cuba. Mi casa espiritual está en Santiago de Cuba, y mi madrina vive allá. (...) El desafío aquí en Ecuador es que no tengo casa, yo tengo casa en Cuba, y ya casi no voy a Cuba ahora porque es súper caro, y estoy trabajando, y no he ido como en tres años. Mantengo contacto a través de Facebook, pero eso no es practicar, porque es una religiosidad sumamente comunitaria, no es una práctica sola. Tiene su práctica individual, pero también está practicada en comunidad, y eso no tengo aquí. (Comunicación personal, marzo 2015)

Las conexiones de los practicantes de la Regla de *Ocha* con Cuba están relacionadas, en especial, con la comunidad, así como con aquellas personas que los acompañaron en los rituales de iniciación. De igual forma, las conexiones con Cuba se dan por la

necesidad de algunos objetos y materiales que no se pueden encontrar en Ecuador y que son necesarios para realizar una serie de rituales y ceremonias, este es el caso de la manteca de corojo y de la cascarilla. Estas conexiones trascienden fronteras, generando variaciones de las prácticas religiosas en los diferentes contextos, sin que esto signifique la extracción de un carácter sagrado.

En este punto hay otra observación que hacer, relacionada con Cuba y con los no practicantes de esta religión en la Isla. Existen muchos elementos de las prácticas, ritos y ceremonias de la Regla de Ocha que se han filtrado al ámbito cultural y se han extendido a la comunidad cubana, ya sea a los miembros practicantes o no de esta religión. Dolores comenta sobre este tema:

> Allá hay muchas palabras yorubas que son africanas, más se desconoce de su origen, tales como: mambo, tango. Hay muchas palabras, tengo amigos que tienen camisetas con miles de palabras africanas y otra camiseta con palabras indígenas que utilizamos. Cuando escuchen las canciones de salsa, ahora que ustedes están aprendiendo un poco sobre Santería, vuelvan a escuchar canciones de salsa clásica, como de los sesenta y ochenta, van a escuchar Celia Cruz, por ejemplo, y como llama a los *orishas*; Tito Puente era Santero. Está muy metido en muchas canciones. (Comunicación personal, marzo 2015).

Es el ámbito cultural que permite también una propagación de algunos elementos de la Regla de *Ocha.* Lazamares acota que la energía de la cultura cubana se mantiene y se propaga, tanto dentro de la Isla como fuera de ella, cruzando fronteras nacionales e internacionales, propagando la cultura por doquier (2010: 108). La Regla de *Ocha* se manifiesta culturalmente, estimulando a practicantes y no practicantes y generando elementos culturales alrededor de la práctica religiosa y gracias a ella. Esto se puede evidenciar con los tambores, por ejemplo, los mismos que son esenciales para los ritos y ceremonias y que se han trasladado a la música cubana, que ha su vez se ha trasladado alrededor del mundo. Si bien cierta religiosidad se pierde en este proceso, al escuchar los tambores batá un practicante de la *Ocha* los podrá identificar, generando un sentimiento de familiaridad. De esta manera, la Regla de *Ocha* trasciende de las fronteras institucionales o convencionales de las prácticas religiosas y de la concepción de lo que se puede o no considerar una religión.

Conclusiones

La Regla de Ocha es una religión que se ha enfrentado a una serie de adaptaciones. La Ocha llegó al continente americano a través de los africanos esclavizados. En Cuba, esta religión fue camuflada en el catolicismo para poder ser practicada, lo que generó que se desarrollara bajo un alto grado de hermetismo y secretismo hacia quienes no la practican. Diferentes olas migratorias han llevado a ciudadanos cubanos fuera de la Isla, siendo uno de los destinos Ecuador. Aunque no se conocen cifras exactas sobre la población cubana en el país, en Quito se ha establecido una comunidad de ciudadanos de esta nacionalidad. Se ha identificado como punto de ingreso de la Regla de Ocha en el DMQ esta ola migratoria y la residencia de este grupo humano en la ciudad. Existen, sin embargo, practicantes de la Ocha de origen ecuatoriano, quienes fueron iniciados en Cuba y mantienen una fuerte vinculación con la Isla por este motivo.

En la ceremonia realizada para Oshún en el río, se dio un sentido de unión y comunidad. Se tocó lo tambores, danzó, entregó ofrendas a la Orisha y se compartió con practicantes y no practicantes.

A lo largo del texto se explicaron concepciones y elementos importantes, así como los principales rituales de este sistema religioso cultural. Por un lado, el culto a los ancestros y a los muertos es de gran importancia porque son ellos quienes interceden y median en el mundo espiritual. La muerte no es el fin de la vida en la Ocha, pero una etapa más. Otro elemento de gran importancia en esta religión es la naturaleza. Al ser una religión animista, en la Regla de Ocha todo tiene una energía vital que se puede invocar y que se canaliza hacia los orishas. Cada orisha, al no estar permanentemente en el mundo terrenal, es identificado con ciertos elementos de la naturaleza que sirven como canalizadores de los rezos y peticiones. La música, en particular los tambores, son de especial importancia en los ritos y ceremonias de esta religión. El animismo se hace presente una vez más, ya que se cree que en los tambores residen también los orishas, por lo que el toque de los tambores es otro canal de conexión con el mundo espiritual, mostrando así la importancia del cuerpo y la corporalidad en esta religión.

En el contexto del DMQ, una serie de adaptaciones se han tenido que dar en la Regla de Ocha. Por un lado, el uso y conocimiento de las plantas ha sido esencial, ya que

muchas hierbas que se utilizan en Cuba no son encontradas en este contexto, por lo que se han tenido que encontrar reemplazos. Por otro lado, los practicantes de esta religión no sienten la libertad para llevar sus objetos corporales a la vista todo el tiempo, debido a los estereotipos y el estigma de la sociedad quiteña, por lo que muchas veces los y las practicantes los camuflan bajo otras vestimentas o adornos corporales. A pesar de que se han dado algunas adaptaciones, la ausencia de una comunidad practicante y de una Casa de Santo que sirva como punto de encuentro, ha hecho que la conexión de las y los practicantes de la Ocha con Cuba se mantenga latente. Estos vínculos se asocian también con una serie de materiales, como la manteca de corojo, que son necesarios para los rituales cotidianos y que se pueden adquirir en el DMQ. La conexión con la Isla se relaciona también con los rituales de iniciación y los padrinos y madrinas de las y los practicantes, muchos de los cuales residen en Cuba. Estos vínculos espirituales trascienden fronteras y nos muestran cómo la religión y la espiritualidad no se constriñen a espacios geográficos y lugares físicos, pero a un estilo de vida y a una inclusión de las prácticas en el cotidiano.

Nota de la editora: Una experiencia extrasensorial

¿Por dónde empezar? Creo que fue una de las preguntas más recurrentes en las primeras semanas, cuando estábamos formando el equipo de investigación que trabajaría con las y los practicantes de la Regla de Ocha. ¿Hacer una revisión bibliográfica es suficiente? ¿Cómo contactamos a los practicantes? Estas fueron dudas recurrentes. Al iniciar esta investigación la Regla de Ocha era para nosotros un sistema desconocido. Sabíamos poco. Sin embargo, existía en el equipo gran interés por aprender y adentrarse en esta comunidad. Siendo todos los miembros del equipo de investigación parte del Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades de la USFQ, lo que nos unía era la voluntad por aprender, por generar una sociedad más incluyente y que crezca en el respeto de lo que consideramos diferente, de lo que se aleja en cierta medida de nuestra cotidianeidad.

La motivación para cada una de las personas que integró al equipo fue diferente. Tal vez hacer esta investigación serviría como experiencia previa para pasantías o trabajos futuros, o tal vez solo la temática se mostraba interesante y era una manera activa de ocupar espacios libres. La verdad es que cada uno llegó a este proyecto interesado y buscando diferentes cosas. En el proceso hubo un cambio en el equipo. Al final de esta investigación, lo que nos motivaba era lo que estábamos viviendo y compartiendo con quienes abrieron las puertas de su vida personal y privada para compartir con nosotros uno de los pilares en los que se sostenían: su religión. Cuando terminamos el trabajo de campo, cada uno de nosotros y nosotras llevó consigo un aprendizaje, sin importar nuestros distintos contextos religiosos y culturales. Las dudas que en un principio nos invadían por el miedo a lo que no conocíamos se transformaron en cuestionamiento de cómo entender más y mejor la Regla de Ocha y a quienes la practican.

De mi lado, lo que me impulsó en una primera estancia a participar en esta investigación y el proyecto que compone este libro fue la idea de humanizar sistemas religiosos que muchas veces conocemos solo en papel o a través de los estereotipos que como sociedad hemos formado. Darle un rostro y una voz a grupos humanos que nos suelen tener papeles protagónicos en nuestra sociedad fue lo que me llevó a incluirme, bajo la idea de propagar la aceptación y el respeto de quienes consideremos diferentes a nosotros. Otro tema que me impulsó fue la indignación, producida por actos y comentario xenófobos y actitudes discriminatorias que vi hacia ciudadanos y ciudadanas cubanos en Quito, perpetuados más de una vez por parte de colegas y de desconocidos. Sabía que gran parte de los practicantes eran cubanos, y se presentó para mí como un medio para acercarme un poco hacia estas personas. En el proceso, estas motivaciones se mantuvieron, pero se agregaron otras. A la medida que compartíamos con los practicantes de la Ocha, mi perspectiva sobre la religión y lo espiritual cambió en cierta medida.

Como gran parte de las y los ecuatorianos, fui criada bajo la doctrina católica, con una familia de creyentes y la celebración de los ritos y ceremonias más importantes. Mis primeros años de escolaridad transcurrieron en un colegio de monjas en la ciudad de Quito, donde mi experiencia con esta religión no fue exactamente grata. Con el pasar del tiempo y los sinsabores que llegaron a mí a través de quienes tan fervientemente practicaban esta religión, me fui alejando de ella de a poco, bajo una nube de dudas, preguntas y cuestionamientos ante los cuales muchos practicantes mostraban molestia, incluidos aquellos que hacen parte de mi familia. Llegó un punto en que la fe católica ya no tenía ningún significado propio. Veía y sentía cómo otras personas se podían de verdad resguardar en su fe, y algunas veces incluso sentía un deseo de tener ese refugio y esa protección.

Previamente a mi entrada al mundo universitario, me había declarado atea, a pesar de la fuerte oposición y el escándalo de mi familia. La Universidad es un espacio de comprensión propia y descubrimiento, al menos lo fue para mí. Entendí que religión y espiritualidad son dos cosas distintas, que muchas veces pueden confluir en el mismo punto, pero que otras se alejan completamente. Podemos ser espirituales sin ser religiosos, sin identificarnos con una u otra fe y sin constreñirnos bajo los parámetros y doctrinas que son profesados por distintas religiones. De a poco mi interés en lo espiritual fue reavivándose gracias a una serie de vivencias que permitieron que mi óptica cambiara. Primero por un contacto con el mundo budista y con hombres y mujeres que practican esta religión, posteriormente a través de los conocimientos ancestrales de indígenas ecuatorianos y finalmente con quienes practican la Regla de Ocha. Voy a profundizar solo en esta última experiencia.

Como mencioné anteriormente, mi conocimiento sobre la Regla de Ocha era limitado. La revisión bibliográfica y la investigación de escritorio permitieron que tenga nociones

generales de la organización y funcionamiento de esta religión, pero nuestra experiencia extrasensorial inició con el contacto con las y los practicantes. A pesar de que no encontramos una Casa de Santo en la que pudiéramos observar algunas ceremonias, los practicantes con los que mantuvimos contacto nos invitaron a presenciar y participar en algunos rituales cotidianos. En casa de Pedro, luego en el local de Daniel y Odaymys y posteriormente en casa de Diana, pudimos presenciar el saludo al altar y a los Orishas. Más allá de los elementos materiales presentes en el altar, así como en las ofrendas, el saludo de los Orishas, el uso de la música y el cuerpo como canal de conexión con lo espiritual, es lo que otorgaba a estas ceremonias una gran solemnidad.

El sentir la entrega total que tenían los practicantes hacia los Orishas y hacia sus antepasados, la confianza en los mensajes que sentían que llegaban desde ellos, me permitió entender que la religión no se vivía solo en un templo y no dependía del mismo. Estaba arraigada en acciones cotidianas, en códigos éticos y vivenciales. El ambiente cambiaba cada vez que una de estas ceremonias iniciaba. Se sentía una energía revitalizadora que inundaba a todas y todos los presentes, practicantes o no. El acercamiento con la cultura afro ecuatoriana en Casa Ochún y el elemento musical tuvieron un peso importante en este descubrir espiritual, en especial porque la música es algo que me hace vibrar. Quienes tocan los tambores no solo crean música, están creando un canal de conexión con lo que consideran divino, con un mundo que para ellos transciende lo material, al tiempo que canalizan tal grado de energía, que muchas veces sentía los vellos de mis brazos erizarse.

Posiblemente, una de las experiencias más reveladoras sucedió en Casa Oshún. Si bien quienes acuden a este centro nos son practicantes de la Ocha, realizamos una pequeña ceremonia de agradecimiento a Oshún en este espacio, en la cual nos acompañaron algunos practicantes de la Ocha. Luego de entregar las ofrendas a la Orisha y hacer el ritual de saludo y llamado pertinentes, los tambores comenzaron a repicar, y el sonido invadió a todos los presentes. Todos, practicantes y no, estábamos bailando al son de los tambores, al tiempo que una de las practicantes de Ocha pareció entrar en trance. La energía acumulada en el salón era tan fuerte, que cuando dejaron de tocar los tambores, nos tomó unos minutos dejar de bailar. Fuera de mis propias creencias y sesgos en cuanto a la religión, puedo decir que ese día sentí la presencia de una energía que nunca antes había experimentado.

Con esto no quiero decir que la Regla de Ocha no tenga elementos que creo que deban cuestionarse y reformularse, por ejemplo, las cuestiones de género. Esta reflexión tampoco se ha traducido de mi parte a la adopción de esta fe. Sin embargo, esta investigación y el contacto con las y los practicantes de la Ocha fue para mí una experiencia reveladora y extrasensorial que me permitió establecer nuevos cuestionamientos sobre mis ideas, opiniones y vivencias de la religión, cuestionando los límites y fronteras que he construido alrededor de la fe y de lo espiritual. El compartir con las

y los practicantes de la Ocha y poder presenciar y hacer parte de algunos ritos contribuyó a que comprendiera mi propia espiritualidad desde otra mirada. Era pertinente, desde mi punto de vista, compartir mi experiencia para que quienes lean este capítulo obtengan un mejor sentido del trabajo que realizamos y su objetivo.

Etnografía, espiritualidad y género: Mujeres musulmanas y construcción de identidades

María Amelia Viteri[17] y Cristina Yépez[18]

Resumen

Las mujeres musulmanas se abren camino a través de múltiples estrategias y alternativas para adaptar tanto la creencia como la práctica a las necesidades y posibilidades locales en un país pensado como exclusivamente católico. Este capítulo recoge la investigación etnográfica con mujeres provenientes de una familia musulmana y ecuatorianas conversas, lo que brinda una diversidad de subjetividades que visibilizan las constantes negociaciones, tensiones e intercambios con el contexto local. La plasticidad de las fronteras, visible hoy más que nunca debido a las dinámicas que plantea la globalización en términos culturales, políticos, económicos y religiosos, se hace evidente en el hecho de que el islam se traslada a espacios geográficos que no son vistos como los "propios", como Latinoamérica o, específicamente, Ecuador. Esta flexibilidad permite mirar cómo funcionan simultáneamente identidades que parecerían antagónicas, por ejemplo: ecuatoriana y musulmana. Al conceptualizar el islam como un estilo de vida, las tradicionales dicotomías sagrado-profano o público-privado se discuten a través de la interacción de la espiritualidad con diversos aspectos de la cotidianidad: cuerpo y corporalidades (estética, cuidado y purificación), cuestiones más "sencillas" del día a día (vestimenta, selección de la comida y organización del tiempo) y construcción de relaciones (pareja, familia, amistad y colectividad religiosa).

Palabras clave:

Mujeres musulmanas, género, espiritualidades, América Latina, religiosidades.

Abstract

Muslim women make their way through multiple strategies and alternatives to adapt both belief and practice to local needs and possibilities in a country thought to be exclusively Catholic. This chapter gathers ethnographic research with women from a Muslim family and Ecuadorian converted women, which provides a diversity of subjectivities that make visible the constant negotiations, tensions and exchanges with the local context. The plasticity of borders, visible today more than ever due to the dynamics of globalization in cultural, political, economic and religious terms, is evident in the fact that Islam moves to geographical spaces that are not seen as the "own", such as Latin America or, specifically, Ecuador. This flexibility allows us to look at how identities that would seem antagonistic, for example: Ecuadorian and Muslim, work simultaneously. In conceptualizing Islam as a way of life, traditional sacred-profane or public-private dichotomies are discussed through the interaction of spirituality with various aspects of everyday life: body and corporalities (aesthetics, care and purification), "simple" day-to-day issues (dress, food selection and organization of time) and relationship building (couple, family, friendship and religious community).

Key words:

Muslim women, gender, spiritualities, Latin America, religiosities.

17 **María Amelia Viteri**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **mviteri@usfq.edu.ec** – **mariaamelia.viteri@gmail.com**

18 **Cristina Yépez**, McGill University. Correo electrónico: **crisyepez94@gmail.com**

Introducción

En un contexto pos 11 de Septiembre, las políticas de vigilancia se han traducido en medidas tácitas culturales como jurídicas, con ello perversas, de securitización, para regular los cuerpos marcados por lugar de procedencia, religiosidad, estatus migrante en sus intersecciones con género, identidad sexual, etnicidad, clase, edad, entre las principals (Viteri y Tobler, 2009). Estas regulaciones de personas involucran inter-relaciones entre las políticas gubernamentales, quienes las desarrollan, y varios entendimientos alrededor de tiempo/lugar (conforme lo problematizan Lyon, 2006; Kline, 2002; Scheneider, 1995). Estas a su vez producen subjetividades y posicionalidades en constante cambio, tales como "terrorista", "migrante", "refugiado", "indocumentado", "desplazado", entre las más importantes a nivel contemporáneo (Viteri y Tobler, 2009: 4-5).

Una de las ecuaciones contemporáneas asentadas en el imaginario global como resultado de dicho contexto, es la que hace un paralelo entre lugar de procedencia (Medio Este), religión: islam, idioma árabe, en confluencia con "terrorismo" (Puar, 2007). Uno de los marcadores más visibles de esta ecuación es el uso tanto del *hijab* como del burka, que marca a una mujer como musulmana.

El discurso acerca de la fragmentación religiosa contemporánea y la progresiva secularización de las sociedades occidentales es confrontado continuamente con fenómenos que hablan de un masivo resurgimiento de la conciencia de comunidad y también de la aparición de una multiplicidad de formas en las que un ser humano puede experimentar su espiritualidad. El islam es un claro ejemplo de esta situación.

Según un estudio de PEW, un 23% de la población mundial es musulmana, y se trata de la religión con más crecimiento a lo largo y ancho del planeta (a un ritmo que supera el crecimiento de la población mundial total). En este crecimiento, el número de mujeres conversas tanto en países industrializados como en países no industrializados, supera significativamente al de hombres. En Ecuador, el aumento de la población musulmana no solo se ha dado por la llegada de migrantes de países de Medio Oriente, sino también por el auge de conversos(as) ecuatorianos(as). Actualmente se estima que en el país hay cerca de 2000 musulmanes y musulmanas.

Esta investigación se sitúa dentro del marco ético y metodológico del Proyecto denominado "Espiritualidades en Quito", a través del cual tuvimos la oportunidad de trabajar cercanamente con la Comunidad Musulmana con sensibilidad, compromiso, y constancia. Como equipo, realizamos entrevistas a profundidad a cerca de 22 mujeres musulmanas, mayoritariamente conversas de nacionalidad Ecuatoriana, comprendidas entre 20 y 50 años. Confrontando la visión positivista de una "objetividad necesaria", Sánchez señala la necesidad de una teoría y metodología antropológica que se libere de los universales. Como la autora afirma, la importancia de esta revisión radica en criticar "el esencialismo cultural que se puede atribuir a los grupos sociales en relación con sus identidades y permite comprender las distintas posibilidades de transformación de representaciones y significados culturales" (Sánchez, 2013: 113). Además de avanzar en este aspecto, al reconocer las particularidades de cada una de las entrevistadas con su propia historia y perspectiva, también se trabajó el tema de la reflexividad para se aplique en las herramientas metodológicas y en cada una de las fases del trabajo de campo, siendo conscientes de que "las asunciones culturales, lenguaje, experiencias e intenciones del o la antropólogo inevitablemente van a dirigir y limitar lo que él o ella ve o entiende en otra cultura (y en la suya propia) (Bowie, 2006: 89)

Cada una de las mujeres que colaboraron en la investigación tiene una relación distinta con el islam, desde cómo llegó a su vida hasta cómo lo siente y practica cotidianamente. Este acercamiento permitió mirar los múltiples espacios y actividades que permea su espiritualidad. En un país que según el imaginario es absoluta, completa e irrevocablemente católico, las mujeres musulmanas se abren camino a través de múltiples estrategias y alternativas para adaptar tanto la creencia como la práctica a las necesidades y posibilidades locales. Se ha trabajado con personas que vienen de una familia musulmana, muchas de las cuales se hallan en situación de movilidad (provenientes de Siria, Egipto, Pakistán, Palestina, entre otros) y también con personas ecuatorianas conversas. El estudio se realizó buscando ensamblar las variables de género, edad, nacionalidad, composición familiar, idioma, lugar de origen, estatus migrante, entre otras.

Intersecciones entre género, espiritualidad y religiosidad

Autores y autoras como Maslim and Jeffrey (2009) analizan el perfil elevado de mujeres conversas en países industrializados tales como EE.UU. Algunos factores comunes en las mismas es tener educación superior (muy pronunciado en el caso de Inglaterra), haber pertenecido activamente a otras religiones empezando por el cristianismo, y buscar un sentido de obligación y responsabilidad ante sus actos y de otros.

En una aparente contradicción entre este estilo de vida y el que inculca el Islam, empezando por el requerimiento de cubrir el cuerpo para protegerlo de la mirada masculina, las respuestas se dirigen a una interpretación intelectual sobre lo sagrado y con ello, tanto la espiritualidad como la religiosidad. Muchas de las mujeres conversas llegan a interpretar a ciertas partes del *Qur'an* incluso como feminista, confrontando las ideas asociadas al mismo como la religión más opresora de y para las mujeres.

En el centro de estas conversiones están las intersecciones entre género, espiritualidad y religiosidad que se traducen en la posibilidad de elegir, conforme lo analiza extensamente Nieuwkerk (2006). Lo dicho en yuxtaposición a una mujer nacida como musulmana, quien tendrá que negociar su posicionalidad constantemente con su familia

y comunidad, y en donde, dependiendo del país y sus tradiciones culturales, van a vivir una desigualdad marcada y basada en género. Adicionalmente, al ser una opción, la misma puede cambiar con el tiempo.

El islam como estilo de vida

Esta investigación se sitúo dentro del marco que brinda el estudio de la Antropología de la Religión, y parte desde los abordajes de Bowie y Cantón Delgado. Esta última claramente describe la complejidad de estudiar fenómenos religiosos o espirituales, debido a que no existe una clara definición entre esta institución y las demás instituciones culturales. La espiritualidad ha sido difícil de estudiar porque se halla en constante interacción con otras dimensiones de la vida humana, como la política o la economía. De la misma manera, resulta sumamente complicado trazar dicotomías claras entre sagrado/profano o público/privado al analizar creencias y prácticas religiosas y espirituales, dado que esa clasificación correspondería más a una arbitrariedad del investigador(a) que al sentimiento o percepción de la comunidad. Desde esta perspectiva, la autora señala que se tienen cuatro "certezas" fundamentales en el estudio de la Antropología de la Religión, que están sujetas a cambio y deben ser problematizadas: un interés por todos los sistemas religiosos (y espirituales) sin rechazar ninguno ni establecer escalas de valor; un estudio que necesariamente se asiente en una investigación de campo para ver el contexto cultural completo; una comparación que lejos de generalizar o jerarquizar permita la visibilidad de relaciones históricas y, finalmente, un análisis de los efectos, significados y razones de las creencias religiosas que evita analizar la veracidad o falsedad de las creencias como tales (Cantón Delgado, 2001: 15-16).

Al iniciar el trabajo de campo, una de las primeras cosas que aprendimos fue que el islam es visto como un estilo de vida. Este carácter totalizador y holístico es esencial para comprender cómo se articula la identidad musulmana alrededor de una creencia y práctica espiritual, que a su vez guarda íntima relación con la vida cotidiana. En este sentido, el *Qur'an* constituye la guía primordial para llevar una vida acorde con el dictamen de *Allah* y también coherente con las enseñanzas del Profeta Muhammad.

Los valores recurrentes que mencionaron las entrevistadas al hablar acerca de la mujer en el islam fueron: la honestidad, la prudencia, la dignidad y la modestia. Estos valores a su vez generan una serie de expectativas en torno al "ser mujer", que se traducen en formas de comportamiento, estética y una organización de aspectos muy diversos, como la distribución del tiempo, el cuidado del cuerpo o la selección de la comida. Como Laila mencionó:

> *Sunna* es seguir los pasos del profeta y es en todas nuestras acciones, en tu vida cotidiana. En la forma en la que tú te relacionas con el resto y también es un ejemplo de vida en cosas como, por ejemplo, cómo comes". (Comunicación personal, febrero de 2015)

Es importante mencionar que este "ser musulmana" se halla en constante interacción con una mirada masculina que debe, en lo posible, ser evitada. El *hijab* (velo) es un símbolo muy poderoso para demostrar la necesidad de protegerse de la mirada masculina en cualquier espacio que no sea el de la propia casa. Todas las entrevistadas manifestaron que el islam honra a la mujer de una forma especial, pues es vista como la más divina de las creaciones de *Allah*. Esta noción de que ser mujer es un privilegio es lo que conduce directamente al impulso por preservar, guardar y cuidar.

Paralelamente existe una mirada femenina que se construye alrededor de la idea de hermandad. Las mujeres musulmanas emplean la palabra "hermana" para referirse a otra mujer musulmana, y esta caracterización lingüística corresponde a un sentimiento de unidad basado en el apoyo mutuo. Algo que pudimos percibir muy profundamente es la sensación de estar pendientes unas de otras y la búsqueda por espacios y momentos para compartir. El grupo de mujeres se construye como una red de apoyo muy fuerte y las actividades que realizan juntas van desde conversaciones cotidianas, almuerzos y compras de ropa, hasta paseos y viajes. Esto fue clave para nuestro trabajo de campo, ya que nos hicieron sentir parte de la comunidad desde el primer instante, y nos integraron a sus rutinas con total generosidad.

Por otra parte, un aspecto en el que se evidencia la fuerza del islam para determinar hábitos es el de la higiene. Según las entrevistadas, el estado *wudú* es considerado un estado ritual de purificación que se obtiene al eliminar todo tipo de impureza, tanto en

Mujeres musulmanas se saludan tras el Jutba o rezo semanal en la mezquita.

el cuerpo como en la vestimenta y el sitio donde se va a realizar la oración. Las sustancias del cuerpo que se consideran impuras son: el sudor, la orina, las heces, el semen, la sangre, entre otros fluidos. Por esta razón, durante la menstruación las mujeres no pueden alcanzar un estado total de *wudú* y es por eso que está prohibido realizar la oración, ayunar o tocar el *Qur'an* en árabe directamente con sus manos.

Con relación a esto, Ana dijo: "tienes que ver cómo se hace la purificación del cuerpo antes de rezar: para bañarse, y para todo lo bueno tienes que hacer con la mano derecha. Todo cambia en tu vida." (Comunicación Personal, abril de 2015). Esta frase nos muestra cómo la conversión al islam implica cambios importantes en las rutinas. Precisamente se evidencia cómo el ser musulmana conlleva también una forma específica de realizar actividades cotidianas de limpieza, alimentación, vestimenta, educación, etc. Como Bowie (2006) manifiesta, "el vehículo para elaborar construcciones sociales es el cuerpo, lo cual hace que las reglas culturales puedan parecer naturales" (38).

El trabajo de campo: experiencias compartidas

Esta investigación buscó en todo momento una aproximación que parta desde la reflexividad. Frente a esto, Bowie manifiesta que una aproximación antropológica reflexiva empieza con el investigador(a) reconociéndose como parte de la situación a estudiar, como participante y no como observador pasivo, objetivo o neutral. La reflexividad mira el encuentro etnográfico como un diálogo cultural entre individuos, entendiendo las limitaciones y particularidades que sus subjetividades plantean (89). De igual manera, y para confrontar la visión positivista de una "objetividad necesaria", Sánchez (2013) señala la necesidad de una teoría y metodología antropológica que se libere de los universales. Como esta autora afirma, la importancia de esta revisión radica en criticar "el esencialismo cultural que se puede atribuir a los grupos sociales en relación con sus identidades y permite comprender las distintas posibilidades de transformación de representaciones y significados culturales" (113). Además de avanzar en este aspecto, al reconocer las particularidades de cada una de las entrevistadas con su propia historia y perspectiva, también se trabajó desde un enfoque reflexivo para aplicarlo en las herramientas metodológicas y en cada una de las fases del trabajo de campo, siendo conscientes de que "las asunciones culturales, lenguaje, experiencias e intenciones del antropólogo inevitablemente van a dirigir y limitar lo que él o ella ve o entiende en otra cultura, y en la suya propia (Bowie, 2006:89).

Las primeras entradas al campo se realizaron a inicios de marzo de 2015. A partir de ahí se hizo trabajo de campo durante cinco meses, con reuniones y encuentros de seguimiento en meses posteriores. Los días clave fueron los viernes (en los que se compartió el *jutba*, que es el rezo comunitario en las mezquitas), y en los que realizamos participación observante con las mujeres. De igual manera, los sábados fueron fundamentales, ya que recibimos junto a las mujeres musulmanas sus clases de árabe, religión y recitación del *Qur'an*. Posteriormente compartimos junto a ellas almuerzos, caminatas a parques o centros comerciales y otras actividades.

El equipo completo que trabajó con la Comunidad Musulmana llevó a cabo un proceso de capacitación que abarcó revisión bibliográfica, barrido de medios y también una preparación alrededor de las lógicas culturales, para que el ingreso al campo sea lo menos invasivo y más respetuoso posible. Los lazos de confianza establecidos con cada una de las miembras de la comunidad fueron posibles a través de un trabajo sensible, comprometido y constante; de las herramientas como el Consentimiento Informado, que fueron vitales para comunicar a las participantes acerca de los objetivos y procedimientos del Proyecto; y del riguroso seguimiento de los códigos de ética en los que se ampara la investigación.

Para las mujeres musulmanas, el concepto de comunidad es muy importante. Armstrong señala que la escritura sagrada, el *Qur'an*, dio a los musulmanes una misión histórica. Su tarea principal era crear una comunidad justa en la que todos los miembros, incluso los más débiles y vulnerables, sean tratados con absoluto respeto (2002). Las Mezquitas se convierten así en centros de encuentro, actividades y capacitación. Generalmente, las mujeres se reúnen los viernes después del rezo a conversar y los sábados después de las clases para almorzar y compartir la tarde. Los ambientes son muy distintos entre estos dos días, ya que los viernes hay una atmósfera de socialización donde se siente cordialidad y cortesía, mientras que los sábados se siente un espacio de camaradería y complicidad, producto de la participación en las clases de árabe, religión y recitación del *Qur'an*.

Resulta impresionante que además de todas sus obligaciones cotidianas, las mujeres dedican gran parte de su tiempo y esfuerzo a la memorización de las *suras* (capítulos del *Qur'an*) en árabe para poder recitarlas y al estudio del árabe. Con respecto a esto Aysha me dijo: "es obligación de todo buen musulmán el buscar el conocimiento y esto continúa para toda la vida" (Comunicación personal, abril de 2015).

Flexibilidad y movilidad de las identidades

Desbordes, globalización y flexibilidades

Esta investigación fue guiada adicionalmente por el marco teórico brindado por estudios de la antropología de la movilidad humana y la globalización para contextualizar el dinamismo de las identidades y su multiplicidad. Viteri (2014) trae a flote el concepto del "desborde" de las categorías tradicionalmente concebidas. Esta flexibilidad se refiere a las distintas posiciones que adquirimos los seres humanos o con las que nos vemos representados simultáneamente, sin que esto represente una exclusión de categorías

que a simple vista parecerían antagónicas (como por ejemplo ecuatoriana y musulmana, en este caso). Como Armstrong (2002) plantea: el islam necesita ser estudiado con una perspectiva histórica, ya que las religiones y espiritualidades están sujetas a cambios y transformaciones a lo lardo del tiempo: "guerras, plagas, hambruna, recesión económica y las políticas internas de cada nación se entrometen en una existencia que no está enclaustrada y modifican su visión y experiencia religiosa" (12).

Desde esta perspectiva, las experiencias acerca de cómo llegó el islam a la vida de estas mujeres son muy diversas. Algunas de ellas se sintieron atraídas por ciertos elementos de "lo árabe" y realizaron una investigación por su cuenta, mientras que otras lo conocieron a través de esposos o amigos. De las cinco colaboradoras, solo Aziza nació en una familia musulmana, mientras que las demás se convirtieron al islam a partir de su *shahadah*. En este punto, Nadia manifestó no haber sentido la apertura que esperaba por parte de las mujeres que habían nacido en una familia musulmana, y lo explica a partir de la importancia que tiene la conversión para el crecimiento de la Comunidad Musulmana en todo el mundo.

> De quien sí tuve un poco de rechazo fue de las mujeres que nacieron musulmanas, porque no soy nacida en familia musulmana. Pero el rechazo es porque el Qur'an mismo dice que no serán los nacidos bajo el islam los que salvarán el islam, serán los nuevos que entren. (Comunicación personal, abril de 2015)

Por otro lado, la experiencia de Aziza ejemplifica una perspectiva muy diferente. Ella vivió una trayectoria migratoria desde Siria al Ecuador por motivos familiares, y encuentra algunas diferencias de la práctica del islam en ambos países. Por ejemplo, nos explicaba que mira algunas actitudes y formas de hacer las cosas por parte de las mujeres conversas que no son las "correctas", pero no expresa su opinión debido a que podría ser contraproducente.

> Tengo miedo de hablar con ellas y decir: 'esto no se hace así'. Miedo de que ellas puedan pensar que yo quiero hacer problema. En mi país, cuando nosotras vamos a la mezquita, no hay mujer con maquillaje. Nada. No se va a la mezquita como aquí. (Comunicación personal, marzo de 2015)

Al respecto, Haddad, Smith y Moore (2006) señalan que una musulmana conversa puede tener dificultad al determinar qué es islámico y qué es cultural, y podría no ser aceptada fácilmente por la comunidad establecida de mujeres si no está dispuesta a aceptar sus "sugerencias" de un comportamiento que se considera adecuado (56).

Todas las entrevistadas señalaron al *hijab* como un símbolo muy poderoso, que evoca el orgullo de ser musulmanas, pero que al mismo tiempo tiene un fin práctico de aportar seguridad y protección. Como Nadia menciona:

> Para mí el velo es mi identidad. Con el velo yo demuestro a la gente quien soy. Es mi identidad, y es con la que me siento más orgullosa y más libre. Lo uso para ir a la mezquita y fines de semana. Por el trabajo, no lo uso de lunes a viernes (Comunicación personal, abril de 2015)

Mujer musulmana rezando.

Esto muestra que si bien el velo constituye una identificación visible de que se es musulmana, no garantiza que las reacciones del entorno vayan a ser afirmativas. En muchos de los casos, las mujeres tienen que restringir su uso en espacios públicos, especialmente educativos y laborales, o usarlo con riesgo de sufrir episodios de discriminación. Como Abu-Lughod (2002) señala, el problema ético-político que plantean la *burqa* y el *hijab* es cómo lidiar con los "otros" culturales, cómo se debe tratar la diferencia sin aceptar la pasividad que implica el relativismo cultural; un relativismo que dice que es su cultura y no es mi problema juzgar o interferir, sino intentar comprender (786).

La vestimenta de las mujeres musulmanas interpela a las personas a su alrededor de formas profundas e intensas. En este sentido, Lina nos contó lo siguiente: "hubo una ocasión en la que caminaba por la Colón, cuando un hombre se me acercó y me dijo que regrese a mi país, que ya era hora de que nos liberemos de esos hombres árabes que nos obligan a vestirnos así" (Comunicación Personal, abril de 2015). A través de esta experiencia pudimos distinguir que en el imaginario hay un prejuicio que asocia musulmán con "árabe", estableciendo juicios y presunciones acerca de la nacionalidad, la etnicidad y el estatus migratorio. El trabajo con las mujeres conversas permite precisamente una ruptura con estas ideas preconcebidas, pues se establece un cruce entre distintas identidades que no se excluyen entre sí, como: mujer, ecuatoriana y musulmana. Las agresiones a las que están expuestas estas mujeres están ligadas al desconocimiento del islam y a un temor provocado por la estigmatización casi naturalizada hacia las personas musulmanas como el "otro" peligroso.

Dos mujeres musulmanas realizan su oración del medio día.

Todas las colaboradoras manifestaron que es común que las califiquen de "terroristas", "extremistas" o términos similares. Esta violencia se enmarca en un contexto geopolítico de securitización, que ha señalado a las personas musulmanas como enemigos comunes, y que se ve exacerbada por ciertos medios de comunicación, discursos políticos xenófobos y racistas, y campañas publicitarias ofensivas. Las mujeres musulmanas se ven especialmente afectadas, dado el componente de género, que sitúa una capa adicional de estereotipos y violencia.

El caso de Aziza muestra la situación de una mujer migrante de origen sirio, que tiene que enfrentarse a distintos prejuicios tanto por su nacionalidad como por su religión:

> Un día fui con la dueña de mi casa y ella le dijo a esta señora: "Aziza vive en mi casa, ella tiene tantos problemas, no tiene trabajo, tiene tres niños". Esta señora dijo: "Sí, yo quiero alguien que trabaje en mi casa". Cuando habló con su esposo, él no quiso porque yo soy musulmana. (Comunicación personal, marzo de 2015)

Este es un ejemplo claro de discriminación laboral y de situaciones que las mujeres musulmanas deben enfrentar diariamente. La idea del desborde permite captar "esta fluidez y movilidad, y la forma en la que los inmigrantes y los límites que los abarcan excede cualquier definición fija" (Viteri, 2014: xiii). Al entender que las movilidades van mucho más allá de lo geográfico, la intersección de identidades de cada mujer musulmana supone un reto particular que supera cualquier clasificación convencional. La situación de Aziza ya es complicada por su situación de movilidad, pues se enfrenta a barreras establecidas por el idioma y lógicas culturales distintas. A esto se suma que la utilización del *hijab* automáticamente evidencia su identidad como musulmana, lo que la sitúa en una situación de discriminaciones múltiples y simultáneas.

El islam como elección

Con relación al tema de derechos, todas las entrevistadas manifestaron que el islam concedió algunos derechos a las mujeres mucho antes de que estos sean reconocidos en Occidente. Precisamente, Armstrong manifiesta que el *Qur'an* concedió los derechos de divorcio y herencia a las mujeres musulmanas en Oriente Medio mucho antes que a las mujeres occidentales. Este texto sagrado prescribe algún grado de segregación por género y uso del velo, pero no existe ningún sura en el *Qur'an* que requiera que todas las mujeres usen velo o que estén recluidas en espacios separados de su casa (2002).

En el imaginario quiteño y ecuatoriano, las mujeres musulmanas son sujetas de prejuicios acerca de una supuesta opresión machista basada en su espiritualidad y prácticas religiosas. Ninguna de las mujeres con las que trabajamos identificó al islam como una causa o, peor aún, como un catalizador para situaciones de inequidad y violencia de género, sino que todas manifestaban que se deben a factores culturales más que religiosos. Al preguntar sobre este tema, Nadia identificó una actividad que se percibe como inadecuada para las mujeres:

> La mujer tiene derecho a todo en el islam, excepto a gobernar. Es por los desfases que tenemos, por el cambio. El hombre tiene una estabilidad emocional que, así esté con problemas, el hombre piensa con la cabeza y no con el corazón. Por eso puede gobernar, porque tiene cabeza fría. En cambio, nosotras podemos hacer diez mil cosas al mismo tiempo, pero también estamos pensando en diez mil cosas al mismo tiempo. Entonces ¿cómo puedes poner una idea fija en algo? (Comunicación personal, abril de 2015)

Mujeres musulmanas durante el Jutba o rezo seminal de los días viernes, en la mezquita.

Esta percepción se asienta en una noción del cuerpo desde lo biológico y reproductivo. Siguiendo a Casper y Moore (2009), el principal problema de concebir al cuerpo como algo dado e inmutable es que se invisibilizan todos los procesos y estructuras sociales que no solo lo construyen materialmente, sino dan forma a sus sensaciones. "Los cientistas sociales deben resistir la tentación de ver la corporalidad como *sui generis*, aun cuando podría parecer que los cuerpos tienen características físicas inflexibles y consistentes" (5). En este caso, las características anatómicas del cuerpo son marcadas o clasificadas con atributos que funcionan a nivel simbólico. Es así como la mujer resulta identificada con la emocionalidad, asociada tanto a la ciclicidad de la menstruación como a la maternidad, que se percibe como inestable; mientras que al hombre se le atribuye una racionalidad absoluta que es vista como la fuente misma de la estabilidad. Desde nuestra lectura, esta lógica también podría ser interpretada como indiferencia y negación de la sensibilidad, que a su vez conocemos están ligadas a la producción de una masculinidad dominante.

Resulta interesante que las historias de las mujeres con las que trabajamos constituyen en su mayoría un desafío a lo que Nadia menciona ya que, aunque no se hallan en altos cargos de autoridad en el ámbito público, que es lo que comúnmente se podría entender como "gobernar", sí tienen experiencias muy poderosas de búsqueda de independencia y autonomía. Muchas de ellas incluso son madres solteras y jefas de hogar.

Mujeres musulmanas: desafíos cotidianos a prejuicios y estereotipos

En la vida cotidiana de las mujeres musulmanas, un elemento fundamental es el *dawwa*, que las entrevistadas definieron como una invitación para que la gente entienda el islam y, de ser posible, lo acepte para su propia vida. Ana explicaba que ella siente a su religión presente en todo momento,

> Siempre, desde que me levanto hasta que me acuesto. Vienen personas acá a la tienda y me preguntan por qué uso el velo. Yo explico que es por respeto a la mujer, porque no debe mostrar su cuerpo ni su cabello, porque es algo hermoso que Dios le dio a ella para su esposo y su familia. (Comunicación Personal, abril de 2015)

A partir de estas explicaciones, las mujeres musulmanas se sitúan en una posición de apertura y disposición para compartir y explicar su forma de vida, frente a la curiosidad, indagación, y en ocasiones hasta rechazo, de la gente que les rodea. El ser musulmana en Ecuador es definido por muchas de las entrevistadas como un verdadero reto, como una constante prueba a su fe.

A la par de las movilidades geográficas, como el caso de Lina quien se trasladó a vivir a Quito desde Chone (una población en la costa ecuatoriana); de Ana que vino desde Colombia; o de Aziza que llegó desde Siria, las historias de estas mujeres dan

Mujer musulmana leyendo el *Qur'an.*

cuenta de movilidades y cruces muy amplios de afectos, ideas y sentires, que en gran medida están mediados por su espiritualidad. Un ejemplo de esto, es que existe un rechazo total con ciertas expresiones de lo que denominan como parte de la "cultura ecuatoriana". Dentro de esto, la noción de respeto es muy poderosa para ilustrar la dicotomía que se establece en el trato recibido por las mujeres de parte de los hombres musulmanes, frente al recibido de parte de los no musulmanes. Se hace visible cómo la relación con hombres musulmanes constituye un alivio que contrasta con la vivencia cotidiana de acoso en una sociedad percibida como violenta y misógina. En este caso, el islam sí es señalado como promotor y orientador de ciertas actitudes aceptadas, y como corrector de otras que son vistas como negativas.

> Con los hombres musulmanes no hay contacto. En cambio, acá hay que un besito, que la mano, que ya empieza la tocadera. No hay respeto: te silban en la calle. En cambio, los musulmanes son bien respetuosos. No todos, pero sí la mayoría. (Ana, comunicación personal, abril de 2015)

Con respecto a sus familias, las mujeres musulmanas encuentran distintos desafíos. El primero de ellos es que tras, la conversión, deben lidiar con los cuestionamientos, críticas y reproches, especialmente de parte de padres, madres y hermanos(as). La mayoría de mujeres conversas fueron criadas en familias católicas, lo cual genera un antes y un después muy importante en sus vidas a partir de su s*hahada.* Por otro lado, Aziza, al haber nacido y crecido en una familia musulmana, ilustra una historia completamente distinta:

> Cuando yo era chiquita como mis hijos, mi mamá me decía bastantes cosas que debo tener cuidado, por ejemplo, que me vean solo la mano, solo la cara. Me decía que no baje el *hijab,* no use este modelo. Siempre me mostraba qué sí y qué no. Desde que éramos chiquitos, siempre hablaba de *Allah*. (Comunicación personal, marzo de 2015)

Para esta mujer siria, los retos empiezan cuando trata de hacer que su hija de nueve años utilice el *hijab* o haga las oraciones, lo que le resulta muy complicado ya que hay múltiples ocasiones en las que su hija quiere hacer lo mismo que sus compañeros y compañeras de escuela, pero no puede por el hecho de ser musulmana. Para Aziza es sumamente complejo intentar explicarle y negociar con su hija. Los procesos migratorios no solo generan la traducción de un lenguaje, sino la recodificación de símbolos, ideas, esquemas y prácticas (Viteri, 2014). Es así como se generan prácticas discursivas que la gente adhiere a su vida cotidiana y técnicas que posibilitan a las comunidades el dar significados culturales que den sentido a estas prácticas, en un contexto geográfico que no siempre se presenta como amigable frente a lo diverso o distinto (12).

Por otro lado, un aspecto que merece especial atención y análisis profundo es el de las relaciones de pareja. Como Nadia menciona,

> La relación de pareja tiene reglas y las reglas son fuertes, pero a la final te sientes lo más hermoso que puede haber, cuando los dos sienten lo mismo. Ahí está el poder de la mujer, en hacerle recordar a su marido. (Comunicación personal, abril de 2015).

Es importante mencionar que la relación de pareja está íntimamente ligada al matrimonio, y ambas regidas por lo que dice el *Qur'an*. Las diversas interpretaciones que se puede dar a los suras de este texto sagrado, generan experiencias concretas en la convivencia de pareja:

Mujer musulmana rezando en el parque El Ejido.

> El *Qur'an* es difícil de interpretar. Tienes que estar bien en tus cinco sentidos para interpretar bien. Hay unos quranes que son más duros y otros más suaves. Mi esposo, para mostrarme esas diferencias, me hizo leer una vez el más duro, que decía que si la mujer no obedece el hombre tiene que pegarle. Estaba tergiversado y después leí otro *Qur'an* que me dieron en la mezquita, que en la misma parte hablaba del respeto a la esposa y el respeto a los hijos. (Ana, comunicación personal, abril de 2015)

Siguiendo estos lineamientos, la figura del esposo está completamente asociada a la del proveedor y protector. Es por esto que, al preguntarles sobre el acceso a educación y empleo, las mujeres musulmanas manifestaban que no hay impedimento alguno para que una mujer se desarrolle académica y profesionalmente, pero eso no significa que ella deba ser la principal proveedora de su hogar. Respecto a esto, Ana nos contó que, a partir de su matrimonio, ella dejó su anterior actividad económica, para dedicarse a una tienda que tienen en conjunto con su esposo:

> Yo vendía productos de belleza. Perfumes que eran para hombres y mujeres. Después ya no pude, porque ya me casé y mi esposo dijo: 'Tienes que quedarte aquí en el almacén, porque tú eres mi esposa y los dos somos uno solo' (Comunicación Personal, abril, 2015).

Según estas percepciones, el islam promueve una idea de familia en la que la pareja es el eje central. Si bien algunas mujeres no se sienten cómodas con dejar sus actividades académicas o laborales debido al matrimonio, todas están de acuerdo en que la principal responsabilidad de la mujer es su familia y su hogar. Para muchas, el hecho de que el hombre sea visto como el principal proveedor es una garantía de tranquilidad. Sin embargo, en la práctica hay muchas veces en las que esto no se cumple y las mujeres viven historias de violencia económica, patrimonial, psicológica y física. Hay mujeres que han sido abandonadas por sus esposos, por lo cual se ven en la obligación de ser proveedoras y jefas de hogar. Esto es identificado como un hecho en el que los hombres no cumplen con sus responsabilidades, por lo que la Comunidad Musulmana condena este comportamiento y de ninguna manera es visto como algo generalizado o promovido.

> Lo más importante que yo tengo son mis niños. No quiero pensar solo en mí. El papá no está bien con ellos, así sean la misma carne, misma sangre, mismo todo. No creo que un nuevo papá fuera bueno con ellos. Por eso, para no más problemas para mi salud, no vuelvo a casarme (Aziza, Comunicación Personal, marzo, 2015)

Conclusiones

El presente capítulo abordó algunos de los temas principales identificados tras el trabajo etnográfico con mujeres musulmanas en la ciudad de Quito. Al ser comprendido como una forma de vida y sujeto a interpretación, el islam está relacionado con las formas en que estas mujeres se perciben a sí mismas y las maneras en que tejen

Mujeres musulmanas comparten dulces durante el *Eid*.

relaciones con sus parejas, familias y comunidades. Esto cuestiona la visión de que lo espiritual se queda solo en el ámbito de la creencia o de que es algo intangible y aislado de la dimensión humana en el diario vivir.

Las experiencias de las mujeres ecuatorianas conversas evidencian cómo se trata de un fenómeno totalizador, que permea cada detalle de la vida porque el ser musulmana conlleva también una forma específica de realizar actividades cotidianas de limpieza, alimentación, vestimenta, educación, rezos. Lo dicho propone un reto a ciertas categorías tradicionalmente conceptualizadas de una forma muy poco flexible, como las dicotomías sagrado/profano o individual/colectivo. El acercamiento de esta investigación permitió aterrizar en una aproximación que contempla cómo las mujeres musulmanas tienen presente su espiritualidad en todo ámbito. Sin embargo, el énfasis en la posicionalidad destaca la necesidad de evitar generalizaciones que categoricen a las mujeres como un todo homogéneo. Al mirar sus historias de forma particular se ha podido constatar que el islam se vive de formas muy diversas, que están ligadas a contextos sociales y culturales.

Uno de los elementos fundamentales identificados fue el cuerpo, entendido a nivel simbólico y como parte de un sistema cultural que le otorga significados, ya que juega un papel clave en la construcción de identidad de las mujeres musulmanas. La discusión sobre purificación es fundamental para comprender la constante interrelación entre limpieza física y espiritual, así como para explorar las distintas dimensiones del cuerpo en relación con la espiritualidad. Del mismo modo, la revisión sobre género y

corporalidad provee elementos para entender la relación existente entre los cuerpos y los significados culturales atribuidos a "lo femenino" y "lo masculino". El ámbito de la corporalidad ofrece información sustancial acerca de hábitos, valores y normas que tienen base en creencias y prácticas espirituales y religiosas, pero se plasman en los cuerpos de maneras palpables y cotidianas. Es crucial comprender que las mujeres musulmanas están constantemente confrontando y cuestionando estereotipos relacionados a relaciones de pareja absolutamente inequitativas y mujeres "pasivas", "oprimidas" y otros calificativos.

Las experiencias vividas por mujeres nacidas en una familia musulmana y mujeres conversas tienen rasgos particulares. Por un lado, la conversión al islam se inserta en un contexto de dinámicas globalizadoras que llevan al cuestionamiento de lo considerado "propio" de una cultura, un espacio, una nacionalidad, etc. En este marco, su identidad como musulmanas está en conversación constante con otras variables como género, "raza", etnicidad, nacionalidad, clase socioeconómica, entre otras. Estos cruces y diálogos generan negociaciones muy complejas en su día a día, ya que en el imaginario "musulmana" y "ecuatoriana" son vistas como categorías mutuamente excluyentes. Por otro lado, las mujeres nacidas en una familia musulmana, que generalmente vienen del Medio Oriente, viven negociaciones relacionadas principalmente a su género, nacionalidad, estatus migratorio, en procesos cotidianos de adaptación, cuestionamiento y pertenencia.

De esta manera, el uso del *hijab* es uno de los mecanismos más importantes para hacer visible la creencia y práctica espiritual y religiosa de las mujeres musulmanas. No solamente funciona como una forma de manifestar orgullo y coherencia con el islam, sino también como una manera importante de reconocerse como hermanas, pertenecientes a una comunidad. Este símbolo visible, así como actividades realizadas en espacios públicos (por ejemplo, la oración) generan reacciones diversas en las personas que se encuentran a su alrededor.

Las manifestaciones de violencia y discriminación a las que se ven sometidas las mujeres musulmanas están basadas en prejuicios ligados al desconocimiento del islam y a un temor provocado por la estigmatización casi naturalizada hacia las personas musulmanas como el "otro" peligroso. El hecho de que sea común que se les califique de "terroristas", "extremistas" o términos similares, da cuenta de que esta violencia se enmarca en un contexto geopolítico de securitización, que ha señalado a las personas musulmanas como enemigos comunes, y que se ve exacerbada por ciertos medios de comunicación, discursos políticos xenófobos y racistas, y campañas publicitarias ofensivas. Las mujeres musulmanas se ven especialmente afectadas, dado el componente de género.

Comunicación Sagrada

Vivencias de una *warmi kuray* en una urbe occidentalizada

Mateo Ponce[19]

Resumen

Mama Gloria es una mujer sabia en el uso de plantas medicinales y recetarios para diagnosticar y curar (etnomedicina). Sus conocimientos ancestrales conviven y se relacionan con la urbe quiteña en la cotidianeidad de su oficio. *Mama* Gloria, como *Warmi Kuray* (mujer que cura, en kichwa) puede ser considerada como una mediadora cultural, un enclave muy particular en una ciudad que se reparte entre un reconocimiento oculto de las prácticas shamánicas de una población arraigada en culturas ancestrales y protagonista de una fusión desordenada en torno al hecho religioso, y un rechazo abierto de las mismas entre algunas clases sociales y los jóvenes de la generación del internet. *Mama* Gloria hace su mediación y traducción cultural a través de la comunicación sagrada. Como ella dice, "con los *taitas* aprendo a rezar, porque ellos rezan lindo, mejor que los curitas". Este eje pone énfasis en el papel de curandera y la trasmisión de saberes, ambos íntimamente ligados a la salud y lo espiritual dentro de la cosmovisión andina.

Palabras clave:

Etnomedicina, *yachaks* y *mamas,* comunicación sagrada, interculturalidad, Andes, Quito.

Abstract

Mama Gloria is a wise woman in the usage of medicinal plants and prescriptions to diagnose and cure (etnomedicine). This ancestral knowledge cohabits and relates with the *quiteño* urban lifestyle through her daily work. *Mama* Gloria as *Warmi Kuray* (meaning "woman that heals" in the *kichwa* language) can be considered a cultural mediator in a very particular enclave, in a city that shares a hidden recognition of shamanic practices and among a population rooted in ancestral cultures, and as a protagonist of an untidy fusion of religious elements amidst open rejection from some social classes and the younger Internet generation. *Mama* Gloria accomplishes her cultural mediation and translation through sacred communication. As she quotes: "With the *taitas* I learn to pray, because they pray nicely, better than the priests". This perspective emphasizes her role as healer and transmitter of knowledge, both closely linked to health and the spiritual in Andean cosmovision.

Keywords:

Ethnomedicine, *yachaks* y *mamas,* sacred communication, interculturality, Andes, Quito.

19 **Mateo Ponce.** Correo electrónico: **matayo.ponce@gmail.com.**

Comunicación sagrada en la cotidianidad

> El bienestar en términos tradicionales andinos incluye a la comunidad
> y está impregnado con el conocimiento local
> que se extiende más allá del ámbito humano.
> —D'Amico (2014: 177).

El principal eje de la investigación constituye el estudio de lo que llamamos comunicación sagrada. Citando a *Mama* Gloria, "con los *taitas* aprendo a rezar, porque ellos rezan lindo, mejor que los curitas". Vemos entonces cómo en sus rezos se gesta un dialogo inédito, una mediación entre la religión católica y los rituales locales/andinos como trasfondo del mito cristiano y la etnomedicina. Según la antropóloga Blanca Muratorio: "Todos los seres humanos tenemos creencias, emociones, y experiencias de lo sagrado, de algo más allá de nosotros mismos que nos ayuda a encontrar un sentido simbólico compartido a nuestra realidad vivida" (citada en Carrión, 2003: 9). Para *Mama* Gloria, su día empieza antes de la salida del sol, con la oración: encomendándose a Dios, en su salud, familia y trabajo, al igual que por toda la gente. Según el pensamiento de Frazer, "la oración como la esencia del ritual religioso" (Harris, 1990: 349).

A continuación, presentamos un extracto de sus rezos, una oración a María, la madre de Jesucristo, como también a la madre naturaleza:

> Dios te salve reina y madre de misericordia.
> Vida y dulzura, esperanza nuestra.
> Dios te salve María.
> –A la morena Guadalupe– Dios te salve, a ti llamamos los descendientes de Eva.
> Que no somos desterrados, que no suspiramos.
> No gemimos, no lloramos, no vivimos en valle de lágrimas.
> Porque si lloramos somos consolados, si necesitamos somos remediados.
> Porque somos hijos de Dios,
> vivimos en esta bendita madre tierra,
> con la hermosa madre naturaleza,
> con la madre *killa*,
> con la madre agua, que da vida a toda humanidad,
> a las aves, a los peces y a todos los animales,
> que con su lluvia alimenta a la madre tierra,
> con el padre sol, que con él y la madre agua,
> florecen y maduran los frutos que nos da la madre tierra,
> para el alimento de toda la humanidad,
> sin ver ni raza, ni color,
> con el fuego,
> con el aire que respiramos y que nos da la vida.

Para efectos de la investigación partimos, por tanto, de la premisa de que la oración (que fusiona cristianismo y animismo) se nos presenta como el punto de partida de una comunicación sagrada, una sutil conexión o mediación que integra también a quienes visitan a *Mama* Gloria, pues ella siempre acostumbra prender velas y orar por cada uno de sus visitantes. *Mama* Gloria utiliza el mana, "la creencia en fuerzas sobrenaturales", al igual que el animismo "que consiste en dar vida y alma a aspectos materiales", en este caso plantas, rocas y astros (Harris, 1990: 344-346). Así, a lo largo de cada jornada su fe está centrada en "la voluntad de Dios y las fuerzas de la naturaleza"; en último término, y según testimonian sus visitantes, la oración trae paz a este espacio sagrado.

Un primer legado del pasado andino es, por tanto, la oración u comunicación sagrada que engloba no solo al personaje de *Mama* Gloria sino también a toda su práctica como *Warmi Kuray*. En efecto:

> La adaptación y reinterpretación de elementos o influencias externas provenientes de la cultura dominante han sido otras formas de resistencia, es decir, ha existido una apropiación de ciertos elementos no indígenas para hacerlos suyos y así poder reproducir, en la mezcla, la cultura y la identidad de los ejemplos más extraordinarios han sido los procesos de conversión religiosa tanto al catolicismo en el siglo XVI como al protestantismo moderno. La recreación de ideas, ritos, espacios, historias y dogmas ha sido continua. De allí que existe un catolicismo popular que dista mucho de sus orígenes y mentores (Andrade, 2009: 17).

Retomando las palabras de *Mama* Gloria,

> Yo hago la limpiada, curada, bendecida y armonizada. Yo aprendí desde chiquita. Yo vengo de familias de curanderos. Se enseña y se aprende –dice–. Uno puede aprender, pero si no recibe el poder no puede curar; es a partir de ayunas de días; no resisten las personas, hay que pasar las cascadas, vivir como viven nuestros indios ancianos (comunicación personal, 2016).

En esta cita ella subraya cómo la curación andina o etnomedicina no puede ser practicada por todos; primero, la sabiduría es trasmitida por un *yachak* a su aprendiz que, en un segundo momento, podrá hacer uso de los saberes en el caso estricto de que se proponga ayudar a otros a través de un ritual de paso. Por ende, la transmisión de los saberes y el legado de los *taitas* y *mamas* también dependen de una mediación y una comunicación sagrada al interior de la comunidad. Finalmente, de acuerdo al concepto acuñado entre sus practicantes, una persona que persigue tras estos saberes la fama y el lucro individual no puede ser llamado *yachak* ni recibirá el respeto de la gente. No olvidemos que la reciprocidad es una regla y obligación social en el mundo indígena, esta consiste en dar, recibir y devolver, principio también conocido como *Randi Randi* (dando y recibiendo, o reciprocidad).

Esta reciprocidad también se da "entre los diversos actores sensibles que incluían humanos, rocas, montañas y otros seres." (D'Amico, 2014: 115-116). La continuación de esta práctica también la hemos podido observar en las oraciones de *Mama* Gloria, al agradecer por ejemplo a "esta bendita madre tierra, con la hermosa madre naturaleza, con la madre *killa*, con la madre agua, que da vida a toda humanidad." La estrecha relación con la naturaleza es parte de las dimensiones de la salud tradicional, sumamente espiritual. La Salud es parte de una relación armónica/equilibrada con la naturaleza, con los seres que la habitan, con el otro, con los astros, con los rezos y con los rituales.

En segundo lugar, el traspaso del poder de los *taitas* y *mamas* a *Mama* Gloria refleja la persistencia de la familia ampliada (y la comunidad) en la estructura social indígena, al igual que la trasmisión de poderes, mediante una serie de rituales cercanos a la cosmovisión andina de lo sagrado. Según *Mama* Gloria, "El que sabe soplar tiene que absorber y dar la energía por medio de los chacras". Los conocimientos orales son trasmitidos dentro de la comunidad o familia, los mismos que aseguran la permanencia de la medicina tradicional.

> En su estudio sobre Cochasquí, Soledad Varea argumenta, "Mientras que Mama Gloria... 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...Muchas personas la identifican como una curandera, afirmando que tiene un don. Para otras ella representa una fusión entre lo incario y un intermediario de Dios. Otras personas comparan a la Mama Gloria con Quilago o dueña de una sabiduría secreta" (Prieto M. y Varea, 2007: 54-57).

Vemos entonces, cómo también existe una relación entre la salud, la comunidad y lo espiritual. Estas son partes integradoras del vivir bien, allí donde la escucha es primordial, al igual que el aprendizaje, porque yo tengo que aprender a cuidarme a mí mismo, a mi familia, mi comunidad—lo que me rodea—para poder cuidar mi salud (aprender, escuchar).

Respecto a la historia oral, cabe destacar el modo en que el ejercicio y alimento de la memoria garantiza la persistencia de los elementos/raíces de la identidad cultural de la entrevistada. Por ejemplo, con respecto a la trasmisión de saberes medicinales o en su permanente ir/volver entre Quito y Cochasquí (centro energético en la cosmovisión andina). De ese modo, su transitar espiritual y cultural resulta de la particular confluencia de los poderes heredados de los *taitas* del norte del país (Imbabura) y sus experiencias en la urbe quiteña, en su lugar de trabajo (Barrio La Tola), entramado este que es vital considerar al abordar un fenómeno que ocurre en una urbe, en su camino tortuoso de "modernización".

Sin embargo, hay que tener en cuenta en el estudio de la etnomedicina andina las diferencias con otras prácticas informales, ya que la que nos ocupa en este estudio incluye la observación del aura para efectos del diagnóstico y la posterior erradicación

Humo, ceniza, aromas y miel. Mateo Ponce, 2015.

de los males presentes en las personas a partir de un ahuyentar los malos espíritus como paso previo para curar las enfermedades. Una estructura cíclica que conlleva un diagnóstico (por ejemplo, la lectura del huevo, el tabaco, el humo, la vela o del cuy) y la curación con baños, sahumerios de especies y escobas de plantas frías y calientes, dulces y amargas, para tonificar o limpiar, entre otros tratamientos.

En el contexto urbano, la curación por estos métodos se ha transformado en una profesión que se sustenta tanto en razones socio-culturales como económicas: la etnomedicina es asimilada a la medicina informal en contraposición de la medicina formal. Históricamente, la ciudad de Quito ha acogido la entrada de esta medicina informal en respuesta a las condiciones y posibilidades de acceso a la medicina por parte de sus habitantes y a la creencia de su efectividad frente a la medicina occidental; un hecho que, desde mediados del siglo pasado, se ha sostenido además en las crecientes migraciones del campo a la ciudad.

Según *Mama* Gloria, "la etnomedicina tiene curas, a bases de hierbas nativas y del monte, que resultan efectivas para lo que los médicos formales no pueden curar". Esto denota no solo una profunda estructura material, sino que hace énfasis en el papel principal del *yachak*: la curación. Y agrega, "nuestra costumbre es a la persona *lluchita*, desnuda, primero se invoca al Padre, al Hijo y al Gran Espíritu, de ahí se le renuncia

todo y entonces la persona ve el cambio porque salió todita esa energía negativa [con el soplo]. Luego de eso es el baño... a mí no me importa como vienen sino como se van" (Moscoso, 2013: 30). *Mama* Gloria, añade: "Se sopla con champagne, vino o con trago, al igual que con plantas de aquí. Después sale para que atrape el humo al cuerpo, la ropa, al celular, a la billetera. Son aromas de oro, incienso, mirra, lirio, benjuí. Las plantas son seres vivos, para arrancar la planta tengo que pedir permiso de la madre naturaleza, porque necesito para curar el espanto."

Según Levi-Strauss, "los ritos aparecen como un para lenguaje que pueden emplearse de dos maneras. Simultanea o alternativamente los ritos ofrecen al hombre el medio sea de modificar una situación práctica, sea de designarla y describirla" (1986: 331). De igual manera, la forma de utilizar los remedios de la farmacia y los del bosque/tradicionales son distintas. Los remedios del bosque hay que irlos a buscar, hay que pedir y rezar.

Por poner un ejemplo cotidiano de esta herencia cultural viva en las poblaciones urbanas, el papel de "la abuela" que cultiva y aplica remedios caseros con base en plantas

El baño de plantas mágicas, para curar el espíritu y el cuerpo (izq.). Limpia de Aromas (der.). Mateo Ponce, 2016.

nativas, para la curación de enfermedades comunes. En otras palabras, estamos frente a una botica popular en el espacio familiar, alimentada por plantas y conocimientos medicinales ancestrales. Por ejemplo y citando a *Mama* Gloria: "El cuy es la radiografía del pobre, al mismo tiempo que le van curando, le van chupando el mal. Una planta común pero poderosa es la ruda, bella y perfumada, que donde quiera tener sea augurio de buena suerte, un secreto sin igual nunca faltara nada, libra de todo mal, y trae fortuna".

En cuanto a la reciprocidad indígena de la que hablamos en líneas anteriores, aplicada no solo en prácticas agrícolas sino también en el buen uso de los saberes medicinales, esta fue observada en la actitud de *Mama* Gloria al recibir y atender gratuitamente a mujeres con sus hijos que, por su condición social y de género, no podían permitirse pagar la "limpia"; mientras atendía con igual amabilidad a vecinos, parientes, y ciudadanos de la urbe e incluso extranjeros.

En conclusión, estamos frente a un caso de mediación positiva, de reconstitución de equilibrios personales, familiares y sociales, en el marco de una urbe "agresiva" hacia los sectores populares. En síntesis, *Mama* Gloria realiza una mediación entre diversas identidades y clases (urbanas y rurales) que conviven en la ciudad. Además, su práctica sirve como un puente entre la naturaleza, lo sagrado y la cultura. Respecto a la comunicación sagrada, presente en la práctica de *Mama* Gloria, hemos querido sugerir que está rodeada de un aparato espiritual; por ejemplo, ella, al conectarse con el más allá que la rodea encarna u emana dentro de su figura un aura que es parte del aparato de poder ritual e ideológico de su propia cultura.

¿En qué hemos avanzado?

Hasta aquí hemos acopiado reflexiones, oraciones y memorias múltiples y diversas, instantes que en estricto sentido van más allá del trabajo etnográfico y teórico o constituyen su "materia prima", desarrollando una relación humana muy sensible con la entrevistada. ¿Que pasos futuros nos depara la investigación?

Nos proponemos, en primer término, reconocer que la historia individual de *Mama* Gloria adquiere un profundo sentido ya que nos permite comprender, a partir de un acontecimiento concreto, una parte del pasado/presente de la gran colectividad local de *yachaks* y *mamas* en la urbe Quiteña y sus alrededores. Por ende, el legado de *Mama* Gloria refuerza la presencia y permanencia de los saberes ancestrales en la lenta constitución del futuro y el destino cultural de una ciudad como Quito, con la participación determinante de este oficio sujeto a la presión de los patrones culturales occidentales; un oficio que sobrevive bajo la epidermis de la urbe como un hecho a la vez reconocido y oculto; diríamos incluso que alimentado por buena parte de la sociedad citadina como una influencia escondida pero vigente en las decisiones de la población con respecto a su salud y equilibrio emocional.

Detalles del altar de *Mama* Gloria. Mateo Ponce, 2016.

A partir de la historia que *Mama* Gloria ha querido compartir con nosotros y su colaboración, constatamos cómo ella ha salido victoriosa cotidianamente en su inserción en el comercio informal, con todo lo que esto conlleva, especialmente con respecto a las mujeres, las más asiduas. Según *Mama* Gloria, "los intendentes nos p erseguían y si no les pagábamos nos clausuraban, pero ahora gracias al presidente no han vuelto a molestar" (comunicación personal, 2016). En síntesis, su vida y ética de trabajo constituyen un libro vivo lleno de conocimientos y saberes, lo que llamamos una comunicación sagrada; en efecto, en ella conviven las prácticas ancestrales con la cotidianeidad de la urbe quiteña. Su hogar está abierto a todos sus habitantes. Aquí no hemos querido más que recopilar un conjunto de ejemplos específicos y primeras reflexiones que nacen de la experiencia de *Mama* Gloria como *Warmi Kuray*.

Finalmente, la historia de *Mama* Gloria, como de otras *Mama*s andinas (como lo sugiere el estudio de D'Amico (2014), es que "se ajustan y se adaptan a los cambios, y se convierten en una fuerza transcultural en el sentido en que seleccionan ciertos elementos y los reconfiguran en nuevas formas" (p.142). Véase por ejemplo el altar de *Mama* Gloria que contiene velas, fotos, plantas, granos, caramelos, celular, santos y vírgenes sobrepuestos.

En conclusión, *Mama Gloria es una* mediadora cultural y equilibradora (dentro de lo posible en su ámbito de la salud), y dentro de un contexto social, cultural y económico caracterizado por la exclusión—tesis que puede abrir todo un espacio de análisis. De este modo es posible establecer su impacto relativo, sus enormes límites en un contexto urbano que tiende, cotidianamente y de modo agresivo, a desestructurar y erosionar valores ancestrales. Podemos preguntarnos, por tanto, hasta dónde puede llegar, en este sentido, la intervención conflictiva y paradójica de la mediación de personalidades como *Mama* Gloria.

Teniendo en cuenta que la medicina tradicional o el sistema de salud propio (de los Andes) pueden contribuir a garantizar el bienestar de los quiteños, las preguntas que debemos responder desde la colectividad son: ¿queremos recuperar y fortalecer nuestro sistema de salud y espiritualidad ancestral? y ¿cómo hacerlo? ¿De qué modo actúa una "presencia ausente" sobre un medio urbano que le da las espaldas? ¿Cómo medir una acción que actúa en las rupturas, en las fisuras, en los intersticios (en el sentido propio expuesto por Walter Benjamín, 1973), en un medio citadino adverso y que le está negando un espacio en su praxis cotidiana? Estamos hablando de una presencia cultural desarrollada "en los canteros" de una ciudad caracterizada históricamente por la presencia de quebradas cuyos límites fueron destinados para la instalación de prácticas populares marginales.

Mama Gloria nos despide con estos augurios, "Que le vaya bien de norte a sur, de oriente a occidente, formando la cruz andina y que le de 100 veces más de lo que usted me da a mí".

Oración y testimonio, ideología lingüística y gestual: Comunicación Sagrada dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días

María del Carmen Ordóñez[20]

Resumen:
Las dos formas predominantes de comunicación en La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días son la oración y el testimonio. Las implicaciones y el impacto de ellas son los subtemas que se desarrollan en estas formas de comunicación. La oración permite el contacto directo con el Padre Celestial en nombre de la persona orando y quienes lo acompañan. El testimonio es la exposición de experiencias de vida y pensamientos que reflejan las enseñanzas de los textos sagrados. Estas formas de comunicación vienen directamente de los feligreses, hecho que acerca e impulsa a los miembros a aprender del prójimo. Desde la semiótica y el análisis comunicacional, se busca analizar cómo cada forma de comunicación influye constantemente en la fe de cada individuo miembro de la comunidad.

Palabras clave:
La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, oración, testimonio, semiótica, ideología, comunicación.

Abstract:
The two predominant forms of communication within the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints are prayers and testimony. The implications and impact of these two ways of communication are the focus of this essay. Prayers allow direct contact with the Holy Father in the name of the person praying and those who are with him or her. Testimony is the narrative of life experiences and thoughts that reflect the lessons of the holy texts. Both forms of communication come directly from the members of each congregation, an element that approaches and invites the participants to learn from their fellows. From semiotics and communicational analysis, the objective of this study is to analyze how each form of communication influences constantly each member's personal faith.

Keywords:
The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, prayer, testimony, semiotics, ideology, communication.

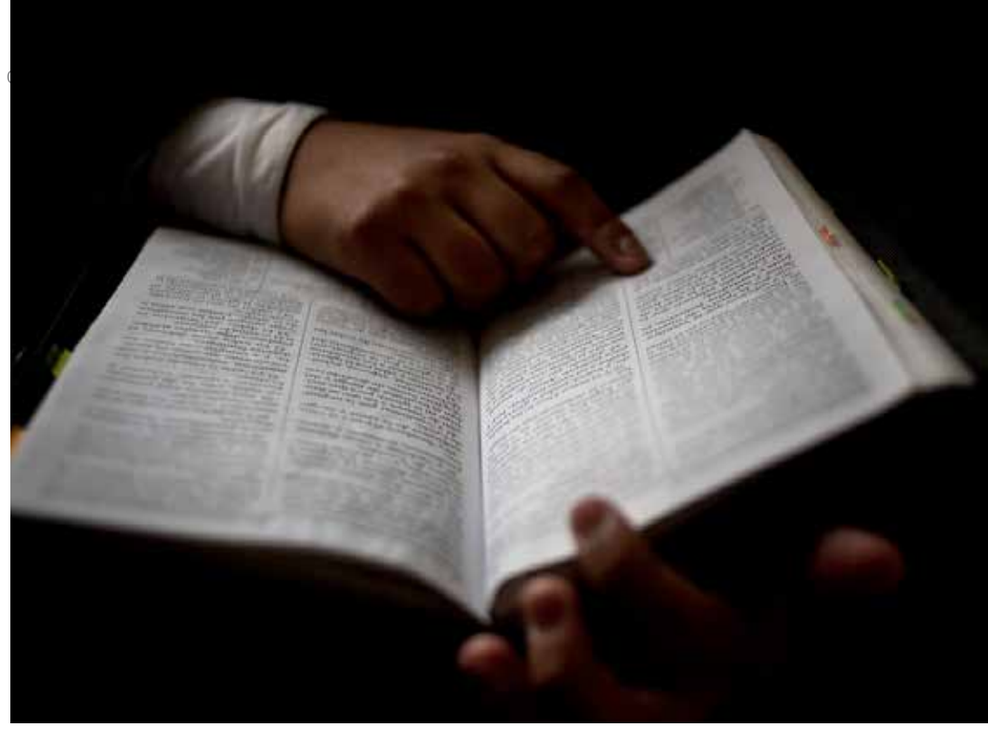
20 **María del Carmen Ordoñez**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **carmenordonez96@gmail.com**

Introducción

La comunidad de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, también mencionados por sus siglas LDS, tiene dos formas predominantes de comunicación que llaman la atención de quien observa y forma parte de los rituales dominicales y determinan la vida diaria de cada miembro. La oración realizada durante varios momentos de la ceremonia dominical es la apertura y el cierre de las actividades. Encomienda el corazón del feligrés a la actividad y espera que todo se realice en su gracia. El testimonio habla de las experiencias personales de cada miembro de la fe y es una expresión de una vida dedicada al Padre Celestial. Se habla de que las bendiciones recibidas proveen un consejo y una guía cuando se trata un tema en específico. También ayuda a los miembros nuevos a construir su propio testimonio y a buscar la presencia de Dios en sus acciones. Son dos mensajes con diferentes propósitos que forman parte intrínseca de la comunicación sagrada del miembro LDS.

Se puede ahondar de manera profunda dentro de estas dos formas de comunicación, para descubrir las peculiaridades de las mismas y analizar los participantes dentro de los procesos comunicativos. Bialecki (2011), en su estudio "No Caller ID for the Soul", resalta que el cristianismo "(sobre todo las comunidades protestantes) son grupos religiosos que se centran en el habla y el discurso" (680). Es fundamental resaltar que, si bien otras ramificaciones cristianas también tienen el testimonio y la oración como parte de su comunicación sagrada, la manera de llevarse a cabo es completamente distinta. Según Baker y Bowie (2010), estas conductas pueden ser entendidas como un conjunto de comportamientos que corresponden a cada grupo individualmente y resaltan su peculiaridad (2). En la comunidad LDS, la oración tiene una estructura de texto cerrado donde el orador tiene espacios de libertad para pedir y agradecer por lo que se considere pertinente en ese momento. Puede ser agradecer por estar presente en la ceremonia de domingo y pedir bendiciones durante la jornada. El testimonio es parte fundamental de la primera parte de la ceremonia de los domingos y es un discurso personal que se construye a lo largo de una vida. La primera hora de las reuniones de domingo tiene varios oradores con testimonios, y provee a la audiencia un rostro y una vivencia real. Es un espacio de intimidad entre el emisor y el receptor donde se habla de las bendiciones y dificultades del día a día. Es un momento de aprendizaje para todos a través de la vida personal del orador.

Los fundamentos para explicar estos patrones lingüísticos se encuentran en dos puntos claves: ideología del lenguaje y la presencia de autores y lectores ideales. En el caso del primer punto, la ideología del lenguaje, se otorga un énfasis especial a la noción del establecimiento de patrones comunicativos intrínsecos de la comunidad que determinan sus procesos de comportamiento comunicativo verbal y no verbal. Desde el estudio de las tendencias y particularidades de los varios grupos religiosos que componen el cristianismo a nivel global, ciertos comportamientos y posturas corporales marcan las diferencias más importantes entre cada una de las derivaciones. En el caso LDS,



Un miembro de la comunidad leyendo el Libro de Mormón.

tanto la posición del cuerpo para orar como la estructura discursiva del testimonio y la oración, son denominadores de diferencia sustancial que los separan de las actitudes de otros grupos cristianos.

En referencia al segundo punto, autores y lectores ideales, los procesos comunicativos se llevan a cabo tomando en cuenta patrones reconocibles por los cuales el autor ideal busca transmitir un mensaje al lector ideal. El autor ideal busca crear el mensaje idóneo y relacionable que la audiencia llegue a comprender de la manera que se espera. El lector ideal extrae las ideas y conceptos que vienen de esta interacción de la manera más cercana a la intención que tenía el autor al momento de plantearlos. Los mensajes que se generan están en un espacio donde hay convenciones sociales respecto a códigos idiomáticos y discursivos. Si no hay un entendimiento completo de estas convenciones sociales, no se puede formar parte del proceso comunicativo en la comunidad.

En la comunidad LDS, los patrones de comunicación seleccionados, oración y testimonio, contienen los códigos resultantes de una ideología subyacente que configura las convenciones sociales necesarias. Es importante resaltar que ninguna estructura cambia, independientemente del lugar donde se lleven a cabo los rituales. Durante la experiencia etnográfica se visitaron dos congregaciones distintas, una en el barrio La Luz y otra en Cumbayá, junto con eventos aparte de las usuales reuniones de domingo. Lo que se puede evidenciar con la consistencia de los patrones comunicativos es la

existencia de esquemas de comunicación verbales y no verbales que prevalecen con sus miembros, incluso fuera de las reuniones dominicales. Son experiencias que reflejan una regularización de la ideología del lenguaje (Bialecki, 2011: 579) independientemente del espacio físico. Son comportamientos y formas de observar el alrededor que permean todos los círculos donde se encuentran los miembros de los La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Ferguson (1995) comenta que las actividades concretas como orar, cantar, leer, escribir, al igual como su ausencia, invitan a experimentar lo divino y responder ante ello (citado en Keane 1997: 48).

Oraciones

Las oraciones son parte esencial de las ceremonias dominicales y de la rutina diaria de un miembro de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Durante las ceremonias dominicales, las mismas marcan el inicio y el fin de cada momento de la reunión sacramental. En la vida diaria, son parte de la jornada en momentos como la comida, la salida de la casa en la mañana, por la noche antes de dormir, entre otros. En Doctrinas y Convenios, uno de los libros sagrados de la Iglesia, se resalta la importancia de estas oraciones: "Porque mi alma se deleita en el canto del corazón; sí, la canción de los justos es una oración para mí, y será contestada con una bendición sobre su cabeza" (Doctrinas y Convenios 25: 12). Para Bialecki (2011), la oración es uno de los ejemplos más importantes de las diferentes características de la ideología del lenguaje cristiana intrínseca de cada grupo, puesta en acción (680).

Sin embargo, la oración dentro de la Iglesia difiere en todo sentido de la católica por el hecho de no ser una recitación constante e inalterada, como lo es el Padre Nuestro, el Ave María, entre otros dentro del catolicismo. Es algo mucho más libre que, si bien guarda un orden sugerido, permite al orador expresar lo que desea de manera mucho más directa. Estas oraciones pueden ser básicamente sobre cualquier tema y es fundamental el orar para la construcción de un testimonio. "[Ora al Señor] porque pondrá sus manos sobre ti, y recibirás el Espíritu Santo; y dedicarás tu tiempo a escribir, y a aprender mucho. (Doctrinas & Convenios 25: 8)". Al mismo tiempo, cualquiera puede realizar una oración, sea en la reunión sacramental, en la escuela de domingo o en su propia casa. Como afirmó el Elder Fernando Calderón durante su entrevista: "Para nuestro Padre Celestial todos somos especiales y le encanta escucharnos a todos" (2015).

Es así como cada oración trata de seguir esta sugerencia estructural:

1. Padre Celestial
2. Te agradecemos por.../Te damos gracias por...
3. Te pedimos por...
4. En el nombre de Jesucristo
5. Amén.

Las partes cuyo orden es intercambiable son la 2 y 3. Las partes 1, 4 y 5 permanecen inmóviles durante cada oración. A pesar de que parezca un texto cerrado, el hecho de que sea posible agradecer y pedir cualquier cosa, da la oportunidad de expresar un infinito rango de deseos y agradecimientos especiales. Como propone Eco en su texto *El oficio del lector*, los textos que son aparentemente de interpretación y utilización cerrada, resultan ser los más amplios respecto a lo que presentan y se interpretan (s. f.: 5). Si bien parece ser una estructura cerrada en cierto sentido, el hecho que el feligrés hable desde lo más profundo de sí, convencido totalmente de su fe y de lo que está realizando, es en sí una muestra de la amplia apertura discursiva que propone esta estructura.

Parte del orden con el cual se está orando es un reflejo de la educación de la Iglesia que permea el lenguaje. El orador primero agradece las bendiciones y favores recibidos del Padre Celestial antes de pedir su ayuda y nuevas bendiciones. De hecho, puede optar por agradecer exclusivamente si está orando a manera de acción de gracias. Hay mucho más por agradecer que por pedir y el Padre Celestial escucha las plegarias. En la educación de la Iglesia se aconseja orar en privado una vez por la mañana y otra por la noche. Las oraciones en familia también son una sugerencia muy fuerte, porque implican bendiciones para sus miembros y forman parte de los rituales que se llevan a cabo dentro del núcleo familiar. Adicionalmente, se recalca la importancia de aceptar las bendiciones que vienen de orar. En Doctrinas y Convenios, el versículo 10, capítulo (sección) 112, encapsula la importancia del acto "Sé humilde; y el Señor tu Dios te llevará de la mano y dará respuestas a tus oraciones".

Al analizar el lector ideal que se espera para esta recitación, están varios participantes dentro del mismo y un proceso educativo para invitar a cada nuevo participante a formar parte de la oración y, en algún punto, realizar una. Si alguien está iniciándose en la comunidad LDS, muy probablemente no le van a hacer orar inmediatamente. El proceso que usualmente se sugiere a los investigadores y aprendices es el hábito y la observación. El sujeto observa constantemente los rituales, procesos y códigos utilizados para comunicarse. Necesita absorber de sus alrededores los patrones comunicativos que yacen detrás de la oración antes de poder orar para sí mismo o para una audiencia más amplia. Como Eco (1987) menciona en *Lector in fabula*: "Una expresión sigue siendo un mero *flatus vocis* [expresión vacía] mientras no se la pone en correlación, por referencia a determinado código, con su contenido establecido por convención" (1). Esta es la idea detrás de las horas de clases con los misioneros para adultos. El objetivo es crear un ambiente distinto dentro de la reunión de domingo donde, quienes están iniciando, aprenden a orar y cómo el mensaje debe transmitirse a una audiencia con un público más grande. En este espacio también se recalcan los beneficios y bendiciones que se reciben de la oración que permitan desarrollar hábitos sólidos que perduren. La importancia de estas sesiones es invaluable porque es donde se comienzan a dar los primeros pasos dentro de la fe. Se presenta una zona de confianza para que los adultos puedan preguntar y resolver dudas respecto a lo que están aprendiendo.

En el caso de quienes pertenecen por varios meses o años a la congregación, la experiencia es completamente distinta. Ellos manejan los códigos comunicativos y conocen las convenciones sociales implícitas al momento de orar. Forman parte por un tiempo prolongado de la comunidad, por lo que los círculos sociales donde se desenvuelven tienden a reforzar estas estructuras y recordarlas constantemente. Baker y Bowie (2010), en su estudio lingüístico con los Santos en Utah, concluyen que los grupos religiosos que prefieren períodos prolongados de convivencia entre sus miembros desarrollan diferencias lingüísticas respecto al resto, y muchas de ellas parten de las relaciones sociales (8). Los miembros saben las palabras que deben pronunciar y en qué momentos se llevan a cabo las oraciones. Hay oraciones que pueden ser exclusivamente de acción de gracias y no involucran una audiencia grande como parte del proceso. Pueden ser pequeñas, personales, presentes y existentes solo para quién está orando. La principal característica de la oración es la comunicación con un ser que está mucho más allá de nuestra dimensión. Keane (1997) afirma que esta interacción tiene un espacio especial dentro de las sociedades humanas y puede ser el punto de partida para definir a la religión (50).

Cabe resaltar que, dentro de las reuniones sacramentales dominicales, la única oración que tiende a salirse del modelo es la oración de consagración de la Santa Cena. En este caso, los miembros del Sacerdocio Aarónico son los encargados de bendecir el pan y agua que será proveído a los asistentes. Las oraciones pronunciadas en este momento son fijas y se repiten de la misma manera domingo a domingo. Es un momento importante donde se da una interacción entre objetos físicos, oración y las implicaciones del acto en sí. Es una determinación mutua de validación donde existe "la presencia virtual o *in absentia"* (Keane, 2003: 412) de todos los elementos que conforman el sistema. La bendición de los elementos físicos, pan y agua, hace que pasen a ser recordatorios de un evento particular: la Santa Cena. Si bien puede ser sorpresivo que no se realice esta ceremonia con vino, los Santos de los Último Días creen que, en las revelaciones actuales, no es completamente necesario realizarlo con vino y, en su lugar, se realiza con agua. La importancia del acto y la oración vienen de lo que simboliza este momento junto con una renovación de los convenios que se hacen con el Señor.

Además de la apertura que hay con la estructura de la oración, el hecho de ser escogido para orar durante la reunión sacramental, una noche de familia, etc. implica que eres quien entra en comunicación con Dios. El Padre Fernando Calderón argumenta que la persona seleccionada es "el portavoz de los reunidos que se comunica con Dios y que trata de expresar los sentimientos de todos" (2015). Parte de la oración, según Keane (1997), involucra una relación implícita donde se da una interacción entre los seres humanos y otros tipos de seres que no pasaría en otra actividad (50). Es así como orar otorga cierto poder en la persona para establecer una conexión entre él, como Santo de los Últimos Días, y en nombre de todos los asistentes presentes en la sala. A su vez, se cree que las oraciones son respondidas por Dios con bendiciones y, en el caso de los profetas, mensajes para ser transmitidos a la humanidad.

Las oraciones también vienen acompañadas de una posición corporal particular en la que todos debemos colocarnos para lograr orar. Sea que estemos parados o sentados, debemos cruzar los brazos al frente del pecho, cerrar los ojos y agachar ligeramente la cabeza. Todo el lenguaje que formamos con la posición corporal y lo que oramos (o escuchamos que alguien ora) es en sí un conjunto comunicativo y lingüístico que integra cuerpo y mente. Cualquier miembro que vea esta pose y oiga de fondo una oración sabe que alguien está orando. Prozesky, en su texto, afirma que el lenguaje religioso, en todos sus aspectos, posee cierta uniformidad que, dentro de contexto, tiene un criterio específico de interpretación y entendimiento (citado en Holt, 2006: 2). En este caso, mientras el cuerpo se agacha ligeramente ante Dios, la mente formula las oraciones de adoración, agradecimiento y petición. El cuerpo completo, de esta manera, pasa a ser parte de una búsqueda de conexión directa con Dios durante meros segundos o por varios minutos.

El cerrar los ojos tiene una connotación muy interesante dentro del cristianismo y la ideología del lenguaje común en sus ramificaciones. Es un momento en el que se resalta la exploración del interior de la mente de cada uno. El cerrar los ojos implica separarse temporalmente del mundo material y del espacio secular que rodea a cada uno (Bialecki, 2011: p. 580). Forma parte de la entrada a un espacio y momento sagrado de comunicación con el Señor que solo permite la introspección. Adicionalmente, este espacio refleja un momento donde se busca meditar sobre lo que uno tiene que agradecer y pedir. Todo entra en una atmósfera sagrada que implica comunicar las intenciones, deseos y agradecimientos íntimos que solo se pueden pronunciar cuando hay silencio interior y honestidad. Las oraciones son un reflejo de los verdaderos dolores y alegrías que cada miembro expermienta durante su vida, y del hecho de que encomienda su vida a lo que el Señor designe como lo mejor.

Es por esto que los miembros que nacen en la fe, desde pequeños, deben aprender a orar. Aquí cabe resaltar el poder de la educación del domingo para estos propósitos. Cada domingo, dos horas después de la reunión sacramental, todos los niños asisten a clases que se enfocan en introducirlos a la doctrina de la Iglesia y sus prácticas por medio de juegos y diversas actividades. Es fundamental para los miembros de la Iglesia que sus hijos se involucren de lleno en la fe, y el primer paso suele ser comenzar a orar. Sea que lo realicen solos o acompañados, orar es lo que las escrituras dicen que los conectará con Dios para recibir su testimonio en el futuro y la sabiduría para distinguir el bien del mal. El poder orar de manera correcta invita a una participación más activa dentro de la comunidad. Se refuerzan las creencias propias, hay una convicción más fuerte de seguir los mensajes y recomendaciones de los textos sagrados y se aprende a buscar modos relevantes a ciertos tópicos de la vida personal de cada uno.

Los niños oran por sus familias, los jóvenes solteros por quienes no están presentes y por la búsqueda de una pareja adecuada, los adultos por estabilidad, los misioneros por seguridad y fuerza para seguir transmitiendo el Evangelio. Es así como todos, sea

Tanto miembros de la comunidad como los misioneros del barrio forman parte de las oraciones grupales durante las clases dominicales.

cual sea su motivación, buscan por medio de la oración lograr esa conexión especial que ayudará a quienes ellos consideran importante y realizan todo lo posible dentro de sus comunidades para que se llegue a cumplir lo que ellos oraron para que ilumine sus comunidades.

Testimonios

A pesar de que lo estudiado anteriormente es la acepción más entendida de oración, el compartir el testimonio que cada persona tiene durante ceremonias dominicales es otro modo de conectarse con Dios. El propósito, esta vez, es transmitir un mensaje a los feligreses desde las experiencias propias. Dependiendo de qué domingo sea, los discursos pueden ser cortos y hay más oradores en el púlpito. Otros domingos, hay hasta 5 oradores que hablan entre 10 y 15 minutos de varios temas. Las diferencias vienen, principalmente, del propósito de la reunión sacramental. El primer domingo del mes se busca reflexionar sobre las experiencias de los miembros durante el domingo de ayuno. El resto de domingos del mes son destinados a que pocos oradores hablen y se enfoquen en un tema específico asignado. Los temas son muy variados y cada hermano tiene una opinión enriquecedora que busca fomentar la reflexión.

Esta diferenciación entre lo que se realiza cada domingo durante la primera hora, es una muestra de las peculiaridades del lenguaje y la palabra en el espacio sagrado. Una de las razones que acercan a varios adultos a continuar asistiendo a las reuniones

dominicales durante su proceso de conversión son los testimonios que se escuchan. A diferencia de otras ramificaciones cristianas donde hay un solo orador, que usualmente ocupa un cargo más alto en comparación con el resto, son los feligreses quienes comparten y aprenden unos de otros. Son todas las historias que se comunican las que indican que hay un espacio para los investigadores entre los miembros de la comunidad. Tiene un impacto completamente distinto sobre quienes están aprendiendo o en su proceso de conversión porque son historias y vivencias reales de gente con la que conviven una cantidad importante de tiempo. Son relatos que logran entrar en lo profundo de cada persona e invitan a todo tipo de reflexiones.

Los domingos donde se habla de las experiencias de ayuno, la extensión y temática de los testimonios varía según la persona que está al frente. Se habla de la experiencia de ayuno, sobre las dificultades de la semana, lo que han recibido de bendiciones, entre otros. Este es el espacio más abierto de diálogo durante la primera hora de la reunión, porque cualquiera puede acercarse y hablar. No es sorpresa alguna encontrar a niños de 10 o 12 años que cuentan sobre sus experiencias de bautizo o qué tan emocionados están de visitar el Templo. Estas experiencias, según Keane (1997), hablan de la reconfiguración de los mensajes durante el recuento del testimonio. Para él, más que ser concebidas como acciones del pasado, son reportes y directrices de acciones que se buscan repetir al momento de hablar (51). Son indicativos de enseñanzas que se espera puedan ser replicadas en cada situación social y contexto porque son palabras de aliento, conocimiento y sabiduría.

Lo que se da con cada testimonio, independientemente del día en el que se está hablando, son normas discursivas flexibles que se enfocan en la experiencia personal (54). Al resaltar la individualidad de las experiencias discutidas se abre la posibilidad de observar la particularidad de las bendiciones y desafíos que se presentan en el camino. Es un punto de reflexión donde cada uno analiza lo que ha aprendido y apreciado con cada bendición recibida, y el aspecto personal de la misma. Se refuerza la noción del Padre Celestial que escucha a cada uno de sus hijos y provee lo que es necesario para que cada persona se desarrolle. Hay testimonios donde se habla de las bendiciones que han llegado a las vidas de sus familias después de las visitas al Templo. Son las pequeñas acciones u ocurrencias, aparentemente menores en el diario vivir de la gente, donde ellos sienten que se refleja y existe la presencia de Dios. Otros testifican de su vida antes de la conversión y reflejan lo bueno que ha llegado a su vida desde ese momento. Hay gente que habla sobre los desafíos que se tienen que enfrentar a diario y que, al final, refuerzan la fe y convicción de cada uno. Son todos los miembros los que buscan impactar positivamente en el resto e invitar a los nuevos miembros y aprendices a construir su propio testimonio.

Es en la multiplicidad de voces donde se reflejan las enseñanzas recibidas a lo largo de una vida y se manifiestan los valores de la Iglesia. Silverstein (1981) comenta que el carácter persuasivo del discurso ritual tiene una figura meta pragmática que permite

buscar cumplir las etapas sucesivas a la acción siendo realizada (citado en Keane, 1997: 54). Por ejemplo, hay gente que cuenta que, durante su primer año como miembros, buscan hacer parte de sus testimonios el deseo de ir al Templo. La preparación del mismo es un proceso difícil en el ámbito mental y espiritual que tiene una meta fija y el deseo de recibir las bendiciones especiales que vienen de este espacio. Los testimonios reflejan estos procesos y el desafío constante que supone prepararse para asistir. Es un proceso de construcción discursiva donde se busca mostrar las acciones cumplidas, las metas alcanzadas y las expectativas detrás del proceso. Los testimonios después de la primera visita reflejan la satisfacción del haber sido parte de los procesos previos junto con un agradecimiento infinito al Padre Celestial por abrir las puertas del Templo.

Los testimonios son puntos de reflexión y discusión donde se busca resaltar lo bueno y los desafíos que vienen con la fe. Son espacios donde la experiencia de ser Santos de los Últimos Días se comparte y hay muchos que encontrarán puntos donde convergen la misma situación o sienten lo mismo. Es lo que presenta el ejemplo de lo que es una vida antes de la fe y los cambios que vienen con la misma cuando se es converso. Para quienes nacieron dentro de un núcleo familiar mormón, son los relatos de una vida de educación y la importancia de dar la oportunidad a las generaciones futuras de crecer en la misma. Es un diferenciador que resalta una de las características más interesantes de la comunidad LDS: todos aprenden en conjunto.

Los misioneros de la comunidad ayudan a los nuevos miembros a formar su testimonio dentro de la fe.

Conclusión: Diversidad y complejidad

El estudio lingüístico realizado sobre dos formas de comunicación sagrada en la comunidad de los Santos de los Últimos Días refleja la complejidad detrás de las configuraciones discursivas más visibles dentro de las comunidades. Son diferencias en el uso del lenguaje y su flexibilidad las que invitan al investigador a indagar las estructuras existentes y su funcionalidad comunicativa. Hay un poder de agencia y modificación de ciertos patrones comunicativos que se presentan como novedosos ante quienes entran por primera vez a la comunidad. Son adicionalmente uno de los marcadores más importantes que permiten hablar de educación y tradición en el espacio global de la fe de la Iglesia. Los espacios de libertad que se construyen dentro de cada forma de comunicación permiten una conexión íntima y personal en un espacio completamente distinto al secular y con participantes en el proceso comunicativo que no necesariamente son evidentes. El proceso de educación y entendimiento de lo que se dice y cómo debe ser dicho presenta la posibilidad de ingresar en una atmósfera de apreciación de la comunicación sagrada en las comunidades visitadas.

Son los distintos patrones comunicativos y discursivos los que permiten ingresar en una discusión respecto a la variedad de ideologías que se reflejan en el lenguaje junto con varios tipos de autores y lectores presentes en el espacio religioso cristiano. Es completamente imposible generalizar patrones comunes en todo el cristianismo y esto habla de una perspectiva de *global christianity(-ies)* (Bialecki, 2011: p. 588) en la rama de la sociolingüística que explora la comunicación sagrada cristiana. Al explorar las peculiaridades de la comunicación sagrada de la Iglesia, se exploran rupturas con una tradición católica característica de nuestra sociedad. Orar y testificar se convierten en los pilares comunicativos que buscan acercar a los miembros de la comunidad y permitirles ser parte de la experiencia de lo divino. Es una característica intrínseca de la fe que acerca a quienes están aprendiendo y a quienes son feligreses a construir un mensaje y una actitud positiva ante lo que viene.

Cuestionando la frontera de las espiritualidades

Breve historia de la Migración Judía al Ecuador y sus contribuciones a la sociedad ecuatoriana

Sara Tillería[21]

Resumen

El desplazamiento forzado de millones de personas Judías durante el régimen Nazi comandado por Adolf Hitler conllevó una migración forzada de esta comunidad al Ecuador, catapultada por la Segunda Guerra Mundial. Este capítulo propone un recorrido de la migración Judía proveniente de Europa hacia el Ecuador en la época pre, durante y post Segunda Guerra Mundial a través de fuentes secundarias, archivos históricos, y testimonios de sus protagonistas. Resalta la capacidad de resiliencia de esta comunidad y sus importantes contribuciones a la sociedad Ecuatoriana, a la par de las construcciones identitarias geográfico-culturales desde la globalidad de la religiosidad del Judaísmo. De igual manera, resalta la importancia de la revisión de archivos históricos para localizar los conflictos de la época, las alianzas ideológicas, y las coyunturas políticas que facilitaron que Cónsules como José Ignacio Burbano y Manuel Muñoz Borrero lograran rescatar a cientos de personas Judías a pesar de las restricciones y después prohibiciones emitidas por el Ministerio de Relaciones Exteriores de la época. La historia de la comunidad Judía en el Ecuador es una ventana que nos permite entender los conflictos actuales desde este pasado, que teje y une a Ecuador con Europa, a las religiosidades católicas y Judías, a encuentros y desencuentros culturales.

Palabras clave:

Migración, judaísmo, Ecuador, identidad, religión, historia, Holocausto

21 **Sara Tillería**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **saraisabelsaenz@gmail.com**

Abstract

The forced displacement of millions of Jewish people during the Nazi regime commanded by Adolf Hitler entailed a forced migration of this community to Ecuador, catapulted by the Second World War. This chapter explores the history of forced Jewish migration from Europe to Ecuador in pre, during and post-World War II times through secondary sources, historical archives, and testimonies of its protagonists. It highlights the capacity for resilience of this community, and its important contributions to Ecuadorian society, along with the geographic-cultural identity constructions from Judaism as a global religion. Likewise, it highlights the importance of reviewing historical archives to reveal the conflicts of the time, ideological alliances, and the political conjunctures that enabled consuls José Ignacio Burbano and Manuel Muñoz Borrero to rescue hundreds of Jewish people in spite of the restrictions and then prohibitions issued by the Ministry of Foreign Affairs at the time. The history of the Jewish community in Ecuador is a window that allows us to understand the current conflicts from this past, which weaves together and unites Ecuador with Europe, Catholic and Jewish religiosities, encounters, and cultural disagreements.

Key Words:

Migration, Judaism, Ecuador, Identity, Religion, History, Holocaust

Yo, Salomón Isacovici, judío de la ciudad Sighet en Rumania, lo he sufrido y soy testigo. Desterrado voluntariamente en Quito, mientras este cuerpo mío se desmorona, vuelvo a enfrentarme con la misma oscuridad de las cuevas del monte Solovan. Éramos miles como las arenas del desierto de Néguev, ahora somos rocas desperdigadas en el campo, duros, perdidos, erosionados, y con la desdicha tatuada en la piel

—Samuel Isacovici

A739 Hombre de Cenizas, 1990

Que dura debe haber sido mi abuela, que fue rescatada de ese sótano en Berlín y sobrevivió a la pérdida de un hijo y una hija, nietas, dos hermanas, sobrinos, yerno y nuera y no sé cuántos primos, y a los tétricos bombardeos de los aliados a Berlín. Y llegó al Ecuador luego de un viaje de casi tres meses en tercera clase de un barco que la llevó a Cuba, de allí a Buenaventura para de allí cruzar toda Colombia en un camión, y finalmente arribar a Tulcán donde le esperaba su hijo. De Tulcán a Quito en bus —que lujo! Y jamás, jamás me habló de su odisea. Cuando llegó al Ecuador tenía 66 años de edad, y hacia tres años que no veía a su único hijo sobreviviente. Y vivió hasta los 91 sin jamás hablar de la guerra.

—Manuel Grubel,

Ecuador tierra de migrantes, 2010

A Quito:

Yo, por desgracia no soy hijo tuyo... pero soy tu eterno admirador,

Pues te amo desde hace sesenta y más años...

Cuando tu ya tenías sabor añejo, yo era niño y recorría tus calles desde "La Tola" hasta el "Churo de la Alameda", desde la "Mama Cuchara" hasta "la Carolina..." y así comencé a amarte porque eres bella, porque contagia tu hospitalidad.

—Ernesto J. Lehmann

Pequeño libro sin editar sobre la Comunidad Judía en Quito, 2005

Rabino Max Godet en la Sinagoga de la Comunidad Judía del Ecuador (CJE) en Quito.

La historia de la migración Judía al Ecuador comienza antes de los años treinta. Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial fue la época que marcó su migración en el país, a diferencia de otros países latinoamericanos. "Mientras la mayoría de países en América Latina empezaron a experimentar un influjo de Judíos durante las últimas dos décadas del siglo XIX (a causa de políticas y manifestaciones antisemitas en Europa Occidental) Ecuador virtualmente no recibió ningún Judío hasta los años treinta" (Flegel-Mishlove, 2013: 9). Muchos Judíos de origen europeo de la noche a la mañana perdieron sus derechos civiles, incluyendo la educación, negocios, propiedades, cuentas bancarias, y la vida.

Todo esto les obligaba a comprender que había que abandonar Alemania de inmediato, pues para un Judío era ya imposible seguir arriesgando su vida bajo circunstancias tan peligrosas como las que se empezaban a vivir en esa patria que también era de ellos, o que algún día lo fue, pero donde ahora eran vejados, insultados y denigrados públicamente. En la calle, les escupían en la cara. Habían grandes rótulos que se podían leer en las vitrinas de los almacenes no Judíos, colocados por la horda nazista que decían, por ejemplo: "No Compres Aquí Donde Este Judío" (Lehmann, 2006: 37)

De un día para el otro, directores del colegio tuvieron la orden de no dejar entrar a niños y niñas Judíos a los establecimientos educativos y, por el creciente antisemitismo, especialmente en Alemania, la situación empeoró rápidamente. En las palabras de Pedro Steiner, miembro de la Comunidad Judía del Ecuador (CJE):

> A pesar de que los judíos han venido al Ecuador desde la época de Colón escapando de la Inquisición Española, la actual Comunidad Judía del Ecuador es básicamente el resultado de una inmigración Judía europea, principalmente del Centro y del Este de Europa, justo antes y después de la Segunda Guerra Mundial (Steiner, 1998).

La situación de los Judíos que vivían en Europa en 1930 comenzó a empeorar por la persecución nazi, particularmente en Alemania, Checoslovaquia, Polonia y Austria, por lo que la mayoría llegó al Ecuador entre 1937-1939 y en los siguientes años de la guerra (Hurtado 2007:255). Un testimonio recopilado por Isaac Flegel-Mishlove ilustra la situación de una familia Judía en Europa que tuvo que salir apresuradamente de Austria para llegar al Ecuador:

> En marzo de 1938, cuando los nazis se anexaron a Austria, yo tenía 7 años. Una noche, el director de mi escuela vino a nuestra casa y les dijo a mis padres que ya no podíamos asistir. Tuvimos que ir a una escuela muy lejos, en la parte Judía de la ciudad. No sé cómo sucedió, pero mi madre nos consiguió pasaportes y visas, hicimos maletasy nos fuimos al día siguiente. (Flegel-Mishlove 2015:42)[22]

Para ilustrar por medio de otro caso, se expone el testimonio de David, quien forma parte de la primera generación de Judíos que nacieron en Ecuador y quien asiste regularmente a la Sinagoga de la CJE en Quito. David es de ascendencia judío-rumana y en una entrevista realizada en Quito, nos cuenta la experiencia de sus padres en Rumania durante la Segunda Guerra Mundial. Dice: "Mi papá pasó el Holocausto, mi mamá no. Ella estuvo cerca, vio de *lejitos, de ladito,* pero se salvó mi mamá" Su padre estuvo en un campo de concentración y en la entrevista expuso lo siguiente:

> Hitler estaba bien asimilado en su poder Les comenzó a quitar los derechos a los Judíos alemanes, comenzó a sectorizarles en guetos, a despedirles a los que eran empleados del Estado, a muchos de los que estaban en el ejército les quitó sus rangos. Mi papá fue separado de mi abuela, y fue llevado a un pre-campo en Rumania. Hitler había dicho al presidente de Rumania de la época que entregue a todos los judíos rumanos para matarlos. Hitler reunió a los judíos rumanos en algunos lugares para después trasladarles a los campos de la muerte, la solución final. Mi papá tenía siete años. Cuando estaba en el campo, no había que comer, mi papá veía como les fusilaban a los Judíos, les obligaban a cavar fosas comunes. Eso era común en casi todos los campos nazis, les hacían cavar una fosa común, les ponían contra la pared, les fusilaban y caían en la fosa. Muchos morían ese rato, muchos no. Mi papá decía que la tierra se movió tres días. Mi papá no pudo olvidar eso. (David, Entrevista personal, 2015).

Nuevamente, esta cita refleja cómo el gobierno de Rumania de la época accedió a ayudar a A. Hitler para trasladar a Judíos a los campos de concentración. Sin duda, el haber sobrevivido a este evento marcó para siempre la vida de su padre y fue lo que, eventualmente, lo trajo a él y a su esposa al Ecuador. Después de la liberación de los

22 Traducción del Inglés al Español de David Barmettler

campos de concentración por las fuerzas Aliadas, su padre se fue a Palestina, como le llamaban en la época al territorio controlado por los ingleses. David explica que "El holocausto hizo que muchos Judíos se pongan a pensar que había que regresar a la tierra prometida" (Entrevista personal, 2015). Su papá se fue a vivir en un kibutz, en dónde aprendió a hablar hebreo en el Ulpan y eventualmente sirvió en el ejército. Más adelante conoció a su esposa y se casaron en Israel. Cuando estaban allí "Corría el rumor que el Ecuador era un país pacífico y sin guerras... Y uno fue llamando al otro, el rumor fue: *ven al Ecuador que acá es tranquilo*. Le llegó el rumor a mi tía y luego a mi mamá...Vinieron en un barco desde Israel (que tardó tres meses y zarpó en la Isla Puná). Mi papá trabajó para el señor Kiwi, el de las ferreterías" (Entrevista personal, 2015). Aquí se muestra el importante rol de las redes familiares que empujaron a muchos a la migración en Ecuador. En el caso de la familia de David, años después del final de la Segunda Guerra Mundial.

Se estima que el total de migrantes Judíos que vinieron durante los años treinta y cuarenta fue alrededor de 5 000. Ecuador, junto con muy pocos países como Bolivia, abrió las puertas a las Comunidades Judías durante la época bélica, pero como se verá más adelante, el proceso de obtención de visas no fue fácil. El doctor Ernest Lehmann en su libro *67 años de éxodo al Ecuador* narra la historia de la familia Meyer tratando de huir de la Alemania nazi. En la embajada del Ecuador en Zúrich, para pedir la visa, Herbert Meyer (2006) describe lo siguiente: "Junto a ese escudo, había un asta con una gran bandera con los colores amarillo, azul y rojo (la bandera de la república del Ecuador), además una foto bastante grande de un militar, cuyos nombres según decía allí, eran los de un general Alberto Enríquez, que en esos momentos era el presidente ecuatoriano" (78). Cuando el cónsul lo recibió le dijo: "Mire señor Meyer, estamos dispuestos a recibir a usted y a su pequeña familia en nuestro país... Pero ¿qué entiende usted de agricultura?, pues solo para trabajar en esa rama podemos darle una visa" (Lehmann, 2006: 78). De la misma forma, Manuel Grubel en *Ecuador destino de migrantes* explica que, para conseguir visa, su padre "tuvo que hacer un curso rápido de diseño gráfico, (en la época este oficio correspondía a la especialización de dibujar clisés para anuncios en periódicos, que exigía grandes dotes de dibujante) puesto que la condición para recibir una visa ecuatoriana era *no ejercer actividades académicas,* y mi padre había estudiado arquitectura" (Grubel, 2010: 71).

En una entrevista de la JBS (Jewish Broadcasting Service), Eva Zelig, directora del documental *An Unknown Country*, explica que los consulados ecuatorianos en Europa tenían una gran influencia de quién obtenía la visa o no:

> Algunos de ellos eran absolutamente antisemitas y lo hacían muy difícil para las personas que venían en búsqueda de visas. Parte del acuerdo que el gobierno había establecido para los refugiados era que solo podían trabajar en la agricultura o la industria estipulada por parte del gobierno. Así que los judíos que llegaron eran

Los escritos sagrados judíos en hebreo.

> Judíos urbanos que nunca tuvieron un hacha en sus manos. Llegaron a Ecuador y tuvieron que empezar a trabajar en la agricultura, no tenían otra opción. (Zelig en New Jewish Cinema: Eva Zelig).

Es importante contextualizar la situación del Ecuador de la época. Zelig expone que este país estaba pasando por una inestabilidad política en la que hubo varios presidentes en un período de 8-10 años (entre ellos Carlos Alberto Arroyo del Río y José María Velasco Ibarra). Igualmente, la directora opina que algunos presidentes fueron más liberales que otros, y algunos pensaron que traer europeos al Ecuador podría ayudar a desarrollar a las clases medias. Hubo dos razones principales para la autorización inicial de visas a miembros de Comunidades Judías:

> They had the feeling that bringing Europeans could help the country... they had this feeling that Jews, specially Europeans, Jews or not Jews, they could help the country to develop the middle class. They could do a lot of things to develop the country that was one idea. But also where humanistic in their thinking, especially one of the presidents felt the obligation to save them from the Holocaust. (Zelig en New Jewish Cinema: Eva Zelig).

Cartas consulares

Manuel Grubel, en el libro mencionado, realizó un análisis sobre las cartas consulares del Ecuador en la época de Segunda Guerra Mundial. En su libro, el autor explica el comportamiento de cónsules ad-honorem y vicecónsules en Alemania, que eran ciu-

dadanos alemanes y afectos al régimen, fue "coherente y uniforme", mientras que "los cónsules generales, ecuatorianos, presumiblemente diplomáticos de carrera, entre los cuales no existió en absoluto unidad de criterio, y claramente obedecieron a su propia conciencia o ideología personal" (Grubel 2010: 93) y que, por lo tanto, desatendieron la línea oficial del gobierno. Cabe mencionar que en la década de 1930 el Ecuador vivió una inestabilidad política que fluctuó "desde el conservadorismo a ultranza al socialismo pro-comunista, pasando por populismos, dictaduras militares y pseudo-democracias" (93). Hay que resaltar que en medio del estallido de la Segunda Guerra Mundial y el ascenso del nazismo, el Ecuador estaba en el conflicto armado con el Perú (94). Debido a este contexto, Grubel afirma que estos acontecimientos impidieron que "el país dispusiera de políticas de estado de cualquier orden, y éstas en consecuencia eran políticas adoptadas de coyuntura, de acuerdo a la visión del gobierno de turno" (94). Por lo tanto, al revisar los archivos encuentra "disposiciones incoherentes, contradictorias y comportamiento de cónsules librados a su propio arbitrio" (94), lo que permitió en cierta medida que cónsules como José Ignacio Burbano y Manuel Muñoz Borrero hayan facilitado la visa a los inmigrantes Judíos, a pesar de ciertas medidas limitantes que veremos a continuación. Cabe destacar que ciertas figuras políticas como el doctor Julio Tobar Donoso, durante su período como Ministro de Relaciones Exteriores, mostró empatía hacia el gobierno de Hitler: "sus informes a la cancillería muestran una admiración total por Alemania y su régimen nazi-fascista con frases que dejan traslucir un claro 'esto es un ejemplo digno a imitar', y la evidente posición de Julio Tobar Donoso que no tenía inconveniente de pasarse por encima la ley, los reglamentos y la propia política del gobierno al que se pertenecía, el del liberal doctor Carlos Alberto Arroyo del Río" (95), cuyas cartas consulares se presentan a continuación y en los anexos.

En el caso ecuatoriano, 40 familias Judías se salvaron gracias al trabajo del cónsul ecuatoriano en Bremen (Alemania): José Ignacio Burbano Rosales, quien arriesgó su puesto de trabajo y su propia vida al hacerlo. La evidencia del riesgo que tomó al otorgar estas visas se muestra a través de varios archivos y testimonios recopilados por su nieta María Amelia Viteri, investigadora y antropóloga, quién actualmente continúa reuniendo información sobre la vida del cónsul y sobre las personas que han sido salvadas gracias a sus acciones. En una circular confidencial del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, transferida al consulado en Bremen el 25 de enero de 1938, se expone lo siguiente:

> Por disposición expresa del señor Jefe Supremo de la República, y ampliando instrucciones dadas sobre el particular, se ordena a todos los señores Cónsules abstenerse de visar los pasaportes de individuos de raza judía que pretendan viajar al Ecuador. Se servirá usted de dar estricto cumplimiento a esta disposición.

Como reacción a las varias medidas gubernamentales, el cónsul responde al Ministro Tobar Donoso, el 31 de agosto del mismo año, de la siguiente manera:

> Durante algún tiempo he reflexionado sobre la necesidad de detallar a la oficina de la Cancillería ciertos aspectos de la situación de los judíos aquí en Alemania.

> Estos individuos, aunque son ciudadanos alemanes, se ven obligados a emigrar por el gobierno Alemán, pero se ven obstaculizados por las restricciones establecidas para negar su entrada en otros países.
>
> A pesar de que no creo en una política de "puertas abiertas" para entrar en Ecuador, creo que nuestro gobierno debería, por razones humanitarias, instruir a sus consulados a levantar las restricciones, al menos en ciertos casos desesperados que requieren una respuesta más humana a las leyes que, por más "legales" que sean, se vuelven duras e injustas cuando no podemos aplicarlas a situaciones que exigen tal respuesta.
>
> Las medidas extremadamente severas y punitivas en contra los judíos por parte del gobierno Alemán son ahora bien conocidas. Estas medidas, por supuesto, han sido tomadas para hacer la vida imposible a estas personas. Para aquellos que son incapaces de probar su "pura sangre aria", el único camino que les queda es la expatriación; no obstante, cuando tratan de cumplir con los requisitos necesarios para un paso tan trascendental, aparece la inhumanidad de la que hablo: se les prohíbe llevar con ellos más de 50 marcos por miembro de familia y 10 marcos por mes, sin importar su riqueza; además, el único tipo de cambio que se les permite es de 91.5%, es decir, cada marco pierde 91.5%, es decir, 8 1/2 centavos, por cada marco. Como resultado, hay muy pocos que pueden pagar los $ 200.00 que requiere nuestra Ley de Pasaportes. Por supuesto, la situación es mucho peor para los que tienen familia y debe depositar $ 200.00 por persona. (Memo No. 324, de 31 de agosto de 1938)

Esta cita demuestra la visión del cónsul respecto de las medidas gubernamentales tomadas en Alemania y su indignación ante estas. Es evidente que manifiesta un espíritu humanitario, además es una muestra de gran coraje para una época de alta tensión. A pesar de ello, el 27 de mayo de 1939, en otra circular de la Dirección General de Comercio y de Asuntos Consulares dirigida al cónsul Burbano, se expresa que "únicamente los cónsules ecuatorianos de carrera visen los pasaportes de los extranjeros que desearen viajar al Ecuador, sean de raza aria o Judía". Los cónsules honorarios bajo la jurisdicción del Consulado de Bremen "quedan absolutamente prohibidos de intervenir en esta actuación de tanta responsabilidad". Igualmente, en otra circular reservada del Ministerio de Relaciones Exteriores dirigida al cónsul Burbano, se exponen las instrucciones sobre el visado a familias y personas Judías. En esta circular se alega que la posición estricta del Estado respecto a la población Judía se debe a los "problemas inmigratorios en el país que son de vital importancia". El documento, que data del 29 de diciembre de 1939, tiene un contenido impactante respecto a la posición política del Estado Ecuatoriano. En esta carta, se le expone al cónsul las razones de restricción de visas a Judíos europeos que buscaban viajar al Ecuador, y el protocolo que el consulado debería seguir. En los siguientes párrafos, se muestran fragmentos del texto:

> 1º Como se ha comprobado una sobreabundancia de judíos en el país, que no guarda relación con la inmigración de personas de otras razas, y que, ha dado origen ya a algunas perturbaciones en el regular desarrollo de las fuerzas vivas de la Nación, pudiendo preverse su agravación para el futuro, encarezco a usted, de manera especial, y en forma ESTRICTAMENTE CONFIDENCIAL, que se sirva

> restringir el ingreso de elementos semitas al Ecuador a aquellos que, por sus excepcionales condiciones, sea conveniente que vengan [...]
>
> 2º No puede pasar desapercibido a usted el hecho indiscutible que el Judío, por tradición, por temperamento y por constitución biológica, es reacio a las labores de campo y aún a la actividad industrial. Es comerciante; y en este campo haría gravísima competencia al elemento nacional, que ya protesta de su desalojamiento de algunas actividades. Por el porvenir étnico, económico y moral de la Nación, recomiendo a usted tomar todas las precauciones posibles y la máxima escrupulosidad, al visar el pasaporte de un extranjero que pertenece a esta raza [...]
>
> Usted, señor Cónsul, convendrá conmigo en que es necesario no escatimar esfuerzos con el objetivo de proteger los intereses nacionales. Por lo mismo, los señores Cónsules están en el ineludible deber de cooperar, dentro de su esfera, a esta labor que tiende a conformar la futura estructuración demográfica, económica y moral de la Patria [...] Hemos procurado ser lo suficientemente claros y explícitos en tan importante materia.

En este extracto, vemos cómo se esencializa al pueblo Judío, se asume un supuesto "temperamento" e inclusive una supuesta "biología" que hace que este sea "reacio" a las labores de campo y aún, a la actividad industrial. Además, se expresa en singular masculino: "El Judío", como si todos los Judíos y Judías fueran "esencialmente" comerciantes y por lo tanto, un peligro del cuál la Nación tiene que protegerse porque serían la competencia de la industria nacional. De la misma forma, más adelante en la carta se expone que:

> 3º Un aspecto sustancial que, de preferencia, quiero hacer notar a usted, es el siguiente: que el futuro inmigrante judío sea de absoluta solvencia económica, factor este primordial para la obtención de la visa. Si cualquier otro extranjero que no sea judío solo está obligado a traer consigo la cantidad mínima de 400 dólares, no es posible ni conveniente hacer extensiva tal disposición para los que lo son. Para el efecto, el Gobierno, dispone que, de hoy en adelante, los judíos traigan consigo la suma mínima de 5.000 dólares o su equivalente en divisas de libre curso, la misma que debe ser exigida por cada familia que emigra que deseare viajar al Ecuador, esto es, el padre, la madre, y sus hijos.

Como se explicó anteriormente, debido a la persecución Nazi, los Judíos europeos tenían cada vez menos derechos y, a muchos les cerraron las cuentas bancarias, lo que les impidió el acceso a sus recursos económicos. Asimismo, más adelante en la carta se expone lo siguiente: "El Gobierno desea que se abstenga en lo absoluto de conceder visas de turismo individuos de raza Judía que vengan de Europa", finalmente cerrando al máximo las opciones de familias en urgencia de huir. Por lo que la solidaridad del estado ecuatoriano con el pueblo Judío en esta época, no fue del todo evidente, ya que vino acompañada con muchas restricciones.

> Eventualmente, el gobierno ecuatoriano al enterarse de las acciones del Cónsul, le transfirió sin previo aviso a Houston, USA desde marzo de 1940 hasta junio de 1944 alegando la necesidad de la inauguración de un nuevo consulado en dicha ciudad, como se muestra en la carta del Cónsul.

Para ilustrar cómo fue el proceso de obtención de visa, los testimonios de Ana Steinitz y de Alfredo Baier sobre las acciones del cónsul son pertinentes. Este se se solidarizó con las familias Judías que buscaban desesperadamente salir del país para sobrevivir. Entre los archivos recopilados, se muestra que el padre de Ana Steinitz, Hans Steinitz, obtuvo la visa de entrada al Ecuador el 17 de enero de 1939; mientras que los padres de Alfredo Baier, Salomon Baier y Elli Waldbaum de Baier, la obtuvieron el 7 de enero de 1939. En ambos casos, tuvieron la autorización para subirse en el vapor "Leipzig" que zarparía el 11 de febrero de 1939 con destino a Guayaquil. El documento firmado por el cónsul para la familia Baier expone lo siguiente:

> Respecto a los antecedentes de tales emigrantes, este Consulado ha tomado minuciosos informes, con resultado satisfactorio, y exigido las disposiciones legales... Dichos emigrantes deben embarcarse en el vapor "LEIPZIG" que zarpa el 11 de febrero próximo, por lo cual se omite el cumplimiento de la recomendación relativa al envió del correo aéreo de la comunicación respectiva. (Cónsul Burbano, 17 enero, 1939)

De la misma forma, existen múltiples cartas de este tipo entre el cónsul Burbano y el Ministro de Relaciones Exteriores, Julio Tobar Donoso. El cónsul envió correos al ministro cada vez que autorizaba una visa, explicando que las personas que la obtuvieron fueron aceptadas tras la cuidadosa examinación de la información presentada y tras cumplir con los requisitos demandados por el Gobierno ecuatoriano. Sin embargo, los testimonios de Alfred Baier y Ana Steinitz, nos dan a conocer que, a pesar de no cumplir con el requisito de tener una profesión estrictamente ligada con la agricultura, el cónsul autorizó estas visas. El ingeniero Alfred Baier, quien entonces contaba con 9 años de edad, explica en su testimonio:

> To legalize the process and avoid any obstacles, this humane and brave Consul verified all our documents and completed the legal formalities. Through the courageous action of José Ignacio Burbano, my family was granted a visa that certified my father was involved in the agriculture business, which he was not (Testimonio de Alfred Baier para Yad Vashem).

Asimismo, el testimonio de Ana Steinitz expone lo siguiente:

> Mi padre fue una de las 40 familias judías que recibieron ayuda del cónsul Burbano, al evadir las políticas gubernamentales y otorgar visas para huir del Holocausto. Para otorgar las visas, la táctica del cónsul fue asegurar que los solicitantes fueran expertos en agricultura o construcción, ya que las regulaciones de inmigración ecuatorianas solo permitían expertos en los campos rurales. Cuando llegó a Ecuador, mi padre trabajaba en una fábrica de algodón en Guayaquil, lo que le permitió comenzar su vida nuevamente. (Testimonio de Ana Stenitz para Yad Vashem).

Estos testimonios son pruebas que el cónsul Burbano confrontó las políticas del Estado ecuatoriano de la época al consentir visas a Judíos que no tenían un perfil académico

ni profesional ligado con el sector agrícola. Sin duda, al hacerlo, aseguró la continuidad de la vida de estas familias, quiénes tuvieron una segunda oportunidad en Ecuador, y cuyas futuras generaciones nacieron y se criaron en el territorio.

Por otro lado, el cónsul ecuatoriano en Estocolmo, Manuel Antonio Muñoz Borrero, otorgó 100 pasaportes a Judíos huyendo de la guerra, por lo que en 2011 fue nombrado como "Justo entre las Naciones" por el Museo del Holocausto en Jerusalén (Yad Vashem). Muñoz Borrero fue un diplomático cuencano, cónsul en Estocolmo desde 1931 hasta 1942. Cuando el Gobierno ecuatoriano se enteró que Muñoz Borrero envió "un centenar de pasaportes a Estambul para ayudar a salvar Judíos de origen polaco" (El Universo) el gobierno lo separó de sus funciones. Sin embargo, no hubo un sustituto para el puesto de Muñoz Borrero, quién continuó ayudando a los Judíos perseguidos de una manera informal. Es importante notar que el cónsul Muñoz Borrero es el primer ecuatoriano en haber recibido la condecoración "Justo de las Naciones", un título oficial otorgado por el Estado israelí por haber "sacrificado su nombre, cargo diplomático, posición social y hasta sus vidas para salvar del exterminio a miles de personas" (El Universo). Este galardón es "el de más alto rango que entrega el Estado de Israel a personalidades no Judías que contribuyeron de forma altruista a salvar vidas Judías" (El Universo). El Museo Yad Vashem en Jerusalén, recuerda a los seis millones de Judíos exterminados por los nazis y también "a toda persona que haya contribuido a salvar a otras de este origen, y hasta ahora lo han recibido más de 23 000 personas de 45 nacionalidades diferentes, en su mayoría polacos" (El Universo).

La llegada de la Comunidad Judía en una época inestable en Ecuador

Es importante notar como a comienzos y mediados del siglo XX se dieron cambios culturales en Ecuador que permitieron el desarrollo y el éxito económico del país. Gran parte de este desarrollo se debe a los aportes de migrantes que vinieron al Ecuador, muchos de origen de Medio Oriente y Judíos, como distintos grupos étnico-culturales, entre ellos Otavalos, quienes contribuyeron y aportaron activamente en el desarrollo económico en varias partes del Ecuador (Hurtado 2007: 227). Estas comunidades fueron los grupos más numerosos de inmigrantes que el Ecuador haya recibido (248). Los Judíos se enfrentaron a muchos obstáculos, además de propios obstáculos que impedían en general el progreso del Ecuador: "Incursionaron en un medio que les era extraño, no conocían el idioma castellano, sufrieron marginaciones, fueron perjudicados, carecían de capitales y no tenían acceso a conexiones y amistades que tanto contaban en el éxito de los nativos" (249). A pesar de ello, buscaron el éxito a través del ahorro, la constancia y la disposición para el trabajo esforzado (249). De la misma forma, para sobrevivir y sacar adelante a sus familias "emprendieron en toda suerte de iniciativas que les llevó a organizar negocios personales y construyeron empresas, gracias a los cuáles,

luego de años de sacrificios, lograron dejar atrás la pobreza, vivir cómodamente y en muchos casos conformar importantes patrimonios que llegaron a sus descendientes" (249). Según Hurtado, lo que distinguía a los Judíos del resto de inmigrantes de otras nacionalidades y culturas era que "fueron en general personas con formación técnica, experiencia profesional, antecedentes empresariales y elevado nivel cultural" (256). Además de estas características, el autor enfatiza que los primeros migrantes Judíos estaban "empapados de valores milenarios del pueblo israelita" tales como:

> Acendrada laboriosidad, obsesión por el ahorro, ausencia de prejuicios, sentido de la organización, disposición para el trabajo manual, capacidad de iniciativa, perseverancia en lo emprendido, aptitud para la innovación, cumplimiento de sus compromisos, austeridad tanto personal como empresarial y un sentido práctico de la vida, mentalidad absolutamente diferente de la que reinaba en el Ecuador de la época. (256-257)

Otro testimonio en el documental de Eva Zelig muestra los obstáculos enfrentados: "Cuando llegaron por primera vez a Ecuador, las oportunidades económicas fueron muy limitadas, pero fue increíble cómo en unos años pudieron levantarse y mejorar." (An Unknown Country, 2015). De la misma forma otro testimonio dice: "Most European Jews who came to Ecuador did things which in Europe they didn't do, but they had to adjust to the local economy" (An Unknown Country, 2015). Sin embargo, a pesar de todos los problemas con los que se encontraron "gracias al asilo que recibieron habían salvado sus vidas, las dificultades les parecieron pequeñeces y a algunos Ecuador, un paraíso" (Hurtado, 2007: 257). Ecuador fue su lugar para empezar una nueva vida, la tierra de las segundas oportunidades.

Durante la guerra, la inmigración Judía al Ecuador fue menor. Después vino una nueva ola de inmigrantes que fueron supervivientes. (Flegel-Mishlove 2013: 42). De todas formas, inmigrantes pre y post guerra se enfrentaron a situaciones muy difíciles a su llegada, además de contar con pocos recursos materiales y económicos. Por ejemplo, Samuel Isacovici en *A739 Hombre de Cenizas* describe su llegada a Quito después de sobrevivir el Holocausto y trabajar como obrero en París:

> Mi mayor dificultad era la económica. No tenía más que lo puesto, sin ningúna exageración. La maleta se había perdido en Panamá y mi capital consistía en cuatro dólares y dos cartones de cigarrillos americanos que me había regalado mi amigo el marinero rumano. Con la venta de los cigarrillos obtuve doscientos cincuenta sucres que me ayudaron a pagar el primer mes de habitación... mi ignorancia del idioma resultó ser una desventaja. Comunicándome por señas y estropeando mi único par de zapatos, luego de tres semanas conseguí mi primer empleo en Ecuador..., mediante monosílabos y errores fui aprendiendo el idioma. (Isacovici et al., 1990: 236)

Para muchos, el viaje a Sudamérica fue un golpe muy fuerte. Tuvieron que dejar sus vidas, sus casas, e inclusive fortunas y comodidades en Europa para comenzar desde cero en un país desconocido. En Europa, gozaban de buena salud, educación

de calidad, vivían en ciudades, y algunos eran parte de sociedades de élite. Cuando vinieron, muchos de sus títulos y sus estudios no fueron aprobados, además de que pocos o casi ninguno hablaban bien el español. Asimismo, en el documental *An Unknown Country* Zelig muestra como muchos migrantes Judíos llegaron en condiciones precarias a un país lejano, de lengua desconocida y en vías de desarrollo; un país que contrastaba notablemente con sus ciudades de proveniencia. En algunos de los testimonios de los primeros migrantes recopilados en el documental, se muestra cómo muchos desconocían por completo del Ecuador: "People really didn't know where the country was"... "What is Ecuador? It is tropical. There say there is a mountain called Chimborazo and there are woods called eucaliptos. That was all I knew about Ecuador" (Vera Kohn en *An Unknown Country*, 2015).

De igual manera, cuando finalmente la familia Meyer obtuvo la aprobación de la visa, zarparon en un barco hacia el puerto La Libertad (Santa Elena). "El nombre del puerto ecuatoriano donde iban a desembarcar, era significativo y difícil de olvidar para los Judíos... llegarían al Ecuador después de tres o tres semanas y media" (Lehmann, 2006: 91). El viaje en el vapor fue una odisea para los pasajeros de tercera clase, en dónde se encontraba la familia Meyer. "Linda mescolanza de nacionalidades, era toda una *Torre de Babel,* nadie sabia los idiomas de nadie, por lo tanto, había un mutismo completo en el camarote" (Lehmann 2006: 104). Tenían que convivir en pocos metros cuadrados personas que no se conocían entre sí, no hablaban los mismos idiomas, la condición salubre era bastante precaria, la comida era *mala* y hubieron muertos por enfermedades, sin mencionar el mareo, el cansancio y el hambre (109). En el camino, los Meyer conversaron sobre los posibles planes tras llegar al Ecuador. Todo los llenaba de incertidumbres: "Lo que sí les preocupaba y hasta les llenaba de terror, fuera del problema de fondo ¿qué hacer en un medio desconocido?, era lo que continuamente escuchaban sobre los 2 825 metros de altura sobre el nivel del mar en que se encuentra Quito... decían que a la altura de Quito no había ni como respirar, pues que casi no había oxígeno... que había que caminar despacito, casi arrastrándose..." (97).

Asimismo, las ciudades del Ecuador de los años cuarenta eran desorganizadas e insalubres. La mayoría llegó primero a la ciudad de Guayaquil, en dónde algunas familias se establecieron. Otras familias viajaron en tren a Quito, debido a la incomodidad que les causaba el calor, la humedad, las cucarachas y los bichos de Guayaquil y se acoplaron mejor al clima andino (Hurtado 2007: 256). Igualmente, Osvaldo Hurtado explica que a los primeros Judíos les asombraba y les contrariaba "el atraso del país, la pobreza generalizada, la subordinación de los indios, la suciedad reinante en personas, casas, alojamientos y fondas" (256). La familia Meyer zarpó a principios de abril de 1939 "a orillas del Océano Pacífico y allí empezó un nuevo "calvario", ya que, por diferentes motivos, la vida se les haría bastante difícil, al tener que adaptarse a un ambiente completamente distinto. "La forma de pensar y de vivir de la gente ecuatoriana, era tan diferente a la que nuestros amigos estaban acostumbrados, a tal punto que tuvieron un verdadero shock, difícil de digerir los primeros días" (Lehmann, 2006: 113). Como

ejemplo de un primer "choque cultural", Charlotte Meyer, esposa de Herbert Meyer, al pasearse por el pueblo Libertad, se impresionó ver las calles "solo de tierra *apisonada,* con charcos de agua estancada por doquier y gallinazos revoloteando... con casas, en su mayoría, de madera o caña guadua o quizás máximo mixtas (ladrillo y madera) sin la existencia de canalización ni alcantarillado, sin agua potable y con luz eléctrica... tuvo un susto mayúsculo y una impresión bastante negativa" (115).

Por otro lado, como se mencionó anteriormente, las personas que lograron obtener una visa para venir al Ecuador tenían como acuerdo inicial la condición de dedicarse únicamente a trabajar en agricultura. Esto fue una gran frustración para muchos, porque era difícil reconciliar estas nuevas actividades con sus actividades *white-collar* o empresariales que tenían en Europa (Flegel-Mishlove 2015: 43). De la misma forma, Hurtado (2007) explica que ciertos migrantes Judíos tenían en sus países de origen importantes negocios, además de formar parte de la élite intelectual europea (256). Naturalmente, muchos de ellos no estuvieron contentos al inicio ya que no estaban familiarizados con la actividad agrícola. Con el tiempo, algunos rompieron el término de la visa y comenzaron a trabajar como pequeños vendedores ambulantes (Flegel-Mishlove 2015:21); igualmente Zelig afirma "Some of them escaped the structures of the law and traded" (Zelig *en New Jewish Cinema*: Eva Zelig).

Para ilustrar como fue la venida de los primeros migrantes, Flegel-Mishlove a través de múltiples entrevistas con miembros de la CJE (42, 43 y 44) expone el siguiente testimonio:

> Un hombre y dos jóvenes cuyos padres (o abuelos) inmigraron huyendo del Holocausto me explicaron que todos llegaron sin nada. Unos empezaron a vender salchichas en las calles, otros fruta. Unos abrieron una tienda chiquita para vender ropa. Todos estos pequeños negocios, tras una o dos generaciones se habían convertido en grandes empresas con ganancias exorbitantes después de años de dedicación y trabajo duro. Ser parte de una comunidad chiquita ayudó algunos judíos en su éxito. (Flegel-Mishlove 2013: 42)

Cabe señalar que esta comunidad relativamente pequeña llegó a desarrollar grandes empresas y a tener influencia en el contexto socio-político y ecónomico del Ecuador.

Contribuciones de la Comunidad Judía en Ecuador

Gracias a las características de los primeros inmigrantes Judíos en Ecuador, aportaron al desarrollo general del país. Cambiaron aspectos aparentemente sencillos como abrir vitrinas en las tiendas que antes eran oscuras y cerradas, introdujeron la venta a plazo y a domicilio, crearon escaparates para la exhibición de la mercadería, trajeron las bolsas de papel que reemplazaron los papeles periódicos que se usaban para empacar o llevar comida y objetos, entre otros (Hurtado 2007: 257). Más adelante, "ofrecieron

El Rabino Max Godet frente a los escritos sagrados.

el servicio de limpieza en seco y la posibilidad que las prendas fueran recogidas en los domicilios" (257), trajeron las primeras computadoras y fundaron la farmacéutica LIFE. También construyeron varios de los puentes que se levantaron en Ecuador a mediados de siglo XX (257).

Sin duda, su contribución al Ecuador fue cada vez más notable: "hasta 1948, 15 firmas exportadoras y unas 150 industrias, incluidos 15 hoteles y pensiones, daban empleo a unos 2000 trabajadores" (257). Con mucho orgullo cuentan los hijos de la primera generación de inmigrantes que, gracias a un arduo trabajo y persistencia, sacaron a sus familias de la precariedad cuando vinieron al Ecuador (Flegel-Mishlove 2015: 43). Es importante destacar que, actualmente, los avances y aportes de los Judíos en Ecuador son poco conocidos, pero son notables y repercuten hasta el día de hoy. Dentro de este contexto, Flegel-Mishlove explica que actualmente dos y tres generaciones de los inmigrantes originales y miembros del Comunidad Judía Ecuatoriana tienen fortunas considerables y muchos de ellos tienen recursos económicos que van más allá de los ciudadanos ecuatorianos promedio (43).

Por otro lado, Ana Steinitz Sojka, fundadora de la Casa Cultural Trude Sojka (CCTS), explica que sus tíos: Walter Sojka y Liddy Hutzler crearon la fábrica AKIOS, en los años cincuenta. AKIOS fue una fábrica de artesanías muy exitosa, creada en un inicio en Cuenca, que luego se trasladó a Quito, en el sector de la Loma Grande, cerca de la Mama Cuchara. Muchos artesanos del país comenzaron a llegar al almacén de artesanías para vender sus productos. Había talleres de carpintería y costura. Además

era un espacio de exposición y venta de las obras de grandes pintores, entre ellos, Oswaldo Guayasamín, Osvaldo Viteri, Eduardo Kingman, Salguero, Endara, Moncayo y Trude Sojka (Cisneros de Calles en la Casa Cultural Trude Sojka). Los aportes de Walter Sojka actualmente son poco conocidos. Llegó como invitado de la Universidad Central del Ecuador en 1936, y decidió permanecer en Quito debido a la guerra en Alemania ("Profesores con Acento Extranjero...", El Telégrafo). Walter Sojka fue un ingeniero químico que se interesó por las artesanías en Ecuador. Entre las que llamaron su atención están las muñecas de pan, que fue lo que lo llevó a crear un producto llamado "acrilo vinilo" con el fin de aumentar su calidad y que no se partan con el tiempo. En su almacén AKIOS "instaló un gran laboratorio donde preparaba diversos productos químicos para la venta: cremas, perfumes, 'acrilo vinilo', pomada de 'peruleniset' para curar heridas y, posteriormente, excelentes pinturas de pared" (Cisneros de Calles en la CCTS). Lamentablemente, un incendio acabó con la fábrica en 1974 y, a pesar de los múltiples esfuerzos, no se recuperó su prosperidad ni su gloria (Cisneros de Calles en la CCTS). Lo que queda actualmente se puede apreciar en la CCTS, lugar donde Ana Steinitz logró reunir algunas de las artesanías y objetos que realizaron sus tíos en dicha fábrica. Igualmente, este centro cultural "desea rendir homenaje a Walter Sojka y su esposa Liddy por el enorme esfuerzo que hicieron inicialmente para desarrollar y perfeccionar las artesanías ecuatorianas" (Cisneros de Calles en la CCTS). Sin duda, los aportes de la familia Sojka, incluyendo el arte de Trude Sojka que se puede ver en la casa cultural, son contribuciones inigualables al desarrollo económico, social y artístico de nuestro país, por lo que es indispensable su visita.

Otro aspecto valioso es que las esposas de los migrantes Judíos contribuyeron al desarrollo de las empresas. Ellas hacían las tareas domésticas sin ayuda de sirvientes o empleadas, una característica generalizada en Ecuador de la época que: "ayudaron a sus maridos en todo lo que pudieron, llevando cuentas, realizando trámites preparando facturas y cobrándolas, además de elaborar productos caseros y venderlos a domicilio para obtener ingresos adicionales" (Hurtado 2007: 258). Igualmente, Hurtado menciona que, sin importar sus antecedentes profesionales, los Judíos se dedicaron a cualquier actividad:

> Como "la esposa sabía cocinar y el marido lavar", comenzaron produciendo en sus domicilios artículos de consumo (mantequilla, pan chocolates, galletas, tortas, fideos, quesos, crema de leche, salchicha, jamones) que eran desconocidos en el país o manufacturados con "una calidad no satisfactoria para el gusto de los europeos". Los vendieron de casa en casa, en panaderías o a pedido, hasta que abrieron sus propias tiendas. De sus habilidades culinarias también se valieron para instalar los primeros restaurantes y hoteles confortables en Quito (Cordillera, Savoy, Colón), cuyos primeros clientes fueron miembros de la numerosa colonia judía. (Hurtado 2007:258)

Otro aporte desconocido de la colonia Judía fue cambiar la moda serrana de la época, basada en el uso del pañolón y la chalina para combatir el frío: "quiénes consiguieron adquirir máquinas para elaborar tejidos de punto cambiaron la moda serrana... por

abrigados suéteres" (Hurtado 2007: 258). Por otro lado, Hans y Gi Neustaetter contribuyeron a la difusión de la música en Ecuador, entre sus innumerables aportes está la construcción de La Casa de la Música, que funciona desde 2004. Allí "se ha llevado a cabo un trabajo incansable de promoción y fomento del arte musical a través de múltiples actividades que han recibido el aplauso y el reconocimiento del público". La historia de la pareja Neustaetter es la siguiente:

> Hans y Gisella (Gi) Neustaetter nacieron en Múnich en el seno de una familia judía. Dejaron las comodidades que tenían en Alemania y viajaron a París en 1935 para salvar sus vidas del régimen nazi que cada día cobraba más fuerza en Europa. Se casaron ese mismo año en París y, siguiendo el consejo de un amigo que habían visitado el Ecuador, decidieron venir a este país y establecer su residencia permanente en Quito, ciudad que amaron desde el primer momento.

Al igual que otros migrantes Judíos, desconocían el idioma y sin experiencia previa comenzaron con varios negocios. En el caso de Gisella Neustaetter, ella se dedicó a fabricar elegantes sombreros para mujeres. Después abrió una tienda "Para Ti", que se convirtió en un referente de moda en Quito. Además, Gisella "hacía finas prendas de vestir y organizó el primer desfile de modas en esta ciudad". Por otro lado, su esposo Hans, fue un empresario que fundó importantes empresas en el país, entre ellas: Siderúrgica Ecuatoriana, Acero Comercial Ecuatoriana, Industria Acero de los Andes y el Banco de los Andes. La pareja Neustaetter apoyó causas sociales, brindando asistencia médica a hospitales, y apoyaron a la construcción de puentes en regiones periféricas. Finalmente, gracias a su pasión por la música y el arte, contribuyeron a la creación de la Fundación Casa de la Música, además de asistir económicamente a la Orquesta Sinfónica Nacional. Es importante asimismo mencionar que Gisella Neustaetter recibió la condecoración "Monseñor Leónidas Proaño" en 1997, debido a sus aportes a la cultura ecuatoriana. Finalmente, la creación del Colegio Albert Einstein es una importante contribución a la educación del país. El colegio se inauguró en mayo de 1973 y fue creado por miembros de la Asociación de Beneficencia Israelita de Quito, la actual CJE. Se trata de un colegio laico que busca la excelencia académica y está abierto a todos y todas sin distinción de credo religioso, nacionalidad y etnia. Sin embargo, sus principios están basados en valores Judíos. En este centro de educación se enseña el hebreo y se estudia la historia de Israel.

La actual Comunidad Judía del Ecuador (CJE)

Pedro Steiner explica que la comunidad más grande se encuentra en la capital de Quito. También hay otras comunidades Judías de menor número en Guayaquil y Cuenca. En Quito, existen aproximadamente 250 familias Judías, de los cuáles la mayoría pertenecen y asisten activamente a la CJE (Steiner 1998). Con relación a la identidad, el Rabino Max Godet explica que la actual CJE es "en esencia muy laica", un reflejo de la generación anterior:

> Los judíos que llegaron al Ecuador eran académicos, personas muy cultas, muy respetadas en Alemania. Para ellos fue un shock muy grande, ¿Cómo puede ser que Alemania ayer me quería, y yo era profesor en una Universidad, y hoy me mandan a una cámara de gas? Fue un shock psicológico más que todo: ¿Cómo? ¿Qué pasó? ¿Qué hicimos? ¿Cual fue nuestro error? Aparte de salir de Alemania, los que llegaron al Ecuador tuvieron que trabajar con la agricultura, porque Ecuador abrió las puertas para los que querían trabajar en agricultura. Entonces uno que era ingeniero, abogado, llega y tiene que cuidar de vacas. En ningún momento tuvieron una cercanía con la religión, sea en Alemania o cuando llegaron acá. (Rabino Max Godet, entrevista personal, 2015).

Esta cita ilustra el cambio que vivieron los primeros Judíos en Ecuador. Sin embargo y como se mencionó antes, aportaron gradualmente a la sociedad ecuatoriana. Asimismo, otra característica de la CJE aparte del laicismo, como menciona el Rabino, es que su identidad se basa en la historia:

> El judío ecuatoriano es laico, es muy patriota y tiene una identidad judía muy fuerte, que no quiere que se pierda. Pero su identidad no está basada ni en el sionismo ni en la religión, está basada en la historia. Acá la CJE es muy conectada a la historia. Entonces cada niño lo vas a preguntar sobre sus abuelos, bisabuelos y ellos van a decir detalles. El hecho de que yo soy judío, el hecho de que mis abuelos pasaron el Holocausto, esto es mi identidad judía... Algo muy particular de esta comunidad es esto, una identidad judía no basada ni en el sionismo ni en la religión. (Rabino Max Godet, entrevista personal, 2015)

Es importante sque su identificación se basa en su mayoría por la historia migratoria común, cómo enfatiza el Rabino, que es una característica particular que la diferencia de otras comunidades. Sin embargo, la vida que se desarrolla alrededor de la Sinagoga en Quito demuestra que la religión y la espiritualidad no están desconectadas de la identidad Judía: son esenciales para el desarrollo de la comunidad.

Finalmente cabe resaltar en esta sección que muchos se han ido del país por razones de estudio, trabajo o porque nunca se acoplaron en Ecuador:

> A lo largo de los años transcurridos desde la Segunda Guerra Mundial, algunas familias abandonaron el Ecuador principalmente para vivir en los Estados Unidos e Israel "(Steiner, "Judíos en el Ecuador"). Asimismo, Zelig explica: "Salí del país cuando tenía alrededor de 17 años, porque muchos de los niños de los refugios e incluso los refugios, miraban hacia afuera. Por alguna razón, muchos de nosotros no nos convertimos en verdaderos ecuatorianos, así que siempre quise irme, solo sabía que lo haría. (New Jewish Cinema: Eva Zelig)

Zelig explica que a pesar de haber nacido y crecido en Ecuador, nunca se sintió "verdaderamente ecuatoriana" y siempre tuvo la idea de irse a vivir en el extranjero, que fue lo que hizo finalmente.

El Rabino Max Godet preparándose para el Shabat.

Conclusiones

Actualmente, es importante reconocer que varios de los aportes de los Judíos son poco visibles en la sociedad ecuatoriana, pero han cambiado al país para siempre. De igual forma cabe mencionar, como explicó Pedro Steiner, que muchos Judíos de la tercera generación o inclusive segunda generación nacidos en Ecuador, han dejado el país y viven ahora en EE. UU. y/o en Israel, ya que algunos siempre buscaron salir del país e instalarse en otros lugares por razones de estudios o por razones de adaptación cultural.

Cabe destacar que el trabajo de los cónsules Manuel Muñoz Borrero y José Ignacio Burbano a favor de las Judías y Judíos demuestra que sus valores humanitarios estaban por encinma de las políticas del Gobierno ecuatoriano de turno. Sin duda, sus decisiones trascienden la época y se reflejan en la vida de las personas rescatadas y de sus generaciones hasta el día de hoy. Además, no se puede olvidar que en Ecuador ciertas figuras políticas mostraron empatía hacia el gobierno de A. Hitler, lo cual influyó en la toma de decisiones sobre el visado, un pasado lamentable para la historia de nuestro país.

Para finalizar, la identidad Judía en Ecuador es el resultado de un proceso largo de reconstrucción identitaria y cultural que está siempre en movimiento. Sin lugar a dudas, el quiebre con sus tierras natales, su cultura y sus familias, fue un quiebre físico y emocional que cambió sus vidas para siempre. El sentimiento del exilio y de sentirse expatriados, rechazados, desplazados y/o expulsados, es un hecho que marcó su identidad de una forma general, y por extensión marcó la identidad de aquellos y aquellas

que vinieron al Ecuador. Como explica Eva Zelig en la entrevista:

> For the children of the refugees, such as myself, I was born in the country, I should have felt Ecuadorian, but I didn't. And the people that I interviewed for the film, who had the similar background, I would ask them: So, what are you? Are you Ecuadorian? What are you? Many have left, of course; and they invariably would say to me: I'm a citizen of the world, I don't feel Ecuadorian, I don't feel American, I don't feel whatever country they went to. And that's exactly how I was feeling, how I've always felt. I've been living here all these years and I still have this sense of displacement, and yet I was born in that country, and everyone has the same feeling. (*New Jewish Cinema: Eva Zelig*)

A pesar del sentimiento de desplazamiento es importante valorizar que, aun llegando en condiciones precarias, huyendo de la guerra y superando barreras legales, psicológicas y emocionales, la Comunidad Judía (CJE) aportó de manera significativa a la sociedad ecuatoriana, y hasta el día de hoy podemos ver los resultados de su trabajo. El Ecuador no sería lo que es en el presente sin los múltiples aportes e influencias de la CJE; además de los aportes de otras grandes comunidades de migrantes como la comunidad árabe. En última instancia, este capítulo es un llamado de concientización sobre cómo las comunidades de migrantes alrededor del mundo deben ser valorizadas y sus aportes deben ser reconocidos. En muchos países los migrantes son aquellos que han reconstruido y aportado a las sociedades de forma extraordinaria, sin duda han contribuido al desarrollo de los territorios que los han acogido.

Estrella de David en la Sinagoga.

Finalmente se debe destacar que no hay mucha información bibliográfica o información formal y/o académica sobre esta comunidad, por lo que recopilar información por medios formales ha sido un reto, sobre todo las cartas consulares compiladas por María Amelia Viteri en los Archivos Nacionales. Para esto, ciertas fuentes, como la encontrada en la CCTS, son muy valiosas, ya que este tipo de información, no se puede encontrar a través de otros medios. También se agradece enormemente a las personas que accedieron a otorgarnos su tiempo para realizar entrevistas personales, como hablar temas difíciles de recordar. Un agradecimiento profundo por sus testimonios que son necesarios para que la ciudadanía conozca las historias de personas Judías que vinieron al Ecuador. Es importante reconocer que su inclusión cultural, social y económica nunca fue fácil. De igual manera, se reconoce la limitación de este capítulo, porque hay muchísimas más anécdotas y contribuciones de personas provenientes de la Comunidad Judía en nuestro país que no han sido mencionadas en el presente.

Formación de relaciones interculturales en una comunidad evangélica: Diálogos, desafíos y pertenencias

Patricia Celi[23]

Resumen

Este capítulo examina los factores que han contribuido a la generación de las diversas experiencias interculturales de la feligresía que asiste a la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR) ubicada en el centro norte de la ciudad de Quito. Con base en el abordaje antropológico de la interculturalidad, en las teorías de la comunicación intercultural y en los planteamientos teóricos que analizan el proceso por el cual miembros de distintos grupo étnicos y raciales son integrados a congregaciones multiculturales, este capítulo busca entender cómo la población local y extranjera en CCNR percibe las dinámicas de su convivencia e intercambio social. Alrededor de esto, se sostiene que las habilidades para generar relaciones interculturales están presentes en la conciencia de los integrantes de la iglesia, pero no se visibilizan sino hasta la intervención de su pastor principal. En tal sentido, estos resultados permiten reflexionar sobre la serie desafíos a los que se enfrentan los miembros de comunidades evangélicas, que a pesar de ser considerados como empáticos y homogéneos en sus intereses, constantemente reevalúan su identidad nacional y religiosa con miras de asegurar su sentido de pertenencia a la congregación.

Palabras claves:

interculturalidad, Iglesia del Nazareno, Cristianismo, líder religioso, congregación, multietnicidad, comunidad, identidad

Abstract

This chapter examines the factors that have contributed to the generation of diverse inter-cultural experiences of the faithful that attend the Comunidad Cristiana Nazarena de Restauración (CCNR), located in the northern center of the City of Quito. Based on the anthropological approach to multiculturalism, theories of intercultural communication, and theoretical approaches that analyze the process by which members of different ethnic and racial groups are integrated in multicultural congregations, this chapter seeks to understand how the local and foreign population in CCNR perceives the dynamics of their coexistence and social exchange. Related to this, it is argued that the ability to generate intercultural relations is present in the consciousness of the members of the church, but it does not become visible until the intervention of their senior pastor. In this sense, these results allow reflection on the range of challenges that the members of evangelical communities face, who, despite being considered empathetic and homogeneous in their interests, constantly reevaluate their national and religious identity in order to ensure their sense of belonging to the congregation.

Keywords:

Inter-culturalism, Church of the Nazarene, Christianity, religious leader, congregation, multi-ethnicity, community, identity

23 **Patricia Celi**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **patriciaceli4@gmail.com.**

Introducción

> Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado,
> dijo, para que la Escritura se cumpliese:
> Tengo sed.
> —Juan (19: 28)

En una prédica especial en la que se pretendía conmemorar la vida y obra de Cristo, el antiguo líder fundador de la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR), Jean David Larochelle, citaba el apartado de la biblia mencionado al inicio de este capítulo para referirse a la idea del asombro y admiración frente a la gracia de Jesús, quien—según lo mencionado por el pastor—comprende la vulnerabilidad humana para acercarse a los individuos entendiendo sus necesidades. El pastor instaba a la congregación a reflexionar sobre la importancia de la humanidad y de perder el orgullo frente a los demás. ¿Cómo calmar a alguien cuando tiene sed?, preguntaba a los feligreses. Su respuesta fue contundente: Cada vez que nos sumergimos en esa persona, cada vez que entendemos lo que demanda, podemos ser buenos ciudadanos, somos buenos cristianos (Registro observación participante, 03 de marzo de 2015). Justamente, esta respuesta encierra un significado profundo para la vida comunitaria de esta Iglesia. Los miembros inmigrantes que han formado parte de su feligresía la han convertido en una institución religiosa multicultural. En este escenario, los integrantes locales de la iglesia bordean su identidad cristiana en torno a esta proyección del entendimiento de los requerimientos de la sed de un encuentro verdadero con Dios de sus hermanos extranjeros, y su pretensión de ayudar en lo que sea posible a saciarla. En este sentido, la sociabilidad en CCNR se enmarca en la construcción de lazos comunes de parentesco espiritual entre miembros de distintas nacionalidades y etnias.

Frente a este contexto, el siguiente capítulo explora los entornos y actores que han favorecido la generación de las múltiples experiencias interculturales de la feligresía que asiste a la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR). Partiendo de la revisión crítica de la interculturalidad, de las teorías de la comunicación intercultural y de los análisis teóricos que se enfocan en comprender el proceso por el cual miembros de distintas herencias étnicas y raciales logran identificarse y afiliarse establemente a congregaciones multiétnicas, este trabajo sostiene que los procesos que permitieron este tipo de integración intercultural o formación casi contra-hegemónica en CCNR descansan en ideologías y prácticas locales de los mismos feligreses, que son tejidas y consensuadas a través de la influencia del liderazgo pastoral.

Los diálogos interculturales en congregaciones multiétnicas

De acuerdo al planteamiento antropológico clásico propuesto por Tylor, Malinowski, Herskovits, diferentes culturas como grupos sociales, cada uno con su propia historia, lógica y significación se han relacionado continuamente, dando como resultado las denominadas relaciones interétnicas o relaciones interculturales (Gómez y Hernández, 2010). En general, la antropología ha hecho de las dinámicas del contacto cultural, uno de sus objetos de reflexión a través del análisis de la interacción cultural y de las diferencias que pueden persistir a pesar del contacto interétnico y la interdependencia.

Hoy por hoy, se reconoce a la interculturaldiad como un fenómeno que es cognitivo y comunicativo. Particularmente, el Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas (MCERL), 2002 (citado por Trujillo, 2005) coloca a la interculturalidad en dos planos diferenciados pero integrados que son la conciencia intercultural y las destrezas interculturales. Con relación a la conciencia intercultural, Trujillo (2005) explica que busca entender "cómo, cada situación comunicativa está regida por unas convenciones culturales para la gestión de la interacción de cuyo conocimiento (similitudes y diferencias distintivas), entre otros factores; puede depender nuestra efectividad y el éxito comunicativo" (7).

Con respecto a las destrezas interculturales el MCERL, 2002 (citado por Trujillo, 2005) menciona que estas habilidades incluirían "la capacidad de relacionar culturas, la sensibilidad cultural, la capacidad de mediación y superación de los estereotipos" (15). Con miras al desarrollo de esas habilidades De Vallescar (2011) introduce el concepto de "aprendizaje intercultural", el cual es entendido como un proceso intencionado que busca adquirir ciertas capacidades para comprender y saber lidiar con las diferencias que existen entre los interlocutores representantes de las variadas culturas, en situaciones diversas (De Vallescar, 2011).

De Vallescar (2011) sostiene, desde esta postura, que el diálogo es un elemento esencial de la interculturalidad y algo que no puede ser entendido simplemente como una técnica o herramienta. Para la autora, la interculturalidad "es el diálogo con el extranjero/a y, por tanto, la aceptación de un modo muy particular de racionalidad y que puede no ser compartida por el interlocutor" (720). A raíz de esto, entender a los actores individuales como actores sociales implica apreciarlos como indisociables de estructuras más amplias que son parte de su propia historia y de los significados que otorgan a su mundo. Por esto, el papel de los actores envueltos en el diálogo de cualquier tipo, incluidos el intercultural e interreligioso, por ejemplo, apunta hacia actitudes "en íntima consonancia con la propia concepción de inclusivismo, exclusivismos, pluralismo, paralelismo e interprenetación" (711).

Precisamente, entre personas de culturas y religiones diferentes habría que insistir en la formación en las competencias específicas para el diálogo. Este proceso comunicativo entre miembros de diferentes confesiones religiosas, al igual que entre las comunidades de un mismo grupo religioso, "tendría que estar dispuesto a recuperar experiencias e intuiciones relativas al sentido de la experiencia humana, así como los procesos–psiclógicos, sociales, históricos–y la utilización de ciertas claves de acceso" (723). Como se señaló con antelación, se trata de ser "consciente de los propios comporamientos que desplegamos en situación intercultural, con diferente tipo de interlocutores, lo que implica receptividad y auto-conocimiento, que no siempre poseemos, aunque puede ser trabajado" (723). En consecuencia, el encuentro en profundidad entre miembros de confesiones religiosas diferentes o pertenecientes a comunidades distintas de un mism grupo, "exige una preparación acompañada de un conjunto de actitudes", en vista de que los creyentes-interlocutores "son personas adscritas a una comunidad, marcados por su cultura/identidad, en proceso de formación siempre abierto y en un itinerario de búsqueda de la fe y la verdad" (726). Con base en esto, se asume como punto de partida, la necesidad de crear las condiciones para el diálogo, las cuales deben estar relacionadas con la construcción de un espacio en común y, determinado por la convivencia, y con los medios específicos de los sujetos dialogantes (2011).

En virtud de esto, al considerar la conformación de ese escenario propicio en el que se cultiven las habilidades de comprensión, descubrimiento e interacción, del diálogo cultural en una comunidad religiosa multicultural, varios son los factores que intervienen y que pueden fluctuar en la propensión de comportamientos que puedan traducirse en la expresión de sentimiento de empatía y flexibilidad entre los feligreses. Aquí, las condiciones específicas de cada congregación son cruciales. Una muestra de ello surge de los análisis alrededor de la forma de lograr una afiliación estable en comunidades religiosas con integrantes de distintas herencias étnicas y raciales. Para Marti (2009), las identidades étnicas específicas pueden subsumirse dentro de una identidad congregacional particular construida alrededor de ideales de valor racional. Sin embargo, los miembros de congregaciones diversas también experimentan molestias, malestar y conflicto en sus interacciones étnicas. A través de una revisión de teorías acerca de la etnicidad (etnicidad instrumental, situacional, construccionismo social y gestión de la identidad étnica), Marti (2009) advierte el énfasis en el carácter circunstancial de la identidad étnico-racial, que involucra cierto tipo de variabilidad y fluidez. A través de la perspectiva situacional o instrumentalista de la etnicidad, se aprecia "la orientación de la plasticidad de la identificación étnico-racial alrededor de intereses de pertenencia, estatus social y movilidad social, prioridades que varían dependiendo del ámbito de la acción social" (54).

En el espacio de las iglesias multiétnicas "los miembros negocian una gran variedad de identidades dentro de las limitaciones de la vida congregacional". Incluso Stryker, 1981 (citado por Marti, 2009) sugiere que "los individuos pueden tener acceso a varias identidades étnicas, pero cómo y cuándo surge cualquier aspecto de dicha identidad,

está determinado por su relevancia en un contexto social" (55). Tal cual Marti (2009) lo señala, "la adscripción étnica de una persona puede llegar a ser un aspecto primordial de la identidad individual, pero en otros tiempos el origen étnico, puede disminuir a favor de otros estatus sociales" (55). Las teorías instrumentales y situacionales de la etnicidad afirman que los grupos étnicos emergen de intereses materiales y políticos, pero las afiliaciones étnicas también pueden ceder a otros estados cuando los intereses de valor racional se acentúan (Marti, 2009).

De hecho, "la autoridad carismática ejercida en muchas congregaciones multiétnicas cataliza a diversos grupos hacia una causa en común que sustituye a otras identidades de grupo a favor de una identidad congregacional de base que asume un papel que cumple con esa causa" (57). Weber (2002) constata esta idea de autoridad carismática al indicar que esta "descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas" (172).

No es de extrañar el rol estratégico de ciertos líderes de congregaciones multiétnicas, que utilizan ciertos recursos simbólicos propios de la naturaleza de su congregación para generar comunidades religiosas inclusivas. El propósito es dar lugar a un tipo de identidad congregacional que incorpora a la diversidad (Marti, 2009).

Antiguo pastor, y uno de los líderes de la CCNR, llevando adelante el momento de petición y agradecimiento a Cristo, en una prédica dominical en la Iglesia.

En este marco, la intervención de la agencia de los líderes carismáticos en comunidades regliosas multiétnicas a favor de relaciones interculturales entre sus miembros surte efecto una vez que dicha autoridad predispone a la estructura de su comunidad a ese horizonte. Tomando en cuenta que Goffman (1961) hace hincapié en que las estructuras organizativas como las congregaciones son estructuras sociales significativas para una personas porque esta existe siempre dentro de los patrones colectivos de autocontrol, la construcción de dicha identidad congregacional que facilite el diálgo intercultural se suma a las pautas comunitarias en las que interactúan los feligreses. Como Goffman (1961) incluye, las congregaciones no solo socializan, sino que también permiten a las personas continuar con sus vidas y la atmósfera institucional de las iglesias forma fundamentalmente procesos de formación de identidad. Luego, la manifestación de los miembros de una comunidad de su crecimiento como personas religiosas, consiste en etapas progresivas de desarrollo personal dentro de ese contexto institucional particular (Goffman, 1961). Desde esta perspectiva, la identidad religiosa adoptada es un reflejo de la estructura de la propia institución religiosa, favorecida en muchos casos, por la influencia de líderes con objetivos planificados.

Así, la estructura institucional de congregaciones multirraciales afecta las construcciones de identidad personal. El contexto simbólico local enmarca el ámbito de las interacciones interétnicas en una congregación. Y la identidad colectiva que surge, efectivamente, marca la manera en la que los individuos se asocian unos con otros (Marti, 2009). En general, tal cual lo advierte Marti (2009) los costos de la membresía en las iglesias multiétnicas para aquellos que no forman parte de los grupos mayoritarios, pueden ser superados en un ambiente institucional común, que facilite a los integrantes de los grupos minoritarios experimentar los beneficios de pertenencia comunitaria en medio de los riesgos asociados con la competencia étnica y los malestares que esta genera.

Feligrés de la CCNR en estado de oración durante una prédica habitual realizada los domingos en las instalaciones de la Iglesia.

En correspondencia con la idea de dar paso a la constitución de un ambiente religioso que tienda a favorecer la comunicación intercultural, Janzen, Chapman y Watson (2012) subrayan que existen tres requisitos que deben encerrar los sistemas de congregaciones locales para la integración de inmigrantes. En primera instancia se localiza la visión en la que se asentará la comunidad religiosa. Esta provee dirección en cuanto a la clase de sistema social que se aspira fomentar (Janzen, et al., 2012). Particularmente, la visión es impulsada por los líderes, quienes, con sus opiniones, teorías y políticas, darán lugar a los principios que guiarán el comportamiento del sistema de su iglesia. Es en este aspecto en el que las autoridades de la comunidad imprimen una intencionalidad que se inclina por la integración de miembros diversos como parte de la cultura y misión de la congregación (Janzen, et al., 2012). Consecuentemente, articulando recursos y proporcionando principios y valores a los feligreses (Janzen, et ál., 2012), los líderes orientarán sus esfuerzos de gestionar una comunidad inclusiva.

En segunda instancia, se localiza a las estructuras que facultarán la inserción de inmigrantes. Las estructuras "son los elementos de un sistema social que facilitan la mejora de las oportunidades de interacción" (Janzen, et al., 2012:445). Concretamente son los valores, procedimientos, eventos, los programas sociales y espirituales y la adopción de ciertos rituales, los que dan acceso a los recursos disponibles en la congregación (Janzen, et al., 2012). El objetivo de las estructuras es optimizar la conexión de las personas en el sistema, de manera que se promueva el bienestar colectivo (Janzen, et al., 2012).

En tercera instancia, se encuentran los procesos sociales. Estos, "son acciones de un sistema social que habilitan en las estructuras ser creadas, cambiadas o moldeadas" (Janzen, et al., 2012:446) a favor de la búsqueda del diálogo intercultural. Los procesos indican cómo deben ocurrir las interacciones dentro de un sistema social. Su objetivo es fomentar los espacios que permitirán a las personas de la congregación tener una influencia significativa en la comunidad. Janzen, et al. (2012) señalan entre los requisitos de los procesos, el involucrar a las personas inmigrantes que se unen a la iglesia en puestos de liderazgo, planificar las actividades en conjunto con ellos beneficiando su integración, y propiciar espacios de formación y reflexividad para que los feligreses superen los desafíos asociados a la inclusión. Estas directrices son dimensiones llevadas a cabo por los gestores de la integración multiétnica en cada comunidad,

para progresar en el entendimiento mutuo y la comunicación intercultural cruzada entre los miembros de la iglesia.

La Comunidad Cristiana Nazarena Restauración: una casa que acoge y valora la diversidad

Al entrar por primera vez a la Iglesia de la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración (CCNR), una de las cosas que más llama la atención son las banderas de 10 nacionalidades ubicadas en la parte central del púlpito. Los países representados por estas banderas son: Ecuador, Colombia, Venezuela, Haití, México, EE. UU., Portugal, Cabo Verde, Costa de Marfil y Perú. Junto a estas se localizan, además, la bandera de la ciudad de Quito y de la Fe cristiana. Estos símbolos tienen un significado sumamente importante para la CCNR porque representan en conjunto todas las nacionalidades de los feligreses que son parte de la comunidad o que han pasado por ella.

Púlpito de la CCNR en el que están colocadas las banderas que representan a las nacionalidades de los feligreses de la comunidad.

Bajo este entorno, es inevitable reconocer que la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración se caracteriza por la presencia de una feligresía multicultural que da lugar a una rica diversidad étnica que se manifiesta a través de idiomas, costumbres, e incluso vestimenta y comida. Resulta entonces que las personas extranjeras que asisten a la CCNR han reconfigurado la construcción de sus ejercicios comunitarios, de su identidad, y de su sentido de pertenencia a través del significado entregado a su experiencia migratoria por medio de la religión.

La CCNR, gracias a la labor de su anterior pastor principal, el evangelista haitiano Jean David Larochelle, forjó entre sus proyecciones principales el objetivo de construir una Iglesia en koinonia, es decir, que disfrute en comunidad. Gracias a este enfoque la iglesia desde su nacimiento, ha motivado en sus feligreses la celebración de la diversidad étnica y la creación de una comunidad familiar para todos sus miembros, sin importar nacionalidad, étnia, idioma, tradiciones, etc. Por eso, las personas haitianas, colombianas, cubanas, venezolanas, mexicanas, etc. que asisten a la CCNR han encontrado un espacio amigable en el que son recibidos como "hermanos" que llegan para compartir la casa del Señor. Cuando los feligreses se refieren a las cualidades de este líder, se destaca principalmente el carisma con el que movilizaba los intereses de los miembros locales y extranjeros hacia metas colectivas y enmarcadas en la necesidad de acercar a todos y todas al conocimiento verdadero de Dios. Al respecto, Isaías, uno de los integrantes fundadores de la Iglesia, advierte sobre los dones que llevaron a Jean David a enmarcar los horizontes de la CCNR en su creación:

> Para hablar de la diversidad en la Iglesia, se debe comenzar entendiendo como era Jean David. Él anhelaba tener una iglesia multicultural. Él estuvo en más de 88 países evangelizando, porque ese es su ministerio evangelista, como tal. Él recorrió todo el mundo, viendo las necesidades de cada uno de estos países y él entendía que gente que llega como migrante siempre tiene una necesidad especial, razón por la cual, persona que llegaba a la Iglesia, él se encargaba de ayudarle o de darle ánimo. Al observar esto la gente se sentía parte de una familia. Y decía, aquí me aceptan como soy sin importar de dónde vengo. Es por eso que la iglesia ha tenido esa proyección (Isaías Castro, 10 de junio de 2015).

Como bien lo demuestra el testimonio, la trayectoria de evangelización transnacional de Jean David, en la que él descubrió la importancia de propiciar un espacio que reciba, acoja y brinde apoyo a migrantes cristianos del mundo, fue plasmada en las visiones y proyectos con los que fue constituida la Iglesia. La historia de vida del pastor determinó la visión de los procesos que la CCNR ha llevado a cabo para incluir de forma positiva a los inmigrantes que se van integrando. Como se mencionó en el marco teórico de este capítulo, dicho horizonte se asentó en una intencionalidad iniciada por el antiguo pastor. Así, más que simplemente reunir inmigrantes dentro de una misma iglesia, su integración es cultivada por los líderes religiosos como parte de la cultura de la congregación. Bajo esta premisa, uno de los puntos de la misión de la comunidad

será brindar enseñanza y predicación sobre cómo y por qué abrir puertas a miembros extranjeros, creando espacios para el diálogo constructivo que fomenta el aprendizaje y crecimiento mutuo (Janzen, Chapman y Watson, 2012).

A pesar de que la mayoría de extranjeros que integran esta comunidad lo hacen de manera transitoria, en vista de que su estancia en Ecuador suele ser temporal, ya sea porque son personas en misión evangelista, turistas de paso o migrantes que toman al país como una parada hacia su destino definitivo, existen ciertos grupos de individuos que se han mantenido de manera permanente en la iglesia.

Así, las personas de otros países que han asistido a esta comunidad de forma indefinida pertenecen específicamente a la nacionalidad haitiana, venezolana, colombiana, cubana y mexicana. En general, todos ellos han llegado y permanecido en la CCNR por motivos diversos y particulares que se adicionan al espíritu de tolerancia y aceptación manifestado por la feligresía nacional. Para la comunidad haitiana, por ejemplo, ha sido sumamente relevante el papel del antiguo pastor Jean David Larochelle para promover su presencia estable como miembros de la Iglesia. Dicho reverendo impidió que el idioma se convierta en una dificultad para el discipulado de las personas haitianas. Él les ofrecía momentos especiales de cultos y formación en francés y creole, facilitando de ese modo su comprensión de la doctrina y permitiendo un acoplamiento menos complejo y más amigable en la comunidad religiosa. En ese sentido, Marilú, una de las integrantes de la comunidad Haitiana, cuenta su experiencia y resalta el aporte de Jean David en la misma:

> Yo llegue a CCNR hace 7 años, antes asistía a otra iglesia, la Iglesia Cristiana Pentecostal Asambleas de Dios. Una de las hermanas de mi esposo que llegó a Quito antes que yo, me comentó que había una iglesia dirigida por un pastor haitiano. Enseguida me animé y vine a conocerla. Cuando llegué me gustó mucho porque la gente nos recibió con alegría. Pero lo que más me agradó fue que el Pastor comprendió nuestra situación y organizó cultos especiales en creole para nosotros. Eso fue una de las tantas cosas que me animó a quedarme (Marilú Hilarie, 28 de junio de 2015).

Como lo ilustra la cita anterior, los inmigrantes llegan con una serie de necesidades y deseos ligados a su estado espiritual, que pueden cumplirse dentro de las instituciones religiosas con las que ya están conectados a través de sus compatriotas. En la oferta de al menos algunos de estos servicios, las congregaciones como CCNR se hacen más atractivas para los inmigrantes, fomentando así un mayor compromiso entre los miembros a fin de que pueden posicionarse para atraer a nuevos feligreses. Como centros comunitarios, "las instituciones religiosas, por tanto, funcionan como sitios para la reproducción étnica y para la adaptación del inmigrante a la nueva comunidad" (Ebaugh y Saltzman, 2000). Hoy por hoy, Marilú y su esposo, junto con sus hijos, sobrinos y hermanos, asisten a la Iglesia.

Coristas de la banda musical de la CCNR con las banderas de la comunidad de fondo. Al lado derecho se encuentra un feligrés haitiano que canta en español, junto a sus otras dos compañeras ecuatorianas.

A pesar de que Jean David renunció a su cargo, ellos siguen en la comunidad porque, en primer lugar, han mejorado su nivel de español y ahora ya no necesitan de un traductor o de un culto especial. Y en segundo lugar, porque se han adaptado e interesado profundamente por la doctrina nazarena. Debido a esto, aunque extrañan la presencia del pastor anterior, no consideran una opción el marcharse de la CCNR. En ellos se ha fortalecido la idea que gira en torno a asistir a una iglesia para encontrar, amar y servir a Dios, antes que al hombre que la puede liderar.

Para Marilú y su familia fue fundamental, para continuar con sus prácticas espirituales, el apoyarse de su biblia escrita en lengua francesa, junto con otras especies de folletos que contienen oraciones dedicadas para cada día del año. Estos han sido los instrumentos imprescindibles a fin de no dejar de lado las costumbres particulares que tenían en Haití para mantener un momento de intimidad y acogida con Dios. Aunque han aprendido a manejar y utilizar la biblia en español, todavía prefieren leerla en francés junto con los otros folletos que reciben directamente de Haití.

Con respecto a lo que ocurre con los ciudadanos venezolanos, cubanos, mexicanos y colombianos, aunque en conjunto no representan un grupo muy numeroso, su presencia se destaca porque ejercen actividades de liderazgo dentro de la comunidad. La mayoría de estas personas llegó a la Iglesia, al igual que las personas haitinas, por redes de contactos. El denominador común que los conecta y por el que conocieron

a la CCNR es el pastor Jean David. Su red de amigos y conocidos los contactaron con él y por eso lograron integrarse a la comunidad. Con relación a esto, Fernando, relata la forma en la que conoció la iglesia:

> En Venezuela, yo asistía a una iglesia Pentecostal [...] cuando tomo la decisión de venirme a Ecuador, un amigo que conoce a una persona aquí en CCNR me dice: si te vas al Ecuador tengo una persona que te puede ayudar. Él va a esta Iglesia en Quito. Cuando yo llegué me comuniqué inmediatamente con él y me indicó cómo llegar. Ese primer domingo que llegué la palabra que dio el pastor Jean David ese momento fue excelente. Me recibieron todos los pastores, sus esposas, el líder de jóvenes. Todos fueron muy amables, gracias a Dios. Yo dije, no ¿para dónde voy a coger? Es aquí. Dios sabe cómo hace las cosas. Él tiene un plan y propósito para cada uno de nosotros. Él y yo sabíamos que era ahí. Y me encanta estar ahí. Hasta ahorita no me he sentido incómodo. Hasta ahorita no tengo nada que decir de la Iglesia, me encanta (Fernando Moncayo, 08 de junio de 2015).

Al igual que Fernando, los otros migrantes también practicaban el cristianismo en su país natal, y al instalarse en Ecuador sintieron la necesidad de buscar una iglesia que los atienda y en la cual poder sentirse cómodos para amar al señor en tranquilidad. Según esto, es factible mencionar que la CCNR ha logrado tal poder de congregación en las personas extranjeras al constatar que estas recorren distancias sumamente largas entre su lugar de residencia y la Iglesia. Por ejemplo, Marilú y su familia viven el barrio conocido como "El Comité del Pueblo", y a pesar de que hay una iglesia cristiana solo de haitianos en el mismo barrio, ella sigue asistiendo a CCNR, por las razones que ya se han mencionado.

En definitiva, los feligreses extranjeros que integran la Comunidad Cristiana Nazarena Restauración han logrado sobrellevar su experiencia como migrantes: enfrentarse a un país diferente, estar lejos de su familia, adaptarse a nuevas costumbres, crear estrategias de vida, a través de la reformulación sus ejercicios comunitarios por medio de sus prácticas espirituales. Encontrar e instalarse en la CCNR ha representado para estas personas ese espacio oportuno en el que pueden congregarse para establecer redes de solidaridad, mientras son discipulados y mantienen un encuentro y alabanza personal con Dios.

Adicionalmente, la comunidad encaminada bajo la dirección del pastor Jean David, ha buscado por varias vías dar paso a ciertos momentos y lugares que reconocen permanentemente, la diversidad nacional de los feligreses. En virtud de ello, la identidad de las personas extranjeras aparece como un asunto primordial que se rescata y valora, con acciones simbólicas como: la presencia de las 12 banderas multinacionales en el púlpito, la realización periódica de festivales de gastronomía y vestimenta típica sobre todo en la celebración del aniversario de la comunidad y alusiones en la prédica a las experiencias localizadas en la diáspora.

Cuando las personas extranjeras que asisten a la Iglesia divisan la bandera de su país en el púlpito, sienten satisfacción porque su nación es reconocida, apreciada y exaltada permanentemente. De ahí que el poder que adquieren las banderas como símbolos viene a ser el de su valor como herramientas nemotécnicas que no tienen un poder sagrado en sí, pero que recuerdan a toda la feligresía la diversidad que la caracteriza. Para la mayoría nacional, ver las banderas es un reflejo automático de que el poder de Cristo puede impactar a todos, sin la influencia de nacionalidad alguna. Para la minoría extranjera, las banderas equivalen al recuerdo de lo que dejaron en su país, de lo que han rescatado de él en el espacio local y lo que aspiran mantener como símbolo de su identidad.

De igual manera, uno de los momentos que la iglesia ha categorizado como los más propicios para destacar la comunicación intercultural entre la feligresía es la celebración de su aniversario. Este festejo se realiza el 14 de octubre de cada año y dura alrededor de una semana. En este período se llevan a cabo una serie de actividades espirituales y de tipo social en las que participa toda la comunidad. Entre la agenda del programa de celebración, se efectúan además festivales de comida y vestimenta típica. En este espacio las personas de distintas nacionalidades y de distintas provincias preparan platos provenientes de su lugar natal y además se visten con prendas propias de esos lugares. En estos momentos toda la comunidad celebra la multiculturalidad mientras aprende ciertas tradiciones que constituyen la heterogeneidad de sus integrantes. El probar otros platos típicos y apreciar distintas variedades de vestimenta no solo equivale a un festejo de la diversidad. Representa además para la comunidad extranjera un momento realmente trascendente en el que pueden compartir a sus "hermanos" el lugar especial en el que Dios los destinó a nacer. De tal manera, esta particular costumbre de la CCNR no es solo una actividad secular añadida al programa del aniversario. Es una actividad de integración en la que fluyen los sentimientos y emociones implicadas en la representación y exaltación de una nación que ha sido elegida por el Señor para cobijar y acoger a sus hijos.

Paralelamente a la proyección de "celebrar la diversidad" en los miembros de CCNR también se han desarrollodo una conciencia y destrezas interculturales que los han llevado a reconocer la gama de circunstancias que rodea a los feligreses que han inmigrado. Acoger a personas migrantes no implica solo aplaudir la riqueza cultural que aportan a la comunidad, sino también apoyar e identificar las dificultades y requerimientos en sus diferentes realidades. Este es un enfoque que la CCNR procura cumplir. El objetivo es amar al prójimo y hacerlo sentir en casa. Esta iniciativa de no solo tolerar la presencia de extranjeros sino también de aprender a amarlos, es manifestada por Amparo de la siguiente manera:

> Yo personalmente tengo mucho amor para los haitianos, un pegue muy grande. Algunos me dicen madre, y aunque soy diferente eso no nos importa. Nosotros tenemos una integración de amor y creo que muchas familias se han abierto a eso. Lo mismo con cubanos. A veces ellos quieren dormir en nuestra casa, porque necesitan muchísimo. Algunos están aquí sin su familia y por ejemplo a mi esposo que es muy cariñoso le dicen pastor déjeme dormir en su casa, yo quiero comer con ustedes [...] La iglesia se convierte en una familia extendida, lo que nos ayuda a acercarnos es percibir esa necesidad y que ellos se sientan como que aquí somos una familia, porque aquí podemos ofrecerles un cariño de familia (Amparo, 18 junio 2015).

De tal modo, los valores cristianos se reiteran al momento en el que, en miras de "enamorarse de Dios", la comunidad nazarena responde con admiración y asombro frente a los que necesitan de ella. La forma en la que Amparo, una mujer mestiza, y las personas haitianas han logrado superar sus diferencias étnicas y "raciales" se asienta en la idea de una entrega completa a la misericordia de Dios, en la que se descartan las obras personales para aparecer "justos" ante él, como es el deber de cualquier cristiano. Para Marti (2009), estas negociaciones de las múltiples demandas y percepciones en una comunidad étnicamente plural abren camino a la posibilidad

Congregación de la CCNR, en posición de adoración a Cristo durante una prédica dominical.

de "reconciliación racial". Para el autor, "esta es la capacidad de que los miembros de los grupos étnicos y raciales oprimidos compartan una vida congregacional en común con los grupos sociales que históricamente ha sido definidos como los opresores" (Marti, 2009: 64). A pesar de que no se produzca una reconciliación racial completa, en vista de que pueden producirse posteriormente exclusiones sobre una base que no sea raza o etnica, en CCNR, cuando los miembros que son vistos históricamente como oprimidos y opresores ocupan un espacio en el que tienen como denominador común una identidad religiosa cristiana-evangélica, las diferencias étnicas y raciales se han convertido en relativamente poco importantes (debido a procesos de formación y concientización dentro de la comunidad), dando paso a diálogos intercuturales que ocupan un papel protagónico.

Igualmente, bajo la premisa de que toda cultura mira desde un punto de vista diferente a Dios y que por tanto lograr un estándar teologal es de por sí complicado, la CCNR ha permitido la creación de un espacio de pertenencia espiritual gracias a la contextualización de la doctrina nazarena. Al respecto, el manual de la Iglesia Nazarena es muy claro: "La Iglesia del Nazareno se propone relacionar los principios bíblicos imperecederos con la sociedad contemporánea, de tal modo que las doctrinas y pactos de la iglesia son conocidos y comprendidos en muchos países y en una variedad de culturas" (Iglesia del Nazareno, 2014: 42). Entendiendo que para la comunidad nazarena hay un principio de carácter universal que promueve una empatía cultural para la difusión y promulgación de su doctrina, la comunidad Cristiana Nazarena Restauración se ha preocupado por ser consecuente con sus preceptos para edificarlos en los feligreses. Tanto con las personas locales como con las extrajeras, esto ha representado un desafío que la iglesia ha debido asumir gracias al acoplamiento doctrinal según la variedad de momentos, disposiciones y estados de los miembros. Una muestra de ello es el caso de Marilú y Fernando, que provenían de Iglesias Pentecostales en su país natal. Integrarse a una comunidad de denominación nazarena significó abandonar prácticas antiguas y tomar otras distintas a fin de aprender a convivir con su nueva familia. Para facilitar este proceso de integración tanto cultural como espiritual, la CCNR busca, a través de sus líderes, escuchar y entender los diferentes puntos de vista teológicos y bíblicos de las personas extranjeras, con el fin de adaptar y direccionar las diversas posiciones hacia un consenso que se proponga invitar a las personas a amar a Dios a su manera, siempre respetando los Diez Mandamientos, que constituyen la ética cristiana básica y que deben ser obedecidos en todo, en lugar de obligarlos a creer según alguna doctrina a la cual no están acostumbrados. En torno a esto, el líder de discipulado Isaías comenta una de las estrategias que él y el pastor Jean David seguían para alcanzar estos acuerdos entre la diversa feligresía:

> De hecho algo que me encantó cuando trabajábamos con Jean David es que mancomunadamente realizábamos esos acuerdos. Nos reuníamos con esta gente constantemente, salíamos a comer, a hacer cualquier otra actividad y hablábamos

> de Dios en grupo. Desde el punto de vista venezolano, colombiano, cubano, haitiano e incluso anglosajón. Y conversábamos, dialogábamos y llegábamos a un consenso. Desde el púlpito jamás se intentó imponer algo. Simplemente enseñar la biblia, cómo tener un nuevo estilo de vida y cómo Dios puede entrar profundamente en el corazón de cada persona (Isaías Castro, 10 de junio de 2015).

Esta es la estrategia que ha caracterizado a los líderes de CCNR para cumplir su ideal de contextualización de la fe. A través de estas acciones cada persona de otra nación alcanza su restauración, entendiendo desde su propia cultura el mensaje o Evangelio de Cristo. De tal manera, los miembros de otras nacionalidades se involucran en un medio, que promueve a través de sus líderes, el diálogo, la interacción, y la aceptación en detrimento de cualquier exigencia, ultimátum o imperativo en relación con la creencia o modo de practicarla.

Reflexiones finales

En definitiva, las habilidades interculturales de interacción comunicativa están presentes en la conciencia de los integrantes de CCNR. No obstante, no se hacen presentes sino hasta la intervención de la agencia humana de su pastor principal. De ahí que los miembros locales de CCNR evidencian sus destrezas para el diálogo intercultural o las llegan a construir y a hacer efectivas, cuando interceden la motivación y las iniciativas desarrolladas por el líder de la iglesia. Por tanto, en esta comunidad evangélica, el papel de su pastor fundador, Jean David Larochelle, como un líder religioso carismático, fue estratégico a fin de encaminar a su congregación diversa hacia una razón en común, y al mismo tiempo, para focalizar la visión, estructura y proceso de la misma hacia la inclusión de los feligreses extranjeros.

Aunque entre los miembros de la Iglesia existían las condiciones para una co-existencia intercultural, estas no se hacían presentes, ni se practicaban sin la mediación y liderazgo del antiguo pastor. Su historia de vida, actitutes, y diligencias hicieron factible que la diversidad cultural dentro de esta comunidad no sea un hecho aislado que solo se celebra, sino que se reconoce, afirma y gestiona. Esto dio, por un lado, cabida a la factibilidad de convergir identidades y prácticas de cristianos migrantes dentro de un espacio religioso local y, por el otro, facilitó distinguir las diferencias sociales que dan lugar a múltiples requerimientos que encuentran respuesta en la asimilación del "amor al prójimo" cultivado por el líder principal.

En tal sentido, estos resultados ofrecen una amplia perspectiva desde la cual reflexionar sobre las imágenes sociales que se les ha atribuido a las comunidades evangélicas. A pesar de que los imaginarios comunes perciban a las mismas como compactas y homogéneas, en sus espacios e interacciones cotidianas los miembros se enfrentan a

una serie de desafíos acerca de la negociación de sus diferencias étnicas, culturales, de nacionalidad, doctrinales y de denominación cristiana. Estas múltiples posiciones, los lleva a reorientar y revaluar sus marcadores identitarios particulares, junto con sus aspiraciones religiosas, con el propósito balancear sus prioridades seculares y espirituales, y asegurar su sentido de pertenencia a la congregación.

Convergencias y multivocalidades

El despertar de la serpiente en Quito: Una aproximación a las identidades e intersecciones de lxs practicantes de Kundalini Yoga

Lorena Rojas[24]

Resumen

El presente texto está basado en la investigación etnográfica con practicantes del Kundalini Yoga de la ciudad de Quito. El Kundalini, al ser una práctica espiritual originaria de la India, debe atravesar una serie de modificaciones y negociaciones que le permiten adaptarse a la ciudad y entretejerse con el imaginario quiteño. Este trabajo considera la expansión de esta práctica espiritual desde las visiones antropológicas de adaptaciones y traducciones culturales ubicadas en el marco teórico de antropología de la globalización (Lewellen, 2002; Friedman, 1994; Viteri, 2014). Parafraseando a Lewellen, la conceptualización de la identidad puede ser sumamente compleja debido al cruce de percepciones: cómo cada ser se percibe, cómo es percibido por el resto y cómo es percibido por los científicos sociales (Lewellen, 2002: 92-93).

La globalización influye y afecta los terrenos en los que las identidades se construyen. El crecimiento global puede verse en cada espacio del individuo incluso en aquellos más íntimos, tales como las relaciones afectivas, el trabajo, y el hogar, entre otros ámbitos. Es por esto que las prácticas religiosas son un claro ejemplo de la flexibilidad que proponen las teorías sobre la globalización. El Kundalini no solo tiene que traducir nombres o términos de las prácticas corporales, sino que traslada todo un imaginario cultural acercándolo a otro, que puede parecer sumamente lejano, como el imaginario quiteño. Es por esto que este texto plantea una aproximación a la práctica del Kundalini desde las convergencias, proponiendo que la reconfiguración e hibridación que tuvo que atravesar para su inserción ha permitido que las personas se acerquen, lo entiendan y se apropien del mismo, construyéndose como Kundalinis Yoguis.

Palabras clave:

Kundalini, reconfiguración, traducción cultural, globalización, imaginario, religión, espiritualidad.

Abstract

This study is based on the ethnographic investigation carried out with Kundalini Yoga practitioners in the city of Quito. As a spiritual practice developed in India, Kundalini has had to undergo a series of modifications and negotiations to become adapted and reconfigured to fit into the underlying perceptions in Quito. This work considers the expansion of this spiritual practice, starting from the anthropological visions of cultural adaptations and transitions, within the theoretical framework of the anthropology of globalization (Lewellen, 2002; Friedman, 1994; Viteri, 2014). Paraphrasing Lewellen, the conceptualization of identity can be extremely complex, due to the mixture of perceptions; how each individual perceives him/herself, how he/she is perceived by others, and how he/she is perceived by social scientists (Lewellen, 2002: 92-93).

Globalization influences and affects the fields in which identity is constructed. Global growth can be seen in the most intimate aspects of an individual, such as work, home or even affective relationships. This is why religious practices are a clear example of the flexibility proposed in theories about globalization. Kundalini doesn't only have to translate the names and terms of the physical practices involved, but it also has to transfer a complete cultural perception, bringing it closer to that of the people in Quito, (which can seem very distant). Thus, this text is an approximation to the practice of Kundalini Yoga, starting with aspects in common and proposing that the reconfiguration and hybridization Kundalini has had to undergo in order to be inserted in this new culture have allowed people to relate to it, understand it and make it their own, projecting themselves as Kundalini yoguis.

Keywords:

Kundalini, reconfiguration, cultural translation, globalization, religion, spirituality.

24 **Lorena Rojas**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **mlrojascas@gmail.com.**

Yoga Kundalini: "Rizo de cabello del ser amado"

> Estoy compartiendo estas enseñanzas para crear una ciencia del Ser Total
> Es el derecho de nacimiento de cada Ser humano el ser saludable, feliz y santo.
> —Yogui Bhajan

> En el Yoga la relajación se considera como un arte,
> la respiración como una ciencia
> y el control mental del cuerpo como un medio para armonizar el cuerpo,
> la mente y el espíritu.
> —Indra Devi

Las identidades personales se encuentran atravesadas por una serie de historias, experiencias, momentos y recuerdos. Los seres humanos nos construimos de acuerdo a lo que vivimos, conocemos y experimentamos. Es por esto que las espiritualidades, creencias, ritos o religiosidades son parte intrínseca de nuestras identidades como individuos. Las búsquedas espirituales que cada persona enfrenta, además de ser sumamente íntimas y subjetivas, son también influenciadas por factores culturales y sociales; lo que este trabajo busca es una aproximación a la práctica del Kundalini Yoga en la ciudad de Quito.

Este trabajo forma parte del proceso de investigación del Proyecto de Espiritualidades en Quito, llevado a cabo por parte de la Fundación Museos de la Ciudad y la Universidad San Francisco de Quito USFQ. El objetivo del mismo se encuentra en el marco del proyecto, que busca fomentar un diálogo intercultural-espiritual a partir del reconocimiento y valoración de la diversidad y la diferencia de caminos espirituales que conviven en el DMQ, para motivar la reflexión en torno a la necesidad de una convivencia pacífica en la ciudad. El presente texto aborda el Kundalini Yoga como una práctica espiritual que, al insertarse en la ciudad, se ha ido adaptando y reconfigurando para entretejerse con el imaginario quiteño, construyéndose como una identidad "Yogui Kundalini" propia de Quito.

Convergencias y multivocalidades

El lugar de origen del Kundalini es la India, por lo que su expansión implicó una adaptación y traducción cultural, no solo para la comprensión de sus nuevos seguidores sino para ser enseñada, practicada y elegida por ellos.

Este análisis se basa en distintas teorías sobre la reconfiguración, globalización y traducción cultural. Habla también de los mantras y su importancia en el eje de paisajes sensoriales.

Como marco teórico se proponen las teorías Lewellen sobre la globalización desde una perspectiva antropológica. En "The Anthropology of Globalization" (2002), Lewellen analiza las construcciones de identidad influenciadas y reconfiguradas de acuerdo a distintos factores de la globalización, como movilidad humana, modernización o procesos económicos. Se inicia con lo complejo que es abordar el concepto de identidad debido a las distintas gamas que atraviesan el concepto y la forman. Aspectos como etnicidad o nacionalidad son tan amplios y controversiales que la definición o explicación de identidades se vuelve sumamente complicado.

Parafraseando a Lewellen, la conceptualización de identidad puede ser compleja debido al cruce de percepciones: cómo cada ser se percibe; cómo es percibido por el resto, y cómo es percibido por los científicos sociales (Lewellen, 2002, pp. 92-93), La globalización influye y afecta los terrenos en los que las identidades se construyen. El crecimiento global puede verse en cada espacio del individuo, incluso en los espacios más íntimos, las relaciones afectivas, el trabajo, el hogar, etc. Friedman, en "Cultural Identity and Global Progress" analiza cómo distintos grupos humanos integran lo global, planteando una interdependencia global entre sujeto/objeto, por lo que se sugiere que hay una integración global continua (1994). Sin embargo, también se menciona que lo que se encuentra al margen de lo considerado como hegemónico se va integrando tardíamente o simplemente se considera como "desintegrado".

Es importante tener en cuenta lo propuesto por Friedman, porque para integrarse en el mundo global las identidades se moldean o se reconfiguran con ciertos marcadores hegemónicos o dominantes (como género, raza, credos, etc.), producto de una adaptación o estrategia de expansión. El Kundalini, al venir a Occidente fue cambiando y alterándose para introducirse en Occidente. Distintas modificaciones del mismo surgieron como estrategias de inserción o quizás como simples cambios de los maestros y maestras o los y las practicantes para adaptarlos a su cultura y distintos estilos de vida. Modificaciones de lengua y traducción son ejemplos de la globalización. Por ejemplo, Antonia Castañeda en "Language and Other Lethal Weapons" por medio de su trabajo etnográfico con niños que son traductores de sus padres, habla sobre las traducciones idiomáticas y culturales. Se aborda cómo la interpretación de los niños se ve regida por aspectos culturales, por lo que las traducciones son, de hecho, traducciones de la cultura. Estas traducciones deben trasladar, de una lengua a otra, símbolos, mitos, significados o ideologías de una cultura y pueden ser entendidas de manera similar por la "otra". Castañeda se pregunta:

> How do they interpret for themselves the cultures they must translate for others? What are the politics they confront each time they translate cultures? How do they negotiate their culture of origin, which cannot protect them and in which the roles of parent and child are inverted as children become the tongues, the lifeline, the public voice of parents, family, and sometimes community? (1998: 231)

> ¿Cómo interpretan para sí mismos las culturas que deben traducir para otros? ¿Qué políticas confrontan cada vez que traducen culturas? ¿Cómo negocian la cultura de origen, aquella que no les puede proteger y en la cual los roles de padres e hijos están invertidos: los hijos se convierten en la lengua, la "línea de vida", la voz pública de los padres, familia, y en algunos casos de la comunidad?" (Traducción de la autora).

El trabajo de traducir culturas, además de ser complejo, puede convertirse en algo peligroso. Como se detalla en el texto, estas traducciones no solo se ven atravesadas por la cultura del traductor sino además por su identidad como individuo.

Son importantes las reflexiones de María Amelia Viteri en el texto "Desbordes" (2014) sobre cómo las traducciones pueden ejemplificar las recodificaciones culturales, en este caso de los migrantes, que deben suceder para la comunicación y convivencia. Además, en el texto se recalca que al traducir se puede externalizar distintos aspectos culturales y sociales, por ejemplo, en términos de relaciones de poder o colonización de las lenguas, aspectos de género, etc. Viteri analiza a Canclini en términos de hibridez y aclara:

> García Canclini (2014) invites us to address hybridity as a translation term between mestizaje, syncretism, fusión, and other similar concepts used to designate particular fusions. In this sense, García Canclini echoes Foucault's reading on power when discussing the deterritorialization or reterritorialization of people and practices. (10-11)

> García Canclini nos invita a ver la hibridación, como un término de traducción entre mestizaje, sincretismo, fusión y otros conceptos similares usados para designar fusiones particulares. En este sentido, García Canclini hace eco de la lectura de Foucault sobre el poder cuando discute la desterritorialización o reterritorialización de la gente y sus prácticas. (Traducción de la autora)

Tomo estas pautas para entender la globalización con una perspectiva de hibridación que está acompañada de la traducción, recodificación y resignificación no solo hablando de términos sino principalmente de imaginarios y símbolos culturales. Al momento de traducir se descubren historias, memorias e ideologías, las palabras o frases no se deciden al azar. Seguiré a estos autores para el análisis de mi trabajo de campo, buscando vincular la teoría con lo que he podido experimentar durante mi investigación, para dar una aproximación y en primer lugar relatar la expansión del Kundalini, sobre todo en términos de globalización, hibridación, traducción y género.

Mi primer acercamiento al Kundalini Yoga fue en un taller sobre comunicación consciente en el espacio de Siri Prem. El taller fue dictado por una maestra yogui francesa con varias experiencias ofreciendo talleres alrededor del mundo y que hablaba casi perfectamente el español, por lo que el taller fue muy fluido. Cuando llegué a la casa Siri Prem noté que el lugar era blanco casi en su totalidad, tenía aroma a incienso y el silencio era notorio. Subí a preguntar dónde se ofrecería el taller, me indicaron el aula y podía cambiarme, la persona que me atendió fue sumamente amable embargo, yo

estaba un poco recelosa, me resultaba un espacio desconocido por lo que sentía que debía moverme con tranquilidad y cuidado.

Cuando entré al aula pude observar que estaba llena y que la mayoría de asistentes eran mujeres y solo una era hombre. Un alto porcentaje de los asistentes llevaban toda su ropa de color blanco, muchas con turbantes en la cabeza hecho quienes traíamos el cabello suelto éramos pocas. Me ubiqué en el "mat" (estera o tapete para hacer la práctica) que estaba asignado para mí. Empezó el taller maestra nos explicaba la importancia de los ejercicios y meditaciones que realizaríamos y para qué nos servirían este tipo de prácticas físicas en nuestra cotidianeidad al momento de comunicarnos. Las prácticas físicas fueron fuertes para mí, me costaba mucho alzar las piernas, aguantar en una sola posición por cierto tiempo, controlar la respiración de acuerdo a las distintas guíasn general cada movimiento me . Pero no había nada tan difícil como repetir los mantras.

En el Kundalini Yoga se considera que la corriente del sonido es una tecnología poderosa para trabajar la mente, limpiando el subconsciente. *Man* significa mente y *trang*

Momento de reflexión personal durante una sesión.

significa onda o proyección o incluso liberar. Los mantras son sonidos especiales que se cree impactan la mente para mejorar la memoria, la capacidad de concentración, para relajarse, tomar conciencia de la calidad y cantidad de pensamientos generados. La mayoría de los mantra utilizados están en Gurumuki, también hay algunos en sánscrito. Los mantras pueden tener o no una traducción literal. Algunas veces se recitan largos versos como el *Japji Sahib*, el *Sukhmani Sahib*, el *Jaap Sahib*, a veces frases medianas y otras veces se emiten sonidos cortos y sencillos. Los mantras no se dicen, no se cantan s un juego con la corriente del sonido y la vibración pueden ser vibrados en voz alta, escuchados, susurrados o vibrados mentalmente, en silencio. Es muy dificil definir lo que es un mantra de manera efectiva en palabras. Es aquí donde encuentro la importancia de la traducción e hibridización, pues para las prácticas he debido repetir una serie de palabras que no entiendo y que, cuando pregunto, me explican su significado pues no existe una traducción literal.

En las distintas sesiones y talleres de Kundalini a las que he asistido, cuando surgen preguntas sobre términos o mantras, al no encontrarse palabras exactas para explicarlas, se recurre a la traducción cultural de los términos. as traducciones no se limitan a decir lo mismo en otro idioma, sino que se traducen significados, símbolos o imaginarios culturales para la comprensión de personas que no son de la misma cultura. ¿Cómo se pueden explicar términos tan subjetivos sobre la espiritualidad, el origen de la vida, la reencarnación, etc.?. La mayor parte de los habitantes de Quito, al igual que la mayor parte de Sudamérica, es culturalmente católica, por lo que términos como Dios o Alma son parte de nuestro imaginario cotidiano. Es precisamente con este tipo de términos que muchas veces se explican distintos mantras o reflexiones filosóficas.

Esta recodificación ha permitido que las personas se acerquen al Kundalini, lo entiendan y se apropien del mismo. La hibridación muestra cómo se fusionan dos culturas, en este caso espirituales, para la práctica de un tercer grupo cultural, en este caso los Kundalini yogui en Quito. Además, este tipo de traducciones muestran también la jerarquía religiosa de Sudamérica. No se habla por ejemplo de deidades nativas indígenas como Inti, Wiracocha, u otras, sino que se denota el catolicismo cultural de nuestra sociedad. Sin embargo, cabe enfatizar que el uso de estos términos o recodificaciones no limitan el uso de otros términos, significados o símbolos provenientes de otros grupos espirituales, étnicos o culturales. Se habla también de la madre tierra, en una ocasión se mencionó también la *Pacha Mama*. En varios talleres se habla de la naturaleza y la vida como un mismo concepto. En esta aceptación de ideas, términos y símbolos, podemos entender que la hibridación es parte fundamental del Kundalini pues se basa en esta traducción cultural, en la recodificación cultural de acuerdo al espacio en el que se realizará. Se habla de una Energía Cósmica Universal que puede asociarse al Dios católico o al *Tekse*, *Pacha* o *Suti* de la cosmovisión Andina. La expansión e inserción del Kundalini puede facilitarse debido a la "permisividad" del mismo para la recodificación de símbolos y valores, producto de las limitantes idiomáticas. Además, al no presentarse como una religión *per se*, puede moldearse y transformar-

Objetos de un altar.

se de acuerdo a las distintas identidades del individuo, tenga o no religión y sea cual sea esta. El Kundalini puede entenderse como un camino espiritual o simplemente realizarse por gusto o en la búsqueda de beneficios físicos.

El origen de la flexibilidad, mutación o combinación puede suponer el inicio de la práctica de Kundalini Yoga en Occidente, debido a que Yogui Bhajan nació en la India (además era Sikh). Yogui Bhajan es una entidad sumamente importante, pues es la primera persona que trajo estas enseñanzas a Occidente, por lo que, incluso en la actualidad, quienes practican el Kundalini Yoga dicen hacerlo según sus enseñanzas. En todas las sesiones de Kundalini a las que he asistido se menciona a Yogui Bhajan. En Siri Prem y en el Centro Kundalini Yoga hay imágenes de Yogui Bhajan e incluso hay altares en los que se colocan velas y objetos con valor espiritual como símbolo de respeto y gratitud por haber compartido sus enseñanzas. Este tipo de altares son similares para los santos católicos, con imágenes, velas e inciensos. Incluso en las entrevistas, al abordar la importancia de Yogui Bhajan, siempre se habla de él con mucho afecto, respeto y principalmente gratitud. Satya, practicante de Kundalini desde hace más de trece años y comprometida con su práctica diaria y enseñanza desde hace casi cinco, mencionó que tiene en el altar de su habitación la imagen de Yogui Bhajan por lo que significa

para ella, "gracias a él practico yoga, es uno de los más grandes maestros, por sus experiencias y enseñanzas, pero tampoco le tengo devoción, más bien me conecto más con Gurú Ramdas." (8 de julio de 2015) También tiene una ilustración de *Guru Ram Das*, que es el cuarto guru Sikh, según me explicó, que generalmente está asociado con el chakra del corazón; dice que representa la compasión o incluso el amor incondicional. Es con quien más se identifica, además de sentir por él un profundo cariño y respeto: "Siento que él es una protección, es muy dulce, muy amoroso" (Satya, 8/07/2015).

Una pregunta común acerca del Kundalini es por qué la mayoría de practicantes son mujeres, y por qué existe tal diferencia en cuanto al número de hombres. Al iniciar la investigación sobre el Kundalini, mi primer acercamiento a textos o estudios sobre esta práctica fue a través de blogs o de los lugares que lo practican. Esta información usualmente se basa en un aporte de conocimientos empíricos de personas practicantes o charlas y entrevistas a Yogui Bhajan. En las páginas web pude observar que en las fotografías también se ven más mujeres que hombres. También encontré un extracto de una conferencia ofrecida por Yoghi Bhajan en 1994 sobre algunas enseñanzas para las mujeres donde se muestra claramente como Yogui Bhajan consideraba que el camino para conseguir la paz, unidad y armonía de la humanidad estaba, principalmente, en las manos de las mujeres. Esto se debe a que son generalmente quienes se encargan del cuidado y educación de los niños y niñas. Bhajan pensaba que si las mujeres

Parte de una serie de ejercicios o kriya.

encontraban su potencial creativo y su paz individual se podría alcanzar un nivel de conciencia superior, ya que no solo serían ellas quienes lo alcanzaran sino también sus hijos e hijas, convirtiéndose en una cadena de iluminación. (3HO Foundation, s. f.)

En las prácticas de Kundalini que he experimentado se manejan discursos que hablan de energías masculinas y femeninas, de energías creadoras y poderosas como las de las mujeres. El Kundalini tiene una ideología de complementariedad, por lo que se manejan discursos que separan la energía femenina de la masculina. Sin embargo, estas diferencias se discuten siempre con mucho cuidado. Cuando se habla de estos temas los maestros tienden a hacer énfasis en que ninguna energía es superior, sino que son complementarias para la *creación*.

Ro, practicante y maestra de Kundalini, abrirá próximamente su estudio de Kundalini *Ekah,* que significa «Uno». Ella y Satya coinciden en que el hecho de que el Kundalini sea más practicado por mujeres se debe al machismo de la sociedad y las limitaciones que eso significa para los hombres, la idea de que si hacen alguna práctica física debe ser fuerte e incluso "ruda". Además, Ro indica que, en su opinión, esta idea limita la introspección y expresiones de emotividad de los hombres "y esto es fundamental cuando haces Kundalini, enfrentarte a ti mismo una y otra y otra vez" (Ro, 1 de julio de 2015).

En cuanto a género, surgen otras preguntas, por ejemplo, ¿qué pasa con las energías intermedias o energías asociadas a lo masculino en personas de sexo femenino? ¿El Kundalini se muestra distante para identidades de género diversas? El yoga, desde su origen, tiene una visión integradora, por lo que, cuando se habla de dualidades o polaridades, se hace con la idea de complementariedad y equilibrio. Parecería ser que las identidades de género en el Kundalini se refieren a una dualidad "energética" femenina y masculina. El sexo suele identificarse con la energía que socialmente le corresponde, construyéndose y reafirmándose las identidades heteronormativas de occidente. Seguir este patrón de roles de género en el que las mujeres, usualmente asociadas con la naturaleza, la maternidad, el instinto, lo espiritual y sensible, frente a lo racional, explicaría en parte por qué hay más mujeres yogui kundalini que hombres. Sin embargo, cabe recalcar que existen practicantes de diversas categorías sexo-genéricas, edades, religiones y/o caminos espirituales. El Kundalini puede ser practicado por todas las personas. Se basa en la aceptación y respeto hacia las maestras kundalini, al igual que a los maestros, situación que en espacios de educación muchas veces no se da de manera equitativa, y donde usualmente existe una relación de poder de maestros hombres frente a las mujeres, como un espacio de micro paternalismo estructural de género.

Este acercamiento a la práctica de Kundalini Yoga me ha permitido cuestionarme sobre cómo las espiritualidades no se libran del efecto de la globalización y la transmutación, no solo para adaptaciones del tiempo o tecnológicas sino para adaptarse a imaginarios culturales diversos. Los límites parecen distantes, pues ni las dificultades idiomáticas

han cercado la expansión del Kundalini. Cabe destacar que uno de los factores que aportan a esta expansión es el factor del consumo que va de la mano con la globalización, pues los medios masivos se han encargado de promover como tendencia el llevar una vida saludable en términos de alimentación y de prácticas físicas; el yoga es una de las prácticas físicas que se encuentran en boga actualmente. Es interesante asociar esto al hecho de que la mayor parte de centros Kundalini Yoga en Quito se encuentran en zonas asociadas a la clase media o medio-alta. Siri Prem se ubica en la Floresta, en la zona cercana la González Suárez, una de las zonas con mayor plusvalía. El Centro de Kundalini Yoga se encuentra cercano a la Av. República. Los centros de Kundalini que he podido conocer quedan en la zona Norte del Distrito Metropolitano de Quito, lo que limita el acceso de personas de un estrato social medio-bajo y bajo a la práctica del Kundalini. Sobre esto, Satya menciona "este conocimiento se ha regado un estrato social, digamos medio-alto. Mientras que por decir en el estrato bajo quizá se escucha pero ya por cuestiones culturales como que no hay eso de lanzarse y ver qué és y cómo me ayuda... entonces más bien no creo que se ha regado mucho (el Kundalini), sino más bien pausado". (8 de julio de 2015) Cuando pregunté por qué cree que se ha regado solo en estratos sociales altos me respondió que "los precios son una parte... otra parte es por cuestión cultural. El Kundalini viene de la India y acá venimos de algo totalmente diferente y a veces cuesta conectarse con algo que es tan distinto... pero, qué es lo que pasa: en el estrato medio alto, obviamente por la tecnología o los tipos de trabajos, conviven todo el tiempo con información que viene de afuera y quizá por eso como que conectan más rápido". Sin embargo, como Satya dice, aunque existen distintos factores para el fenómeno de estratificación del Kundalini, al ser un camino espiritual relativamente nuevo en Ecuador, (mis entrevistadas afirman que llegó alrededor del año2000) su expansión, con el tiempo y a través del servicio, podrá alcanzar el sector y estrato medio-bajo.

Por otro lado, cabe recalcar la importancia de realizar este tipo de trabajos etnográficos con el fin de conocer y aproximarnos a prácticas y rituales espirituales o religiosos que usualmente desconocemos o muchas veces estigmatizamos. Los medios masivos y el Internet muchas veces abundan en información pero carecen de sabiduría, por lo que la difusión de investigaciones con trabajos de campo éticos es de gran apoyo para generar espacios de conocimiento, diálogo y transformación.

La visibilización de estas prácticas y de sus seguidores resulta en una serie de opciones o respuestas para varias personas interesadas. La difusión de información sobre el Kundalini Yoga quizá serviría como base para que quienes desean practicarlo puedan hacerlo de manera más asequible. Además, la o las espiritualidades son parte fundamental de la vida cotidiana de los individuos, por lo que se vuelve indispensable que las ciudades se construyan como espacios seguros para este y otros tipos de prácticas espirituales que muchas veces han quedado relegadas o incluso han sido violentadas debido al desconocimiento, jerarquización, relaciones de poder, violencia de género,

raza/etnia, u otros factores. La importancia de ejercer el derecho a la libertad de credo va más allá de las libertades de expresión, pues es un ejercicio que implica la autonomía y soberanía de nuestro cuerpo y nuestra autodeterminación como individuos. Estos factores, en conjunto, son determinantes en nuestra concepción del mundo y en cómo nos movemos y actuamos en él como individuos; el derecho a espacios libres y seguros para co-existir y convivir, dentro de una comunidad, es un derecho que garantiza no solo espacios de paz sino vidas libres, seguras, respetadas y tranquilas.

Todo frente a la mirada del Santo: Un microanálisis de la veneración de la imagen de San Bartolomé en Lumbisí, Ecuador

Julie L. Williams[25]

Resumen

Este capítulo trata el microanálisis de la imagen de San Bartolomé, uno de los 12 apóstoles de Jesucristo, como el santo patrón de la comunidad San Bartolomé de Lumbisí, Ecuador. Basado en 13 años de observación participante e investigación etnográfica culminando en este proyecto en el año 2015 para la celebración de 480 años de Fundación de la comuna, utilizo el contexto de las fiestas anuales en honor al santo como el enfoque principal. Analizaré elementos del catolicismo-local de los lumbiseños donde convergen símbolos narrativos e imágenes multivocálicas Andinas con su práctica católica. El argumento principal demuestra que la práctica de veneración al santo tiene conexiones al ciclo de reciprocidad, la fertilidad y abundancia en la producción agrícola y la renovación de la energía del santo para la protección continua de la comunidad por su patrón. Proporciono una descripción breve de los eventos de las fiestas con enfoque en particular en los elementos de fuego utilizado, incluyendo la quema de la chamiza, los castillos de juegos pirotécnicos y velas, que pueden ser interpretados como vínculos con la naturaleza y la fertilidad. Luego, analizo los espacios que ocupa la imagen del Santo y cómo se utilizan estos espacios como ventaja para observar y consumir los eventos de las fiestas que observé. Estos elementos con la imagen del Santo proveen para los comuneros una conexión entre lo humano, la naturaleza y la religión.

Palabras Clave:

Santo patrón, fiestas, imágenes sagradas, múltivocalidad, Catolicismo-local, energía vital, Lumbisí, Andes, Ecuador

Abstract:

This chapter addresses the microanalysis of the image of Saint Bartholomew, one of the 12 apostles of Jesus Christ, as a patron saint to the community of San Bartolomé de Lumbisí, Ecuador. Based on 13 years of participant observation and ethnographic investigation culminating in this project during the 480th celebration of the foundation of their community, I analyze the role of the saint and his image in the context of the patron saint festival. I analyze elements of the locally constructed and practiced Catholicism, which denotes the convergence of multivocalic Andean symbols, narratives, and images with Catholic doctrine. I argue the practice of saint veneration intersects with the cycle of reciprocity, concepts of fertility and abundance in agricultural production, and the renovation of the saint's energy so that he may continue to protect the community. I provide a brief description of the community and festival contexts, which focus specifically on the elements of fire, including burning the *chamiza,* towers of fireworks or *castillos,* and the use of candles, that I interpret as connections to nature and fertility. Then, I analyze the spaces the image of the saint occupies that allow him to witness every event of the festival from a privileged vantage. The combination of these materials, narratives that connect the saint the control of and protection from natural phenomenon, and the Lumbiseños' Catholic faith provide the context for a convergence of symbolism that gesture to the trifecta of their cultural, natural, and religious practices.

Key words:

Patron saint, festivals, sacred images, multivocality, local-Catholicism, vital energy, Lumbisí, Andes, Ecuador.

25 **Julie Williams**, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **jwilliams@usfq.edu.ec**

Julie L. Williams

Introducción

En 2015, la gente de la comuna San Bartolomé de Lumbisí, Ecuador, tomó las calles de su comunidad para la celebración pública de los 480 años de Fundación bajo la protección de su santo patrón, el apóstol San Bartolomé. Durante ocho meses trabajé con los lumbiseños en la preparación y propuesta de un seguimiento al estudio, que hemos continuado por aproximadamente 14 años, de las fiestas en anticipación a esta conmemoración importante. Para lograr el permiso explícito de la comunidad, conversé con el Cabildo y la Asamblea General en conjunto con la Comisión de Fiestas y la Comisión de Cultura y Belleza de Lumbisí con un pequeño subcomité de la misma, conformado por Ernesto Quishpe, su esposa Miriam y Wendy Tusa Lucano, la Reina de Lumbisí elegida. Me dieron el permiso para asistir e investigar sobre las fiestas patronales a través de observación participante, entrevistas informales, toma de fotos y grabación de los eventos de los cuatro días seguidos de baile, desfile, oración, confraternidad, política y reconocimiento del pueblo milenario. Formamos un equipo profesional y comunitario compuesto del fotógrafo Eduardo León y el videógrafo Memo Quintana, y yo junto a las personas del comité anteriormente mencionado. Nos embarcamos en la ardua tarea de mantener el mismo ritmo y junto a los comuneros mientras participamos junto a ellos durante los cuatro días y noches de sus fiestas, viviéndolas y grabando este evento histórico a la vez. La meta macro de la investigación fue lograr captar las esencias de las fiestas, entender su importancia para la comunidad y comprender mejor los símbolos múltiples de la vida indígena urbana y la práctica de la religión católica en yuxtaposición durante las fiestas.

Este capítulo se enfoca en el microanálisis de estas metas principales, utilizando como enfoque central la figura principal de las fiestas, el apóstol San Bartolomé. Examina los símbolos e ideologías que forman parte de la práctica de la religión Católica moderna en Lumbisí bajo el marco teórico de convergencias y multivocalidades. Este marco teórico proviene de Turner (1966: 44-45), quien explica que el sistema ritual y los símbolos que lo conforman son procesuales y dinámicos, incorporando nuevos significados relacionados con aspectos importantes de las vidas contemporáneas de quienes los practican y que informan su significado. Las convergencias, entonces abordan las influencias tantas externas como internas a la comuna que influyen en su vida cotidiana y por ende en el desarrollo elaborado de la fiesta, mientras que multivocalidades marcan su propia convergencia de símbolos unidos en un solo evento, ser, objeto y/o espacio. En este sentido, las multivocalidades aproximan las posibilidades en cuanto a significados asignados por los que imponen su interpretación de valor cultural sobre estos elementos y que reflejan las convergencias que viven.

En el caso de Lumbisí, elijo enfocarme en el micro-análisis del Santo como un símbolo dominante, representativo del complejo festival que a la vez conecta una trilogía de aspectos espirituales, humanos y de la naturaleza durante las diferentes fases de las fiestas. Mi argumento es que la imagen del Santo en Lumbisí se incorpora como

Comuna San Bartolomé de Lumbisí desde los cerros de Las Monjas hacia el este con el Templo Matriz y la iglesia antigua en el Parque de la Identidad al fondo. Fotográfa Julie Williams.

símbolo dominante no solo porque es un apóstol católico, pero también porque representa un ente que afecta el bienestar de los comuneros a través de su influencia con la naturaleza y la producción agrícola. La fiesta en su honor toma forma para re-fortalecer las relaciones entre el Santo, los comuneros y la naturaleza, asegurando que San Bartolomé recarga su energía y poder para seguir protegiendo la comunidad y proveer abundancia. Para lograr esta recarga, él recibe la "alimentación" de ofrendas consumidas a través de su mirada y observación de todos los eventos del ciclo festival.

Lumbisí: Un pueblo milenario en las franjas del Distrito Metropolitano de Quito

Lumbisí, una comunidad indígena-campesina urbana ubicada dentro del Distrito Metropolitano de Quito, fue fundada en 1535. La historia oral local relata el establecimiento de la comunidad por los indígenas en la zona y los mitimaes Inca, quienes establecieron centros de control militar, comercio y aculturación (Rebolledo, 1992). La historia de esta descendencia peruana se repite dentro y afuera de la comunidad y los comuneros tienen fama de ser "peruanos." La población histórica de la comuna mantuvo una gran independencia y mostraban su resistencia a la colonización, especialmente en comparación a otras haciendas de la época. Bajo el primer "dueño español," Teniente Diego de Tapia, el territorio pasó al manejo eclesiástico bajo el liderazgo de la Iglesia Católica y las monjas del orden de La Limpia Concepción (Rebolledo 1992). Según lo que argumenta MacCormack (1984:30), la conversión católica requiere un abandono y desacreditación de las creencias anteriores, pero la memoria colectiva no se puede abandonar por completo. Es esta memoria colectiva, las historias orales

locales, el catolicismo y las prácticas contemporáneas que convergen y convierten a Lumbisí en un espacio de co-existencia de ideologías y prácticas, logrando un catolicismo con influencias locales. Este catolicismo no representa folclor ni sincretismo, sino la creación de una nueva forma de celebrar la religión católica con múltiples capas de complejidad y entendimiento local. Pasando por siglos de práctica e incorporando nuevos elementos a través de sus migraciones por otras zonas de Ecuador y más recientemente en el extranjero, esta nueva práctica se convierte en la norma de la celebración de catolicismo local que mantiene elementos de doctrina tanto Católica como Andina en síntesis. Por extensión, la génesis de las historias de la llegada y la adoración a su santo patrón pertenece a estas dos ideologías, marcando una fusión de lo espiritual, lo humano y lo natural, una trilogía que, explica Tomoeda (1996:199), vincula la fertilidad, abundancia y bienestar general de la comunidad a través de la protección de San Bartolomé.

Las Fiestas de San Bartolomé

Las fiestas patronales de San Bartolomé toman lugar en agosto durante el fin de semana largo que precede la fecha propia del santo, el 24 de agosto. La celebración contemporánea de San Bartolomé es dividida en cuatro días principales de actividades, aunque hay eventos asociados que preceden a los cuatro días de celebración. Los

Las imágenes de San Bartolomé al fondo observando el baile de los disfrazados en el Parque de la Identidad frente la iglesia antigua de Lumbisí, Ecuador, 2015. Fotográfa: Julie Williams.

eventos principales incluyen la coronación de la Reina de Lumbisí y su corte de honor durante el pregón de la fiesta. Continúan con las vísperas el día sábado, que inicia con la Sesión Solemne en la iglesia antigua del Parque de la Identidad y en la tarde hay desfile de los disfrazados tradicionales de la fiesta, incluyendo representaciones de capariches, costeños otavaleños y payasos, entre otros. El domingo, los comuneros asisten a la Santa Misa en honor al santo, y luego salen al estadio deportivo para ver la presentación de comparsas y carros alegóricos. Las fiestas culminan con la preparación y redistribución de su plato típico, el gallomote, una sopa que consiste de varios granos cosechados en la comunidad y una presa de pollo de campo. Los miembros de la Comisión de Fiestas reparten a los comuneros y el público presente un plato de gallomote acompañado con un vaso de chicha el día lunes.

Dos grupos de participantes en las fiestas llevan posiciones de privilegio en la jerarquía de las mismas. Ellos son los priostes, los que auspician las fiestas, y los miembros de la Comisión de Fiestas. Los cinco priostes elegidos y la Comisión de Fiestas tienen ocho meses para organizar, recolectar bienes y servicios de los comuneros y llevar acabo un ciclo festival exitoso. Este ciclo que toma forma cada año requiere la participación de todos los comuneros en las maneras que pueden para asegurar una fiesta elaborada y exitosa. El equilibro entre éxito y fracaso, tanto en las fiestas como en la vida cotidiana, descansa sobre una línea fina de dar y recibir. Es decir, ser un miembro de la comuna es un compromiso a la reciprocidad y redistribución entre los comuneros y habla más bien de un valor socio-económico de prestigio asociado con altruismo, o el acto abnegado de dar lo más que uno se puede para el bien del otro o los otros y muchas veces sin anticipación de una devolución equivalente al futuro.

La relación recíproca entre los comuneros es análoga a su relación con el Santo. La reciprocidad de los lumbiseños es evidente en las ofrendas que ellos hacen en honor a San Bartolomé. Por ofrendas, me refiero al tiempo y esfuerzo que toma para rezar, asistir, y organizar las fiestas, que es un gran sacrificio de tiempo de todos. También incluyo los meses dedicados a recolectar bienes y productos locales, la siembra y cosecha, regalos, servicios, atuendos nuevos de la imagen y el dinero que recibe el Santo por parte de los lumbiseños durante el año, pero en especial durante las fiestas patronales. A cambio, el Santo participa en el ciclo de reciprocidad durante todo el año, ya que bendice y provee para la comunidad prosperidad, fuerza y protección, en especial contra fenómenos naturales pero también otras amenazas externas.

La imagen del San Bartolomé: Apóstol, Protector y Comunero

San Bartolomé representa varios símbolos, historias e ideologías, a veces complicando el entendimiento de su llegada y pertenencia en Lumbisí. Aquí concentro en ejemplos la variedad de interpretaciones del trato católico-local de los lumbiseños y también

Los capitanes llevando las imágenes de San Bartolomé en los brazos durante el desfile de los nueve sectores de la comunidad, Lumbisí, Ecuador, 2015. Fotográfo: Eduardo León.

de la iglesia católica. No es decir que estos relatos no tienen similitudes o comparten elementos en común, más bien forman un rango de influencias explicadas en las maneras locales que más tienen significado para los creyentes, convirtiendo al apóstol a una imagen local de mucha importancia.

Según las perspectivas locales, varios lumbiseños contemporáneos afirman que San Bartolomé visitó la comunidad en el siglo XVI, en un viaje realizado desde Perú con Fray Jodoco Ricke, un religioso franciscano que hacía su misión en Quito en el siglo XVI. Los religiosos llegaron para informar a la población indígena de Lumbisí sobre el fallecimiento del Teniente Diego de Tapia, el primer "dueño" español reconocido por las autoridades españolas (Rebolledo 1992), y sobre la llegada de las monjas de la orden de la Limpia Concepción, que venían para manejar los terrenos y a sus habitantes. Los lumbiseños luego formaron la confraternidad de San Bartolomé en el siglo XVI, nombrada en honor al Santo, para reconocer su protección y afinidad de sus terrenos. La imagen de San Bartolomé protegió y protege a los comuneros y sus terrenos de fenómenos naturales como la producción agrícola, la llegada de la lluvia y la prevención de erupciones volcánicas. Don Roberto, una figura pública importante de la comunidad, quien anuncia las donaciones y actividades durante las fiestas, decía: "Estando tan cerca al Cotopaxi y ni una gota de ceniza porque San Bartolomé nos proteja. En estos cuatro días no nos va a afectar (21 agosto 2015.)" Don Roberto se refería a la erupción activa del volcán Cotopaxi, a aproximadamente 50 kilómetros de la comuna, y la protección que brindaba el Santo, en especial durante los cuatro días de fiestas en su honor.

Según Lyons (2006), muchas comunidades indígenas de los Andes involucradas en el sistema de haciendas o encomiendas, como Lumbisí, compartieron el relato de las apariciones de santos en sus comunidades. Dice, "...imágenes de santos milagrosamente aparecieron o nacieron en los lugares donde ya presiden sobre su fecundidad. Tenía una vida

propia, especialmente las imágenes tridimensionales o estatuas...estas imágenes eran santos, o por lo menos manifestaciones vivientes del santo, no simplemente imágenes de un ser sagrado (Lyons, 2006: 104 [Mi traducción])." El tratamiento y la estima que brindan los lumbiseños a San Bartolomé en Lumbisí reflejan una personificación similar. En efecto, la imagen del Santo no solo es una representación espiritual, sino también simbólicamente representa su pertenencia como miembro crucial de la comunidad.

En cambio, según la narrativa occidental del santo católico, el apóstol nunca visitó las Américas, sino llevó a cabo su misión en Armenia durante el primer siglo de nuestra era (A.D.). La misión de Bartolomé le llevó a extender el evangelio por la India, Mesopotamia, Persia, Egipto, Laconia, Frigia, y Armenia. En Armenia, Bartolomé evangelizó al rey al cristianismo. Este evento fue visto por el hermano del rey como motivo para matarlo. Los relatos de la muerte de Bartolomé varían entre tres posibles causas del martirio que incluyen el desollamiento de su piel, la crucifixión invertida, y la decapitación (Kay, 2006: 39). Su martirio ocurrió casi quince siglos antes de lo que cuentan los lumbiseños de la visita del apóstol a su comunidad. San Bartolomé ha sido reconocido como el Santo Patrón de los curtidores, talabarteros, encuadernadores y zapateros, entre otras profesiones que trabajan en cuero, mientras en Lumbisí es un protector de la comunidad entera a pesar de su inclinación fuerte hacía la carpintería.

La historia del santo varía entre las versiones ortodoxas y locales de Lumbisí, sin embargo tiene una conexión fuerte con narrativas que provenían de Perú en el siglo XVII que conecta con la historia oral de los orígenes de la comunidad con antecedentes cuzqueños. En la crónica de Guaman Poma de Ayala (1615), dibuja y relata la visita precolombina del Apóstol San Bartolomé a lo que es hoy en día Perú. Dice "San Bartolomé fue "el primer español de Castilla, de Jerusalén... [que] salió a esta tierra y se bolbió [sic] en tiempo[sic] que rreynaua[sic] el Ynga Cinche Roca" (1615: 370). Esta narrativa ubica al Santo en Perú en el primer siglo, antes de su martirio, pero siglos antes de los primeros encuentros europeos en el continente. Otras historias de santos y vírgenes durante la época colonial cuando escribió Guaman Poma, según McCormack (1984), servían el propósito de fusionar los actos de religiosidades en una manera que reflejara los hechos contemporáneos del siglo XVI. Es decir, que esta amalgamación y las creencias incaicas que los preexistían son reinterpretados en el contexto local para que las historias tengan sentido y valor local. Estas narrativas de los santos, como San Bartolomé, fueron trasladadas cuando ya existía contacto entre los incas y españoles durante el período de la conquista en el siglo XVI. No obstante, la lealtad de los lumbiseños a San Bartolomé va más allá de lo que la doctrina dicta por lo que se ha convertido en valiosa y significativa su representación local como un protector, especialmente contra los "otros" que no son originarios de la comunidad, y como un canal que afecta de los fenómenos naturales como lluvias, sequías y erupciones volcánicas.

Donde coinciden los relatos católicos-locales y católicos-occidentales es en el icono del Santo. Las efigies de San Bartolomé lo representan simbólicamente sosteniendo su pro-

pia piel en una mano o colgada al hombro y sosteniendo una gran cimitarra o un cuchillo curvado proveniente de Medio Oriente en la mano opuesta. Físicamente, el Santo es representado tanto en Lumbisí, como en el relato de Guaman Poma (1615), como en otras fuentes religiosas, como barbudo, con ojos cafés—dependiendo del siglo y artista la piel varía entre un rango oscuro a más claro—y el pelo oscuro, a veces más rizado que otros.

Espacios, ofrendas y la saciedad del Santo

Las fiestas en honor a San Bartolomé resaltan la convergencia directa de las narrativas sobre el Santo y su imagen. La imagen, como símbolo dominante y omnipresente, representa una figura multivocal con varios significados, como protector, Santo o comunero. En esta sección, proporciono una interpretación de símbolos que cumple uno de los propósitos de las fiestas, la renovación de la relación reciproca con San Bartolomé. Demuestro cómo al honrarle y brindarle abundancia, los participantes en efecto recargan su energía y fuerza para continuar con su protección la comuna. Aunque no hay referencia lingüística directa a "kamaq" o "energía vital," como describe Tomoeda (1998) en el caso de los ritos de los pastores de Altiplano en Perú, interpreto en paralelo las acciones y ofrendas que brindan los lumbiseños a su Santo .

Las representaciones del Santo se encuentran en la fachada de la iglesia antigua en el Parque de la Identidad. Dentro de la iglesia hay figuras permanentes del santo a lado de Jesucristo y hay altares personales en las casas de los comuneros con recuerdos, fotos e imágenes en miniatura. San Bartolomé está presente en todos ámbitos de la comuna y su presencia se hace más visible durante las fiestas. Las dos imágenes principales de San Bartolomé "participan" en la novena que precede los eventos de cada de los cuatro días principales de la celebración. Los miembros de la Comisión de Fiestas llevan a San Bartolomé entre los escenarios variados en los brazos o en su vitrina de cristal, sobre una alfombra de pétalos de rosas lanzadas sobre su imagen

La quemada de "los castillos" de juegos pirotécnicos, este castillo donado por la familia Zulca Quishpe, honra el santo con su imagen al pináculo del castillo enmarcado por humo y chispas de fuego colorado. Fotográfa: Julie Williams.

mientras transita. Lo llevan al inicio de cualquier desfile, siempre en una posición elevada. La movilidad del Santo asegura su presencia y observación de las presentaciones hechas en su honor dentro y fuera de la iglesia. Por ejemplo, en la iglesia, las imágenes de San Bartolomé están subidas del piso, y no tocan el suelo en ningún momento por su presunta "contaminación" según Douglas (1966) y Orlove (1998). La posición elevada del Santo en todos los escenarios permite que él pueda observar los eventos y que los comuneros puedan ver su imagen. San Bartolomé ocupa y observa en todos los eventos desde una posición privilegiada por la duración de la celebración. El privilegio se lleva afuera de la iglesia en el transporte y ubicación de San Bartolomé sobre mesas, escenarios y en los brazos de participantes.

Los espacios donde se encuentra el Santo durante los eventos de las fiestas sirven para resaltar su importancia y su posicionamiento de privilegio en la comunidad. El acto de privilegiarlo reconoce las creencias católicas locales y resalta la relación humana-espiritual en el ciclo de reciprocidad. Este ciclo es dependiente entre los comuneros y San Bartolomé, en una dinámica de dar y recibir "regalos" durante el año. Las fiestas resaltan el fin de la época seca y los últimos recursos de la cosecha dedicados a la celebración del Santo. Este "regalo" puede ser interpretado como un gran sacrificio de los comuneros porque utilizan escasos recursos para hacer el último acto de abundancia, asegurando que él observa y a través de la mirada consume simbólicamente lo que exhiben. El Santo en torno demuestra su satisfacción y aprecio brindando a los comuneros bendiciones y protección durante todo el año hasta las fiestas siguientes.

La abundancia en la comuna se entiende como una variedad de cosas, entre ellas buenas cosechas o estabilidad económica, buena salud, amplia protección contra aquellos con malas intenciones y contra fenómenos naturales desastrosos. Además, la abundancia puede significar presencia de familiares y el crecimiento familiar. Esta presencia puede ser física o simbólica a través del reconocimiento, recuerdos y conmemoración de familiares originarias de la comuna durante todo el año. Entonces, la abundancia está íntimamente ligada a la fecundidad tanto de la tierra y la naturaleza, como de los humanos y su bienestar. La fecundidad en los Andes se relaciona con uso de fuego, que también simboliza renovación, renacimiento y sirve como modo de comunicación con los seres sagrados del otro mundo, como el santo, Dios y los antepasados. Por ejemplo, los comuneros históricamente utilizaron la roza y quema de sus terrenos en la preparación para la siembra. Limpiaban los restos de la cosecha anterior, ya secos, y los quemaban sobre el terreno para fertilizar el suelo con la ceniza, cumpliendo con el ciclo de energía vital (siembra-cosecha-roza y quema-siembra). Es precisamente este momento entre la roza y quema y la nueva siembra que la energía se encuentra en un estado liminal que requiere recarga de la energía vital (Tomoeda 1998). Mientras la idea de fertilizar el terreno con ceniza conecta con su fecundidad directamente, es la intervención del Santo que trae en el momento preciso la lluvia necesaria lo que permite a las cosechas florecer. Para lograr que San Bartolomé traiga la lluvia, hay que renovar su esfuerzo y energía y ganar su bendición y por ende el

regalo de la naturaleza. En caso contrario, puede haber repercusiones en contra de los comuneros. Según Don Carlos, un taxista y músico de Lumbisí, recuenta:

> Nos mantenemos fiel al santo, si no lo hacemos bien, algo pasa. Te cuento algo gracioso. Una vez salieron los priostes, la reina y todos para el desfile, pero se olvidaron del Santo. Cuando llegaron a la plaza, hubo un viento espantoso, horrible. Se dieron cuenta y regresaron para retirar al Santo. Cuando llegaron a la plaza se calmó. Todo estaba perfecto. Hay algo que ver. Don Carlos. (conversación personal 2015).

Las repercusiones de un paso en falso provocaron una reacción inmediata de un ventarrón, implícitamente provocado por el Santo. Cuando los líderes del festival se dieron cuenta del error, llevaron a San Bartolomé a la mirada del público y para que el observara el resto de los eventos de la celebración en su honor. Este acto lo apaciguó y por ende el viento se calmó.

La renovación de la energía y fuerza del santo viene de su "saciedad" o como yo interpreto, su consumo y aprobación de las fiestas y todos los bienes, eventos y actuaciones presentadas. La conmemoración a San Bartolomé y en nombre de las familias de la comuna procede mediante diversas ofrendas relacionadas con el fuego durante las Fiestas de San Bartolomé. En la noche de la celebración de las Vísperas, los lumbiseños traen chamizas (plantas medicinales) para quemar en una gran hoguera, con llamas que llegan a varios pisos de altura. Los patrocinadores del Festival y sus familias extendidas donan "castillos" de juegos pirotécnicos de tres o cuatro pisos de alto que explotan en chispas y llamas de colores, mientras los participantes disfrazados de las fiestas bailan debajo de la lluvia de fuego. Las vacas locas, otro juego pirotécnico, son estructuras de madera montadas con cuernos de toro, cubiertos con piel de vaca o plástico y ya prendidas. Los miembros selectos de la comunidad las llevan en los hombros por entre las masas. El fuego y las chispas vuelan mientras la "vaca" corre salvajemente por la comunidad congregada, bañándoles en las chispas del fuego. Durante toda la celebración, mujeres escogidas de la comunidad también llevan velas floreadas prendidas que proveen luz que alumbra los caminos del desfile de noche y a la vez son reconocidos en el mundo Andino como instrumentos de comunicación con sus seres del otro mundo, como el Santo, los difuntos o Dios, por ejemplo. El simbolismo de estos despliegues de fuego se relaciona con el poder vivificante y regenerativo; todo lo contrario de la asociación católica ortodoxa ligada a la condena, el purgatorio, o la purificación al final de un ciclo de vida (Corr 2013). El fuego marca un claro gesto simbólico de entendimiento Andino de renovación, fecundidad y comunicación y es muy similar a las prácticas Andinas entre los pastores de Perú descritos por Tomoeda (1998), quienes utilizan el fuego para quemar ofrendas de grasa animal para asegurar la fecundidad de sus animales. El fuego puede ser concebido como una convergencia de símbolos entre luz e iluminación, y renovación y fecundidad, que marcan una articulación perfecta donde todo es reconocido como la tradición actual de las fiestas. Todos los elementos son importantes para lograr la aprobación de San Bartolomé y que este se llene de la energía necesaria para seguir por otro año en sus oficios para la comuna.

Conclusión

En conclusión, la imagen de San Bartolomé se mantiene vigilante durante todo el año. Como reza la pintura en la fachada de la antigua iglesia, su imagen observa las interacciones del día a día que tienen lugar en el centro residencial de la población. Él está presente en los hogares de los lumbiseños que tienen fotos o imágenes más pequeñas de la original. Dentro de la iglesia en el altar, San Bartolomé descansa en un nicho, escuchando los sermones dados por el sacerdote y las oraciones enviadas a él por los feligreses durante los días de misa, así como las celebraciones especiales presentes en todo el año. Estas imágenes visibles recuerdan diariamente lo que Turner (1994: 55) ha definido como: "Símbolos multivocales, susceptibles de muchos significados, pero sus referentes tienden a polarizarse entre fenómenos fisiológicos y valores normativos morales". La presencia diaria de las imágenes del Santo encarna, al mismo tiempo, la religión que cualquier creyente de la fe católica ortodoxa puede reconocer, pero además las interpretaciones locales de la misma.

Durante la realización del festival, los actos de drama ritual realzan la importancia de esta polaridad de los símbolos, y San Bartolomé actúa como agente unificador que depende de la comprensión y apreciación colectiva de las normas que la comunidad activamente ha construido. San Bartolomé se erige como un fuerte protector de la tierra y de la gente; ya que provee un control social ligado al pasado colonial y a la vez un símbolo de la unidad comunitaria. Conjuntamente, es un proveedor moderno de la abundancia y es el destinatario de la misma. El Santo se erige como una metáfora de un encarnado lumbiseño, un ser vivo que participa en todas las actividades antes mencionadas para pertenecer y florecer dentro de la comunidad. San Bartolomé es Lumbisí, y los comuneros son como una imagen de él, una combinación de varios elementos de lo urbano, lo rural, lo "no-indígena," y las influencias indígenas que han experimentado en sus casi 500 años de existencia.

La celebración del festival de San Bartolomé concientiza la presencia del Santo. De modo que lo que Turner (1994: 55) describiría como el drama ritual de las fiestas de San Bartolomé, la imagen tridimensional, se convierte en una entidad viviente que sirve para unir a la comunidad en una causa común con la aprobación y bendiciones del Santo que últimamente afectan al bienestar y la continuada existencia de la población. Los fenómenos fisiológicos del hombre e imagen convergen con los valores morales normativos de la comunidad. Estos valores morales giran en torno a las acciones de la reciprocidad, la redistribución de la "riqueza" en términos de las relaciones sociales y la generosidad. Los lumbiseños sacrifican su tiempo, los bienes agrícolas, arduo trabajo, la organización, parte de sus salarios, actividades y talentos en la producción de la fiesta en nombre de su Santo y bajo su atenta mirada. La imagen de San Bartolomé consume estos sacrificios simbólicos de ventajas privilegiadas como miembro de honor de la comunidad, que a través de la acción recíproca sustenta a la comunidad y refuerza en los lumbiseños su identidad indígena urbana y su existencia continua como comuna

Misión Rahma: Convergencia de espiritualidades, movilidades, cosmovisiones y ciencia

Vladimir Obando[26]

Resumen

El presente capítulo tiene como objetivo interpretar y visibilizar la cotidianeidad de Misión Rahma, una experiencia de contacto con guías extraterrestres y de interacción con las energías cósmicas del universo con el propósito de despertar la conciencia y buscar la trascendencia de la humanidad hacia el reconocimiento de los tres universos, las siete dimensiones y los siete cuerpos de los seres humanos hasta ahora desconocidos por el letargo en el cual se encuentra la sociedad a nivel mundial desde la perspectiva de estos grupos de contacto. De igual manera, este trabajo pretende innovar conceptualmente el entendimiento de la diversidad de caminos espirituales en el Distrito Metropolitano de Quito y comprender la importancia de superar las nociones reduccionistas de tolerancia y reconocimiento con el propósito de construir espacios de encuentro entre expresiones diferentes en la búsqueda de la inclusión de "el otro" u "otros". Misión Rahma forma parte de aquellas minorías históricamente invisibilizadas por un discurso dominante que reproduce nociones homogeneizantes en cuanto a la espiritualidad en la ciudad. Nuestra responsabilidad histórica radica en, colectivamente, construir una ciudad diversa e incluyente, basada en una cultura de paz y de diálogo inter-espiritual.

Palabras Clave:

Misión Rahma, cosmovisión, tiempo-espacio, convergencia, interrelación, espiritualidad, diversidad religiosa.

Abstract

Quito, a city known as the "face of God", masks behind its classic Judeo-Christian tradition an infinite and mutable diversity of spiritual and religious paths. In the recesses of the Franciscan Ecuadorian capital, we find atypical expressions of religions which promote, through various means, the importance of humanity based on the awakening of consciousness both in individual and collective expressions. This chapter aims to portray and make visible the daily lives of the members of Mission Rahma, an experience of contact with extraterrestrial guides and interaction with the cosmic energies of the universe, raising awareness and seeking transcendence of humanity towards the recognition of three universes, seven dimensions and seven bodies of humans, so far unknown due to the lethargy of global society, according to the perspective of these contact groups. This paper aims to extend a conceptually innovative understanding of the diversity of spiritual paths in Quito and understand the importance of overcoming the reductionist notions of tolerance and recognition, to build opportunities for dialogue among different expressions in search of inclusion of the "other". Mission Rahma represents and is part of those historically invisible minorities as a result of a dominant discourse that reproduces homogenizing notions about spirituality in the city. Our historical responsibility is to build a diverse and inclusive city, based on a culture of peace and inter-spiritual dialogue.

Key words:

Mission Rahma, worldview, time-space, convergence, interrelationship, spirituality, religious diversity

26 **Vladimir Obando**, Universidad San Francisco de Quito USFQ . Correo electrónico: **vladialejo0718@hotmail.com**

Entramado de multivocalidades y convergencia

La disputa histórica entre la ciencia y la espiritualidad, la contraposición entre el estudio científico y la religión, han sido factores determinantes al momento de legitimar construcciones histórico-sociales que estigmatizan la diferencia (Norbeck, 1994; Prat, 2001). Además, estas se aglutinan en un discurso que rechaza las minorías religiosas, despectivamente nombradas como sectas (Prat, 2001), concebidas como ambiguas, contaminadas y peligrosas (Ibíd., 2001) sin tomar en cuenta la diversidad de su composición e interacciones.

A partir de la instauración del estudio científico de la religión, este ha pretendido establecer las diferencias entre el comportamiento religioso y la ciencia (Norbeck, 1994) sin tomar en cuenta la interacción constante entre estas dos esferas de la vida en sociedad. A su vez, el estudio científico ha sido uno de los causales de la fragmentación de los caminos espirituales y de sus conflictos en vez de establecer espacios comunes de encuentro y construcción colectiva de una identidad plural. Sin embargo, no cabe posibilidad alguna de entender lo que es Misión Rahma sin acudir a las multivocalidades y a la convergencia de diversas religiosidades, espiritualidades, cosmovisiones y ciencia en un mismo espacio. Todas estas expresiones se encuentran armónicamente sistematizadas sin generar conflicto mutuo, impulsando un diálogo transversal entre las tradiciones y su confluencia en la construcción de la cosmovisión de Rahma. La Misión se construye a partir de la interrelación de tradiciones tanto de carácter oriental como el budismo y el hinduismo, así como de corrientes como el cristianismo. Además, integra diversas cosmovisiones de culturas ancestrales establecidas históricamente en diferentes locaciones del mundo, rescatando elementos de tiempo-espacio, visión de mundo y prácticas rituales. La convergencia de estas particularidades determina que Rahma sea un "conjunto de símbolos (y relaciones) sagrados entrelazados en un todo ordenado" (Geertz, 1994: 94) con la capacidad de unir a individuos diversos con objetivos comunes a través de concepciones universales.

La construcción del entramado de prácticas y creencias que conforman Rahma evidencia la preponderancia hacia preceptos cristianos, denotando la disputa de la hegemonía en este espacio de convergencia. El escenario que aparentemente propicia la unidad en la diversidad se ve atravesado por relaciones de poder. Sin embargo, Rahma pretende demostrar que la práctica del cristianismo a lo largo de la historia ha sido atrofiada y adaptada en beneficio de la historia oficial y el discurso dominante de la fragmentación cultural. El entendimiento del papel que desempeñó el Jesús histórico, mas no este personaje convertido en deidad, es lo que se pretende rescatar en la cosmovisión de Rahma. A partir de dicha perspectiva se han analizado textos bíblicos que guardan relación con las profecías realizadas por los guías extraterrestres, por lo cual se interpreta que Jesús tuvo la capacidad de trascender hacia el séptimo cuerpo y a la séptima dimensión para establecer contacto con los denominados "Hermanos mayores". Repensar la historia bíblica desde esta visión denota la construcción de lo que

Meditación de Misión Rahma en el Parque Metropolitano – Quito.

García Canclini denomina heterogeneidad multi-temporal (1999), que consiste en la sustitución o reconfiguración de lo antiguo o tradicional a causa de factores políticos, económicos y de movilidad. Por ejemplo, dentro de los pasajes bíblicos se realiza una interpretación de los mismos a partir del Plan Cósmico y acontecimientos idealizados como la Guerra de los Oriones, enfrentamiento entre Luzbel y su seguidor Satanel, en contra de Miguel Arcángel quien defendía la consecución del mencionado plan. Aquellos que tenían la intención de desestabilizar el plan de los hermanos mayores fueron exiliados a la Tierra, mientras que los fieles al proceso habitan las lunas de Júpiter (Paz, 2010: 32). La reinterpretación de la historia oficial representa, a su vez, una propuesta diferente a la ideología predominante (Gramsci, 1975), basada en la convergencia y reinvención de los caminos espirituales.

En cuanto a la relación que guarda Rahma con el hinduismo y las tradiciones orientales, es vital reconocer su influencia tanto en las creencias como en la práctica ritual,

tomando en cuenta propósitos como la interiorización, el autoconocimiento y el despertar de la conciencia. Estas herramientas se convierten en el medio para establecer contacto con el denominado maestro interno, preceptos que históricamente han formado parte de la tradición hindú y de diversas culturas ancestrales de oriente. La búsqueda del equilibrio, la armonía tanto endógena como exógena al ser humano, el desarrollo espiritual, entre otros objetivos, forman parte del estado trascendente que busca Misión Rahma. Para lograr este cometido, quienes han tomado la decisión de transitar por este camino espiritual afirman que dicha sabiduría ha sido transmitida por los Hermanos Mayores a lo largo de la historia, evidenciando la coexistencia de la humanidad con seres de otros mundos y dimensiones. Este hecho se vincula a su vez con la connotación idealista del génesis de la humanidad. Se considera que los Guías Extraterrestres fueron los promotores de la vida en la Tierra y que, además, los 24 ancianos de la galaxia vigilan permanentemente el desarrollo terrestre (Paz, 2010).

La tradición religiosa latinoamericana es el resultado de la yuxtaposición de tradiciones indígenas y de la cultura predominante occidental difundida por el colonialismo católico y las relaciones políticas, económicas y culturales de dependencia entre países de la periferia con el centro global (García Canclini, 1990). En cuanto a la interacción entre las culturas ancestrales locales y Misión Rahma, es elemental entender la relación armónica con la naturaleza y las fuerzas cósmicas que promueven dichas expresiones, lo cual se asemeja a la cosmovisión de tradiciones americanas, pero, sobre todo, del cono sur del continente. Las tradiciones religiosas que convergen en Rahma forman parte de los procesos conocidos como des-territorialización y re-territorialización que implican "la pérdida de la relación "natural" de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas" (288), fenómeno reflejado en la interacción de expresiones diversas en localidades diferentes. Por ejemplo, la relación con lugares sagrados en nuestra región está basada en asentamientos de los pueblos ancestralesy estos lugares marcan los puntos elementales considerados portales inter-dimensionales de contacto con inteligencias extraterrestres. Locaciones como la Cueva de los Tayos, Cochasqui y Tulipe en Ecuador han hecho del país un lugar de interés para Misión Rahma y la consecución del Plan Cósmico.

La peculiar composición de Misión Rahma nos invita a debatir sobre la religión como una construcción que no se limita a la metafísica (Geertz, 1994). La ciencia ha establecido una reconciliación con la espiritualidad según los adeptos a Rahma, ya que afirman que el conocimiento que se recibe es de carácter científico que debe ser interiorizado para la comprensión de la realidad. Rafael Calderón, maestro espiritual de Rahma en Ecuador, afirma que: "Había un divorcio entre misticismo, esoterismo, espiritualidad y ciencia, sin embargo, en los últimos años han caído ciertos paradigmas principalmente por la intervención de la física cuántica que nos da una perspectiva diferente de comprensión del universo" (Comunicación personal, 2015).

Como señala Damper en su trabajo *Historia de las ciencias y sus relaciones con la filosofía y la religión* (2008):

> Las fuentes de nuestro conocimiento son nuestras sensaciones y los cambios de conciencia y mentales que evocan en nosotros. La simple sensación consciente no solo representa un elemento consciente, sino que puede ser un medio de adquirir piezas sueltas de conocimiento o nociones simples.

Dicha aseveración evidencia la importancia que ha llegado a adquirir la correlación ciencia-religión, trascendiendo la disputa histórica que, sin dejar de persistir, se ve atravesada por episodios de interacción entre estos dos opuestos-binarios. Los componentes tanto ideológicos como de la práctica ritual de Rahma se sustentan a partir de la interpretación de lo divino a través del estudio científico, estableciendo la construcción de la heterogeneidad multi-temporal anteriormente señalada. En término coloquiales, Rahma es una "fanesca" de espiritualidades, cosmovisiones y religiosidades que pretenden ponerle sazón científica a su entendimiento.

Cosmovisión tiempo-espacio:

Paradigmas occidentales de carácter positivista han imperado históricamente con su discurso de desarrollo lineal del tiempo-espacio. Mientras tanto, perspectivas dialécticas y circulares han sido opacadas por la ideología dominante y la historia oficial. Misión Rahma se erige como una de aquellas expresiones que pretenden de-construir el paradigma hegemónico de desarrollo lineal de la humanidad y del cosmos, promoviendo una visión que considera al tiempo y al espacio como elementos en interacción permanente. A partir de esta consideración se afirma que el universo tiene un movimiento semejante a una espiral ascendente (Paz, 2010: 31), visión de mundo vinculada a cosmovisiones no occidentales como las de culturas ancestrales americanas que consideran que el tiempo es continuo, dialéctico y que se encuentra en constante movimiento en forma de espiral.

A partir de estas connotaciones surgen en Rahma los postulados relacionados a la rencarnación, vidas pasadas y al karma. El hecho de que el tiempo sea cíclico y en espiral implica que después de la muerte entramos en un estado liminal de negociación con los denominados señores del karma. El propósito de este estado es determinar las condiciones de nuestra vida posterior considerando las acciones de la que acaba de terminar. Es decir, se establece la determinación del *ethos* de las personas, el cual representa "el tono, carácter y calidad de vida [de los individuos], su estilo y modo moral y estético; es la actitud básica hacia sí misma y hacia su mundo que la vida refleja" (Geertz, 1994: 93). Según la cosmovisión de Rahma, todos los seres humanos estamos sujetos al fenómeno de la reencarnación. Sin embargo, hay situaciones excepcionales como los suicidios, proceso en el cual el alma se queda en el bajo astral y no puede trascender hasta cumplir con el período que había sido asignado

por los señores del karma en la determinación del *ethos*. La reencarnación y el karma mantienen una relación intrínseca ya que a partir de su interacción se construye la vida futura. Los grupos de contacto realizan prácticas con el objetivo de visualizar la realidad personal de los individuos en vidas anteriores, ejercicio que permite encontrar cuál es el propósito de la humanidad en el presente, el cual debe ser cumplido acorde a la consecución del Plan Cósmico.

Fanny es una de las integrantes del grupo en Quito que ha tenido la oportunidad de viajar a vidas pasadas y de emprender acciones como el perdón que, de igual manera, es trascendental en la concepción de vida integral y bienestar para Rahma. Al igual que la humanidad, la Tierra ha estado sujeta a diferentes ciclos, ha muerto y ha vuelto a renacer según lo indicado en el Plan Cósmico (Paz, 2010), proceso regido por los 24 ancianos pertenecientes al Consejo de Nuestra Galaxia y bajo los cuales estamos direccionados. Son ellos quienes prestan la ayuda necesaria para el despertar de la conciencia de la humanidad (Ibíd, 2010: 31). En Rahma, la transformación constante del individuo se promueve a través del autoconocimiento y la interiorización para conseguir la trascendencia espiritual como mecanismo de construcción de una noción diferente del tiempo-espacio.

Los lugares sagrados son espacios que propician la meditación y la comunicación con los "Hermanos Mayores". En Ecuador se encuentran varios lugares con una importante concentración energética.

El universo tradicionalmente conocido es cuestionado desde la visión de Rahma. Según la tradición que conforma este camino espiritual existen tres universos: el universo espiritual contiene y crea al universo mental, mientras este último replica lo mismo con el universo físico (Ibíd.2010). La humanidad está enquistada en el universo físico y no tiene la capacidad de trascender a los siguientes, por ello el objetivo de la Misión es promover el reconocimiento de estas tres realidades, lo cual se concatena directamente con la existencia de siete dimensiones y siete cuerpos. La convergencia de tradiciones que conforman Rahma les motiva a reconocer que personajes de la historia espiritual de la humanidad como Jesús, Buda y Krishna tuvieron la capacidad de trascender hasta el séptimo cuerpo e interactuar con los Hermanos Mayores. Según las predicciones de dichos seres superiores, a partir del 2012 la humanidad afronta una nueva dimensión—semejante a lo anunciado por las profecías mayas—sin tener la capacidad de percatarse de dicha superación para generar cambios colectivos. El reconocimiento de la realidad externa como representación de la crisis interna que vive la humanidad es uno de los mecanismos para propiciar el despertar y la trascendencia del espíritu. Este hecho evidencia que la visión de mundo desarrollada por los seguidores de Misión Rahma "es la imagen que ellas tienen de la manera de que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad" (Geertz, 1994: 94). Existe una correlación inexorable entre la construcción del mundo interno y de la realidad externa al ser humano. Por este hecho, la transformación interna implica la trascendencia de las condiciones exógenas al individuo.

En lo concerniente a los espacios sagrados, que no se desvinculan de ninguna manera con la noción del tiempo, es menester recalcar el rol que desempeña nuestro país y la región en la construcción de Misión Rahma. Según Sixto Paz Wells:

> Ecuador es un faro en la oscuridad, es un país muy culto y en un tiempo pronto y corto se lo ve y será el abanderado, la guía y la orientación que motive a mayores investigaciones de mayores logros de los grupos a nivel mundial (Entrevista personal).

Este hecho está relacionado a que en Ecuador se encuentran localizados diferentes lugares con gran concentración energética denominados vórtices. Según la cosmovisión de Rahma, estos se establecen a partir de fenómenos como el cruce de las líneas del cinturón de Van Allen, de los cuales resultan portales dimensionales en locaciones como Tulipe, la Cueva de los Tayos, Cochasquí y formaciones geográficas tales como el cordón del Cajas, en donde se han efectuado avistamientos, contacto con los guías, experiencias *xendra*, entre otros fenómenos de vital importancia para el fortalecimiento de la espiritualidad de este grupo. Según Rafael Calderón, los guías extraterrestres han fijado su atención en el país tomando en cuenta las condiciones materiales, energéticas y espirituales para ser un referente de trascendencia de la humanidad. Lo que para muchos no son más que espacios de carácter arqueológico o turístico son para Rahma lugares sagrados, lo cual nos invita a replantear el fenómeno de re-territorialización de

la cultura a partir de la interrelación de tradiciones espirituales. Las locaciones sagradas en donde el tiempo y el espacio se integran en una sola fuerza motriz son elementos vitales para la consecución del Plan Cósmico promovido por los guías extraterrestres. La interacción del individuo y el espacio sagrado da como resultado fenómenos tales como viajes astrales y portales inter-dimensionales que cuestionan la visión tradicional de occidente y el entendimiento de la espacialidad y temporalidad, por lo que dichas aseveraciones generan controversia en el campo del estudio científico. Por este motivo es esencial para Rahma evidenciar una perspectiva distinta que de-construye ideas históricamente predominantes e impuestas por grupos hegemónicos en cuanto al tiempo-espacio.

Quito inundada por la diversidad invisibilizada. A modo de conclusión

Y yo que hace poco pensaba que la conservadora ciudad de San Francisco de Quito solo transmitía a través de su fachada e ideología la historia de una cultura dominante, "pulcra", sin matices ni derivaciones complejas de tradiciones entramadas en un todo complejo. Al parecer la construcción de una propuesta contra-hegemónica ante el discurso oficial no se construye solamente desde la perspectiva material de la disputa del poder político. La deconstrucción de la superestructura que legitima la superposición de una tradición ideológica sobre otra también se hace a partir de la yuxtaposición de expresiones en espacios comunes de convergencia. El reconocimiento y visibilización de "otros" caminos espirituales no implica necesariamente cuestionar cuál de ellos ostenta la verdad de la realidad objetiva e ideal, sino que es una oportunidad para trascender la etiqueta de sectarios impuesta a ciertos grupos religiosos y espirituales (Prat, 2001) en el marco de la ciudad moderna capitalista. Misión Rahma demuestra la riqueza de la interrelación espiritual y de la interacción de esta con la ciencia. Esta experiencia de contacto tiene como finalidad poner en cuestión nociones esencialistas de temporalidad, espacialidad y construcción uniforme de la espiritualidad. Nos invita a repensar la disputa histórica entre ciencia y religiosidad para reconocer que, en ciertos espacios poco conocidos, estas interactúan en una suerte de unidad y lucha de contrarios para la coexistencia.

El diálogo inter-religioso debe ser un mecanismo para la construcción de sociedades que trasciendan el conflicto entre expresiones diversas, el ejercicio ineficaz de la tolerancia y el reconocimiento en base al estereotipo a partir de la interacción de la alteridad en espacios comunes. Misión Rahma se establece como una alternativa para mostrar a aquellas "minorías" espirituales ocultas en pasillos olvidados de una ciudad vigilada desde el Panecillo por la única Virgen Alada del continente. Los fenómenos de des-territorialización y relocalización de la cultura han provocado que en una sociedad mayoritariamente cristiana nos encontremos con la cosmovisión de un grupo que promueve la trascendencia de la humanidad a través del contacto con fuerzas extraterrestres. Develar la verdad absoluta no es el propósito de este tipo de trabajos académicos, sino demostrar que la diversidad nos invita a construir una identidad plural, multi-temporal y sin discriminación de espacialidad.

Conclusiones

Hacía una etnografía colaborativa: Las críticas y la visión

Michael Hill[27]

Como el presente proyecto es un estudio etnográfico, cabe recalcar que la antropología explora las dinámicas y diversidades de la humanidad y plantea una pregunta muy difícil e importante: ¿Cuál es el significado de ser un humano? La disciplina abarca temas que incluyen el estudio de la cultura y las relaciones sociales, la biología y la evolución, la economía y la política, la religión y diversas ideologías, el parentesco y la familia, la organización social, los idiomas y las conexiones entre el lenguaje y las dinámicas sociales, las culturas visuales, ejes de identidad y poder como el género y la etnicidad, fenómenos como la globalización y la migración, aplicaciones a áreas como la salud pública y el patrimonio, y lo que se puede aprender acerca de sociedades pasadas a través del estudio de la cultura material y restos arqueológicos. La disciplina tiene como objetivo la formación integral de investigadores, profesionales y ciudadanos, para de esta manera aportar y fomentar estudios pertinentes en el marco de la plurinacionalidad e interculturalidad, así como también aquellos proyectos que vinculen a la academia con la comunidad para construir políticas públicas en beneficio de la sociedad.

Aunque esta sea la visión aplicada de la disciplina, con razón la antropología ha sido fuertemente criticada por sus intervenciones aplicadas relacionadas a regímenes (neo) coloniales, neoliberales e imperialistas, incluyendo el uso de antropólogos y el conocimiento etnográfico para el colonialismo europeo, el proyecto Camelot del Departamento de Defensa de los EUA y en las guerras militares más recientes en Irak y Afganistán (Butler, 2009). Dentro de la disciplina, arrancamos diálogos intensos particularmente durante los años de 1970 y 1980 sobre temas como la ubicación social de los interlocutores del encuentro etnográfico y sus relaciones de poder explícitas e implícitas, la interseccionalidad de identidades múltiples como de género y etnicidad, la persistencia de suposiciones esencialistas y uni-evolucionarias en nuestros esquemas de representación y la necesidad de experimentar con la forma, estilo y autoría de los textos etnográficos; las intervenciones feministas y posmodernistas eran especialmente importantes en estas conversaciones (Butler 2009; Schwartz and Lederman 2011).

27 Michael Hill, Universidad San Francisco de Quito USFQ. Correo electrónico: **mhill@usfq.edu.ec**

Estos diálogos también tuvieron impacto y existieron paralelamente al cuestionamiento de la representación del conocimiento antropológico a través de la institución del *museo etnográfico*, que tendía en sus prácticas curatoriales a aislar, esencializar y folklorizar a la cultura como colecciones de "pueblos", posicionados en esquemas de evolución y desarrollo y negados la posibilidad de ser coetáneos, lo que provoca a los autores Harris y O'Hanlon a declarar en un momento de provocación que el museo etnográfico está efectivamente muerto (2013:8). Dahl y Stade (2000) son similarmente pesimistas, manifestando que a pesar de las contra-estrategias que han tomado los museos para romper estos patrones de esencialismo y evolucionismo, son "tan fuertemente arraigados en el concepto del museo como para condenar a la mayoría de herramientas didácticas a fracasar" [so firmly entrenched in the museum concept as to doom most didactic devices to fail] (p. 159). De hecho, deconstruyen la idea misma del museo etnográfico, observando que el estado de anterior colonización parece ser uno de los requisitos para ser propiamente "etnográfico", por lo cual algunas poblaciones son "más etnográficas" que otras; por ejemplo, el Museo Sueco en Chicago, curiosamente, no es considerado un museo etnográfico (p. 158). Los autores terminan preguntando: "¿Es la crisis de representación de hoy, en el caso del museo, no tanto uno de representar a los otros sino de representar a la antropología—o representar a la representación antropológica, auto-reflexiva y teóricamente compleja, de los otros?" [Is today's crisis of representation, in the case of the museum, not so much one of representing others as representing anthropology—or representing anthropology's self-reflective, theoretically complex representation of others?] (p. 170).

Sin embargo, en medio de estas auto-críticas, o quizás debido a ellas, ha surgido una serie de diálogos y marcos conceptuales en la antropología para renovar el potencial de la práctica antropológica y su papel importante en la sociedad. De hecho, hemos visto en los últimos años una proliferación de términos y categorías para articular esta visión aplicada, incluyendo la antropología aplicada, la antropología practicante, la antropología pública, la antropología comprometido o *engaged anthropology*, la antropología dialógica, la etnografía colaborativa, la etnografía comunitaria, y la antropología de la praxis, entre otros (Lamphere 2004, Mullins 2011). Ahora bien, uno podría cuestionar si todas estas corrientes teóricas son, al fin, meras líneas de productos en la industria académica, y también la necesidad de los adjetivos en estos términos: ¿por qué es necesario decir que es una antropología o etnografía colaborativa, o dialógica, o pública?, ¿no debe ser así siempre la antropología y la etnografía, si está hecha bien? Abarcando estas críticas, Louise Lamphere las reconoce, pero sugiere un acercamiento "paraguas" para consolidar el potencial de todos los diálogos semejantes bajo un movimiento disciplinario generalizado y diverso. Butler (2009), en su descripción de una antropología dialógica, hace eco de estos puntos, declarando que la antropología no debe evitar la auto-reflexión o la examinación de las condiciones de la producción del conocimiento, pero tampoco debe entrar en parálisis debido a estos desafíos (28). Por su parte, Lamphere (2004) declara que la antropología necesita aumentar el nivel de colaboración con comunidades, diseminar mejor al público el conocimiento antropoló-

gico y esforzarse más para influenciar las políticas públicas (432). Y en su planteamiento de la praxis antropológica, Kathryn Kozaitis (2013) define sus componentes como 1. la investigación etnográfica, ética y colaborativa, 2. la instrucción basada en el campo y la indagación, y 3. la ciudadanía participativa dentro y fuera de la universidad (134).

Creemos que este proyecto antropológico/museográfico no está lejano de estos objetivos y que sirve como una instancia de análisis de los procesos por los cuales se realizan concretamente una etnografía colaborativa y la praxis antropológica. Aunque el proyecto está sujeto a (de hecho, producido por) contextos estructurales e institucionales con ciertas formas y relaciones de poder, este proyecto también representa una manera de aumentar la colaboración y redistribuir/democratizar el poder más hacía las comunidades participantes y los estudiantes antropólogos, por ejemplo. Al visualizar la museología, hemos visto que aunque el trabajo de campo requiere de cierta delineación de comunidades, no es necesario llevar a cabo una representación esencialista, sino que hemos buscado el espíritu holístico y comparativo de la antropología al diseñar ejes curatoriales por temáticas y no por pueblos, o en este caso, comunidades de fe. En este capítulo, me gustaría abarcar algunos argumentos acerca de la colaboración etnográfica, utilizando el presente proyecto como caso modelo. Planteamos que la colaboración etnográfica siempre está estructurada por sus contextos institucionales pero que genera pedagogías colaborativas entre distintos actores e intereses, tal como una serie de posicionamientos, reflexiones, diálogos y negociaciones alrededor del proceso del trabajo de campo y el análisis y redacción etnográfica.

Los contextos estructurales e institucionales de la práctica antropológica

Independientemente de la ética de la antropológica aplicada o pública que impulsa nuestras colaboraciones, Kozaitis (2013) argumenta que la práctica antropológica, el trabajo aplicado, se ha vuelto ya un imperativo exigido desde varios sectores de la sociedad, incluyendo el mercado laboral, las políticas públicas y los mismos estudiantes y sus familias, todos queriendo la producción de títulos, profesionales y ciudadanos que sean "útiles" y "relevantes" para la sociedad "real" (133). Conjuntamente, nuevos contextos de la globalización y el transnacionalismo, entre otras fuerzas contemporáneas, han transformado la naturaleza de la colaboración etnográfica hoy en día. Holmes y Marcus (2008) destacan por lo menos cuatro cambios importantes estructurando la etnografía colaborativa actual: 1. Los métodos etnográficos han sido asimilados ya por muchas otras disciplinas y actores sociales, incluyendo instituciones burocráticas y políticas; 2. Nuestros "sujetos" de estudio son perfectamente capaces de producir representaciones etnográficas en sus propios lenguajes; 3. Debemos re-aprender nuestro método, entonces, de nuestros colaboradores como pares epistémicos; y 4. Debemos reconocer que el sujeto etnográfico está presente a pesar de nuestras deconstrucciones pos-estructuralistas (84-85).

Kozaitis (2013), entre otros, reconoce que en el Norte Global la "universidad comprometida", o *engaged university* puede ser un síntoma de las políticas del neoliberalismo que generan una cultura de auditoría o *audit culture* evaluando los resultados "reales" de la universidad (133; ver también Strathern, 2000). Por otro lado, las políticas del neoliberalismo crean una fuerte necesidad de proyectos comunitarios, dada la ausencia de programas y servicios públicos donde el trabajo, usualmente voluntario, de miembros de comunidades marginalizadas, universidades y trabajadores sociales puede ser la única fuente vital de apoyo social (Hathaway y Kuzin 2007). En el contexto del Ecuador, las exigencias pueden ser menos neoliberales y más estatales en este momento histórico, pero igual existe la cultura de auditoría por la cual estamos involucrados con y evaluados por los requisitos de categorías de acreditación en la educación superior como la vinculación con la colectividad. Sin embargo, y como sea el contexto estructural del poder, Kozaitis (2013) argumenta que debemos utilizar estos contextos

Un espacio en la Sala de Comunicación Sagrada, invita a los visitantes a dialogar o reflexionar.

para fortalecer un "movimiento de parte de docentes, estudiantes y administradores quienes, con la justicia social como punto de referencia de su trabajo, se involucran en la investigación comunitaria como críticos de desarrollo económico bruto, y como agentes del desarrollo comunitario responsable" [movement by college faculty, students, and administrators who, with social justice as the reference point of their work, engage in community-based research as critics of raw economic development, and as agents of responsible community development] (133). La cuestión, para Kozaitis (2000), no es si los antropólogos académicos son profesionales practicantes sino por qué negamos serlo, dado nuestro trabajo contundente en áreas de vinculación con la colectividad, servicio a la universidad y a nuestras disciplinas (comités, paneles editoriales, dirección de asociaciones disciplinarias), investigaciones comunitarias y quizás más fundamentalmente, nuestro papel como docentes en la formación de profesionales y ciudadanos (50).

Otro eje estructurante de este proyecto es la desigualdad mundial con respecto de los recursos y la producción del conocimiento académico que produce contextos diversos del trabajo. Los principales y más numerosos trabajadores del campo en este proyecto eran estudiantes de pregrado, y algunos haciendo etnografía por primera vez, lo cual ha sido una oportunidad tremenda para ellos. Pero se podría argumentar que hubiera sido mejor utilizar investigadores de un rango superior para un proyecto de esta magnitud y, de hecho, algunos académicos podrían criticar el proyecto hasta con bases éticas por su uso de estudiantes de pregrado. Sin embargo, desde la realidad de países en el Sur Global como el Ecuador, reconocemos lo ideal pero también que no tenemos ese privilegio, dada la escasez de profesionales con títulos terminales hasta en nuestras propias universidades. Creemos que proyectos bien fundamentados y éticos como este deben seguir y no detenerse, y la filosofía ética consiste en reconocer lo ideal y lo real y continuar con los trabajos valiosos con los recursos disponibles mientras se trabaja para lograr un mundo más equitativo. La meta de nuestra praxis, después de todo, debe ser la empatía profunda y el reconocimiento de la humanidad en común: "la integración del entendimiento, la empatía y el servicio forman el paradigma de la praxis" [Integration of understanding, empathy, and service form the paradigm of praxis] (Kozaitis, 2000: 56).

Pedagogías etnográficas colaborativas

A pesar de todos los discursos a favor de la etnografía colaborativa como pedagogía, hay poca producción académica respecto a estos tipos de proyectos, aunque algunas excepciones importantes incluyen una reflexión sobre la etnografía de una clase (Malin, 2003), interpretaciones sobre proyectos comunitarios con estudiantes (Campbell y Lassiter, 2010; Moreno-Black y Homchampa, 2008), proyectos colaborativas entre museos y comunidades (Pecci 2008; Swan y Jordon, 2015) y proyectos pedagógicos con la etnografía estudiantil en comunidades de fe (Hamilton y Gilbert, 2005). Lassiter

y Campbell (2010), en su argumento sobre la necesidad de "re-funcionar" la etnografía, diagnostican el poder persistente del mito del trabajo de campo malinowskiano, nombrado por el famoso antropólogo social funcionalista Bronislaw Malinowski. Aunque Malinowski incuestionablemente dejó a la antropología una riqueza de métodos prácticos para el trabajo de campo, la visión del escenario del trabajo de campo es de un solo investigador, aislado, enfrentando a una cultura ajena y exótica, y frecuentemente repetimos este escenario en nuestras prácticas pedagógicas, por ejemplo, mandando a que los estudiantes hagan proyectos individuales etnográficos. Lassiter y Campbell proponen un movimiento hacía la visión boasiana del escenario del trabajo de campo, un trabajo colaborativo entre profesores, estudiantes y diversas comunidades y conectado a imperativos sociales más amplios (nombrado por el antropólogo fundador de la escuela americana Franz Boas, cuyo trabajo con estudiantes como Margaret Mead, Ruth Benedict y Edward Sapir frecuentemente abarcaba temas de injusticia social como el racismo, el sexismo y el etnocentrismo): "Para Boas y sus estudiantes, el trabajo de la descripción etnográfica tenía la capacidad de llegar mas allá de la academia, cambiar las ideas de las personas sobre ellos mismos y otros y últimamente cambiar nuestra sociedad" [For Boas and his students, the work of ethnographic description had the capacity to reach outside of the academy, change people's ideas about themselves and others, and ultimately change our society] (Lassiter y Campbell 2010:762).

Este proyecto ciertamente ha sido una oportunidad para practicar esta visión boasiana del trabajo de campo, con profesores, estudiantes coordinadores e investigadores, profesionales del Museo de la Ciudad, asesores, profesionales audiovisuales y numerosos miembros de diversas comunidades colaborando juntos con el objetivo de promover el reconocimiento de la diversidad de espiritualidades y comunidades de fe en nuestra ciudad de Quito.

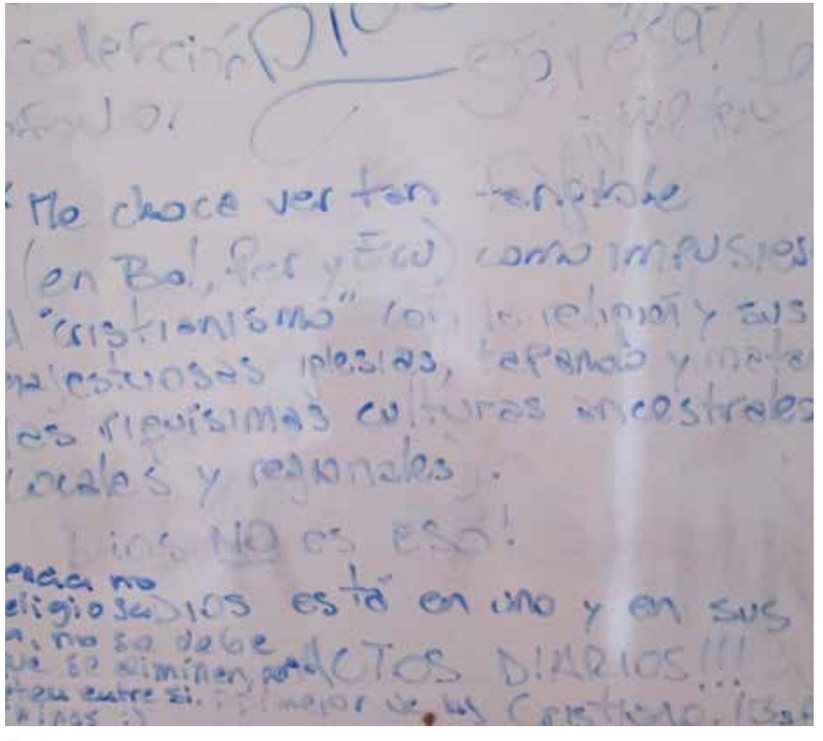
La *etnografía colaborativa*, según Luke Eric Lassiter (2008), es:

> "un acercamiento a la etnografía que deliberadamente y explícitamente enfatiza la colaboración a cada paso del proceso etnográfico, sin encubrirla—desde la conceptualización del proyecto, hasta el trabajo de campo, y especialmente, durante el proceso de escribir. La etnografía colaborativa invita comentarios de nuestros consultores y busca incorporar a estos comentarios abiertamente como parte del texto etnográfico mientras se desarrolla. En turno, esta negociación está reintegrada al proceso de trabajo de campo mismo" [an approach to ethnography that deliberately and explicitly emphasizes collaboration at every point in the ethnographic process, without veiling it from project conceptualization, to fieldwork, and, especially, through the writing process. Collaborative ethnography invites commentary from our consultants and seeks to make that commentary overtly part of the ethnographic text as it develops. In turn, this negotiation is reintegrated back into the fieldwork process itself] (74).

El punto no es encubrir los puntos de desacuerdo donde existen sino reflexionar sobre ellos y representarlos como parte del proceso etnográfico. Así, la etnografía

colaborativa logra una visión donde todos sus actores sociales forman una "comunidad expandida de co-aprendices, co-investigadores, y últimamente, co-ciudadanos" (Campbell y Lassiter 2010:370). Las formas de colaboración son múltiples y diversas. Low y Merry (2010), por ejemplo, destacan seis formas de compromiso antropológico o "engagement": conviviencia y apoyo, pedagogía y educación pública, crítica social, colaboración, abogacía y activismo (p. S204). Más concretamente dentro de los métodos etnográficos, Lassiter (2005) enumera seis estrategias de colaboración: 1. utilizar consultores principales como lectores y editores, 2. grupos focales, 3. paneles editoriales, 4. equipos colaborativos etnógrafos/consultores, 5. foros comunitarios y 6. textos co-escritos y co-producidos (94). En este proyecto, se ha manifestado cada una de estas estrategias en diferentes combinaciones dependiendo de las necesidades del contexto del trabajo de campo. En este sentido, no cabe duda de que este proyecto es un caso modelo para pensar en la etnografía colaborativa y sus potenciales.

El proyecto ha requerido de múltiples niveles de colaboración entre todos los actores involucrados, entre ellos los diversos líderes y miembros de las distintas comunidades de fe, los profesores coordinadores de investigación, los estudiantes coordinadores e



Pizarrones donde los visitantes colaboraron y construyen opiniones y reflexiones.

investigadores, los asesores y los profesionales museísticas y visuales. La pedagogía etnográfica colaborativa ha existido de una u otra manera entre y dentro de cada grupo de actores en esta lista. Por ejemplo, el proyecto promovió la colaboración, desde las entrevistas hasta el análisis etnográfico, entre los estudiantes trabajando en un mismo sitio, pero también hubo una pedagogía etnográfica dentro de los equipos temáticos (por ejemplo, todos los estudiantes trabajando bajo el eje de "corporalidades" o en comunidades particulares), incorporando el trabajo de los profesores y los estudiantes coordinadores quienes guiaron especialmente a los novicios en la etnografía. De igual manera hubo colaboración entre graduados en Antropología y estudiantes actuales, con la incorporación de dos personas recién graduadas en el proyecto, uno en un papel de fotógrafo y etnógrafo consultor. Los profesores nos encontramos en muchas ocasiones en nuestras propias reuniones de colaboración, compartiendo las experiencias del campo, nuestras estrategias pedagógicas y trabajando para conceptualizar el proyecto, sus comunidades y sus ejes. Desde el principio, la colaboración entre los profesores y el MDC ha sido fundamental, a través de múltiples tipos de reuniones y trabajo colectivo en documentos fundamentales del proyecto y a lo largo de diálogos ambos desafiantes y fructíferos. Y finalmente, hemos visto la excelente colaboración de los equipos visuales con las comunidades, con el Museo, y con los profesores y estudiantes. El hecho de realizar etnografía entre varios individuos permite la composición de un entendimiento holístico y multisémico de los fenómenos sociales observables. Priscila Moreno, alumna y participante en el proyecto, describe acertadamente este beneficio metodológico: "Considero que en este caso el trabajo en equipo hizo que los resultados sean mejores, no solamente porque contamos con la experticia de muchos especialistas en varias áreas, sino que, además, el que cada uno tuviera experticia previa diferente hizo que plasmáramos nuestras vivencias desde diferentes ópticas que desembocaron en apreciaciones diversas y valiosas".

Más que todo, hemos tenido que aprender que la naturaleza sostenida y holística de la etnografía y de proyectos etnográficos requiere de una integración impresionante. Por ejemplo, en un momento avanzado del proyecto, hubo una discusión sobre cambios en algunos de los ejes de análisis ya siendo trabajados por los estudiantes. Los profesores antropólogos no opusieron en principal algunas modificaciones conceptuales, pero dado el lado práctico de la etnografía, desde la composición de equipos etnográficos hasta la estructuración de las guías de entrevista, argumentamos por no cambiar radicalmente en esa fase los ejes conceptuales guiando el trabajo de campo. La etnografía es por naturaleza flexible, pero como se desarrolla al largo plazo y por etapas secuenciales, ciertos cambios se vuelven menos factibles que otros, y todo debe tener respaldo en el record etnográfico; encontramos que la pedagogía etnográfica colaborativa nos hizo a todos más conscientes de estas dinámicas sutiles del método.

Posicionamientos, negociaciones, diálogos: Frutos de la colaboración

Desde los inicios del proyecto y la decisión de dónde intentar entradas al campo, el espíritu de la colaboración influyó en su desarrollo. Como antropólogos, creemos que debe haber una afinidad, una conexión vital, auténtica y sentida entre nosotros y las comunidades con las cuales trabajamos. Este hecho no quiere decir que debemos (o que apenas podemos) convertirnos en creyentes o "nativos" de las comunidades de fe, en este caso tampoco nos dice que *no* podemos/debemos y seguir produciendo conocimiento antropológico, pero sí nos dice que no debemos entrar a trabajar si el motivo principal es extraer, de una manera alienada, conocimientos para nuestros productos académicos. Guiados por esta ética, la misma selección y entrada a comunidades estaban basadas en colaboraciones, vínculos y conexiones pasadas, actuales y/o deseadas. Por ejemplo, la presencia de Lumbisí en el estudio tiene que ver con una larga historia de colaboración entre la comunidad y Profesora Julie Williams que ahora continua de forma nueva. La profesora María Amelia Viteri tenía ya conexiones personales con la diáspora judía en Quito—su abuelo, José Ignacio Burbano, siendo clave en facilitar visas para muchos refugiados judíos durante la era nazi. El Profesor Michael Hill fue criado como evangélico, pero se sintió exiliado de la iglesia por diferencias sobre la diversidad sexual, y este proyecto representó una oportunidad para reconocer y reconciliar su formación a base de estas raíces religiosas. En el caso de un ejemplo con uno de los estudiantes, ni habíamos considerado la presencia de la Iglesia Ortodoxa en el proyecto hasta que nuestro estudiante Sergei Landazuri, en una reunión, sugirió fuertemente que debemos considerar a esta comunidad para el proyecto. Resulta que la madre de Sergei es rusa y ortodoxa, y para él, tal como para su familia y la comunidad ortodoxa, el proyecto también representaba un nuevo acercamiento personal a la fe.

Como ya es aparente, entonces, los procesos de colaboración nos motivaron a reflexionar más profundamente, a través del diálogo, de la negociación y de nuestros propios esfuerzos de análisis, sobre nuestros posicionamientos y los de los otros interlocutores del proyecto. Hablamos en nuestros talleres metodológicos, por ejemplo, sobre nuestras respectivas fortalezas y debilidades en hacer el trabajo de campo. Algunos somos más tímidos para hacer entrevistas, pero lucimos en nuestras técnicas de participación-observante, por ejemplo. Hamilton y Gilbert (2005) argumentan en su trabajo con estudiantes que estas destrezas o debilidades también se manifiestan a través del estilo de escritura etnográfica en proyectos como este. En uno de nuestros talleres, llevamos a cabo una actividad provocando reflexión sobre las comunidades con las cuales uno encontraría difícil el trabajo de campo, un ejercicio que nos guió en identificar nuestros propios sesgos y en ser más honestos sobre nuestras preferencias personales y políticas. Trasladado al campo, fuimos testigos de cómo estos posicionamientos influyeron a cada paso en nuestras interacciones y experiencias dentro de las comunidades. Por ejemplo, Patty Celi ha crecido católica, pero se encontró totalmente

conmovida por ciertos cultos evangélicos, hasta que se cuestionaba a veces si se iba a convertir. En el caso de las mujeres musulmanas fueron ellas muchas veces quienes dijeron a Cristina Yépez que el proyecto le haría convertirse. Cuando varios de nosotros asistimos a un culto en una iglesia evangélica, algunos se sintieron cómodos en participar en la comunión, mientras otros no. La estudiante Lorena Rojas escribió en su reporte sobre la comunidad de Kundalini Yoga que sentía que en los últimos 4 meses de la investigación, el *habitus* de su cuerpo había sido transformado. A través de este proyecto llegamos a entender mejor nuestros posicionamientos y la influencia que tienen en nuestro trabajo de campo, pero también entendimos cómo este proyecto tiene el poder de modificar o hasta transformar nuestros posicionamientos. Sobre este proceso, Patricia Celi comentaba en su reflexión final sobre el proyecto:

> Deste proyecto caló profundamente en mí. Antes de trabajar en el mismo, yo mantenía una relación muy lejana con "mi yo interior", mi "espiritualidad" o con otro nivel de existencia más allá de lo expresable como real. Nunca había sentido la necesidad de conectarme con ese nivel de mi misma. En otras palabras, mi espiritualidad había sido considerada un ámbito intrascendente y aislado de los otros que sí consideraba relevantes. Sin embargo, desde que comenzó el proyecto y me encontré con personas sumamente vinculadas a una causa "superior" a ellas mismas, puedo decir que mis percepciones que circundaban ese sitio de confort se alteraron en todo sentido. El compartir constante con personas que entregan su tiempo, sus energías, sus recursos, y todo lo que pueden dar a su Iglesia, su Dios y su comunidad; me llevó a cuestionarme ¿a quién, más allá de mi misma, podría ser capaz de entregar todo eso? Hoy por hoy, no puedo decir que soy una persona espiritual, pero de a poco voy otorgando a ese ámbito en mi vida, un espacio más influyente y decisivo en mi relación con el entorno y con los demás.

A través de la colaboración hemos aprendido mucho sobre la necesidad de negociación y colaboración que implica el trabajo de procesar los puntos en desacuerdo y ajustarnos con respeto a las necesidades e intereses de los actores dentro del proyecto. Sin embargo, tuvimos que poner a prueba los límites de la negociación en el caso de una comunidad evangélica, por ejemplo, que decidió relativamente tarde en el trabajo de campo que no estaba de acuerdo con ocupar los mismos espacios que otras comunidades en la exposición en el museo. En este caso, se decidió que era imposible cumplir este requerimiento, pues iba en contra de los parámetros y objetivos de una exposición de la diversidad comparativa, y por ello se acordó por mutuo acuerdo con la comunidad en cuestión que era mejor, dado sus demandas, el no ser parte de la exhibición. En otros casos, los procesos de negociación eran más manejables. Por ejemplo, teníamos que respetar la negociación en la colaboración respecto a la presencia de los equipos visuales, tarea que a veces requería de acercamientos previos. Pero también hubo casos en que simplemente tuvimos que respetar los deseos y restricciones de las comunidades. Por ejemplo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días no permite el ingreso de no-miembros a sus templos y restringe la filmación de sus cultos. De manera similar, los miembros de la Misión Rahma creen que la presencia de personas no enfocadas en la meditación o práctica espiritual pueden interferir seriamente

con la eficacidad del ritual, por lo cual negociamos hacer elementos de re-creación de la práctica o documentación visual dentro de los eventos espirituales menos críticos en términos de la energía necesitada. *Mama* Gloria no tenía problema en colaborar con Mateo Ponce o firmar el consentimiento informado, pero dejó claro que no le gusta mucho ser fotografiada. Más allá de la representación visual, también hemos negociado una y otra vez, a lo largo del proyecto, nuestro bagaje conceptual, nuestros marcos teóricos, los ejes curatoriales, entre muchos otros componentes del proyecto.

La negociación es un proceso rutinariamente obligatorio en proyectos colaborativos etnográficos. María del Carmen Ordoñez, por ejemplo, nos comenta su experiencia con la negociación en la comunidad de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días:

> El desafío, sin embargo, era tratar de entendernos en un espacio de diferencias. Para ellos, fue un proceso de paciencia infinita para explicarme su fe. Para mí fue un proceso donde tenía que dejar mis opiniones fuera respecto a ciertas ideas que forman parte de los fundamentos de la iglesia. En temas como el matrimonio fue desafiante compartir opiniones por los diferentes puntos de vista que tenemos. Sin embargo, lo que aprendí es a sentarme en la posición de ellos y apreciar de una manera distinta lo que yo pienso. Yo doy por sentado ciertas ideas y me opongo a la visión que tienen respecto a ese tema. Ellos dan por ciertas otras opiniones e ideas y se oponen a algunos aspectos de mis creencias. Ambos estamos bien y tenemos los mismos derechos de compartir esas opiniones en esos espacios. Fue una experiencia muy interesante para buscar derribar algunas barreras y encontrar más puntos de encuentro que puntos de conflicto.

A través de la colaboración llegamos a tener diálogos más profundos durante y sobre el trabajo de campo etnográfico, otro beneficio de la etnografía colaborativa observado por otros autores (Gregory y Lytra, 2012; Nolas, 2009) y extendiendo hasta el proceso colaborativo del escribir (Creese y Blackledge, 2012; Field, 2008; May y Pattillo-McCoy, 2000). Por ejemplo, en una primera visita a la Comunidad Cristiana Nazarena de Restauración comparamos observaciones y preparamos notas de campo conjuntamente con el profesor y varios estudiantes, sosteniendo un diálogo sobre la importancia de los cantos de alabanza y sus letras, expresando una amistad íntima con Jesucristo, también la catarsis emocional de esta parte del culto. Nuestros posicionamientos y negociaciones conceptuales también ingresaron en estos diálogos. En esta misma experiencia de campo, un estudiante católico me preguntó a mí como profesor (criado evangélico) por qué los evangélicos "rechazan a María", provocando un diálogo intercultural e interreligioso sobre el asunto, yo respondiendo que desde la perspectiva evangélica, no hay ningún rechazo, solo un énfasis teológico más singular en la Trinidad y, especialmente, la relación directa con Jesucristo, sin intervención de curas, santos o la Virgen.

En otra instancia, las dos estudiantes trabajando con la comunidad Fuego Sagrado de Itzachilatlan llegaron a tener algunas perspectivas divergentes sobre la comunidad, especialmente respecto a sus políticas de género, con una de ellas siendo parte de la

Espejo en la sala de Cuerpos y Corporalidades que invita a reflexión de la idea del cuerpo.

comunidad ya desde hace muchos años y la otra conociendo al FSI por primera vez. Pero a través de estas diferencias, han sostenido diálogos sobre temas relacionados a los roles emic/etic o insider/outsider, la auto-etnografía y la antropología nativa (native anthropology). En este caso, la decisión para nuestro informe final era representar los distintos puntos de vista, justamente como un diálogo textual. También este proyecto incluye muchos casos en los cuales los líderes o miembros de la comunidad han colaborado en co-escribir, editar o verificar los informes finales y capítulos de los estudiantes. Y, finalmente, nuestros diálogos han incluido el compartir de nuestras propias prácticas espirituales (o las prácticas de las comunidades del proyecto) unos con los otros. Por ejemplo, la Profesora Dulce Pérez nos guió en un ritual espiritual, después de una reunión particularmente difícil, un ritual reflejando su propio camino espiritual con la Santería y el Camino Rojo. En otra reunión, Vladimir Obando nos guió en una meditación reflejando las creencias y prácticas de la Misión Rahma.

Para concluir, aprendimos que la colaboración nos permite dialogar y compartir, aprender y enseñar, reconocer y situar nuestros posicionamientos relativos a otros, y reflexionar acerca de cómo todos estos elementos estructuran nuestras prácticas y análisis etnográficos. No se debe equivocar: estos frutos vienen solamente con el *trabajo* de la colaboración. En muchos sentidos, la visión solitaria malinowskiana es más fácil: no hay tanta coordinación necesaria para la comunicación o para compartir archivos del trabajo de campo; no hay que coordinar tantas reuniones o enfrentar momentos intensos y tensos de debate o desacuerdo. Sin embargo, la etnografía solitaria carece de otra serie de grandes beneficios que nos ofrece la visión colaborativa boasiana, una visión colectiva basada no solamente en estudiar sino transformar el mundo, y no *para* sino *con* nuestras comunidades colaboradoras. Como Lorena Rojas nos comen-

ta, "Aprendí que el trabajo de campo debe ser sumamente minucioso, respetuoso y responsable, pues la responsabilidad de trabajar con tanta gente un tema tan íntimo, personal y emocional es sumamente delicado por lo que se debe mantener siempre presente la humildad, el objetivo del proyecto y ser honestos con los participantes del mismo para que el resultado obtenido sea claro y preciso." O como Sara Tillería expresa, "Aprendí lo importante que es no desechar las creencias espirituales y/o religiosas de los demás; de comprender que las creencias son las que subyacentemente o enfáticamente lideran nuestra vida, sea la creencia en un dios, en dioses, en la energía o en lo que fuere. Todo esto nos mueve y nos lleva a pensar y actuar de distintas formas."

Conclusiones finales

Este proyecto ha involucrado una diversidad de comunidades y actores sociales en un proceso de etnografía colaborativa y creemos que proyectos como el presente pueden ser un modelo ejemplar de cómo democratizar la producción del conocimiento académico y asegurar que nuestras investigaciones sean más beneficiosas para nuestros diversos públicos. En este caso, las alianzas entre profesores y estudiantes de la USFQ, profesionales de la institución pública de la FMC, asesores, profesionales audiovisuales y numerosos líderes y miembros de diversas comunidades de fe en el Distrito Metropolitano de Quito han generado espacios de colaboración, diálogo, co-investigación y co-ciudadanía. Como Campbell y Lassiter (2010) señalan, los proyectos etnográficos colaborativos "pueden tener enorme potencial para teorizar nuevos géneros de pedagogías colaborativas multivocales y multidireccionales" [may have enormous potential for theorizing new kinds of multidirectional and multivocal collaborative pedagogies] (381). Con este proyecto sobre las diversas espiritualidades en nuestra ciudad de Quito, hemos arrancado, y bien, esta visión y este trabajo.

Editores

María Amelia Viteri

La Dra. María Amelia Viteri tiene un Ph.D. en Antropología Cultural de American University, Washington D.C. con una concentración en raza, género y justicia social, y una Maestría en Estudios de Género y Desarrollo. Se desempeña como Profesora e Investigadora Senior de Antropología en la Universidad de San Francisco de Quito USFQ, y es Investigadora Asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de Maryland. Sus principales áreas de investigación y publicaciones se enfocan en las movilidades y sus intersecciones con los campos de raza, etnicidad, clase, migración, género y sexualidades, tanto en América Latina como en el Sur Global.

Michael Hill

El Dr. Michael Hill (Ph.D., Emory University) es Coordinador y Profesor de Antropología de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Sus temas de interés son identidad cultural, raza y etnicidad, patrimonio y turismo, globalización, etnografía y religión. Sus publicaciones abordan el tema del turismo místico y otras formas de espiritualidad contemporánea en Cusco, Perú. En este libro, Hill fue director de investigación para nueve de las comunidades y autores.

Julie Williams

La Dra. Julie L. Williams (Ph.D. en Antropología de la University of Illinois Urbana-Champaign) es profesora-investigadora tiempo completo en el Departamento de Antropología de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Sus áreas de investigación incluyen indigeneidades, las construcciones socio-culturales de espacios, territorialidades e identidades, ritos, símbolos y prácticas religiosas y espirituales en los Andes ecuatorianos.

Flavio Carrera

Flavio Carrera Verdesoto (BA en Relaciones Internacionales con concentración en Ciencia Política e Historia de la Universidad San Francisco de Quito USFQ) es Coordinador de Proyectos en el Decanato de Estudiantes de la Universidad San Francisco de Quito. Sus áreas de investigación incluyen las movilidades y sus intersecciones con identidad, género, clase, diversidades espirituales, política y sexualidades, principalmente en América Latina.

Autores

Belén Arellano

Artista visual y tejedora. Arellano es Licenciada en Artes Contemporáneas con mención en Educación de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Participó del 4to Encuentro de Arte Textil—Tinkuy 2017—realizado en Cusco, Perú. Expuso su primera muestra individual "Awashka, historias que se tejen" en la Fábrica Imbabura, Atuntaqui , en el 2018 y ganó una beca de Intercambio para el American Arts Incubator en San Francisco, 2018.

María Fernanda Cartagena

Investigadora, curadora y docente. BA en Historia del Arte por The American University, Washington D.C. y Master en Culturas Visuales por Middlesex University, Londres. Sus temas de investigación son los vínculos entre arte y política en la vanguardia y en el arte contemporáneo, el arte comunitario, las practicas artísticas decoloniales y la relación entre arte y espiritualidades. Actualmente se desempeña como Directora del Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado.

Paula Castells

Paula Castells Carrión es investigadora a tiempo completo en Grupo FARO, un centro de investigación y acción enfocado en el fortalecimiento democrático y desarrollo. Sus áreas de investigación incluyen: movilidad, educación, política comparada, participación ciudadana y desarrollo sostenible. Paula tiene una licenciatura en Relaciones Internacionales y Ciencias Políticas de la Universidad San Francisco de Quito USFQ.

Patricia Celi

Patricia Celi Medina es Licenciada en Artes Liberales con concentración en Antropología por la Universidad San Francisco de Quito y Maestrante en Políticas Sociales y Acción Comunitaria por la Universidad Autónoma de Barcelona. Cuenta con amplia experiencia en investigación de corte etnográfica con instrumentos cualitativos en torno a temas de desigualdades intra e intergeneracionales, políticas sociales, género y organización social del cuidado. Actualmente trabaja como etnógrafa en el proyecto colaborativo entre el Banco Pichincha y la USFQ.

Sergei Landazuri

Sergei Landazuri Gaponchuk es economista con un Minor en Antropología, graduado de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. En este momento trabaja como analista de crédito y cobranza en Grupo Ifaco, que trabaja en la industria farmacéutica. Vive en Guadalajara, México.

Vladimir Obando

Vladimir Obando Muñoz es Licenciado en Artes Liberales con énfasis en Antropología por la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Maestrante en el programa de Sociología Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede Ecuador. Asesor político y de articulación territorial. Sus temas de interés incluyen: re-configuración de relaciones de dependencia, construcciones estatales en América Latina, dimensiones simbólicas y materiales del Estado, antropología de la globalización, antropología política y económica.

María del Carmen Ordóñez

María del Carmen Ordóñez es licenciada en Artes Liberales de la Universidad San Francisco de Quito. Actualmente es asistente curatorial freelance. Sus intereses en investigación son arte y política, vanguardias artísticas del siglo XX, y fenómenos migratorios contemporáneos.

Sol Palacios

Sol Palacios cuenta con una Licenciatura en Educación y Subespecialización en Antropología de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Docente de preescolar. Ha tenido una larga y activa participación con la comunidad espiritual en la que trabajó durante este proyecto y busca que esta publicación aporte a la continuidad del propósito de la misma. Le interesan los temas relacionados con la educación, antropología y su importancia en la sociedad.

Mateo Ponce

Mateo Ponce Chiriboga es Licenciado en Artes Liberales por la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Desde el campo de la antropología y la fotografía, sus dinámicas de interés son la sociedad y la cultura, la etnografía y la memoria; sobre todo, la forma de minimizar la brecha entre la teoría y la praxis, a través de proyectos colaborativos entre el investigador y las personas involucradas. Ha publicado artículos en co-autoría sobre temas que incluyen la reflexión sobre territorialidades indígenas en la Amazonía ecuatoriana, entre otros.

Alegría Portilla

Alegría Portilla Tosi es estudiante de Artes Liberales de la USFQ con una concentración en Antropología y Ciencias Sociales. Sus áreas de investigación son género, identidades y espiritualidades. Durante la investigación del proyecto Espiritualidades en Quito también fue parte de la comunidad de mujeres musulmanas conversas.

Lorena Rojas

Lorena Rojas Castañeda es Licenciada en Artes liberales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Actualmente se encuentra realizando sus estudios de maestría en Hispanic Studies en Western Ontario University, Canadá. Autodefinida como feminista y obrera cultural. Apasionada por el arte, la cultura y la intertextualidad.

Estefanía Silva

Estefanía Alejandra Silva Vela, es Licenciada en Artes Liberales con especialización en Antropología y un Minor en Historia del Arte. Trabaja sobre temas de género y sexualidad, raza y etnicidad, movilidad humana y también sobre metodologías alternativas combinadas con artes escénicas.

Felipe Simas

Felipe Simas Magalhães estudió Artes Liberales con un Minor en Filosofía en la Universidad San Francisco de Quito USFQ hasta 2016. Trabajó un año como traductor trilingüe en Brasil y ahora sigue estudios de postgrado en arte y medios digitales en Washington D.C. En este proyecto llevó a cabo el trabajo e investigación de campo en el Centro Cultural Govindas y escribió acerca del hinduismo en Quito.

Sara Tillería

Sara Tillería-Durango (Research Doctorate, University of Paris 8) es investigadora en socio-antropología y es fotógrafa. Actualmente vive y trabaja en París. Sus temas de investigación abordan la violencia de género hacia las mujeres pedidoras de asilo y refugiadas en París, la red de trata de personas en Europa y su relación con el asilo y la regularización administrativa en Francia. Ha trabajado en diferentes ONGs y asociaciones a favor de los refugiados y refugiadas en París.

Paulina Vega Ortiz

Licenciada en Comunicadora Social por la Universidad Central del Ecuador. Especialista en Museos y Patrimonio Histórico por la Universidad Andina Simón Bolívar. Con experiencia en el trabajo en museos desde el año 2004 en temas relacionados a educación no formal, género, espacio público, huertos urbanos y trabajo con comunidades con proyectos vinculados a la medicina popular, desarrollo de proyectos entre la comunidad educativa y los museos. Actualmente es Mediadora Comunitaria del Museo de la Ciudad.

Cristina Yépez

Cristina Yépez Arroyo es estudiante doctoral de Antropología en la Universidad de McGill. Su trabajo de investigación se centra en el cruce de caminos entre género, movilidad humana, detención y deportación en Ecuador. Le interesa explorar metodologías interdisciplinarias que combinan el activismo y la academia, y experimentar con diferentes medios como video, teatro y dibujo. Es coautora del libro Corpografías: Género y fronteras en América Latina (2017).

Bibliografía

(1981). "Hinduism"; Krishna. In *The New Encyclopaedia Britannica*. Encyclopaedia Britannica Inc.

Abu-Lughod, L. (septiembre de 2002). "Do Muslim Women Really Need Saving?: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist*, 783-790.

Abu-Lughod. (2002). Do Muslim Women Need Saving?: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others. Harvard University.

Acharya, A. (2000). *Vaishnavismo y Cristianismo*. Lima: S.E.V.A.

Aguirre Palma, B. (1986). Cosmovisión andina. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Ahmed, L. (2011a). "Introduction". En *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. Nueva Haven: Yale University Press.

Ahmed, L. (2011b). "Chapter 1: Unveiling". En *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America. New Haven*, Conneticut: Yale University Press.

Al Jazeera. (08 de octubre de 2013). "Turkey lifts decades -old ban on headscarves". Recuperado el 18 de junio de 2016, *Al Jazeera Politics*, **http://www.aljazeera.com/news/europe/2013/10/turkey-lifts-decades-old-ban-headscarves-201310814177943704.html**

Al Jazeera. (2014 de April de 2014). "New "controls" on niqab spur alarm in Tunisia". Al Jazeera Middle East.

Alavi, K. D. (2007). "Pillars of Religion and Faith". En V. Cornell, *Voices of Islam* (5-43). Westport: Praeger.

Allen, C. (2002). *The Hold life has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Almeida, I. (1999). *Historia del pueblo kechua*. Quito: Abracalabra editores.

Almeida, M. (1996). Phoenicians of the Pacific: Lebanese and Other Middle Easterners in Ecuador. The Americas, 53(1): 87–111.

Alvi, A. (Abril de 2013). "Concealment and Revealment: The Muslim Veil in Context". *Current Anthropology*, 54(2): 177-199.

Anderson, B. (1991). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso.

Andrade, S. (2009). El reto de la interculturalidad. Políticas y proyectos étnicos. Cuadernos de Antropología (N·8): Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Andrade, S. (2010). Fuego Sagrado de Itzachilatlan, Principios, Protocolos de Organización, Altares y Custodias.

ANQ-Caja 1-XX

Arias, A. 2012. Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. Revista Cuicuilco, 19(55), 195-217.

Armstrong, K. (2002). Islam, A Short History. Londres: Phoenix Press.

Armstrong, K. (2002). *Islam*. Nueva York: Modern Library.

Augé, M. (2014). *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Baker, W., y Bowie, D. (2010). Religious Affiliation as a Correlate of Linguistic Behavior. *University of Pennsylvania Working Papers in Linguistics*, 15 (2), pp. 1-10.

Barrera, O. (2011). "El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault". *Iberofórum* Vi (11): 121-137. Recuperado en: **http://www.ibero.mx/iberoforum/11/pdf/6.%20BARRERA%20VOCES%20Y%20CONTEXTOS%20%20IBEROFRORUM%20NO%2011.pdf**

Bateman, R. (1998). *La Santería en Cuba*. Madrid: Fapa Ediciones.

Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida.* M. Rosenberg (trad). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BBC NEWS. (s. f.). "The Islamic veil across Europe". Obtenido de BBC NEWS.

Bell, C. (1992). *Ritual Teory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.

Bellah, R. N. (1967). "Civil Religion in America". *Daedalus*, 96(1):1-21.

Benjamin, W. (1973). "La obra de arte en la era de su reproductividad técnica". En *Discursos interrumpidos* I, Madrid: Taurus.

Bernard, H. (2002). *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Nueva York: Altamira Press.

Betancourt, V. (2007). La introvertida transmisión oral en las raíces de la cultura afrocubana. William Luis. p.195.

Bharati, A. (1971). "Anthropological Approaches to the Study of Religion: Ritual and Belief Systems". Biennial Review of Anthropology, 7: 230-282. Recuperado de: **http://www.jstor.org/stable/2949230**

Bialecki, J. (2011). No Caller ID for the Soul: Demonization, Charisms, and the Unstable Subject of Protestant Language Ideology. *Anthropological Quarterly*, 84 (3), pp. 679-704.

Bialecki, J., y del Pinal, E. (2011). Beyond Logos: Extensions of the Language Ideology Paradigm in the Study of Global Christianity(-ies). *Anthropological Quarterly,* 84 (3), pp. 575-594.

Bolívar, N. (1995). *Los Orishas en Cuba.* La Habana: Ediciones Unión.

Borja, K. (2009). "El Baile del Yumbo, un símbolo de resistencia: Análisis del paisaje de San Isidro del Inca". Paper presented at the Fifty-Third International Conference of Americanists, Mexico City, July 19-24.

Bourdieu:(1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowen, J. 1999. *Religions in Practice*. Washington DC: Pearson.

Bowie, F. (2006). *The Anthropology of Religion: An Introduction*. 2a. ed. Malden, MA: Blackwell Pub.

Bowie, F. (2006). *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Malden: Blackwell.

Bray, Tamara L., 2008, Pucaras, personnel, and imperial practice: a comparative look at Inca fortress installations around the empire. En *Marginal Provinces in the Inka Empire: Towards a Better Understanding of Inka Imperialism*, editado por Sonia Alconini y Michael Malpass. University of Iowa Press, Des Moines.

Brown, M. (2003). *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

Butler, J. (2006). *Deshacer el Género. Capítulos 2 y 3: El Reglamento del Género*.

Butler, Udi Mandel. (2009). "Notes on a Dialogical Anthropology". *Anthropology in Action* 16(3), 20-31.

C. (2014). *San Bartolomé 2014* [Pamphlet]. Video, Lumbisí, Ecuador.

Cáceres, R. (2001). *Ruta de la esclavitud en África y América Latina*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Calderón. F. (15 de junio de 2015). Entrevista personal. Quito: Ecuador. [Grabación de audio]

Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha.

Campbell, E. y Lassiter L. E. (2010). "From Collaborative Ethnography to Collaborative Pedagogy: Reflections on the Other Side of Middletown Project and Community-University Research Partnerships". *Anthropology and Education Quarterly* 41(4), 370-385.

Campo, L. (2008). *Diccionario básico de Antropología*. Quito: Abya-Yala.

Cano, J. F. (2008). *Ocha, Santería, Locumí o Yoruba. Los retos de la Religión afrocubana en el sur de la Florida*. Editorial de la Universidad de Granada. Recuperado en: **http://hera.ugr.es/tesisugr/17731392.pdf**

Cantón Delgado, M. (2001). *La razón hechizada: Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Carrión, M. (2003). *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte: Presente, memoria e identidad en la religiosidad popular. Guía de peregrinos*. Quito: Museo De la Ciudad.

Cartagena, M. F. (2014). "Usos críticos del patrimonio". En M. F. Cartagena y C. León, *El museo desbordado. Debates contemporáneos en torno a la musealidad* (75-89). Quito: Abya-Yala.

Casas, B. D. (2016). "A short account of the destruction of the Indies: or, a faithful narrative of the horrid and unexampled massacres, butcheries, and all manner of cruelties, ...the time of its first discovery by them". Great Britain: Pantianos Classics.

Casper, M., y Moore, L. J. (2009). "Introduction: the Bodies we See, and Some that are not Here". En *Missing Bodies: The Politics of Visibility* (1-20). Nueva York: New York University Press.

Castañeda, A. (1998). "Language and Other Lethal Weapons: Cultural Politics and the Rites of Children as Translators of Culture. *Chicana/o Latina/o Law Review*, 19(1). Recuperado en: **http://escholarship.org/uc/item/77v9h2cf**

Cevallos, P. (01 de junio de 2015). Entrevista personal. Sol Palacios.

Chicaiza, M. (2014) "Reflexión histórica". En M. Chicaiza y S. Varea, *Diversidad religiosa y espiritual en la conformación del Estado ecuatoriano* (21-166). Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.

Chiriboga, A. Entrevista personal. Sol Palacios, 04/11/2015.

Cobo, B., Hamilton, R. C., y Rowe, J. H. (2006). *Inca religion and customs*. Austin: University of Texas Press.

Cobo, C. (2002). *Quitsa-to*. [DVD] Quito.

Código Orgánico de Salud de la República del Ecuador (2016). Artículo 212. Ministerio de Salud Pública del Ecuador.

Comte, A. (2010). *Sobre el cuerpo*. Barcelona: Paidos.

Constitución de la República del Ecuador (2008). Artículo 363. Montecristi: Asamblea Constituyente.

Constitución Política de la República del Ecuador [Const.]. (2008). Art.1. [Título VII]. Décima segunda Ed. Legis.

Corr, R. (2008). "To Throw the Blessing: Poetics, Prayer, and Performance in the Andes". *Journal of Latin American Anthropology*, 9(2), 382-408. doi:10.1525/jlca.2004.9.2.382

Corr, R. (2013). *Ritual and remembrance in the Ecuadorian Andes*. Tucson: Univ. of Arizona Press.

Correa Álvarez, A. (2013). "Del Caribe a la Mitad del Mundo. Inserción laboral y producción de espacios. Migración cubana en Ecuador". Tesis de Maestría. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Recuperado en: **http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6279/2/TFLACSO-2013ACA.pdf**

Cowan, D. (2008). *Sacred Terror: Religion and Horror on the Silver Screen*. Waco: Baylor University Press.

Cracknell, K. (2000). "ISKCON and Interfaith Dialogue". *ISKCON Communications Journal*.

Creese, A., y Blackledge, A. (2012). Voice and Meaning-Making in Team Ethnography. *Anthropology and Education Quarterly*, 43(3): 306-324.

Crespi, M. (1981). "St. John the Baptist: the ritual looking glass of hacienda Indian ethnic and power relations". En N. E. Whitten Jr. (Ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (477-505). Urbana, IL: University of Illinois Press.

Crisóstomo, H. P. (2004). *Ortodoxia: Catecissmo Breve*. Quito: Monasterio de la Anástasis.

Cuevas, C. L. C. (2006). Experiencia de la Práctica del Kundalini Yoga para el bienestar multidimensional. Universidad Austral de Chile.

D'Amico, L. (2014). *Etnicidad y globalización: las otavaleñas en casa y en el mundo*. Quito: Flacso-E / Abya-Yala.

Dahl, G.B. y Ronald Stade. (2000). "Anthropology, Museums, and Contemporary Cultural Processes: An Introduction". *Ethnos*, 65(2): 157-171.

Damper, William (2008). *Historia de las ciencias y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid: Technos.

Dasa, K. D. (1994). "Integrating Into Local Communities". *ISKCON Communications Journal.*

Datta, S. (2004). *Guía práctica de kundalini yoga*. American Bar Association.

David, (2015). Entrevista personal. Sara Tillería.

De Cicco, G., Horcasitas, F. (1962) "Los Cuates: un mito chatino", Tlalocan, 4 (1): 74-79.

De la Torre L., Navarrete et al. (Eds.). (2008) Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador. Quito: Herbario QCA & Herbario AAU. Quito & Aarhus.

De Vallescar, D. (2011). "Sobre el diálogo intercultural e interrreligiosos: culturas e identidades". *Revista Portuguesa de Filosofía*, 711-726.

Delgado, R. (2006). *Cultural Citizenship. In Race, Identity and Citizenship: A Reader*. Padstow: Blackwell Publishing.

Díaz, A. (2005). *El regreso al camino de mis antepasados*. Morelia: Impresos Hurtado

Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Ediciones manantial-texturas.

Douglas, M. (2015). Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Londres: Routledge.

Dues, G. (2006). *Catholic customs & traditions: a popular guide*. Londres: Twenty-third Publications.

Durant, W., & Durant, A. (1935). The Story of Civilization: Part IX, The Age of Voltaire. Simon and Schuster.

Durkheim, E. (1912). *The Elementary Forms of Religous Life*. K. Fields, Trad. Nueva York: The Free Press.

Ebaugh, H., y Saltzman, J. (2000). Structural Adaptations in Immigrant Congregations. *Sociology of Religion*, 61: 135-153.

Eco, U. (1987). El Lector Modelo. En U. Eco. *Lector in Fabula*. (pp.1-12). Barcelona: Lumen.

Eco, U. (1999) "El oficio del lector", en *Proyectar la comunicación.* Comp. por Jesús Martín Barbero y Armando Silva. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 242-261.

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

Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. México DF: Guadarrama.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina*. Quito: Abya-Yala.

Fatumbi. V. (1996). *Leyendas africanas de los Orichás*. Brasil: Corrupio.

Fernandez, J., y Turner, V. (28 de 12 de 1973). Analysis of Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms. Science, 182(4119): 1366-1368.

Field, Les. (2008). "Side by Side or Facing One Another": Writing and Collaborative Ethnography in Comparative Perspective. En Luke Eric Lassiter (Ed.), Collaborative *Anthropologies* (32-50). Lincoln: University of Nebraska Press.

Fine-Dare, K. S. (1991). *Cotocollao: Ideología, historia y acción en un barrio de Quito*. Quito: Abya-Yala.

Flegel-Mishlove, I. S. At the Edge of Diaspora: Dynamics Between Established and Emergent Jewish Communities in Ecuador. BA Thesis for Submitted in Partial fulfillment of Honors in Regional and Comparative Studies. Georgetown University. April, 2015. Washington DC.

Flegel-Misholve, Isaac. (2013). "La Comunidad de Judíos en Quito: Una Monografía Etnográfica". *Ethnography* Quito: USFQ.

Foley, D. (2010). *Learning Capitalist Culture: Deep in the heart of Tejas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Friedman, J. (1994). *Theory, Culture & Society: Cultural identity and global process*. (Vol. 31.) Londres: SAGE Publications.

Frohock, Fred (2001). The free exercise of religion: lukumi and animal sacrifice. Institute for Cuban & Cuban-American Studies. University of Miami. Recuperado en: **http://www6.miami.edu/iccas/Santeria.pdf**

Frow, J. (1998). "Is Elvis a God?: Cult, Culture, Questions of Method". *International Journal of Cultural Studies* 1(2): 197-210.

García Canclini, Nestor (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México DF: Grijalbo.

Geertz, Clifford (1994). "*Ethos*, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados" En M. Rueda y S. Moreno (recop.) *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de Antropología Religiosa*. Quito: Abya-Yala.

Gmelch, G. (1992). "Superstition and Ritual in American Baseball". *Elysian Fields Quarterly* 11(3):25-36

Gobin, E. (1999). "La noción de jerarquía en «Ocha-Ifá» Reflexiones sobre la estructura de la religión de origen lucumí en Cuba y sus paradojas". Estudios Afroamericanos, Biblioteca Virtual, Casa de África. Oficina del Historiador de la Ciudad.

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Nueva York: Garden City.

Gómez, J., y Hernández, J. (2010). "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias". *Cuicuilco*, 11-34.

Gómez, R. (2008). *Indígenas Urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara. Identidades, etnicidad y racismo en América Latina* (104-119). Quito: Flacso-E.

Gonzales, E. y León, E. (2011). *Relato humano de una Cuba andina*. El Telégrafo. Recuperado en: **http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/informacion-general/item/relato-humano-de-una-cuba-andina.html**

Gramsci, A. (1975). Los cuadernos de la cárcel. México DF: Era.

Gregory, E. y Lytra V. (2012). "Translating Faith: Field Narratives as a Means of Dialogue in Collaborative Ethnographic Research. *International Journal of Qualitative Methods* 11(3), 195-213.

Grosfoguel, R. (11 febrero 2013). Para una descolonización epistemológica del paradigma moderno del conocimiento. Programa de investigación El mundo en el siglo XXI. Conferencia en CEIICH-UNAM, México. Disponible en **https://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo**

Grubel Rosenthal, M. (2010). *Ecuador destino de migrantes. Una biografía de la comunidad judía*. PPL Impresores, Ecuador.

Guaman Poma de Ayala, F. (n. d.). GKS 2232 4º: Guaman Poma, Nueva corónica y buen gobierno (1615). Retrieved July 06, 2017, from **http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm**

Guber, R. (2004). El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Ediciones PAIDÓS.

Guevara-Gil, A., y Salomon, F. (1994). "A «personal visit»: Colonial political ritual and the making of Indians in the Andes. *Colonial Latin American review*, 3: 1-2; 3-36. ‹DOI: 10.1080/10609169408569822›.

Gurel: (2009). Transnational Feminism, Islam, and the Other Woman: How to Teach. The Radical Teacher. Accedido: 28 de junio de 2017, **http://www.jstor.org/stable/20710519**

Guyton, H. (1998). *Tratado de fisiología humana médica*. México: Elsevier Saunders.

Haddad, Y. Y., Smith, J., y Moore, K. (2006). *Muslim Women in America*. Oxford: Oxford University Press.

Hamilton, W., y Kellen, G. (2005). "Using Student Ethnography to Teach Sociology of Religion". *Teaching Theology and Religion*, 8(4): 239-244.

Harris, C. y O'Hanlon, M. (2013). "The Future of the Ethnographic Museum". *Anthropology Today*, 29(1): 8-12.

Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.

Hathaway, Wendy y James Kuzin. (2007). "Engaging Ethnography: Student Engagement as a Means for Creating Change". *NAPA Bulletin*, 27(1): 40-63.

Hathout, H. (2012). *Viaje a la mente de un musulmán*. M. García (trad). Madrid: Egedsa.

Healthy, Happy, Holy Organization. (3HO). (s. f). Comienza el mundo con la mujer. Desde El aspecto creativo de una mujer, Mujeres en la formación 1994. Extracto de conferencia realizada por Yoghi Bhajan el 28 de junio de 1994. Recuperado el 15 de septiembre de 2015 de **https://www.3ho.org/comienza-el-mundo-con-la-mujer**

Hemming, J. (1970). *Conquest of the Incas*. Nueva York: Harcourt.

Hermida S., y Pablo, A. (2009). "Chamanismo y etnoturismo, la venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el alto Napo. Políticas y proyectos étnicos". *Cuadernos de Antropología*, 8: Quito: PUCE.

Herrera, A. (01 de junio de 2015). Entrevista personal. Sol Palacios.

Higgs, R. J. (1995). *God in the Stadium: Sports and Religion in America*. Lexington: University Press of Kentucky.

Hill, M. (2010). "Myth, Globalization, and Mestizaje in New Age Andean Religion: The Intic Churincuna (Children of the Sun) of Urubamba, Peru". *Ethnohistory*, 57(2), 263-289.

Holmes, D. y George, M. (2008). "Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter". En Luke E. L. (Ed.), *Collaborative Anthropologies* (81-101). Lincoln: University of Nebraska Press.

Holt, R. (Febrero de 2006). "A Socio-Lingüístic Approach to Religious Language." En Australian eJournal of Teology.

Hourani, A. (2009). "El poder europeo y los gobiernos reformistas" (1800-1860). En A. Hourani. *La historia de los árabes* (327-424). Barcelona: Ediciones B.

Howes, D. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture Reader*. Oxford,UK: Berg.

Howes, D. (2006). "Scent, sound, and synaesthesia: Intersensoriality and material culture theory". En C. Tilley, W. Keane, S. Kuechler-Fogden, M. Rowlands, y P. Spyer (Eds.) Handbook of Material Culture (161-171). Nueva York: Sage.

Howes, D. (2013). "The Expanding Field of Sensory Studies". Montreal: Centre for Sensory Studies, Concordia University. Recuperado de: **http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/the-expanding-field-of-sensory-studies/**

Hurtado, O. (2007). Capítulo 4: "En búsqueda del éxito económico". En *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito: Planeta.

Huyssen, A. (2009). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: University Press.

Iglesia del Nazareno. (2014). *Manual 2013-2017*. Indianápolis: Casa Nazarena de Publicaciones.

INEC **http://www.ecuadorencifras.gob.ec//documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Filiacion_Religiosa/presentacion_religion.pdf›. Revuperado el 11 de septiembre de 2017**

INEC. (2015). Filiación Religiosa. **http://www.ecuadorencifras.gob.ec/category/filiacion-religiosa/**

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2012). INEC presenta por primera vez estadísticas sobre religión. Recuperado en: **http://www.ecuadorencifras.gob.ec/inec-presenta-por-primera-vez-estadisticas-sobre-religion/**

Isacovici, S., y Rodríguez, J. M. (1990). *A7393 Hombre de cenizas*. Buenos Aires: Diana de C. V.

Janzen, R., Chapman, M., y Watson, J. (2012). "Integrating Immigrants into the Life of Canadian Urban Christian Congregations: Findings". *Review of Religious Research*, 441-470.

Jaramillo, R. (2015, julio 1). Entrevista personal.

JayJaya Sakti Devi Dasi (2015, Julio 10). Entrevista personal.

Jijón y Caamaño, J. (1997). *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito: Abya–Yala.

Kay, S. (2006). "Original Skin: Flaying, Reading, and Thinking in the Legend of Saint Bartholomew and Other Works". *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 36(1), 35-74. ‹doi:10.1215/10829636-36-1-35›.

Keane, W. (1997). Religious Language. *Annual Review of Anthropology*, 26, pp. 47-71.

Keane, W. (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication*, 23, pp. 409-425.

Kingman, E. (2014) "Oficios y trajines callejeros". En E. Kingman y B. Muratorio, Los trajines callejeros: Memoria y vida cotidiana (pp. 27-112). Quito: FLACSO-E / Instituto Metropolitano de Patrimonio / Fundación Museos de la Ciudad.

Klass, M. (1995). *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder: Westview.

Knight, K. (2009). *New Advent: Featuring the Catholic encyclopedia*. Pennsauken: Kevin Knight.

Kottak, C. P. (2011). *Anthropology: Appreciating Human Diversity* (vol. 14). Nueva York: McGraw-Hill.

Kozaitis, Kathryn. (2000). "The Rise of Anthropological Praxis". *NAPA Bulletin*, 18(1), 45-66.

Kozaitis, Kathryn. (2013). "Anthropological Praxis in Higher Education". *Annals of Anthropological Practice*, 37(1), 133-155.

"La comunidad Judía también presente". (2006). El Universo. **http://www.eluniverso.com/2006/07/30/0001/14/8AAAE124EC0642D69DEC5C48D1D9E7B3.html? p=14A&m=2349**

La fundación. (s. f.). *Casa de la Música*. **http://casadelamusica.ec/la-fundacion**

La Hora. (2007). La Florida, un barrio con historia. Recuperado en: **http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/591237/-1/La_Florida,_un_barrio_con_historia_.html#.VYs9h2RVikp**

La Hora. **https://www.lahora.com.ec/noticia/1000068995/mc3a1s-de-400-sectas-hay-en-el-ecuador** Recuperado el 11 de septiembre, 2017.

Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan*. Lima: Abya Yala.

Lamazares, A. (2010). "Unpacking feminist consciousness and racial politics : representation and the vanguard in contemporary Cuban visual culture". *Gender: Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 3: 107-122. Recuperado en: **http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-394425**

Lamphere, Louise. (2004). "The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century". *Human Organization*, 63(4), 431-443.

Lassiter, Luke Eric (Ed.). (2008a). *Collaborative Anthropologies*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Lassiter, L. E. y Campbell, E. (2010). "What Will We Have Ethnography Do?". *Qualitative Inquiry*, 16(9): 757-767.

Lassiter, Luke Eric. (2005). "Collaborative Ethnography and Public Anthropology". *Current Anthropology*, 46(1): 83-106.

Lassiter, Luke Eric. (2008b). "Moving Past Public Anthropology and Doing Collaborative Research". *NAPA Bulletin*, 29(1): 70-86.

Leavitt, J. (08 de 1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. American Ethnologist, 23(3), 514-539.

Lehmann, A. C., Myers, J., y Moro, P. (2005). Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural (6ta edición). Nueva York: McGraw-Hill.

Lehmann, E. J. *67 años del Éxodo al Ecuador*. (marzo de 2006). Editorial Delta, S. C. C.

Lehmann, E. J. (1938). *Breve libro sin editar de la Comunidad Judía del Ecuador, desde 1938*. (julio de 2005). Editorial delta, S. C. C.

León, C. (2014) "Descolonizar el museo". En M. F. Cartagena y C. León, *El museo desbordado. Debates contemporáneos en torno a la musealidad* (27-40). Quito: Abya-Yala.

Leon, V. (2007). *Uppity Women of Medieval times*. Nueva York: MJF.

Levi-Strauss, C. (1986). *Mitologías: Lo crudo y lo cocido*, I. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Lewellen, T. (2002). "Ch.5 Constructing Identity. En The Anthropology of Globalization", *Cultural Anthropology Enters the 21st Century* (89-99). Westpor: Bergin & Garvey.

Lewellen, T. (2002). Constructing Identity. Chapter 5. En *The Anthropology of Globalization, Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport: Bergin & Garvey.

Lewellen, T. (2002). *The Anthropology of Globalization*. Bergin & Gravey. Londrés.

Lewellen, Ted C. (2002). Part III: Global/Local (185-232). En *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Connecticut: Bergin and Garvey.

López, M. T. R. (1998). "Yoga en la India antigua. Espacio, tiempo y forma". *Serie II, Historia antigua* (11): 99-118.

Lossky, V. (2009). *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.

Loughlin, G. (2007). *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell.

Low, Setha y Sally Engle Merry. (2010). "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2". *Current Anthropology*, 51(S2), S203- S226.

Lozano, C. (1991). *Quito: Ciudad Milenaria. Forma y símbolo*. Quito: Abya-Yala.

Lundstrom, C. (2014). *White Migrations: Gender, Whiteness and Privilege in Transnational Migration*. Linkoping University: Sweden

Lyons, B. J. (2006). *Remembering the hacienda: religion, authority, and social change in highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.

MacCormack, S. (1984). "From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana". Representations, 8(1), 30-60. ‹doi:10.1525/rep.1984.8.1.99p00797›.

Maceira Ochoa, L. (2009) Dimensiones simbólico–rituales de los museos–lugares de la memoria. Alteridades, 19 (37), 69-85. Recuperado en: 08 de abril de 2018, de **http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188- 70172009000100006&lng=es&tlng=es**

Maher, M y Digby, N. (septiembre de 2015) Documento Preguntas y respuestas generales para el Proyecto Espiritualidades en Quito. Archivo FMC. (Inédito).

Malin, Merridy. (2003). "Competing Interests between Researcher, Teacher and Student in the Ethics of Classroom Ethnography". *Westminster Studies in Education*, 26(1): 21-31.

Mamdani, M. (2002). "Good Muslim, Bad Muslim: A political perspective on Culture and Terrorism". *Anthro Source*, 87.

Marti, G. (2009). "Affinity, Identity, and Transcendence: The Experience of Religious Racial Integration in Diverse Congregations". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53-68.

Marvin, C. y Ingle, D. (1999). *Blood Sacrifice and the Nation: Totem rituals and the American flag*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maslim, Audrey A., and Jeffrey P. Bjorck. (2009). "Reasons for Conversion to Islam among Women in the United States". *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(2): 97-111.

May, Reuben A. Buford y Mary Pattillo-McCoy. (2000). "Do You See What I See? Examining a Collaborative Ethnography". *Qualitative Inquiry*, 6(1), 65-87.

Méndez, X. (2014). Transcending dimorphism: afro-cuban ritual praxis and the rematerialization of the body. *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 13(1): 101-120. Recuperado en **http://www.jcrt.org/archives/13.1/mendez.pdf**

Mendonça, P. (2006). Aproximación etnográfica a un culto neochamánico en contextos urbanos. Estudios sobre el movimiento "Camino rojo" en España. **http://www.iifilologicas.unam.mx/tlalocan/uploads/Volumenes/Tlalocan_IV/Tl alocan_IV-1/09-Cicco_IV-1.pdf**

Michaels, A., & Harshav, B. (2004). *Hinduism: Past and Present*. Princeton University Press.

Miles, A. (2003). "Healers as entrepreneurs. Constructing and image of legitimized potency in urban Ecuador". En Koss-Chioino, J., Leaatherman, T. y Greenway, C. (Eds.), *Medical Pluralism in the Andes* (107-128). Londres: Routledge.

Moallem, M. (2001). "Transnationalism, Feminism, and Fundamentalism". En Castelli, E. (ed) *Women, Gender, and Religion: A Reader* (9-10). NuevaYork: Palgrave.

Montero, L. y Arias, P. (2011). Por los senderos del Yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina. Quito: Abya-Yala.

Moreno Lourdes. (28 de junio de 2015). Entrevista personal.

Moreno, S. (1981). *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

Moreno-Black, G., y Pissamai Homchampa. (2008). "Collaboration, Cooperation, and Working Together: Anthropologists Creating a Space for Research and Academic Partnerships". *NAPA Bulletin*, 29(1), 87-98.

Moscoso, L. (2013). *Medicina ancestral: saberes para curar el cuerpo y el alma*. Quito: Distrito Metropolitano de Quito.

Moseley, M. (2008). *The Incas and their ancestors: the archaeology of Peru: With 234 Illustrations*. Londres: Thames & Hudson.

Mosley, M. (1992). *The Incas and their ancestors: the archeology of Peru*. Londres: Thames and Hudson.

Mullins, P. (2011). "Practicing Anthropology and the Politics of Engagement: 2010 Year in Review". *American Anthropologist*, 113(2), 235-245.

Muratorio, B. (1994). *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglo XIX y XX*. Quito: Flacso-E.

Murra, J. (1980). *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades Andinas. Formaciones económicas y políticas del mundo Andino* (59-113). Perú: IEP ediciones.

Museo de la Ciudad. (2007). Afro descendientes; afroecuatorianos y afronorteamericanos dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos. Fundación Museos de la Ciudad. Quito.

Nederveen, J. (2015). *Globalization and Human Integration : We are all migrants. In Globalization and Culture: Global Melange*, 3a. ed. (25–41). Lanham: United States: Rowman & Littlefield.

New Jewish Cinema: Eva Zelig, "An Unknown Country". (2016, febrero 8). Desde: ‹https://www.youtube.com/watch?v=0uNXksVF3LU›.

Nieuwkerk, Karin Van. (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press.

Nikuñja Vilasini Devi Dasi (2015, julio 17). Entrevista personal.

Nolas, Sevasti-Melissa. (2009). "Between the Ideal and the Real: Using Ethnography as a Way of Extending Our Language of Change". *Qualitative Research in Psychology*, 6: 105-128.

Norbeck, E. (1994). "El estudio de la religión". En M. Rueda y S. Moreno (recop.). *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de antropología religiosa*. Quito: Abya-Yala

Núñez, M. (2007). *Sistemas Alternos de Ayuda. La Santería: Un sistema de ayuda afrocubano*. Universidad de Puerto Rico.

Oberem, U. (1981). "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra Ecuatoriana (siglo XVI)". En S. Moreno y U. Oberem (Eds.), *Contribuciones a la etnohistoria ecuatoriana* (45-71). Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Olaveson, T. (2001). Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology*, 26(2): 89-124.

Orlove, B. S. (1998), "Down to Earth: Race and Substance in the Andes. Bulletin of Latin American Research", 17: 207-222. ‹doi:10.1111/j.1470-9856.1998.tb00172.x›.

Paramadvaiti, S. B. (1999). *Etiqueta Vaishnava*. Lima: Servicio Editorial Vaishnava Acharya.

Paramadvaiti, S. B., y Acharya, A. (2011). *Bhagavad-Gita: La ciencia suprema*. Quito: Gayatri.

Particularidades de una comunidad pequeña pero vibrante. (s. f). *Delacole*. **http://www.delacole.com/turismo-judio/america/comunidad-judia-del-ecuador.shtml**

Paz, Sixto (1993a). *Contacto Interdimensional*. Buenos Aires: Biblioteca del Nuevo Tiempo

Paz, Sixto (1993b). *Los guías extraterrestres: Mensajes de otras dimensiones*. Argentina: Biblioteca del Nuevo Tiempo

Paz, Sixto (2010). 2012: Contacto con otras realidades. Quito: Editorial Ecuador

Pecci, A.M. (2012). "Contact Zone": Collections and Intercultural Dialogue at the Museum of Anthropology and Ethnography of the University of Turin. Journal of Biological Research-Bollettino della Societá Italiana di Biologia Sperimentale 85(1), 334-336.

Pew Research Center (2011). The Future of Global Muslim Population. **http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-muslim-majority/**

Pew Research Center (2015). "The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050". *Latin America and the Caribbean*. **http://www.pewforum.org/2015/04/02/latin-america-and-the-caribbean/**

Hackett, C., Connor, P., Stonawski, M. (2015). "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. *Pew Research Center*.

Philips, B. (2006). "The Fundamentals of Tawheed: (Islamic Monotheism) (English Edition 2 Ed.)". *Riyadh*, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House.

Pinto Morales, O. (2005) Cuando los Dioses Hablan "Entre el Orun y el Ayè (entre el cielo y la tierra)". La consulta oracular del caracol en la Santería cubana o Regla de Ocha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Universidad Austral de Chile. Recuperado en: **http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2005/ffp659c/doc/ffp659c.pdf**

Portelles, Y. (2015). "La emigración cubana se abre espacio en Ecuador". Diario Los Andes. Recuperado en: **http://www.andes.info.ec/es/noticias/emigracion-cubana-abre-espacio-ecuador.html**

Prabhupada, A. B. (2012). *Los secretos de un Yogui*. Quito: Editorial Gayatri.

Prat, J. (2001). *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Prem K. (2015, julio 9). Entrevista personal.

Pribilsky, J. (2007). "Adapting to Consumption: Spending, Saving and Transnational Ties". En *La Chulla Vida: Gender, Migration and the Family in Andean Ecuador and NewYork City* (204–244). Nueva York: Syracuse University Press.

Prieto, M. y Varea, S. (2011). "Cochasquí: entre la nación y la espiritualidad. En Prieto, M. (coord.), Espacios en disputa: el turismo en Ecuador (29-63). Quito: Flacso-E.

"Profesores con acento extranjero y su legado en la Universidad de Cuenca". (2015). El Telégrafo. Recuperado en: **http://www.telegrafo.com.ec/regionales/regional-sur/item/profesores-con-acento-extranjero-y-su-legado-en-la-universidad-de-cuenca.html**

Puglisi, R. (2011). "La performance del Om en grupos Sai Baba argentinos: Un caso de fusión cuerpo-mundo". *Sociedad y religión*, 21(36), 9-36.

Pulido, J. A. F. (2009). "Yoga, cuerpo e imagen: Espiritualidad y bienestar, de la terapia a la publicidad". *Universitas humanística* (68), 33-47.

Halevy Donin, R. H. (1988). El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea. A. Comay (trad.), 2a. ed. Israel: Organización Sionista Mundial.

Rabino Max Godet, Entrevista personal, Sara Tillería 2015.

Ramírez, S. (10 de julio de 2015). Entrevista personal.

Raymond, J. (2008). "The Process of Sedentism in Northwestern South America". En Silverman, H., e Isbell, W. (Eds.), *Handbook of South American Archaeology* (79-89). Nueva York: Springer.

Rebolledo Loreto, G. (1992). *Comunidad y resistencia: El caso de Lumbisí en la Colonia*. Quito: Flacso-E.

Rochford, E. (1995). "Family Structure, Commitment, and Involvement in the Hare Krishna Movement". *Sociology of Religion*, 56(2), 153-175. **Recuperado en: http://www.jstor.org/stable/3711761**

Rochford, E. (2001). *The Changing Face of ISKCON: Family, Congregationalism, and Privatisation*. Londres: ISKCON.

Rosaldo, R. (1980). *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Standford Unibersity Press.

Rosaldo, R. (1997). "Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism". En Torres R., Miron L., Inda J. (Eds.) *Race, Identity and Citizenship: A reader*. Padstow: Blackwell Publishing.

Ruiz Saona, E. (2006). *Etnomedicina: un nuevo camino para un vivir integral*. Quito: UNESCO /OPS.

Sacancela Ushiña, C. (2014, August 21). San Bartolomé. Entrevista Personal.

Sacancela, M. A. (2012). "Mejoramiento en la atención integral al adulto mayor en la comuna Lumbisí y sus alrededores". Proyecto entregado al Ministerio de la Igualdad Economica y Social: Quito, Ecuador.

Sáenz, M. (2012). "Nación y género: representaciones de la inmigración cubana en Quito". Flacso-E. Recuperado en: **http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5393/2/TFLACSO-2012MFSVC.pdf**

Saignes, T. (n. d.). The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570–1780). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, 59-137. ‹doi:10.1017/chol9780521630764.003›.

Saldivar, J. (2009). Iború, Iboya, Ibochiché: los rituales en la Santería, actos simbólicos y performance. Revista Encrucijada Americana. Universidad Alberto Hurado. Recuperado en: **http://www.encrucijadaamericana.cl/articulos/primavera_verano_2009_2010/iboru-iboya-ibochiche.pdf**

Salomon, F. (1981). "*Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern* Quito. En N. E. Whitten Jr. (Ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (162-208). Urbana: University of Illinois Press.

Salomón, Frank (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. Instituto Otavaleño de Antropología*. Otavalo: Colección Pendoneros.

Sánchez, C. (2013). Interacciones en la escuela: conflictos, identidades, exclusiones y resistencias. En *Exclusiones y resistencias de niños inmigrantes en escuelas de Quito* (111-163). Quito: Flacso-E.

Sánchez, C. (2013). *Exclusiones y resistencias de niños inmigrantes en escuelas de Quito*. Quito: Flacso-E.

Sennet, R. (1994). *Carne y piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización Occidental*. Madrid: Alianza Editorial

Seral, M. (1994). *La cara oculta de la cruz*. Luna Negra Ediciones.

Silverblatt, I. (1995). *Luna, sol y brujas: Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Steiner, Pedro. (1998). "Jews of Ecuador Today" en Jews of Ecuador. Desde: **https://sites.google.com/site/jewsofecuador/jews-in-ecuador-today**

Stewart, C., & Rosalind, Shaw. (Eds.). (2005). *Syncretism/anti-syncretism: The politics of religious synthesis*. London: Routledge.

Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stoller, P. (1997). *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stone, M. (1978). *When God Was a Woman*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Strathern, Marilyn (Ed). (2000). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Londres: Routledge.

Stutzman, S. (1981) "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". En Norman, E. y Whitten, Jr. (Eds). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Sullivan, L. (1986). "Sound and Senses: Towards a hermeneutics of performance". *History of Religions*, 26(1): 1-33.

Swami, S. P. (2014). Familia Vrinda: Amor sin Fronteras.

Swan, Daniel y Michael Paul Jordan. (2015). "Contingent Collaborations: Patterns of Reciprocity in Museum-Community Partnerships". *Journal of Folklore Research*, 52(1): 39-84.

Tatari, E. (Diciembre 2013) Sumisión a Dios, Editorial La Fuente.

Tatzo, G. y Rodriguez, G. (1996). *La visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.

The Church of the Latter Day Saints. (2009). Doctrinas y Convenios. Salt Lake City: Church of the Latter Day Saints.

The Church of the Latter Day Saints. (2009). Principios del Evangelio. Salt Lake City: Church of the Latter Day Saints.

Tomoeda, H. (1996). "The Concept of Vital Energy Among Andean Pastoralists". En R. Ellen y K. Fukui (Eds.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication* (187-212). Oxford: Berg.

Traducción de los sentidos de El Noble Corán en idioma español. (s. f.). (L. A. Mouheddine, & S. A. Sánchez, Trads.)

Trujillo, F. (2005). "En torno a la interculturalidad: reflexiones sobre cultura y comunicación para la didáctica de la lengua". *Porta Linguarum*, 4: 1-15.

Turner, V. (08 de 1986). Body, "Brain and Culture". *Cross Currents*, 36(2): 156-178.

Turner, V. (1966). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Nueva York: Cornell University.

Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors; Symbolic Action in Human Society*. Ithaca [Nueva York: Cornell University Press.

Turner, V. (1975). "Symbolic Studies". *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.

Turner, V. (1994). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Ushiña, M. (2009). *Quitu Cara: La permanencía de un pueblo milenario en Quito*. Quito, Ecuador: Casa de las artes La Ronda.

Vaca, J. (2008). *La conversión y la mezquita: una etnografía sobre los conversos al islam en Ecuador*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Vasiliev, A. (1945). *Historia del Imperio bizantino*. Barcelona: Iberia.

Verger, P. (1997). *African legends of the Orishas*. Senior Editor.

Vidal Ortiz, S. (2004). "On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Rican's Racialization". *Qualitative Sociology*, 27 (2): 179-203.

Vidal Ortiz, S. (2008). "Santería". En Schaefer, R. (2008). *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society. DePaul University*. SAGE Publications. 1999-2000.

Virchandra Das (2015, julio 14). Entrevista personal.

Viteri, M.A. (2011). "Food and Belonging: Ecuadorians in New York City". En S. Albiez, N. Castro, L. Jüssen y E.Youkhana (Eds). *Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spacial Dimensions*. Madrid-Frankfurt: Vervuert Iberoamericana.

Viteri, M. A. (2014). *Desbordes: Translating Racial, Ethnic, Sexual and Gender Identities Across the Americas*. Nueva York: SUNY Press.

Viteri, M. A.; Tobler, A. (2009). *Shifting Positionalities: the Local and International Geo-Politics of Surveillance and Policing*. edited collection, Cambridge Scholars Publishing: Newcastle Upon Tyne (United Kingdom).

Von Buchwal, P. Entrevista personal. Sol Palacios, 06/02/2015.

Wacquant, L. (2011). "Habitus as topic and tool: Reflections on becoming a prizefighter". *Qualitative Research in Psychology*, 8(1): 81-92.

Wagner, R. (1984). "Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites". *Annual Review of Anthropology*, 13, 143-155. Recuperado de: **http://www.jstor.org/stable/2155665**

Webb, H. (2012). *Yanantin and Masintin in the Andean World: Complementary Dualism in Modern Peru*. Albuquerque: University of Nuevo México.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Whitten Jr. (Ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (162-208). Urbana, IL: University of Illinois Press.

Whitten, N. E. (1981). *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

Wibbelsman, M. (2009). *Ritual Encounters: Otavalan Modern and Mythic* Community. Urbana: University of Illinois Press.

Wilbert, J. (1994). The cultural significance of tobacco use in South America. *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver, CO: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History.

Williams, J. (2012). Cosmopolitan comuneros: Celebrating indigeneity through the appropriation of urbanity in the Quito Basin (Doctoral dissertation). **http://hdl.handle.net/2142/34198**

Wu, F. (2002). "The Best Chink Food: Dog Eating and the Dilemas of Diversity". The *Journal of Critical Food Studies*, University of California Press.

Yanomami Films. (2011). Una voz para los hijos de la Tierra por Aurelio Díaz Tekpankalli.

Zeidler, J. (2008). "The Ecuadorian Formative". En Silverman, H. y Isbell, W. (Eds.), *Handbook of South American Archaeology* (459-488). Nueva York: Springer.

Zeilig, E., Taylor, T. & Pozniak, B. (Producer), Zeilig, E. (Director). (2015). *An Unknown Country: The Jews Exiles to Ecuador*. Documental. USA/Ecuador.

Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador

El manuscrito original de este libro fue creado en MS Word, y fue procesado y diagramado en Adobe InDesign. Las imágenes fueron editadas utilizando Adobe Photoshop. El tipo de letra elegido fue Formata, creado por Bernd Möllenstädt en 1984.

Este libro tiene 382 páginas, 125 512 palabras y 113 imágenes. Fue impreso en papel couché mate de 90 g y encuadernado con lomo encolado con sistema PUR.

Los 500 ejemplares que componen esta edición fueron impresos en diciembre de 2018 en las instalaciones de Ediecuatorial, en Quito, Ecuador.

USFQ PRESS

ediecuatorial

Este libro aborda las religiosidades y espiritualidades de trece micro contextos de comunidades de fe en el Distrito Metropolitano de Quito, a partir de una etnografía colaborativa entre estas comunidades, profesores, estudiantes, y el equipo del Museo de la Ciudad, de la mano con los equipos de visualidades. En esta colaboración se acentúa el proceso de construcción de una co-ciudadanía que favorece la pedagogía, la educación pública y la crítica social. En autoría colectiva, sus autores muestran una ciudad en constante proceso de reconfiguración de creencias a partir de migraciones coloniales y contemporáneas en sus múltiples convergencias. Diversidades espiritualidades y religiosas en Quito, Ecuador: Una mirada desde la etnografía colaborativa nace del proyecto "Espiritualidades en Quito". Es el resultado del convenio entre Fundación Museos de la Ciudad y la Universidad San Francisco de Quito USFQ, orientado hacia la valoración y respeto de la diversidad de prácticas espirituales, religiosas, y las diferentes comunidades que la conforman.

MVSEO CIVDAD | Fundación Museos de la Ciudad

USFQ PRESS

ISBN: 978-9978-68-131-2

9 789978 681312