



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

55-2025

REVISTA SARANCE



55



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

55-2025

55



REVISTA SARANCE N° 55

Diciembre - Mayo - 2026 - Publicación bianual
Otavalo-Ecuador
ISSN 1390-9207
ISSN electrónico: e-2661-6718
DOI: 10.51306/ioasrance.055

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade
Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano
Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros
Juan Carlos León Guarderas
Juan Martín Cisneros
Sebastián León Cisneros
Vocales de Consejo Directivo IOA

Sebastián León Cisneros
Director general IOA

Diego Rodríguez Estrada
Director de Investigación IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada
Director y editor general

Guisella Alexandra Carchi
Asistente de editor

Juan Suarez Proaño
Corrector de estilo y asistente de edición

Luis Alajo Plazas
Diseño y Diagramación

Andy Cadena Burbano
Comunicación

Revisión textos en inglés: Heather Lynn Hayes
Interpretación Kichwa: Samay Cañamar Maldonado

Impresión: Editorial Pendonerós (IOA)

Imagen de la portada: *Casa Imbabureña*. Fotografía archivo IOA.

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología
www.ioaotavalo.com.ec
Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendonerós
Otavalo - Ecuador
Email: revistasarance@ioaotavalo.com.ec
ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Dialnet, Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref, LatinREV, MIAR.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Índice

Editorial	5
Inteligencia artificial (IA), modernidad y salud mental	
<i>Diego Rodríguez Estrada</i> Instituto Otavaleño de Antropología. (Otavalo. Ecuador)	
1.- Sonidos y gestos del luto entre los Kichwa Otavalo. Una investigación etnomusicológica en los Andes septentrionales de Ecuador	17
<i>Matteo Carrozza</i> Università degli Studi di Roma "La Sapienza". (Roma. Italia)	
2.- Realidad y fantasías en la toponimia pre-kichwa ecuatoriana	42
<i>Simeon Floyd</i> Universidad San Francisco de Quito. (Quito. Ecuador)	
3.- La fábrica del desprecio. Las masas y los movimientos socio-políticos en la era digital	100
<i>José Espejo Paredes</i> Investigador Independiente. (Murcia. España)	
4.- Acariciar la muerte: Orozco, el embalsamador (2001) y el retrato de la Colombia noventera	123
<i>Francisco Tinajero</i> Universidad Nacional Autónoma de México. (Ciudad de México. México)	
5.- La violencia doméstica como factor de riesgo en femicidios: políticas públicas para su prevención en la provincia del Chaco	137
<i>Ingrid Rosas Villarrubia</i> Universidad Nacional del Nordeste. (Corrientes. Argentina)	
<i>Emilia Gabriela Bruquetas Correa</i> Universidad Nacional del Nordeste. (Corrientes. Argentina)	

- 6.- Cerro Picoazá: del territorio ancestral al patrimonio nacional. Un estudio de caso sobre la construcción social del patrimonio arqueológico en la costa ecuatoriana 171

Juan Andrés Jijón Porras
ArqueoSapiens S.A.
(Quito. Ecuador)

Juan Carlos Cisneros Campaña
Sociedad de Arquitectos Paisajistas del Ecuador.
(Quito. Ecuador)

Daniel Antonio Pita Cabrera
Gobierno Autónomo Descentralizado
Municipal del cantón Portoviejo.
(Manabí. Ecuador)

Elizabeth Álvarez Laz
Red de Guardianes del Patrimonio
Cultural y Natural de Manabí.
(Portoviejo. Ecuador)

- 7.- Cuerpos del delito: Criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en Quito 203

Luis Andrés Padilla Suárez
Universidad Amawtay Wasi.
(Quito. Ecuador)

- 8.- Políticas de creación y aportes de las parteras kichwas de AMUPAKIN a una etnografía audiovisual feminista 225

Alí Aguilera Bustos
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
(Chiapas. México)



Inteligencia artificial (IA), modernidad y salud mental

La modernidad es ese proyecto marcado por la fe en el progreso, la razón y la técnica como herramientas para emancipar al ser humano de las ataduras de la naturaleza, del error y de la ignorancia. Esta confianza en la capacidad de transformación del mundo —y del propio ser humano— ha configurado una relación particular con la tecnología como una promesa civilizatoria. Sin embargo, esa misma promesa ha abierto la puerta a nuevas formas de dominación, muchas veces encubiertas bajo el lenguaje de la eficiencia, la neutralidad o la innovación.

En el mundo contemporáneo, fase avanzada del ideal moderno, nos encontramos frente a tecnologías que no solo amplían las capacidades humanas, sino que tienden a sustituirlas. La inteligencia artificial, los algoritmos de decisión automatizada y las plataformas digitales median nuestras acciones y han comenzado a determinarlas. Lo que antes era prerrogativa del juicio humano —diagnosticar una enfermedad, evaluar una obra, enseñar, escribir, cuidar— empieza a ser delegado a sistemas que simulan o reemplazan funciones cognitivas, afectivas y sociales. Este desplazamiento reconfigura profundamente la experiencia de lo humano y nos plantea preguntas urgentes sobre la autonomía, la responsabilidad, la relación con el cuerpo y lo común.

Por esto, es necesario revisar críticamente las promesas y límites de la técnica, así como los supuestos filosóficos que han sostenido la modernidad. ¿Qué se pierde cuando lo humano es traducido a datos? ¿Qué clase de mundo se configura cuando el criterio humano se vuelve prescindible? Un ejemplo revelador es el ámbito de la salud mental, donde la irrupción de la inteligencia artificial ha introducido nuevas formas de acompañamiento y diagnóstico. Chatbots entrenados con grandes bases de datos ofrecen respuestas inmediatas, adaptadas y aparentemente empáticas a quienes buscan orientación emocional, promoviendo una idea de autodiagnóstico más accesible que la psiquiatría clásica. Esta “psiquiatría 2.0” parece superar los límites de una práctica clínica a menudo deshumanizada, burocrática y jerárquica, al abrir canales de escucha que parecen ser más horizontales y que se muestran disponibles todo el tiempo.



Sin embargo, esta virtualización también plantea riesgos: ¿puede una máquina comprender el sufrimiento? ¿Qué ocurre cuando el lenguaje del síntoma es reducido a patrones estadísticos? Reflexionar sobre estos desplazamientos tecnológicos no implica rechazar sus aportes, sino preguntarnos qué tipo de humanidad estamos cultivando cuando delegamos a las máquinas la tarea de entendernos, acompañarnos y diagnosticarnos.

En este sentido, este texto propone una reflexión sobre cómo dicho paradigma se articula con el campo de la salud mental, entendido aquí como uno de los espacios donde se ha materializado el ideal modernizador. Veremos cómo este ideal adquiere hoy una nueva forma a través de la inteligencia artificial, que aparece como su expresión contemporánea que redefine el vínculo terapéutico, la noción de sujeto y los modos de intervención frente al sufrimiento psíquico.

Quisiera presentar tres casos¹ que sintetizan distintas noticias que he podido recopilar en la red y que ilustran cómo la inteligencia artificial está siendo incorporada en el campo de la salud mental, reconfigurando sus prácticas, discursos y alcances.

El primer caso se presenta el uso de inteligencia artificial para simular padecimientos de pacientes con fines pedagógicos, destinados a la formación de futuros psicólogos. Aunque esta iniciativa busca ofrecer una herramienta didáctica, plantea una contradicción de fondo: el proceso terapéutico no se limita a identificar síntomas ni a responder protocolos, sino que implica una relación simbólica con un otro real en el acto de la producción de la palabra. Es justamente en el encuentro con ese otro donde el sujeto puede metaforizar su experiencia, elaborar su malestar y reconfigurar su relato. Al reemplazar esa presencia por una simulación algorítmica, se corre el riesgo de vaciar el proceso de su dimensión más humanizante. ¿Puede un chatbot realmente simbolizar el dolor psíquico de un sujeto? ¿qué perspectiva reduccionista van a desarrollar los futuros profesionales?

¹ Caso 1 (Periódico en línea): El Comercio. (2023, 12 de junio). Simulan pacientes con IA en la USFQ para formar psicólogos del futuro. <https://www.elcomercio.com/tendencias/salud/simulan-pacientes-con-ia-en-la-usfq-para-formar-a-los-psicologos-del-futuro/>. Caso 2 (Revista en línea): National Geographic. (2024, 2 de julio). ¿Es la inteligencia artificial útil para temas de salud mental? *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.es/ciencia/2024/07/inteligencia-artificial-problemas-salud-mental-peligros-oportunidades-uso-chatbots>. Caso 3 (Página web / Blog corporativo): Arkangel AI. (s.f.). Inteligencia Artificial en la Salud Mental: Aplicaciones y Perspectivas Futuras. <https://www.arkangel.ai/es/blog-ai/the-role-of-ai-in-mental-health-applications-and-key-techniques>



El segundo caso es una noticia publicada por *National Geographic*, representativa de muchas otras que circulan en medios de gran alcance². En ella se informa sobre una revisión sistemática que concluye que los chatbots de salud mental basados en IA podrían reducir significativamente los síntomas de depresión y angustia. Aunque se trata de un dato relevante, es importante subrayar que este tipo de estudios tienden a simplificar la idea de salud mental, reduciéndola a la gestión de síntomas mediante interacción automatizada. En muchos reportes similares³, se destacan los beneficios prácticos y el alcance inmediato de estas tecnologías, pero se omiten los aspectos relacionales, éticos y existenciales del cuidado psicológico. La eficacia estadística no siempre equivale a un acompañamiento significativo.

Finalmente, el tercer caso es aún más directo: se trata de una página web construida completamente con inteligencia artificial que ofrece una guía paso a paso para el manejo de problemas emocionales. La interfaz, limpia y eficiente, orienta al usuario a través de preguntas y consejos preprogramados, organizando la experiencia de sufrimiento como si se tratara de un flujo de trabajo. Este ejemplo muestra cómo la IA rediseña desde sus fundamentos, proponiendo una lógica de resolución rápida y autosuficiente. Lo que alguna vez fue concebido como un proceso humano, dialógico y abierto, se traduce ahora en formatos digitales que priorizan la autonomía técnica sobre el encuentro intersubjetivo.

Resulta necesario entender a la modernidad como un proyecto histórico que prometió la emancipación humana a través de la razón y la ciencia, que se ha convertido en un dispositivo que totaliza todos los ámbitos de la existencia. Ha invadido no solo la esfera material, sino también lo simbólico, lo social y lo psíquico, transformando el sufrimiento humano en una mercancía. La psiquiatría, aplicación técnica de la ciencia, ha construido las palabras necesarias para los “cambios normativos profundos en nuestros modos de vida” (Ehrenberg, 1998, p.11), y construyó un modelo que reduce el malestar a diagnósticos y tratamientos que ratifican las lógicas de explotación y alienación propias del capitalismo. Esta manera de pensarnos y de pensar el mundo ha configurado nuestras

² Véase Consejo General de la Psicología de España. (2025, 14 de abril). Beneficios y riesgos de la IA en la atención a la salud mental, según MHE. Infocop. <https://www.infocop.es/beneficios-y-riesgos-de-la-ia-en-la-atencion-a-la-salud-mental-segun-mhe/>

³ Otro ejemplo es este blog que presenta a la IA como “competencia” de la terapéutica: iComportamiento. (s. f.). *El impacto de la inteligencia artificial en la salud mental*. Recuperado el 21 de junio de 2025, de <https://icomportamiento.com/blog/el-impacto-de-la-inteligencia-artificial-en-la-salud-mental>



instituciones y comportamientos, pero también genera profundos malestares psíquicos derivados de la fragmentación de la vida cotidiana.

El discurso terapéutico y su aplicación en la IA emergen como dispositivos que gestionan el sufrimiento no para aliviarlo, sino para integrarlo en la maquinaria productiva. Los diagnósticos se convierten en etiquetas de consumo, y los tratamientos, en formas de normalización funcional refuerzan un código cultural de productivismo, de segregación social y del individualismo liberal. Sin embargo:

[c]uando a la libertad se le sustrae el tiempo para poder gozar del propio cuerpo y del cuerpo de otros, cuando la posibilidad de disfrutar del medio natural y urbano es destruida, cuando los demás seres humanos son competidores enemigos o aliados poco fiables, la libertad se reduce a un gris desierto de infelicidad. No es ya la neurosis, sino el pánico, la patología dominante de la sociedad postburguesa, en la que el deseo es invertido de forma cada vez más obsesiva en la empresa económica y en la competencia. Y el pánico se convierte en depresión apenas el objeto del deseo se revela como lo que es, un fantasma carente de sentido y sensualidad. El sufrimiento, la miseria existencial, la soledad, el océano de tristeza de la metrópolis postindustrial, la enfermedad mental. (Berardi, 2000, p. 32)

En el contexto de los DSMs psiquiátricos, los manuales diagnósticos que gobiernan las bases de datos de la IA, la enfermedad mental es codificada en términos probabilísticos y estadísticos, reduciendo la singularidad del sufrimiento a una categoría replicable y, por lo tanto, comercializable. Este sistema de clasificación, basado en una visión neopositivista y reduccionista, promueve una idea de la salud mental que niega al sujeto como ser histórico y lo convierte en un objeto gestionable. A medida que la descripción clínica se vuelve más precisa y detallada, también se vuelve más opaca con relación al sujeto. El cuerpo del paciente ya no es cuerpo vivido ni historia encarnada, sino un texto clínico despojado de subjetividad. Así, como señala Foucault (2007), todas sus huellas se han vuelto interpretables como signos clínicos, y el síntoma se transforma en un dato puramente exterior, alienado de cualquier significado existencial o histórico.

Sin embargo, este enfoque biológico no opera en el vacío. Factores externos al campo médico —políticos, sociales y económicos— influyen de manera decisiva en la definición de qué es la enfermedad y, por extensión, qué



es un ser humano. La caída del Estado benefactor, la mercantilización de los servicios de salud, la precarización del empleo profesional y el poder creciente de la industria farmacéutica moldean los currículos médicos, pero también las prácticas cotidianas de los profesionales y las expectativas de los pacientes.

Para Berardi, “la economía digital construye un sistema tecnocomunicativo orientado hacia una nueva condición cognitiva global” (Berardi, 2000, p. 36). Como advierte el autor, no podemos comprender la sociedad actual sin considerar que las personas están siendo sometidas a una fase de mutación emocional y cognitiva. En lugar de comprender la enfermedad mental como una experiencia singular que interpela al presente desde el pasado, la terapéutica de tecnologías inteligentes opera como un dispositivo de normalización, y refuerza las estructuras sociales que producen el malestar que pretende curar. El síntoma es reducido a un hecho observable, despojado de su dimensión simbólica y subjetiva, y el tratamiento se convierte en una técnica de gestión de la desviación, sin comprender que la patología es una realidad ontológica del sujeto y no de la naturaleza (Roudinesco, 2005).

En el mundo contemporáneo, vivimos una contradicción inquietante que Alain Petit describe con precisión: “La miseria de la abundancia coexiste con la abundancia de la miseria” (2009, p. 99). Este contraste no solo evidencia las desigualdades económicas, sino también un modelo de vida marcado por la miseria psíquica. La sociedad de la abundancia no solo produce bienes materiales en exceso, sino también vacíos existenciales y patologías del “vacío”: depresión, ansiedad, burnout y otras formas de precariedad emocional que se entrelazan con la precariedad laboral y la fragilidad del yo.

En esta dinámica, lo que antes podía considerarse locura o marginalidad se reinventa como tendencia o novedad, encarnando lo que Petit llama “la miseria de la abundancia”. Vivimos en una era en la que la identidad se ha transformado en una marca propia, donde todo es posible y todo debe ser visible. Las redes sociales y la identificación virtual nos colocan en un escaparate perpetuo que promete autenticidad, pero exige performance constante. El “falso yo” se construye en la medida en que publicitamos nuestra vida y nuestros malestares como mercancías simbólicas. Paradójicamente, la exposición de nuestra vulnerabilidad no alivia el sufrimiento, sino que lo legitima como un signo de valor en un mercado de emociones.



Por esto, el sufrimiento personal se convierte en un recurso para justificar nuestras acciones, desde el aislamiento hasta la violencia. La autopatologización⁴ –ese acto de diagnosticar nuestros malestares sin mediación profesional– y el uso indiscriminado de etiquetas clínicas, transforman el malestar subjetivo en una identidad fija, incluso deseable. Decir “soy ansioso” o “tengo burnout” ya no es solo una descripción de una experiencia, sino una forma de pertenecer y encontrar sentido en un mundo que exige narrativas sobre nosotros mismos.

El sufrimiento, lejos de ser una experiencia íntima, se convierte en un signo de nuestra participación en la norma contemporánea. Ser “funcional” en el mercado de la vida implica no solo producir y consumir, sino también hacer visible nuestra vulnerabilidad como una mercancía que da acceso al reconocimiento social. Así, la patologización de la existencia se naturaliza, borrando la línea entre lo que necesitamos para vivir y lo que debemos hacer para ser reconocidos.

En el mundo contemporáneo, el discurso terapéutico mediado por la IA se ha consolidado como un régimen de verdad, una herramienta con la que el sujeto interpreta y reinterpreta su existencia en términos de vulnerabilidad, reparación y optimización. Como señala Eva Illouz, este fenómeno cultural opera bajo tres dimensiones clave que articulan lo personal con lo estructural, moldeando nuestras vidas a partir de la ficción del “yo autónomo”.

La primera dimensión comprende lo que Illouz describe como “un nuevo lenguaje del yo” (Illouz, 2010, p. 16): el discurso terapéutico como el nuevo idioma con el que se construye el yo moderno. Bajo esta mirada, la vida se explica como un campo de conflictos emocionales que deben ser gestionados, como si la autenticidad del individuo residiera en su capacidad de narrar y sanar sus propios sufrimientos.

Este lenguaje no solo nombra las emociones, sino que produce nuevas categorías que redefinen la subjetividad: resiliencia, autoestima, trauma, entre otras. Cada palabra se presenta como una herramienta, pero también como una trampa, pues empuja al sujeto a un proceso inagotable de autoanálisis y automejora. El yo ya no se entiende como una construcción histórica y relacional, sino como un proyecto individual que debe actualizarse constantemente, en un bucle sin fin que transforma la vulnerabilidad en una exigencia de productividad emocional.

⁴ O la simulación de síntomas con un propósito. En inglés se conoce a este fenómeno como *Malingering*.



La segunda dimensión se refiere al hecho de que “la perspectiva terapéutica ha sido institucionalizada en varias esferas sociales” (Illouz, 2010, p. 17). Lo terapéutico ya no es un espacio reservado para la consulta clínica; es una lógica que atraviesa la escuela, el trabajo, las relaciones y la política. Todo, desde la gestión empresarial hasta los discursos sobre bienestar público, opera bajo esta perspectiva que convierte las emociones en el eje articulador de nuestras interacciones sociales.

Esta institucionalización no solo legitima lo terapéutico como una práctica cultural hegemónica, sino que lo convierte en el marco mediante el cual entendemos nuestras vidas y resolvemos nuestras crisis. Pero ¿a qué precio? Lo terapéutico, en su aspiración de abarcarlo todo, desplaza los problemas estructurales hacia lo individual, y culpabiliza a las personas de sus propios sufrimientos. La angustia frente a la precariedad laboral, la falta de tiempo o el vacío existencial se traduce en términos de responsabilidad individual: si algo no funciona, es porque no has trabajado lo suficiente en ti mismo.

Y la tercera dimensión es la noción de cultura, conocimiento y la terapia como dispositivo de poder. Illouz afirma que “el discurso terapéutico —quizá más que cualquier otra formación cultural— ilustra los modos en que la cultura y el conocimiento se han imbricado inextricablemente en las sociedades contemporáneas” (2010, p. 18). Este entrelazamiento no es inocente; el saber terapéutico se legitima en el lenguaje científico, pero también responde a las lógicas culturales, tecnológicas y económicas del capitalismo tardío.

Es por esto que, desde la mercantilización de Internet como tecnología doméstica —que ha permitido a los pacientes buscar información sanitaria en línea e incluso autodiagnosticarse—, la práctica médica ha sufrido profundas transformaciones. Aunque el auge de la IA parece avanzar en esta transformación hacia una búsqueda de información comprometida y reflexiva por parte de los pacientes, las herramientas de IA introducen una novedad que transforma radicalmente la autonomía del paciente en relación con los datos médicos y el autodiagnóstico, fomentando dinámicas de identificación autogeneradas en el diálogo con los *chatbots*.

Si el dolor es un fenómeno subjetivo e intransferible, como han planteado Elaine Scarry y Susan Sontag, ¿puede un algoritmo validar o invalidar



su existencia? Este dilema toca cuestiones profundas sobre la legitimidad del sufrimiento y abre un debate que articula dimensiones éticas, médicas y tecnopolíticas, estrechamente vinculado a los desarrollos recientes en neuroética y biopoder digital. La posibilidad de que una máquina determine qué tipo de dolor es real o no reproduce, en palabras de Kate Crawford, “antiguas formas de sospecha institucional, ahora automatizadas” (Crawford, 2021). Se trata de una desconfianza histórica, antes ejercida por las instituciones, y que ahora se delega a los sistemas automatizados como si fueran objetivos y neutros, ocultando el entramado ideológico y técnico que los sustenta.

El uso de inteligencia artificial (IA) para el autodiagnóstico médico se ha expandido notablemente en la última década. Aplicaciones móviles, plataformas automatizadas y *chatbots* clínicos prometen acceso inmediato, privado y empoderador a información sobre salud, pero esta práctica plantea interrogantes de fondo: ¿qué tipo de subjetividad se configura cuando el sufrimiento debe ser reconocido por una interfaz digital?, ¿cómo se reconfigura la autoridad médica cuando los datos reemplazan al testimonio del cuerpo?

Por otro lado, la antropología médica ha mostrado que el dolor no es solo un hecho biomédico, sino también una construcción cultural e histórica. Arthur Kleinman y Byron Good han insistido en que enfermedad y sufrimiento deben entenderse como prácticas de significación encarnadas, atravesadas por estructuras simbólicas, sociales y económicas. En esta línea, simular una dolencia —cuando es interpretada desde parámetros automatizados como un fraude o error— puede, en realidad, constituir una forma de agencia situada, una respuesta al malestar estructural, a la invisibilización o a la precariedad en el acceso al sistema de salud.

Estas reflexiones encuentran eco en las críticas tempranas de Ivan Illich, quien en los años 70 advertía que la medicina moderna había despojado a las personas de la capacidad de interpretar y cuidar su propio cuerpo. Según Illich, “la medicina clínica se ha convertido en una práctica que impide al hombre asumir su experiencia corporal como fuente legítima de conocimiento” (Illich, 1976, p. 35). Hoy, en el contexto digital, esa desposesión no desaparece, sino que se traslada del médico al algoritmo, que interpreta el cuerpo a través de patrones estadísticos y modelos de predicción. Esta lógica genera una nueva forma de dependencia epistemológica en la que ya no se cree en lo que se siente, sino en lo que la máquina detecta o aprueba como válido.



Desde este giro técnico, emerge el fenómeno del *quantified self*, analizado por Deborah Lupton, donde el cuerpo se transforma en una interfaz médica que es fuente constante de datos biométricos que requieren monitoreo y análisis (como el smartwatch). En este modelo, la experiencia se digitaliza, y como señala Lupton, “el cuerpo deja de ser sentido para convertirse en leído: la experiencia vivida se reemplaza por la monitorización continua de datos” (Lupton, 2016, p. 87). Este desplazamiento produce nuevas formas de alienación donde el sujeto ya no se reconoce en su sensación corporal, sino en lo que el dispositivo le dice sobre ella.

Sin embargo, la subjetivación algorítmica que se genera con el uso de tecnologías de autodiagnóstico no es un proceso neutro. Desde una perspectiva foucaultiana, puede entenderse como una tecnología de biopoder, en la que la IA determina lo normal y lo patológico, lo funcional y lo disfuncional, de acuerdo con parámetros que no son meramente técnicos, sino profundamente sociales y políticos. Para Kate Crawford, “la inteligencia artificial no es una tecnología neutra: está profundamente entrelazada con estructuras de poder, economía y control social” (Crawford, 2021, p. 215).

Esta relación entre técnica y poder se vuelve aún más compleja en el contexto del capitalismo de plataformas donde los datos personales, incluidos los biomédicos, se han convertido en materia prima para una economía extractiva: “la vigilancia se ha normalizado como forma de acceso a la verdad del sujeto. Pero esa verdad se convierte en un producto más” (Zuboff, 2019, p. 233). Lo que se presenta como una herramienta de empoderamiento se revela, en muchos casos, como un mecanismo de captura de valor y subjetividad, bajo lógicas neoliberales de rendimiento, control y eficiencia.

Tamar Sharon aporta una lectura crítica de esta supuesta autonomía del usuario en los entornos digitales de salud. Según ella, “el usuario libre que se autodiagnostica es, en realidad, un sujeto configurado por una lógica neoliberal que externaliza la responsabilidad de la salud” (Sharon, 2017, p. 98). Es decir, la promesa de autonomía individual encubre una demanda estructural de autorresponsabilidad constante, que transforma la atención médica en una práctica de autovigilancia, productividad y autocontrol. Lupton sintetiza esta dinámica al señalar que “la creciente disponibilidad de tecnologías digitales ha contribuido a la emergencia de nuevas formas de autoobjetivación, donde el cuerpo es convertido en un conjunto de datos legibles, visualizables y



manipulables” (Lupton, 2016, p. 11). Así, se reconfigura profundamente lo que significa estar enfermo o sentirse bien.

El autodiagnóstico con IA debe entenderse como una forma de subjetivación algorítmica, donde el sujeto aprende a verse a sí mismo a través del lente de la máquina, adoptando una relación con el cuerpo mediada por estadísticas, gráficos y patrones. Como afirma Lupton, “los usuarios de estas tecnologías comienzan a confiar más en los números que en sus propias percepciones del cuerpo. La autoridad del dato reemplaza la autoridad de la experiencia vivida” (Lupton, 2016, p. 74). Este tipo de relación da lugar a una subjetividad dubitativa, que necesita validación digital para otorgar legitimidad a lo que siente. En esta transformación, no solo cambia el modo de entender la salud, sino también la forma misma de ser en el mundo.

El autodiagnóstico, bajo el prisma de esta modernidad, deja de ser un acto de autogestión para convertirse en un procedimiento sin sujeto, sin agencia, sin vivencia. La aparente libertad se revela como una ilusión bajo el control de nuevos mecanismos de poder que normalizan el padecimiento y privan al sujeto de reflexionar y dar sentido a sus experiencias. La práctica médica deja así de tener como propósito el encuentro interpersonal y el alivio del padecimiento para quedar reducida a una aplicación de protocolos estandarizados, que muestran una sociedad sin lugar para lo imperfecto, sin lugar para el sujeto que padece.

Finalmente, el autodiagnóstico revela el triunfo de un modelo que normaliza el padecimiento bajo el prisma de nuevos mecanismos de poder. La aparente agencia que proporciona el autodiagnóstico se disuelve frente a las lógicas algorítmicas que construyen el saber médico y categorizan a los sujetos sin tener en cuenta sus experiencias vivenciales, sin dejar lugar para que ellos sean sujetos de sus ideales, de sus padecimientos, de sus vulnerabilidades. La modernidad deja así de ser un proyecto de emancipación para convertirse en un dispositivo de control. La sociedad sin lugar para lo imperfecto revela que el sujeto se ha extraviado en el procedimiento de autogestión de sus emociones, sin dejar de ser el más vulnerable frente a aquel poder que lo configura y lo normaliza.



Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

drodriguez@ioaotavalo.com.ec

ORCID: 0000-0001-8896-6771

DOI:10.51306/ioasarance.055.01

Instituto Otavaleño de Antropología.

(Otavalo, Ecuador)

Referencias bibliográficas

- Berardi, F. (2000). *La fábrica de la infelicidad*. Gedisa.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatiga de ser uno mismo: Depresión y sociedad*. Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Siglo Veintiuno.
- iComportamiento. (s. f.). *El impacto de la inteligencia artificial en la salud mental*. <https://icomportamiento.com/blog/el-impacto-de-la-inteligencia-artificial-en-la-salud-mental>
- Illouz, E. (2010). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. University of California Press.
- Infocop. (2025, abril 14). Beneficios y riesgos de la IA en la atención a la salud mental, según MHE. Infocop. <https://www.infocop.es/beneficios-y-riesgos-de-la-ia-en-la-atencion-a-la-salud-mental-segun-mhe/>
- Inteligencia artificial en la salud mental: Aplicaciones y perspectivas futuras. (s. f.). Arkangel AI. <https://www.arkangel.ai/es/blog-ai/the-role-of-ai-in-mental-health-applications-and-key-techniques>
- Lupton, D. (2016). *The quantified self: A sociology of self-tracking*. Polity Press.
- Illich, I. (1976). *Némesis médica: La expropiación de la salud*. Barral Editores.



National Geographic. (s. f.). ¿Es la inteligencia artificial útil para tratar temas de salud mental? <https://www.nationalgeographic.es/ciencia/2024/07/inteligencia-artificial-problemas-salud-mental-peligros-oportunidades-uso-chatbots>

Quiroz, G. (2025, junio 13). Simulan pacientes con IA en la USFQ para formar a los psicólogos del futuro. *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/tendencias/salud/simulan-pacientes-con-ia-en-la-usfq-para-formar-a-los-psicologos-del-futuro/>

Roudinesco, É. (2005). *El paciente, el terapeuta y el Estado*. Siglo XXI Editores.

Sharon, T. (2017). Self-tracking for health and the problem of autonomy: Reclaiming a technological practice. *Philosophy & Technology*, 30(1), 93–102. <https://doi.org/10.1007/s13347-016-0210-5>

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.



REVISTA SARANCE


Sonidos y gestos del luto entre los Kichwa Otavalo. Una investigación etnomusicológica en los Andes septentrionales de Ecuador ¹

*Sounds and Gestures of Mourning among the Kichwa Otavalo. An Ethnomusicological
Study in the Northern Ecuadorian Andes*

*Kichwa Otavalo runakunapa wañuymanta uyariykuna. Hana Antis Ecuador
mamallaktamanta taki yachaykunata taripay*

Matteo Carrozza

matteo.carrozza@uniroma1.it

 ORCID: 0009-0002-9716-090X

Università degli Studi di Roma. La Sapienza.

(Roma. Italia).

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

16/09/2025

Fecha de aceptación:

19/11/2025

Resumen

El artículo explora la concepción de la muerte y los ritos funerarios de adultos entre los Kichwa Otavalo, pueblo indígena originario de la provincia de Imbabura (Andes septentrionales del Ecuador), a partir de una investigación de campo realizada en los cantones de Otavalo y Cotacachi entre 2022 y 2024. Con base en los estudios de antropología de la muerte y de etnomusicología, se analiza el valor funcional de las expresiones sonoras, coreúticas y gestuales en el proceso de superación del luto dentro de una cultura con una noción circular del tiempo. Según la perspectiva émica, la música, la danza y las ofrendas de alimentos constituyen los principales medios mediante los cuales el mundo de los vivos puede entrar en contacto con el de los ancestros. Las piezas instrumentales acompañan todos los momentos del duelo. Además de estas, cada fase posee acciones sonoro-gestuales propias: juegos y gritos rituales durante el velorio; lamentaciones fúnebres (en ocasiones interpretadas incluso en los días previos) y danzas circulares en el

Cita recomendada:

Carrozza, M. (2025).
Sonidos y gestos
del luto entre los
Kichwa Otavalo.
Una investigación
etnomusicológica
en los Andes
septentrionales de
Ecuador. *Revista
Sarance*, (55), 17 -
41. DOI: 10.51306/
ioasarance.055.02

¹ Este trabajo se realizó en dos fases, que se verán reflejadas en los ejemplos y material recolectado. La primera, en el año de 2022, y la segunda en el 2024. Esta segunda etapa se realizó como parte de una estancia de investigación de 3 meses en el Instituto Otavaleño de Antropología.



entierro; cantos fúnebres y oraciones en la conmemoración. Finalmente, la particular relación que los Kichwa establecen con los muertos se manifiesta anualmente en el Día de los Difuntos mediante las visitas masivas a los cementerios indígenas locales para organizar abundantes banquetes funerarios acompañados por interpretaciones musicales de diferentes formas, que van desde los grupos panandinos modernos hasta los más tradicionales *ángel kalpay*, niños y jóvenes que rezan por los difuntos haciendo sonar una campana.

Palabras clave: música; ritual funerario; muerte; kichwa; indígena; etnomusicología

Abstract

*This article explores the conception of death and the funerary rites of adults among the Kichwa Otavalo, an Indigenous people of the northern Ecuadorian Andes (Imbabura province), based on fieldwork conducted in the cantons of Otavalo and Cotacachi between 2022 and 2024. Drawing on studies in the anthropology of death and ethnomusicology, the functional value of sonic, choreutic, and gestural expressions in overcoming grief is analyzed within a culture that conceives of time as circular. From an emic perspective, music, dance, and food offerings constitute the main means through which the world of the living can come into contact with that of the ancestors. Instrumental pieces accompany all stages of mourning. In addition to these, each phase includes its own sound-gestural actions: ritual games and shouts during the wake; funeral laments (sometimes performed in preceding days) and circular dances at the burial; along with funeral songs and prayers during cemetery commemorations. Finally, the distinctive relationship that the Kichwa establish with the dead is manifested annually on the Day of the Dead through mass visits to local Indigenous cemeteries to hold abundant funerary banquets accompanied by all kinds of musical performances, ranging from modern pan-Andean groups to the more traditional *ángel kalpay*, in which children and youths pray for the deceased while tolling a bell.*

Keywords: Music; Death ritual; Death; Kichwa; Indigenous; Ethnomusicology

Tukuyshek

Kay killkaypimi rimarin Hana Antis Ecuador mamallaktamanta, Imbabura markapi imasha Kichwa Otavalo ayllullaktakuna shuk hatun runa wañukpika imashalla aylluta kunpan. Kay taripaytami ruralishka ishkay waranka ishkay chunka watamanta, ishkay waranka ishkay chunka chushku watakaman wañuymanta kawsaykunata Otavalo kitillipi, Cotacachi kitillipash tapuchishpa pallashkata. Kay killkaytaka wañuymanta yachaykunata antropología ukumanta yuyaykunawan wankurishpa yuyarishka kan shinallatak, runakunapa takina yachay yuyaykunawanpash wankurishpa rikushkami. Chaypami, mayhan pitapash chinkachishpa yallihukpika rikuna imashalla wakan, takin, tushun, kuyurin chay llakita alliyachinnkapak. Kay pachaka muyuhunmi yashpapash shinaman llakitaka yallinka. Runa kawsay ukupika,



takipash, tushuypash, mikunata karanakunapash maymanta tiyana kan, chayta rurashpami wañushkakunawan chayshuk pachaman alli richun yashpa kunpay kan. Chayta rurankapakka, tawka tunukunatami shukwan shukwan takin. Kaypa katika wakaytapash wakan, kaparin: velashpa pukllan, mañashpa kaparin; chaypa katipi wandyan — wakinpikarin puntamanta ña shina rurashpa katimun— allpapi pampankapakka muyushpa tushun; wañuymanta takin, ashtakata mañan. Tukuriypika rikurin imasha Kichwa runakunaka Aya Marka Punchapi wañushka ayllukunawan pakta tuparinata maskan, chaypaka runakunapa ayapampaman ashtakapacha rin, chaypika sumaklla mikunawan altarkunata churan, kaykunataka takikunawan kunpashpa yallin. Kay takikunataka antismanta runakunapa takiwan, shinallatak wawakuna, wambrakuna angel tikrashpa shina shutirishkakunata mañachun minkan, paykunaka shuk campanatami wakachishpa mañan.

Sapi shimikuna: taki; wañushkata kunpay; wañuy; runa; etnomusicología.



1. Introducción

La humanidad, desde sus inicios, ha desarrollado prácticas simbólicas destinadas a resolver la crisis existencial y social desencadenada por la muerte. Estas acciones rituales son funcionales para superar el luto e integrar al difunto en la comunidad de los muertos. En este sentido, las expresiones sonoras y gestuales en los ritos funerarios marcan la transición del grupo hacia un nuevo estatus positivo, garantizando su éxito. A través de la celebración de la muerte, los hombres, en todo lugar y tiempo, reafirman la vida².

Los Kichwa Otavalo, pueblo indígena originario de la provincia de Imbabura, ubicada en los Andes septentrionales de Ecuador, tienen una concepción fundamentalmente circular del tiempo, inscrita en un sistema religioso caracterizado por el sincretismo del culto heliolátrico andino con el cristianismo impuesto por los colonizadores españoles³. La noción de tiempo cíclico también se revela a nivel lingüístico a través de las palabras kichwa *ñawpa* y *washa*: *ñawpa* indica, en el nivel espacial, “lo que está delante”, mientras que con el valor temporal se refiere a “lo que ha pasado”; al contrario, *washa* significa “lo que está detrás”, pero también “lo que está en el futuro”.

La muerte, para los Kichwa Otavalo, coincide con el paso de la vida en el mundo de los vivos (*kay pacha*) a aquella en el mundo de los muertos (*chayshuk pacha*). Este paso está asistido por un sistema ritual específico, caracterizado por prácticas musicales y gestuales (coreúticas y lúdicas), mediante las cuales se garantiza el desapego del difunto del tiempo presente y su integración en la comunidad de los antepasados. La creencia en una vida efectiva después de la muerte implica que los vivos deben alimentar regularmente a los difuntos. En la relación entre los vivos y los muertos, las expresiones coreútico-musicales, el elemento acuático⁴ y el intercambio de alimentos adquieren una función mediadora fundamental entre los dos mundos. Así que cada fase de la vida de

² El marco teórico fundamental sobre ritos de paso y rituales funerarios se encuentra en la tríada clásica de Van Gennep (1909), Hertz (1928) y Eliade (1948); véase también, para un análisis antropológico de la muerte y su dimensión regenerativa: Thomas (1975), Huntington & Metcalf (1979) y Bloch & Parry (1982). Para una revisión más reciente, véase Davis (2017).

³ Para una introducción general a la cosmovisión andina, véase Estermann (2006). Para un estudio específico de la espiritualidad de los Kichwa Otavalo, véase Cachiguango & Pontón (2010).

⁴ El agua se considera un ser vivo capaz de relacionar el “mundo de arriba” con el “mundo de abajo”, el cielo con la tierra, la temporada de sequía con la estación de lluvias (Estermann, 2006; Cachiguango & Pontón, 2010).



los Kichwa Otavalo está marcada por acciones musicales y ofrendas ceremoniales que marcan los momentos más significativos.

Según la perspectiva émica, el medio privilegiado a través del cual los vivos, los muertos y los espíritus de la naturaleza entran en contacto es la acción coreútica⁵. La danza tradicional de los Kichwa Otavalo consiste en un movimiento circular basado en el gesto y el sonido del zapateo. Los bailarines, con coordinación y compostura, levantan un pie y bajan enérgicamente el otro, marcando un ritmo binario que sigue la agógica de la música de acompañamiento. El movimiento “en espiral” de la danza kichwa refleja la concepción andina del tiempo circular, manifestándose como la concreción del universo andino (*pacha mama*) (Cachiguango, 2006, p. 26). Materializar la idea del tiempo cíclico permite a los humanos ejercer control sobre fenómenos que de otro modo serían inmanejables e impredecibles. Como afirma Curt Sachs, la reproducción de la naturaleza cíclica del calendario agrario asegura la regularidad de los fenómenos relacionados con él, asegurando la continuación de la vida (Sachs, 1933). Por lo general, el desarrollo circular de la danza kichwa alterna periódicamente el sentido horario y antihorario. Sin embargo, a partir de la documentación recogida en el trabajo de campo, se observa que un rasgo distintivo de los ritos funerarios de los Kichwa Otavalo, que los diferencia del resto de las ceremonias que celebran, es el predominio de movimientos circulares en sentido antihorario desprovistos de zapateo.

El siguiente artículo resume los resultados de una investigación que se llevó a cabo entre los Kichwa de la provincia de Imbabura, en los cantones Otavalo y Cotacachi, en dos fases distintas: de noviembre de 2022 a septiembre de 2023, y de septiembre a diciembre de 2024⁶. Durante los periodos de permanencia en el campo se documentaron las prácticas rituales asociadas al velorio, al entierro y a la conmemoración de los muertos en sus contextos funcionales. Finalmente, fue posible asistir a la fiesta del Día de los Difuntos en 2022 y 2024⁷.

⁵ Michelle Wibbelsman afirma que los kichwa, al danzar, se convierten en *human chakana*: intersecciones entre los diversos mundos del universo andino (Wibbelsman, 2009).

⁶ Durante estos tres meses, el autor de este artículo fue acogido por el Instituto Otavaleño de Antropología, al que agradece su disponibilidad. Otro agradecimiento especial se expresa a la comunidad kichwa, cuya colaboración, generosidad y apoyo hicieron posible la realización de estas documentaciones sensibles.

⁷ Además, se registraron fuera del contexto de uso tres ejemplos de *vacación*. Esta forma musical se interpreta con arpa o violín durante los funerales de niños y de jóvenes solteros, eventos a los cuales no fue posible asistir. Para profundizar sobre el rito funerario dedicado a los niños, diferente del celebrado para los adultos, se remite a Schechter (1992).



2. Metodología

La investigación de campo se llevó a cabo principalmente mediante grabaciones audiovisuales de las prácticas coreutico-musicales en sus respectivos contextos funcionales. Se adoptó un enfoque dialógico basado en el modelo teórico-metodológico del *dialogic editing* elaborado por Steven Feld (1987), por lo que se previó la participación activa de la comunidad kichwa en los procesos de reflexión y producción de los datos. Se redactó, por lo tanto, una etnografía basada en la relación de reciprocidad entre investigador e interlocutores, y se valorizó tanto los puntos de vista éticos como los émicos⁸.

Las documentaciones fueron analizadas desde una perspectiva semiótica, es decir, los sonidos fueron entendidos como signos que vehiculan determinados significados contextuales (cfr. Beaster-Jones, 2019). Al igual que las lenguas habladas, la música no es un lenguaje universal, sino más bien un comportamiento compartido por todos los seres humanos⁹. Es necesario considerar que las razones y los valores de las expresiones sonoras varían según cada contexto. Sin embargo, en las culturas tradicionales suele existir una estrecha conexión entre las estructuras cosmológicas y el pensamiento musical. A propósito, Feld observa:

For any given society, everything that is socially salient will not necessarily be musically marked. But for all societies, everything that is musically salient will undoubtedly be socially marked. (Feld, 1984, p. 406)

3. Velorio

El funeral de los Kichwa Otavalo se articula en dos noches de velorio en la casa del difunto, luego un tercer día en el que se celebra misa en la iglesia y se realiza el entierro en el cementerio. El cuerpo, antes de ser colocado en el ataúd, se rocía con agua y romero. El uso de esta hierba aromática cumple con el propósito material de prevenir los malos olores, pero también cumple la función simbólica de ahuyentar las energías negativas emitidas por el cadáver¹⁰. Después de eso, el cuerpo se envuelve con un paño blanco (*maito*)¹¹. A veces, se colocan

⁸ El término “émico” se refiere a la perspectiva interna de una cultura, es decir, a lo que corresponde al “punto de vista del nativo”. Por el contrario, “ético” remite a la perspectiva externa del observador. Para el uso de estos términos en el ámbito etnomusicológico, véase Giannattasio (1992).

⁹ Sobre la relatividad cultural del concepto de “música”, se remite a textos clásicos de la etnomusicología: Merriam (1964).

¹⁰ En los ritos funerarios, el cadáver a menudo se carga con energías negativas que se eliminan ritualmente. Véase De Martino (1958), Bloch & Parry (1982), Davies (2017).

¹¹ Curiosamente, se sigue la misma práctica para cuidar a los recién nacidos.



ramitas de romero, rosarios o efectos personales sobre los restos. El ataúd se coloca en la sala común de la casa sobre una estructura elevada, rodeado de velas doradas, cruces y flores. Detrás del ataúd se monta una poderosa cortina púrpura, mientras que a los pies se colocan cestas de plástico con alimentos (panes, frutas, huevos), un platillo con dinero, una comida caliente y una foto de la persona fallecida.

Gradualmente, la casa se llena de familiares y varios miembros de la comunidad que acuden a visitar a los dolientes, entregando canastas de comida o bebida. Los presentes son invitados a sentarse, mientras que las mujeres se encargan de preparar alimentos en abundancia para servir a los huéspedes. Al lado del ataúd, sentado o de pie, el maestro de ceremonias (*taita maestro*) canta el rosario (Ave María, Padre Nuestro, Dios te salve María) en forma responsorial junto con los asistentes.

Se documentaron dos ritos. En el primero, en la comunidad de San Luis de Agualongo, la persona fallecida era una mujer anciana. Durante la tarde y la noche del velorio, algunas mujeres realizaron lamentaciones fúnebres que, debido a la falta de confianza con la familia, no fue posible registrar. En el segundo, en Otavalo, no se cantó ningún llanto ritual. En esta ocasión, los familiares del fallecido, un hombre de aproximadamente cuarenta años, permitieron la filmación del evento. Este velorio estuvo acompañado por fandangos y sanjuanitos¹² tocados por un grupo de amigos del difunto con arpa, quenás, guitarras, violines y bandolín, intercalando las piezas musicales con recreaciones

¹² El sanjuanito y el fandango son géneros musicales tradicionales de los Kichwa Otavalo. No es esta la ocasión para discutir adecuadamente la historia y evolución del sanjuanito, desde su repertorio popular tradicional hasta su consolidación como género nacional. Aquí solo se citan algunos de los textos más relevantes: Mullo Sandoval (2009); Wong (2013); Coba Andrade (2021). Es necesario, en cambio, señalar el debate en torno a la relación entre sanjuán y sanjuanito, entre quienes afirman su sinonimia (Banning, 1991) y quienes destacan diferencias formales sustanciales (Vallejo, 2014). Según los Kichwa, ambos términos son casi siempre intercambiables, es decir, la adición del sufijo diminutivo depende simplemente del grado de devoción al santo. Sin embargo, en este artículo se aplica una diferenciación para referirse a dos formas reconocidas por la comunidad como distintas: con sanjuanitos se hace referencia a una composición musical bipartita heterorrítmica con compás anapesto (u u — u u — o — — u u —), generalmente interpretada por conjuntos pan-andinos, grupos musicales y en arpa; con sanjuán se indica, en cambio, una pieza bipartita heterorrítmica con compás spondeo (— —) marcado por el zapateo. Estos últimos se tocan tradicionalmente con armónica, melódica y flautas traversas de caña (*gaitas*) durante la fiesta solsticial de San Juan-Inti Raymi. La única excepción se ha registrado en la parroquia Imantag (cantón Cotacachi), donde a veces se marca un ritmo anapesto con los pies tocando cordófonos. El fandango se toca tradicionalmente durante los velorios de niños y los matrimonios, acompañando una danza en pareja omónima, aunque se puede ejecutar también en otros contextos funerarios, sin acción coreutica. Véase: Kockelmans (1989); Peña Mosquera (2020).



de recuerdos felices de la persona que murió prematuramente. Al llegar al sitio, al final de la tarde, se observó un grupo musical de la parroquia interpretando canciones de contenido religioso. En contextos funerarios, cantar y tocar en grupo es una actividad colectiva que ayuda a los dolientes a compartir el dolor, algo que se percibe simbólicamente como un opuesto al sufrimiento individual¹³.

Sin embargo, en ambas ocasiones, el elemento sonoro que más caracterizó las ceremonias fueron las carcajadas. De hecho, en los ritos funerarios de los Kichwa Otavalo se busca constantemente el expediente cómico, espoleando bromas y chistes para arrancar una risa, sobre todo, a los familiares cercanos del difunto. La tradición funeraria kichwa codifica la risa a través de un ritual que consiste en un juego de equipo llamado *chunkana*, cuyas raíces se rastrean hasta la época prehispánica (Hartmann, 1980). Esta práctica todavía se mantiene vigente hoy en día, aunque en una medida considerablemente reducida respecto al pasado. En los dos casos documentados, solo la familia de Otavalo organizó los ritos funerarios relacionados con el velorio, que constan de dos fases: el juego del *chunkana* y el grito ritual del *wantyay*.

3.1. *Chunkana: los juegos rituales*

El *chunkana* es un ritual lúdico que comienza a la medianoche de la última noche del velorio y se prolonga hasta las 5:00 de la mañana. De acuerdo con la tradición, solo pueden participar los hombres, aunque actualmente se acepta la participación de mujeres. Cerca de la hora de inicio, se libera un amplio espacio frente al ataúd y se coloca en el suelo un paño rectangular blanco (*fachalina*), en cuyo centro se coloca una vela (Fig. 1). Los asistentes se ofrecen voluntariamente como jugadores. Estos se dividen en dos equipos de igual número de participantes, y a cada equipo se le asigna veinticuatro granos de maíz que deberán mantenerse ocultos bajo la doblez de dos esquinas opuestas del paño (arriba a la derecha y abajo a la izquierda). Además, se queman parcialmente seis granos, de modo que aparezcan amarillos por un lado y negros por el otro. Luego, el oficiante elige a otro jugador *inter partes* como juez, quien deberá sostener una vela encendida en la mano, durante toda la duración del rito. Él será el único jugador que podrá interactuar con el oficiante. El inicio del juego lo marca el *taita maestro*, quien invita a los jugadores a arrodillarse a los pies del ataúd para un momento de oración. Posteriormente, los jugadores se sientan en el suelo alrededor del paño.

¹³ Sobre el valor de las ejecuciones musicales grupales por la superación del duelo, véase Caswell (2012).



Cada jugador, por turnos y en sentido antihorario, lanza los granos quemados, cuidando que no salgan nunca del paño. El jugador desplazará los granos ocultos de un lado al otro, dejando visibles tantos granos como hayan caído del lado negro, quemado. Gana el equipo que primero termine con los 24 granos, o aquel que obtenga con un solo lanzamiento seis caras negras simultáneamente. En este punto, el equipo perdedor debe enfrentar una penitencia determinada por los ganadores. El juez se acerca al *taita maestro*, escucha el veredicto y comunica públicamente el castigo que deberán cumplir los perdedores. A su vez, el juez puede ser sancionado con una penitencia también, si no sigue correctamente el juego o si se apaga la llama de su vela.

Las penitencias consisten en representaciones teatrales codificadas, en las que todos los jugadores-actores interpretan papeles cómicos que, en la mayoría de los casos, tienen claras connotaciones eróticas¹⁴. Se monta un Carnaval, en el que los roles sociales se invierten o exasperan¹⁵. Como en toda representación carnavalesca, el enmascaramiento es la manifestación concreta del caos desatado por el momento de crisis vital, cuya función es la restauración del cosmos a través de la inversión y el camuflaje de los fundamentos lógicos del sistema conductual ordinario (Eliade, 1948; Buttitta, 1996).

El número de penitencias representadas durante la noche depende de la duración que cada equipo emplee en ejecutarlas. Al término de cada penitencia, los jugadores regresan a sentarse alrededor del paño de juego y se repite la ronda de *chunkana*.

3.1.1. El *chunkana* documentado en Otavalo

Durante el *chunkana* observado en Otavalo, los equipos estaban conformados por tres personas, y el juez fue interpretado por el hermano del

¹⁴ Mircea Eliade escribe: "el vínculo entre los antepasados, las cosechas y la vida erótica es tan estrecho, que los cultos funerarios, agrarios y genéticos se entremezclan a veces hasta fundirse totalmente" (Eliade, 1974, p. 130). Para un marco de la relación entre la sexualidad y el rito funerario, véase Eliade (1948); Thomas (1976); Huntington & Metcalf (1979); Bloch & Parry (1982).

¹⁵ Nhora Benítez Bastidas atestigua la existencia de más de setenta penitencias recreativas, pero fuera del contexto funcional. Entre los más relevantes a nivel musical se encuentra el *aya tushuy* (la danza de los difuntos): los perdedores se disfrazan de muertos, aplicando el *maito* alrededor del cuerpo, y bailan en el patio acompañados por la música de las flautas traveseras (Benítez Bastidas, N., Posso Yépez, M., Echeverría Almeida, J., Naranjo Toro, M., Maldonado Mina, A. & Cevallos Calapi, R, 2021, pp. 245-246). Cachiguango también se refiere a esta penitencia (Cachiguango & Pontón, 2010, pp. 73-74).



difunto. Durante el desarrollo del rito se observó un consumo elevado de bebidas alcohólicas¹⁶. En secuencia, se dramatizaron las siguientes penitencias:

1. La primera derrota de cada equipo fue castigada con clemencia. Los perdedores debieron arrodillarse frente al ataúd y rezar: a unos se les pidió recitar un Padre Nuestro, a otros un Credo. El olvido de las palabras de la oración y las reprimendas del oficiante provocaron hilaridad.
2. La penitencia recayó sobre el juez por haber dejado que se apagase la vela. Arrodillado, debió dar una vuelta antihoraria alrededor del paño de juego.
3. El gallo: trasladados al exterior de la casa, en la calle pública, los perdedores, por turno, debieron golpearse las nalgas diez veces, imitando en voz alta el canto del gallo.
4. Golpear la mano: los perdedores se arrodillaron con un brazo extendido hacia adelante. Los ganadores golpearon siete veces con fuerza el dorso de la mano de los adversarios con el índice y el medio, pronunciando frases de reproche y recomendación severa: “¡lavarás la ropa! ¡No tocarás el chichi! ¡No te creerás! ¡No tomarás! ¡No fumarás! ¡Ahorrarás! ¡Aprenderás el Credo!”.
5. La vela del juez se apagó de nuevo. El oficiante decretó que debía declarar su amor a un muñeco. Encontrado un peluche, se arrodilló y compartió pensamientos románticos con el juguete que sostenía en las manos, mientras el público añadía comentarios de carácter erótico.
6. El mendigo: a cada ganador se le asignó un perdedor. Estos disfrazaron al derrotado como un vagabundo con materiales humildes encontrados en casa. Luego, el mendigo pidió limosna a los presentes, que mientras lo ridiculizaban.

¹⁶ La compartición recíproca de bebidas alcohólicas, como el *puro* o la *chicha*, tiene un significado importante para las comunidades kichwa. De hecho, el estado alterado de conciencia causado por el alcohol se concibe como un medio de unificación comunitaria entre las personas y el mundo espiritual. Véase Butler (1992).



7. Planchado del sombrero: el ganador extendió los bordes de un sombrero sobre la espalda del perdedor, que estaba a cuatro patas en frente al ataúd, golpeándolo con una piedra y rociándole agua por la boca en forma de neblina. Luego, el ganador comenzó a circular entre el público intentando vender el sombrero. Los compradores entregaban una moneda al vendedor, quien se encargaba de colocarla en el platillo a los pies del ataúd. Mientras tanto, el perdedor debía permanecer inmóvil manteniendo la misma postura.
8. La viuda: cada perdedor fue disfrazado de mujer y tuvo que bailar frente al ataúd con movimientos insinuantes al ritmo de una melodía silbada por el ganador. En un caso, se interpretó un sanjuán utilizando el silbido del ganador, una armónica (*rondín*) tocada por un segundo músico y zapateo.
9. Encendido de la vela: los perdedores, con los ojos vendados, se sentaron sobre una botella de vidrio vacía con las piernas cruzadas y estiradas hacia adelante. Mientras tanto, sostenían dos velas, una encendida y otra apagada. El objetivo de la prueba era encender la vela apagada usando la llama de la encendida, manteniendo el equilibrio sobre la botella.

Figura 1: Tela del chunkana.



Fuente: fotografía de Matteo Carrozza, Otavalo, 04/11/2024.



marcada por los sanjuanitos tocados en el atrio por un conjunto compuesto por quena, guitarra, bandolín, arpa, violín, *chajchas*, y también por el tañido del campanario. El cuerpo fue trasladado al cementerio con el auxilio de un coche fúnebre que encabezaba el cortejo delante de los familiares del difunto, escoltado por el grupo musical. Al llegar al cementerio, la acción se trasladó a la capilla. Un grupo de mujeres recogió los alimentos y las bebidas que los participantes llevaban como ofrenda, colocándolos sobre un mantel extendido en el suelo a la derecha del ataúd. El grupo musical continuó tocando sanjuanitos, mientras el oficiante, rezando, rociaba el ataúd con agua bendita. La inhumación se llevó a cabo al final del banquete, en un ambiente de intensa emoción por parte de los presentes, sin acompañamiento musical. Mientras el cuerpo era encementado dentro del nicho, el *taita maestro* seguía recitando oraciones en español.

Durante una visita al cementerio de Otavalo, se presencié el entierro de un anciano originario de la comunidad kichwa de Peguche que, sin embargo, había pasado gran parte de su vida en Quito. Tanto el cortejo como el banquete fúnebre carecieron de acompañamiento musical. Durante la fase de sepultura, en cambio, una pareja de mestizos acompañó la conmovición de la hija del difunto con la ejecución de pasacalles y pasillos de contenido fúnebre interpretados con dos guitarras.

En el siguiente subapartado se describe el funeral documentado en San Luis de Agualongo, en que se adoptaron acciones rituales suplementarias respecto a los casos observados en el centro urbano. A diferencia del velorio, en esta ocasión fue posible filmar gracias a la relación de confianza con la familia de la difunta.

4.1. Entierro en San Luis de Agualongo: danzas circulares y llanto fúnebre

En el rito documentado en San Luis de Agualongo, desde la iglesia hasta el cementerio, el coche fúnebre precedió el cortejo transmitiendo por los altavoces sanjuanitos preregistrados. Las letras de los cantos abordaban la muerte de la madre, alternando estrofas en kichwa con otras en español. El vehículo era seguido, en orden, por algunos hombres parientes de la difunta; por un grupo de mujeres, entre ellas las hijas que llevaban en brazos una foto de la madre recién fallecida, ramos de flores y un cuenco con agua; por cuatro hombres que cargaban el ataúd en los hombros; y finalmente, por el resto de los participantes. A mitad



del trayecto y antes de atravesar la puerta del cementerio, el cortejo se dispuso en forma circular, haciendo dar al féretro varias vueltas en sentido antihorario, mientras el carro permanecía detenido con los altoparlantes encendidos.

Al llegar a la capilla del cementerio, las hijas se precipitaron sobre el féretro de su madre. Inclclinadas sobre la difunta, con el rostro oculto entre los brazos, dieron rienda suelta al dolor mediante una lamentación. Debido a la posición adoptada por las mujeres, resultó difícil comprender en su totalidad el texto entonado. De los pocos versos distinguibles se dedujo que el canto estaba construido como un diálogo, en el que las hijas de la difunta intentaban establecer un último contacto con su madre¹⁸:

<i>Nuka payaku, mamitaku</i>	Oh, “viejecita” mía, mamita
<i>Nuka mamita, mamitaku</i>	Oh, madre mía, mamita
<i>Hichushpa rikanki, mamitaku</i>	Me abandonas, mamita
<i>Manllaykuna, mamitaku</i>	Mis miedos, mamita
<i>Yarikuay yari, mamitaku</i>	Recuérdame, mamita
<i>Uyaway yari, mamitaku</i>	Escúchame, mamita
<i>Nuka mamitaku</i>	Oh, mamita mía
<i>Ay, mamitaku</i>	Oh, mamita

Fuente: grabación de Matteo Carrozza, San Luis de Agualongo (parroquia Ilúman, cantón Otavalo), 15/10/2024.

Las voces se entrelazan entonando melodías diferentes, aunque unidas por una misma estructura: un inicio ascendente seguido de una cadencia descendente de aproximadamente una tercera menor o una cuarta justa, en coincidencia con el final del verso, donde se expresa con afecto el vínculo de parentesco con la difunta¹⁹. Ernesto De Martino observa que la lamentación fúnebre consiste en una “técnica del llorar” mediante la cual se resuelve la crisis del luto, es decir, el llanto ritual permite controlar la ineluctabilidad del fallecimiento, imponiendo una “segunda muerte” simbólica que consiente el paso del difunto al mundo de los muertos y la reintegración de los dolientes en la comunidad (De Martino, 1958).

¹⁸ Una forma de lamentación análoga se practica también en el área euromediterránea (cfr. De Martino, 1958; Bonanzinga, 2017).

¹⁹ Una lamentación significativamente similar está transcrita en Viteri (1975).



La difunta fue sepultada en la misma tumba de su esposo, una vez concluido el banquete. En primer lugar, fueron exhumados los restos del hombre, que yacían sin ataúd. Antes de depositar en la fosa los restos de la mujer, los hijos de la pareja arrojaron un puñado de tierra dentro del féretro de la madre. Tras proceder a la inhumación, el ceremoniante bendijo a la difunta mediante cantilaciones religiosas y aspersión de agua. Los encargados comenzaron a llenar la tumba de tierra únicamente cuando el *taita maestro* repitió tres veces consecutivas una fórmula de *Kyrie eleison* en pseudo-latín, vertiendo agua en la fosa. Luego, se acercó a las hijas de la difunta para rezar en honor a los antepasados. En torno a unas canastas con alimentos, el oficiante recitaba sin pausa el rosario, mientras las mujeres pronunciaban los nombres de las almas por las que se debía rezar. Concluido el entierro, los participantes realizaron varias vueltas en sentido antihorario alrededor de la tumba.

La fase final del rito tuvo lugar de noche en la casa donde se había realizado la velación. Aquí, la familia compartió con los participantes un abundante banquete. En el lugar del féretro, frente a la foto de la difunta, se colocaron cinco porciones de comida caliente, una para cada hijo, y dos botellas de gaseosa. Al lado, el ceremoniante invitó a los parientes a acercarse para que indicaran las almas de los ancestros por las que rezar. A continuación, el ceremoniante, junto con un grupo de mujeres, entre ellas las hijas de la difunta, entonaron en forma responsorial el rosario, alternándolo con cantos religiosos ejecutados en coro (*Salve Gran Señora, Halleluja, El descanso eterno*). Tras cada homilía recitada en kichwa, el oficiante llenaba un vaso con la gaseosa entregada como ofrenda funeraria y uno de los hijos de la difunta debía verterlo fuera de la casa, hasta vaciar la botella. El rito concluyó con otra homilía en kichwa del maestro de ceremonia.

5. Conmemoración

La música y los alimentos se cuentan entre los principales medios a través de los cuales la comunidad de los vivos entra en contacto con la de los muertos. La condición de convivencia estructural entre el tiempo presente de los vivos y el de los antepasados se manifiesta concretamente en los banquetes funerarios que se celebran en los cementerios locales cada lunes y jueves²⁰. Esta ofrenda

²⁰ El *wakcha karay* se lleva a cabo también durante la Semana Santa, el Año Nuevo y la fiesta de San Pedro (29 de junio) (Wibbelsman, 2009), aunque en estas ocasiones no es obligatoria la visita a los cementerios. En Peguche, por ejemplo, se comparte la comida y se reza para los muertos frente a la capilla de la comunidad.



alimenticia consumida con y para los difuntos es llamada *wakcha karay* (cfr. Cachiguango, 2000; 2006).

La tradición establece que, en tales ocasiones, se consume sobre las tumbas una comida para conmemorar la memoria de los difuntos, compartiendo un momento de convivialidad, oración y música. En primer lugar, se limpia el área de escombros y de maleza circundante. A veces se adorna con un macizo compuesto por diversas plantas y flores. Posteriormente, se deposita al pie de la lápida una porción de comida sobre un mantel. Las figuras tradicionales a las que se recurre para honrar a los difuntos son los rezadores y los músicos.

El rezador es una persona que ora en honor de los difuntos. Generalmente vestido de blanco, porta un pequeño libro de oraciones y un recipiente metálico que contiene agua, claveles y, en ocasiones, ramas de romero. Con la flor sumergida en agua, rocía la tumba y los alimentos depositados sobre ella. Los rezadores pueden ser hombres o mujeres, aunque se ha observado que la bendición con agua es una práctica predominantemente masculina. Las oraciones se recitan y/o se cantan en kichwa o en español. Quien solicita los servicios del rezador le ofrece alimentos al inicio y durante cada plegaria, mientras pronuncia los nombres de las almas por las que desea orar. A continuación, el rezador repite el nombre del difunto seguido de la fórmula «alma difunta, descanse en paz» e irriga la tumba. No es necesario que el cuerpo de la persona mencionada en la oración esté sepultado en el mismo nicho o cementerio. Además, varios rezadores pueden orar simultáneamente por el mismo solicitante.

5.1. Documentaciones en el cementerio de Otavalo

Entre los rezadores encontrados en el cementerio de Otavalo, destaca José Marielita, agricultor y cantor de la comunidad de Ambi Grande (parroquia Imantag, cantón Cotacachi). Él es depositario de la tradición de las tonadas, cantos monódicos de estructura estrófica, constituidos por una única melodía repetida para cada dístico (Fig. 3). Lamentablemente, recuerda e interpreta solo dos de ellas:



1.

Rosariolla Mamalla

Madre del Rosario

Rosariolla Virginlla

Nuestra Señora del Rosario

Chailla perdonawanki

Perdóname

Chailla yanapawanki

Ayúdame

Kunkashcalla tyahukpita

En el olvido de mi existencia

Wañuy hura chayamuwan

Mi repentina muerte ha llegado

Kunkashcalla tyahukpita

En el olvido de mi existencia

Kai turmintu chayamuwan

Este tormento ha llegado

Ay yayalla, ay mamalla

¡Oh padre, oh madre!

Nuka diuslla pushawanmi

Dios mío, tú eres mi guía

Ay yayalla, ay mamalla

¡Oh padre, oh madre!

Nuka diuswan chinkanimi

Con mi Dios camino

Adiós adiós uma mundo

Adiós mundo terrenal

Adiós adiós wasi mama

Adiós hogar materno [madre tierra]

Adiós adiós tukuy kuna

Adiós a todos

Nuka diuslla llukshinimi

Me voy, Dios mío

Sepultura hawallapi

Sobre mi tumba

Huyaipalla patisini

Estoy sufriendo

Sepultura hawallapi

Sobre mi tumba

Yawar piqui wakahuni

Estoy llorando lágrimas de sangre

Perdonaway señor nikpi

Al pedirte perdón, mi Señor

Nanatalla perdunanllu

No escucho tu perdón

Oracionwan yuyariway

Recuérdame en una oración

Responsowan yuyariway

Recuérdame en una ofrenda

Oracionwan yuyariway

Recuérdame en una oración

Padre nuestro rizachiway

Reza un Padre Nuestro por mí

Soberbio huchamanta

Por mi soberbia

Mana perdón mañashkani

sin perdón



<i>Soberbio huchamanta</i>	Por mi orgullo
<i>Mana misa uyashkani</i>	sin la palabra de Dios
<i>Ishkatilla shyarishpa</i>	Al estar frente
<i>Amo diusman cuentas kushun</i>	a Dios rendiremos las cuenta

<i>Rosariolla Mamalla</i>	Madre del Rosario
<i>Rosariolla Virginlla</i>	Virgen del Rosario
<i>Chailla perdonawanki</i>	Perdóname
<i>Chailla yanapawanki</i>	Ayúdame

2.

<i>Juicio tiempo shamupika</i>	Cuando se acerca el momento del juicio
<i>Juicio tiempo chayamupika</i>	Cuando llega el momento del juicio
<i>Tukuilla hataringa</i>	Todo se levantará
<i>Chaipirami manllarihushun</i>	Ahí sentiremos el miedo

Fuente: grabaciones de Matteo Carrozza, Otavalo, 07/09/2023.

Figura 3: Melodía de la tonada 1 ejecutada por José Marielita.



Fuente: grabación de Matteo Carrozza, Otavalo, 07/09/2023.

El trabajo de campo reveló que el instrumento más tocado en los cementerios hoy en día es el arpa. A los músicos se les paga con comida y/o dinero. La tarifa varía según la cantidad de piezas solicitadas. La ejecución musical siempre va precedida de la declamación de los nombres de los difuntos que se van a celebrar.

El músico más activo en el cementerio de Otavalo es Quingo²¹ (Fig. 4). Su repertorio incluye principalmente sanjuanitos y algunos fandangos, sin parte cantada. De vez en cuando, se pueden encontrar también otros músicos deambulando entre las tumbas.

²¹ "Quingo" es su apodo, prefirió mantener oculto su nombre.



Figura 4: *Quingo tocando su arpa.*



Fuente: fotografía de Matteo Carrozza, Otavalo, 03/11/2024.

6. Día de los Difuntos

En la región andina, el Día de los Difuntos se configura como un gran rito colectivo que marca el paso anual de la estación seca a aquella de lluvias²². Los rituales kichwa se desarrollan en dos días distintos: el 1 y el 2 de noviembre. La última semana de octubre se dedica a la preparación de los alimentos típicos de la festividad que se consumirán sobre las tumbas: las *wawas de pan* (niños de pan), o sea, panes rituales que reproducen la apariencia de un infante, de un caballo o de una paloma, que a veces se entregan a los niños como juguetes; la colada morada, bebida de color violeta elaborada a base de harina de maíz negro, frutas (mora, frutilla, piña, babaco, naranjilla), hierbas aromáticas; el champús, que consiste en una preparación densa y dulce de harina, maíz y hierbas aromáticas (Tejada, 1965).

Los protagonistas del Día de Todos los Santos (*Ángel Puncha*) son los *ángel kalpay* (ángel que corre), niños o jóvenes solteros, en su mayoría varones, vestidos de blanco y con la cabeza cubierta por un paño rosa o azul. Sostienen en las manos una pequeña campana, a menudo decorada con un tejido rosa,

²² Para sistemas culturales andinos similares, véase Harris (1982); Bastien (1985).



una rama de romero y/o un rosario, que hacen sonar de manera continua. Se atribuye a este instrumento la capacidad de entrar en contacto con el mundo ultraterreno, es decir, de llamar y comunicarse con las almas de los difuntos. El paso estacional queda marcado acústicamente por el estruendo de los idiófonos, un recurso sonoro recurrente en los ritos que señalan una transición natural-cósmica (cfr. Levi-Strauss, 1964; Needam, 1967; Bonanzinga, 2000).

Después de recibir la bendición en la iglesia matriz de Cotacachi, a primeras horas de la mañana, estas figuras corren por las calles de la ciudad hasta su propia comunidad, donde comienzan las rondas recolectando ofrendas. Para recibir al ángel, en cada casa se prepara un altar adornado con imágenes religiosas, sobre el cual también pueden colocarse algunas fotos de los seres queridos fallecidos. Allí, acompañados por uno o dos ayudantes, recitan sin interrupción el *Padre Nuestro*, el *Ave María* y el *Credo* recibiendo a cambio alimentos, según las modalidades tradicionales del rezador. Gradualmente, los padres del joven reúnen todas las ofrendas a los pies del altar que han dispuesto en su hogar. El esfuerzo de la carrera incesante del *ángel kalpay* se vive como un signo de penitencia y demostración de fe, un sacrificio que lo legitima para presenciar los cementerios al día siguiente.

Para el Día de los Difuntos, los cementerios indígenas se llenan de familias que organizan banquetes sobre las tumbas de sus parientes fallecidos, compartiendo con los vecinos la comida preparada para la ocasión. La celebración regular de los muertos constituye un dispositivo cultural que priva a la muerte de su naturaleza ingobernable, integrando al difunto dentro de las lógicas regulares y previsibles del ciclo anual (Bloch & Perry, 1982, p. 10): alimentar al muerto equivale a sostener la reproducción de la vida.

La música y las oraciones son los medios a través de los cuales se entrega simbólicamente la comida a los fallecidos. La ejecución musical también funciona como entretenimiento durante la festividad. Durante el día de fiesta, los cementerios indígenas acogen varios músicos dispuestos a tocar para los difuntos a cambio de ofrendas alimentarias y/o monetarias. De la documentación contextual se desprende la preeminencia de los instrumentos de cuerda. Los instrumentos suelen ser los de los conjuntos pan-andinos (por ejemplo, se ha constatado el uso de charangos bolivianos o cuatros venezolanos), aunque con una marcada preferencia por el arpa. Algunas familias optan por reproducir



canciones mediante un altavoz portátil²³, mientras que otras se encargan de las ejecuciones musicales de manera autónoma, llevando sus propios instrumentos. Los repertorios escuchables abarcan desde piezas tradicionales, hasta composiciones de autores mestizos locales, pasando por canciones *pop* extranjeras. Entre las tumbas también resuenan las oraciones y bendiciones de los rezadores, así como las de los *ángel kalpay* con sus campanas (Fig. 5).

En este punto, es necesario prestar atención a la frecuencia con que se establece la relación entre el niño y el muerto en las ritualidades del Día de los Difuntos, en particular el consumo de las *wawas de pan* y la figura del ángel, asociadas en las culturas andinas a la transformación de los niños recién fallecidos en *angelitos*. De hecho, los muertos son alimentados mediante la ofrenda de comida a jóvenes. Esta conexión, de difusión casi universal, se encuentra en la superposición sustancial que las sociedades tradicionales reconocen entre el infante y el difunto, ambos situados en una posición liminar dentro de la colectividad y simbólicamente vinculados al renacer de la vegetación²⁴.

Figura 5: Un niño *ángel kalpay* reza con su campana frente a las ofrendas de comida sobre una tumba.



Fuente: fotografía de Matteo Carrozza, Cotacachi, 02/11/2024.

²³ Ya en los años 70, Hartmann quedó impresionado por la música transmitida por un transistor (Hartmann, 1973).

²⁴ Sobre la superposición entre niño y difunto, véase Eliade (1948); Lévi-Strauss (1952); Buttiitta (1995); Bonanzinga (2000).



7. Comer, tocar y jugar con los muertos: reflexión conclusiva

Durante la investigación de campo en la provincia Imbabura se documentó la articulada tradición funeraria de los Kichwa Otavalo, grabando las expresiones sonoras, gestuales y lúdicas que caracterizan sus fases principales. Gracias a comparaciones de tipo cuantitativo y cualitativo fue posible evidenciar la función mediadora de la música y de los alimentos en la relación entre vivos y muertos.

Los ritos funerarios permiten a los seres humanos superar el duelo. En estos contextos, la música tiene el poder de transformar el dolor en fuerza vital propulsora, integrando a los dolientes en el grupo de los vivos y a los difuntos en la gran comunidad de los antepasados. Por una parte, mediante prácticas sonoro-gestuales específicas y ofrendas ceremoniales, la muerte se enfrenta como fuerza nefasta, por otra, se resignifica dentro de las lógicas del crecimiento agrario y, en consecuencia, de la continuidad de la vida. Así, la celebración de la muerte se convierte en el medio principal a través del cual se determina la existencia positiva de los vivos. Por lo tanto, el muerto es necesario para el vivo: el recuerdo y la alimentación regular de los antepasados impiden que los difuntos “mueran”, garantizando la normal prosecución de la vida tanto en el mundo de los vivos como en el de los fallecidos. Comer, tocar música y jugar con los muertos devuelve energía vital a los dolientes y, simbólicamente, nutre a los difuntos, permitiendo a ambos “vivir” bien.

Referencias bibliográficas

- Banning, P. (1991). El sanjuanito o sanjuán en Otavalo. *Revista Sarance*, 15, 195-217. <https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/article/view/174>
- Bastien, J. W. (1985). *Mountain of condor. Metaphor and ritual in Andean Ayllu*. Waveland Press Inc.
- Beaster-Jones, J. (2019). Linguistic and semiotic approaches to ethnomusicology: From abstract structure to situated practice. En H. M. Berger & R. M. Stone (Eds.), *Theory for ethnomusicology. Histories, conversations, insights* (2ª ed.) (pp. 26-50). Routledge.
- Benítez Bastidas, N., Posso Yépez, M., Echeverría Almeida, J., Naranjo Toro, M., Maldonado Mina, A., & Cevallos Calapi, R. (2021). *El ritual funerario desde la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi*. Editorial UTN.



- Blacking, J. (1973). *How musical is man?*. University of Washington Press.
- Bloch, M., & Perry, J. (1982). Introduction: Death and the regeneration of life. En M. Bloch & J. Perry (Eds.), *Death and regeneration of life* (pp. 1-44). Cambridge University Press.
- Bonanzinga, S. (2000). I suoni della transizione. En I. E. Buttitta & R. Perricone (Eds.), *La forza dei simboli* (pp. 23-61).
- Bonanzinga, S. (2017). Musical mourning rituals in Sicily. *Ethnomusicology Translations*, 5. Society for Ethnomusicology.
- Butler, B. Y. (1992). Espiritualidad y consumo de alcohol entre la gente otavaleña. *Revista Sarance*, 16, 31-63. <https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/article/view/181>
- Buttitta, A. (1995). Ritorno dei morti e rifondazione della vita. En C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato* (pp. 9-42).
- Buttitta, A. (1996). *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*. Sellerio.
- Cachiguango, L. E. (2000). Wakcha Karay: una praxis de la religiosidad andina en Cotama, Otavalo (Ecuador). En *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina* (pp. 301-311). Abya Yala.
- Cachiguango, L. E. (2001). ¡Wantyay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 2, 179-186.
- Cachiguango, L. E. (2006). *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina (Vol. 23). IECTA.
- Cachiguango, L. E., & Pontón, J. (2010). *Yaku-Mama. La crianza del agua: la música ritual del Hatun Puncha - Inti Raymi en Kotama, Otavalo*. Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Caswell, G. (2012). Beyond words: Some uses of music in the funeral setting. *Omega*, 64(4), 319-334. <https://doi.org/10.2190/OM.64.4.c>
- Cevallos Calopi, R., Benítez Bastidas, N., & Bedón Suárez, N. (2023). Wantyay, el himno de la muerte en el pueblo kichwa Otavalo-Ecuador. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 101(209), 129-151. <http://159.89.236.61/index.php/boletinesANHE/article/view/365>
- Coba Andrade, C. (2021). *Música etnográfica y popular*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Davis, D. J. (2017). *Death, ritual and belief. The rhetoric of funerary rites*. Bloomsbury Academic.
- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.



- Eliade, M. (1948). *Traité d'histoire des religions*. Payot.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones (II)*. Ediciones Cristiandad.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2ª ed.). Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT).
- Feld, S. (1984). Sound structure as social structure. *Ethnomusicology*, 28(3), 383-409.
- Feld, S. (1987). Dialogic editing: Interpreting how Kaluli read sound and sentiment. *Cultural Anthropology*, 2(2), 190-210.
- Giannattasio, F. (1992). *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologica*. La Nuova Italia Scientifica.
- Harris, O. (1982). The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En M. Bloch & J. Parry (Eds.), *Death and regeneration of life* (pp. 45-73). Cambridge University Press.
- Hartmann, R. (1973). Conmemoración de muertos en la Sierra ecuatoriana. *Ibero-Amerikanisches Institut*, 1, 179-197.
- Hartmann, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Ibero-Amerikanisches Institut*, 6, 225-274.
- Hertz, R. (1928). *Sociologie religieuse et folklore*. Presses Universitaires de France.
- Huntington, R., & Metcalf, P. (1979). *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.
- Kockelmans, C. (1989). El fandango en las fiestas privadas de los indígenas de Otavalo, Ecuador. *Revista Sarance*, 13, 127-138. <https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/article/view/152>
- Lévi-Strauss, C. (1952). Le Pere Noël supplicié. *Les Temps modernes*, 72, 1572-1590.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*. Librairie Plon.
- Merriam, A. (1964). *The anthropology of music*. Northwestern University Press.
- Mullo Sandoval, J. (2009). *Música patrimonial del Ecuador*. Fondo Editorial Ministerio de Cultura.
- Needham, R. (1967). Percussion and transition. *Man*, 2(4), 606–614. <https://doi.org/10.2307/2799343>
- Peña Mosquera, D. (2020). Música de matrimonio y wawa velorio en las comunidades kichwas de Cotacachi. *Traversari, Revista de investigación sonora y musicológica*, 8, 4-17.
- Sachs, C. (1933). *Eine weltgeschichte des tanzes*. Dietrich Reimer/Ernst Vohsen.



- Schechter, J. M. (1992). *The indispensable harp: Historical development, modern roles, configurations, and performance practices in Ecuador and Latin America*. The Kent State University Press.
- Tejada, L. (1965). Día de difuntos en Otavalo. *Revista de Folklore ecuatoriano*, 1, 95-113.
- Thomas, L. (1975). *Anthropologie de la mort*. Payot.
- Vallejo, J. (2014). *La música da vida a vida: Transverse flute music of Otavalo, Ecuador*. [Tesis doctoral]. University of California.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Emile Nourry.
- Viteri, O. (1975). Lamentación de una plañidera en Otavalo. *Revista de Folklore ecuatoriano*, 1, 115-123.
- Wibbelsman, M. (2009). *Ritual encounters: Otavalan modern and mythic community*. University of Illinois Press.
- Wong, K. (2013). *La música nacional. Identidad, mestizaje y migración en el Ecuador* (2ª ed.). Casa de la Cultura Ecuatoriana.



Realidad y fantasías en la toponimia pre-kichwa ecuatoriana

Reality and fantasy in the pre-Kichwa toponymy of Ecuador

*Alli yuyaykunapash pantaykunapash Ecuadormanda kichwapa ñawpa llakta
shutikunapi*

Simeon Floyd

sfloyd1@usfq.edu.ec

ORCID: 0000-0002-9739-2914



Universidad San Francisco de Quito

(Quito. Ecuador)

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

07/10/2025

Fecha de aceptación:

15/10/2025

Cita recomendada:

Floyd, S. (2025).
Realidad y fantasías
en la toponimia pre-
kichwa ecuatoriana.
Revista Sarance,
(55), 42 - 99.
DOI: 10.51306/
ioasrance.055.03

Resumen

En la región andina del Ecuador existen miles de nombres de lugares, o “topónimos”, que no pueden ser interpretados a través del kichwa, la lengua indígena más hablada actualmente en la sierra, introducida por los incas y difundida durante la colonia española. Estos nombres se interpretan mejor a través de las lenguas barbaças, habladas hoy en la costa, lo que sugiere que las lenguas históricas perdidas como el pasto, caranqui, panzaleo, puruhá y cañari pertenecían a la misma familia que las lenguas modernas tsáfiki, cha’palaa, awapit, y namtrik (en Colombia). La toponimia pre-kichwa constituye un tópico fascinante que se conecta con las raíces culturales más profundas del territorio, aunque también ha atraído especulación fantasiosa sin el rigor de métodos científicos. En este artículo se analizan dos publicaciones recientes de C. Andrade, *Lenguas Pretéritas* (2024) y *Voces Sumergidas* (2025) para afirmar que estas intentan interpretar los topónimos pre-kichwas sin los estándares metodológicos de la lingüística histórica y producen, así, cientos de etimologías falsas. Para evitar cometer este tipo de errores, se propone una reflexión metodológica con una cuidadosa atención en: (1) estándares de formación de hipótesis científicas como la parsimonia, (2) rígida aplicación del



método comparativo clásico en base de cambios regulares de sonidos, (3) significados comunes en la toponimia de los Andes, incluyendo elementos como la flora, la fauna y la geología andina, y (4) conocimiento de la gramática de las lenguas barbaocoas. Proponemos que estas normas pueden ayudar a evitar la especulación y permitirán llegar a etimologías hipotéticas más sólidas y científicamente fundamentadas.

Palabras clave: topónimos; Andes ecuatorianos; lenguas barbaocoas; lingüística histórica; métodos científicos

Abstract

*In the Andean region of Ecuador there are thousands of placenames, or “toponyms”, that cannot be interpreted through Kichwa, currently the most spoken indigenous language in the highlands, introduced by the Incas y and spread during the Spanish colonial period. These terms are best interpreted through the Barbacoan languages, today spoken on the coast, suggesting that the historical lost languages such as Pasto, Caranqui, Panzaleo, Puruhá and Cañari belonged to the same family as the modern languages Tsafiki, Cha’palaa, Awapit and Namtrik (in Colombia). The pre-Kichwa toponymy is a fascinating topic that is connected to the deepest cultural roots in the region, although it has also attracted fantastical speculation without the rigor of scientific methods. This study presents a critique of two recent publications by C. Andrade, *Lenguas Pretéritas* (2024) and *Voces Sumerigidas* (2025), that attempt to interpret pre-Kichwa toponyms without the methodological standards of historical linguistics, producing hundreds of false etymologies. To avoid committing these types of errors, it proposes a methodological reflection with careful attention to: (1) standards for forming scientific hypotheses such as parsimony, (2) rigid application of the classic comparative method based on regular sound changes, (3) common meanings in Andean toponymy, including elements like Andean flora, fauna and geology, and (4) knowledge about the grammar of Barbacoan languages. Following these norms, it is possible to avoid speculation and to arrive at more solid and scientifically grounded hypothetical etymologies.*

Keywords: Toponyms; Ecuadorian Andes; Barbacoan languages; Historical linguistics; Scientific methods

Tukuyshuk

*Ecuadorpaj Andes urkukunapi achka llakta shutikuna, “topónimos” nishka, mana kichwapichu kan; kichwata ingakuna apamukpi, españolkuna ashtawan purichikpi, kunan chaypi kichwallata rimanakun. Shinapash, chay llakta shutikuna “barbacoa” costamanda shimikunapi ashtawan intindinchij. Shina kashpa, ñawpa tiempu chingarishka shimikunaka, pasto, caranqui, panzaleo, puruhá y cañari, barbacoa shimi ayllupi kana kan, kay kawsak shimikunawanpash: tsáfiki, cha’palaa, awapit, namtrik (Colombiapi). Kaypika ishkay mushuk libruta rikushun, ishkantin C. Andrademanda: *Lenguas Pretéritas* (2024), *Voces Sumerigidas* (2025). Nawpa llakta shutikunata*



yachajungapaj kay librukuna mana científico yuyaykunata katinchu, chaymandaka tukuypi pandarinmi. Ama shina kachun, kay métadologíata katina kanchij: (1) “hipótesis científica” nishkakunata rurana kanchij, “parsimonia” nishkata katishpa. (2) “Método comparativo” nishkata katina kanchij, tukuy mushuk uyariykunata shuj laya tarishpaka. (3) Andesmanda “significado” nishkakunata mashkana kanchij, kaymanda yurakunapaj wiwakunapaj rumikunapajpash shutikunata mashkashpa. (4) Barbacoa shimikunapaj “gramática” katina kanchij. Shina rurashpaka, ñawpa llakta shutikunapaj sumak mushuj “significado” nishkakunata tarinata ushanchijmi.

Sapi shimikuna: llaktakunapaj shutikuna, Ecuadormanda Andes urkukuna, Barbacoa shimikuna, ñawpa tiempu shimikuna, ciencia ruraykuna



1. Introducción: interpretando topónimos pre-kichwas

En la parada de buses, se anuncian los destinos: Tumbaco, Puenbo, Pifo, Tababela, Yaruquí, Cumbayá, Guápulo y Lumbisí. Escenas como esta se repiten en paradas de todo el Ecuador, cada región con sus nombres locales particulares. Aunque a veces se asume que estos nombres son kichwas, la lengua indígena principal de la sierra en la actualidad, mi experiencia personal sugiere lo contrario. Al aprender kichwa en el 2001, descubrí que cuando yo preguntaba a kichwa hablantes los significados de estos nombres, no los conocían. Más tarde, mientras aprendía la lengua cha'palaa, en Esmeraldas, en 2006, empecé a notar que muchos de estos “topónimos” (término técnico para “nombres de lugares”) podían traducirse desde esa lengua, y no desde el kichwa. Esto sugiere que, antes de los incas, en la sierra ecuatoriana se hablaban lenguas relacionadas con el cha'palaa.

Así comencé a investigar la herencia de las lenguas pre-kichwas de los Andes ecuatorianos, conocidas en las crónicas coloniales como pasto, caranqui, panzaleo, puruhá y cañari, comparándolas con las lenguas de la costa: tsafiki, cha'palaa y awapit. Junto con el namtrik (o guambiano) de Colombia, estas constituyen cuatro lenguas vivas de la familia barbacoa (Beuchat & Rivet, 1907; Constenla Umaña, 1991, pp. 71–81; Curnow & Liddicoat, 1998; Gonzales Castaño et al., 2023; Moore, 1962). En una publicación (Floyd, 2022) utilicé evidencia toponímica estadística para confirmar lo que propuso originalmente Jijón y Caamaño (1940, p. 388), es decir, que pasto, caranqui y panzaleo pertenecían a la familia de lenguas barbacoas, y además demostré por primera vez que el puruhá y cañari también formaban parte de esta misma familia.

Por ello, es posible proponer traducciones hipotéticas como: “Tierra Plana” o “Meseta” para *Quito*, “Montaña Brillante” para *Cotopaxi*, “Llano de Cactus” para *Pomasqui*, “Montaña de los Foráneos” para *Oyacoto*, “Tierra del Sol” para *Pacto*, “Lugar de Agua Caliente” para *Lumbisí*, “Loma Erosionada” para *Ilaló*, “Lugar de Aguacates” para *Alangasí*, “Río de Abejas” para *Tandapi*, “Montaña Grande” para *Guápulo*, “(Río de la) Cascada” para *Río Pita*, “Río Arenoso” para *Chalpi* o *El Chaupi*, “Filo de Mariposas” o “de Puercoespines” para *Bombolí*, entre muchos otros. En las secciones siguientes se explicará la metodología necesaria para formular estas propuestas, y se enfatizará que se trata únicamente de algunas de las posibles interpretaciones entre muchas otras alternativas. Este



reconocimiento resulta fundamental al abordar significados que se han perdido en un tiempo remoto.

Existe una diferencia importante entre las propuestas científicas para las etimologías de topónimos y aquellas que pretenden ofrecer los significados *definitivos*. Las interpretaciones presentadas en el párrafo anterior se sustentan en hipótesis sólidas basadas en evidencia existente, sin embargo, siguen siendo hipótesis y, en algunos casos podrían ser incorrectas. Algunas seguramente lo son. La realidad es que nunca será posible tener certezas en cuanto a los significados de palabras en lenguas perdidas que no cuentan con documentación histórica. Aceptar esta incertidumbre es precisamente lo que permite aplicar el método científico y aprender algo, aunque sea parcial o hipotético, sobre nuestra herencia toponímica y las lenguas pre-kichwas de los Andes ecuatorianos. Podemos aplicar una regla sencilla para diferenciar las propuestas científicas de la especulación: si alguien afirma conocer con certeza un significado *definitivo* de un topónimo pre-kichwa, sin reconocer margen de error, esa propuesta no constituye una hipótesis científica, sino una postura ideología personal y, por lo tanto, puede ser descartada.

1.1 El problema de las traducciones anticientíficas

Cuando presento los posibles significados de topónimos pre-kichwas al público, estos siempre generan un gran interés, ya que se conectan con nuestras experiencias personales en estos lugares, sitios donde podríamos haber vivido toda la vida sin nunca saber lo que podría significar sus nombres. Sin embargo, este tópico también tiende a atraer a personas fantasiosas, excéntricas o charlatanes, que se autoproclaman “expertos” e insisten en sus propuestas erróneas, sin demostrar metodología científica ni evidencia lingüística. Desafortunadamente, la historia lingüística andina ha sido objeto de especulación fantástica durante mucho tiempo, y muchas de estas ideas equivocadas llegan a circular en el discurso público. Tras escuchar numerosas malas etimologías, provenientes de guías de museos y sitios arqueológicos, de guías de montaña, en las redes sociales, o de “expertos” sin la preparación adecuada que se presentan como grandes autoridades, me encuentro en la obligación de escribir el presente texto, con el objetivo de contribuir a frenar estas distorsiones y promover una aproximación científica al estudio de los topónimos pre-kichwas.



Estas tendencias de especulación fantástica sobre la historia lingüística andina se remontan a la época colonial. Un buen ejemplo es la propuesta de Juan de Velasco, quien sostuvo que en Quito se hablaba un kichwa pre-inca vinculado a la supuesta dinastía de los Schyris (Velasco, 1789/1981). En los años 60, Costales y Peñaherrera postularon una relación infundada entre *Schyri* y la palabra *shilli* (“recto” o “correcto”) del cha’palaa y del tsafiki, con el fin de proponer que el mítico “Reino de Quito” en verdad ya era, con base en anacronismos nacionalistas, el “país de Ecuador” por el significado “línea recta”. Además, combinaron esta palabra con el verbo *panu* “hablar” para inventar el idioma ficticio “*shillipanu*” (Peñaherrera de Costales & Samaniego, 1968, p. 9), un término artificial que, desafortunadamente, ha sido adoptado en algunos sectores comunitarios como el supuesto nombre de su lengua originaria. Si bien estas comunidades efectivamente hablaban lenguas pre-kichwas, estas tenían sus propias denominaciones y no respondían a esa construcción imaginaria. De manera similar, encontramos otras ideas de que las lenguas del Ecuador son “similares” a lenguas distantes del mundo. Por ejemplo, algunos proponen que el shuar chicham se relaciona con el japonés. Uno de los clásicos mitos es la aserción del húngaro Juan Moricz que indica que el tsáfiki es inteligible con lengua húngara (Moricz, 1968). Tales planteamientos, sin embargo, se derrumban frente a preguntas básicas como “¿Cuáles serían tres palabras que el tsáfiki y el húngaro comparten?” Sin embargo, por alguna razón, estas ideas persisten en seguir circulando, alimentadas por el nacionalismo, el romanticismo y el esoterismo¹.

Es en este contexto, recientemente se han publicado dos libros que pretenden ofrecer una “nueva toponimia”: *Lenguas Pretéritas: Hacia una nueva toponimia de los Andes del Ecuador* (2024) y *Voces Sumergidas: El enigma de la onomástica paleoandina del Ecuador* (2025), ambos de Camilo Andrade Escola. Aunque se presentan como propuestas innovadoras, solamente resultan ser nuevos ejemplos de la falta de seriedad con que se ha tratado a la historia lingüística andina. Estas obras se presentan como “trabajos académicos”,

¹ No existen muchos estudios académicos sobre la toponimia ecuatoriana, y los que hay son de calidad variable. Para mencionar algunos: las obras de Jijón y Caamaño, que buscaban relaciones improbables con lenguas distantes (1940); las compilaciones de topónimos en trabajos de Paz y Miño (por ejemplo, 1961); los escritos muy especulativos de Pérez (por ejemplo, 1969); algunas contribuciones más cuidadosas como Grijalva sobre la zona Pasto (1947), Encalada sobre la zona cañari (2021), Reino Garcés y Díaz sobre la zona panzaleo (2024), o Acosta Solís con su enfoque geográfico-nacional (1986), trabajos que tienen el valor de admitir que, en la mayoría de casos, no tenemos suficientes datos para proponer etimologías claras; y los importantes estudios etnohistóricos de Caillavet (2000), bien fundamentados en fuentes históricas.



mencionando en sus introducciones métodos científicos, pero en la práctica, no se ven aplicados. El autor asegura haber revisado las fuentes principales (2024, pp. 35-36), pero rara vez se citan, y la mayor parte de las fuentes relevantes sobre las lenguas barbacoas está ausente de la bibliografía (ver sección 2). Estas publicaciones afirman aplicar el método comparativo clásico, pero no incluyen las tablas comparativas de palabras requeridas por ese método (2024, p. 35; ver sección 3). Dicen haber realizado un “análisis fonológico sistemático” (2004, p. 36) pero los cambios de sonidos que proponen son oportunistas, irregulares, sin motivación, y en algunos casos considerados imposibles en la ciencia lingüística (ver sección 3). De igual manera, se sostiene haber prestado atención a la ortografía histórica del español (2004, p. 36), pero el autor no parece capaz de conceptualizar sonidos que no existen en el español, incurriendo en constantes confusiones con su propia ortografía (ver sección 3.2). Del mismo modo, se mencionan criterios de “viabilidad lingüística” y “viabilidad semántica” pero sus propuestas ignoran por completo los sistemas semánticos y gramaticales de las lenguas barbacoas (2024, p. 35; ver secciones 4 y 5). Andrade sugiere haber confirmado sus propuestas mediante visitas a los lugares y a través de la observación personal (2024, p. 36), pero ¿cómo sabemos que él autor puede ver la geografía con los ojos de los pueblos pre-incas, y no desde sus propios sesgos? (ver secciones 2, 4). Finalmente, estos libros dicen confrontar etimologías falsas (2024, p. 36) pero en realidad terminan batiendo el récord en la cantidad más grande de etimologías falsas jamás publicadas.

Cada uno de estos problemas metodológicos, y muchos otros que no alcanzan a mencionarse aquí, bastarían por sí solos para fundamentar una crítica detallada. Existe un riesgo de que se tome en serio estas obras de ficción presentadas bajo la apariencia de ciencia, y el público merece saber la verdad. Por ello, es necesario advertir que ningún lingüista profesional aceptaría estas propuestas, y menos aún si tiene alguna experiencia con la lingüística histórica andina. Resulta evidente que estas obras no pasaron por un proceso adecuado de revisión por pares, pues cualquier investigador que conoce sobre el tema las habría rechazado. Es decepcionante que editoriales de trayectoria como la Casa de la Cultura y Abya Yala hayan publicado estos textos sin el debido proceso de revisión.

Andrade dice haber confirmado sus propuestas mediante trabajo de campo con hablantes de lenguas barbacoas, sin embargo, en ninguna parte de su obra aparece su contribución. Por el contrario, suplanta datos de las



lenguas modernas con sus propias teorías, mal formadas y equivocadas. Le habría resultado provechoso escuchar a los hablantes de estas lenguas. En la realidad, somos pocas las personas con trayectorias de investigación con estas lenguas, y entre nosotros hemos producido varios estudios relevantes sobre esta familia lingüística. Resulta particularmente notable que Andrade cite a varios autores “prestigiosos” pero irrelevantes en el tema de lenguas pre-kichwas como Wittgenstein, mientras que ignora casi completamente la literatura descriptiva existente sobre las lenguas barbacoas, en las cuales pretende ser experto (Curnow, 1997, 2002; Dickinson, 2000, 2002; Floyd, 2009, 2014a, 2014b, 2015, 2016, 2018, 2020; Floyd & Norcliffe, 2016; Gonzales Castaño, 2019, 2020; Lindskoog & Lindskoog, 1964; Moore, 1966; Norcliffe, 2018; Rojas Curieux et al., 2009).

Algunos colegas y yo estamos colaborando en un trabajo lento y cuidadoso de reconstrucción histórica de la familia lingüística barbacoa, un trabajo extremadamente complejo que ha requerido ya muchos años, incluso para un equipo de expertos con preparación académica. En contraste, Andrade, quien no cuenta con ninguna credencial en lingüística histórica y no posee un historial de publicaciones científicas donde hubiera tenido que defender sus propuestas contra un proceso riguroso editorial, afirma haber resuelto en solitario todas las preguntas que la comunidad de expertos no ha podido responder después de años de investigación. Sin nunca haber dialogado con la comunidad académica, edita de manera repentina su primera publicación masiva, que él caracteriza en su nota biográfica como una “obra de setecientas páginas” (2025, p. 335). Sin embargo, aquí se confunde la cantidad con la calidad, porque setecientas páginas incoherentes que ignoran los métodos científicos no representan una contribución al conocimiento, sino que, al contrario, resultan perjudiciales al difundir ideas erróneas. Así mismo, en su biografía enfatiza haber alcanzado “un dominio lingüístico en nueve lenguas” (2024, portada; 2025, p. 335) sin darse cuenta de que la lingüística no consiste en aprender muchas lenguas, sino en desarrollar la capacidad de poder analizarlas (Stollznaw, 2018). Nada en su obra evidencia que está capacitado para eso.

Aunque no es una prioridad el debate con propuestas no fundamentadas, este tópico es justamente mi área de especialización, y se trata de un tema que he desarrollado cuidadosamente durante varios años en colaboración con colegas, con el propósito de difundir resultados científicos sólidos. Cuando aparece alguien sin preparación, que insiste en que sus opiniones son las únicas



válidas, resulta un insulto no solo a los lingüistas que trabajamos esto tópicos, sino también —y más grave aún— a las comunidades indígenas y su herencia lingüística milenaria. Después de toda la opresión histórica que han sufrido desde los sectores del poder socioeconómico, ¿podríamos, por lo menos, pedir que se deje de inventar y tergiversar su historia?

Cuando Andrade caracteriza despectivamente estudios previos como “pseudoeruditos” (2024, p. 477), y así nos proporciona, sin querer, la mejor palabra para caracterizar sus propios libros. A pesar de que la palabra no conste en el diccionario de la Real Academia, si combinamos el prefijo “pseudo-”, que significa “falso”, con “erudito”, que significa “sabio” o “experto”, resulta el término perfecto para describir a alguien que utiliza un vocabulario aparentemente complejo, con palabras técnicas como “morfo-fonémica” y “esquemas fonosemánticas” (2025, portada), sin demostrar, en la práctica, una comprensión real de su significado. Esta situación nos recuerda el conocido “efecto Dunning-Kruger”, que muestra una correlación entre cuanto *menos* se sabe sobre un tema, *más* se cree experto (Dunning, 2011; Kruger & Dunning, 1999).

Por lo dicho, he atravesado esos cientos de páginas para evitar que otras personas tengan que hacerlo; y a continuación, señalaré algunos de los aspectos específicos más problemáticos de estos textos. A pesar de la extensión de este trabajo, este análisis resulta insuficiente para explicar todos los problemas que presentan las mencionadas publicaciones. Pero con esta crítica busco también mostrar lo fascinante que es el estudio de la toponimia pre-kichwa del Ecuador, siempre y cuando se lo realice con cuidado y respeto. Aunque he procurado usar lenguaje sencillo cuando ha sido posible, para un trato serio de este tópico es necesario aplicar ciertos términos técnicos lingüísticos. Por ello, si en algún momento la terminología resulta fatigante, recomiendo pasar hasta la conclusión, en la sección 6, donde el argumento está resumido de forma concisa.

1.2. Cómo investigar topónimos sin caer en errores comunes

Con tantas propuestas “pseudoeruditas” sobre la toponimia andina y la evidente escasez de estudios científicos, surge una pregunta fundamental: ¿cómo avanzar en nuestro conocimiento sobre este tópico? La clave está en trabajar con datos confiables, en particular, con datos descriptivos sobre las



lenguas barbaças modernas cruzados con bases de datos toponímicos² y con una metodología sistemática. Solo así es posible comprender mucho más sobre los significados probables de topónimos en las lenguas perdidas. En ese sentido, además de ofrecer una crítica y advertir sobre las prácticas que deben evitarse, me interesa tomar esta oportunidad para hacer una contribución positiva y ofrecer herramientas claras para investigar topónimos andinos pre-kichwas.

En la sección 2 se mencionará normas generales para la formulación y evaluación de hipótesis según el método científico, recordando que toda interpretación toponímica es hipotética, nunca una verdad definitiva.

En la sección 3 se explicará la importancia del método comparativo clásico de la lingüística histórica fundamental para la reconstrucción fonológica, en la que se establecen cambios regulares de sonido. Este proceder contrasta con los cambios de sonido propuestos por Andrade, donde no se observa ninguna regularidad, sino únicamente los caprichos del autor.

La sección 4 propondrá parámetros para elaborar hipótesis semánticas más realistas. Por ejemplo, los topónimos suelen estar contruidos a partir de una gran variedad de términos comunes vinculados a rasgos diversos del medioambiente, y no a los cientos de términos que Andrade interpreta con significados extraños como “hondonada” y “frondosa”, repetitivamente. El léxico de la toponimia no funciona así, y muestra mucha más diversidad de significados en la realidad.

Por último, la sección 5 se centrará en la gramática de las lenguas barbaças para poder llegar a propuestas adecuadas para núcleos y modificadores, así como el uso de prefijos, sufijos, clasificadores y locativos, considerando sus propiedades morfosintácticas reales. Esto difiere de las propuestas de Andrade donde ignora la gramática y confunde estas categorías fundamentales.

Siguiendo el método científico y prestando atención a la fonología, la semántica y la morfosintaxis, se podrá dar ejemplos de propuestas sólidas y factibles, distinguiéndolas de las especulaciones o fantasías que con frecuencia vemos alrededor de los topónimos. Evidentemente, aplicar estos métodos resulta

² Véase Floyd, S. (2022). Ecuadorian highland Quichua and the lost languages of the northern Andes. *International Journal of American Linguistics*, 88(1), 1–52. <https://doi.org/10.1086/717056>



mucho más difícil que inventar significados imaginarios, pero constituye la única forma de llegar a propuestas válidas y no hay forma de cortar el camino. Se espera que, con base en estos principios científicos, en el futuro surjan más trabajos serios y rigurosos y menos propuestas pseudo-eruditas.

2. Normas para hipótesis científicas

Antes de abordar aspectos específicos de la lingüística histórica, es importante enfatizar en un aspecto central del método científico: en realidad nada es “comprobado” por la ciencia, sino que evalúa cuál hipótesis corresponde mejor a la evidencia disponible. Toda hipótesis puede ser modificada o descartada si se presenta nueva evidencia. Por ejemplo, una interpretación de un topónimo pre-kichwa podría considerarse probable con base en evidencia fragmentaria; sin embargo, si apareciera nueva documentación como los catequismos ordenados en 1593 de pasto, puruhá y cañari mencionados por Jijón y Caamaño (1941 v2, p. 385), esta evidencia que podría cambiar por completo un resultado anterior.

Resulta preocupante que los dos libros de Andrade propongan numerosas supuestas traducciones de topónimos como “transparentes”, presentándolas como definitivas en lugar de como hipótesis frente a otras posibilidades viables. En sus textos se utilizan expresiones como “sin lugar a dudas” (Andrade, 2024, p. 487), incluso en propuestas que resultan extremadamente dudosas. Por ejemplo, se sugiere que el topónimo amazónico *Pumayacu*, que muy claramente significa “Río del Puma” en kichwa, en verdad tiene, según el autor, el significado raro de “Río de la Hondonada Boscosa”. Como se discutirá más adelante, estos supuestos significados, cargados de palabras extrañas como “hondonada” y “boscosa”, no corresponden a los significados típicos de lenguas barbacos ni de otras lenguas andinas. En lugar de formular y probar hipótesis posibles en base de la evidencia, Andrade propone estos supuestos significados como definitivos, sin someterlos a verificación. Esta forma de generar propuestas no cumple con los estándares científicos básicos.

2.1. El problema de la falsificación de datos

En la presentación del libro *Voces Sumergidas*, realizada el 23 de julio de 2025 en el editorial Abya Yala³, Fernando Garcés señaló un aspecto

³ Véase: Editorial Abya-Yala. (2025, julio 24). Presentación del libro *Voces sumergidas. El enigma de la onomástica paleoandina del Ecuador* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=pJWmYvbYqlw>



especialmente problemático de los significados propuestos por Andrade. Se trata del uso de formas cortas de una sola consonante y una vocal (CV). Estas formas son tan comunes que resulta muy fácil equivocarse, razón por la cual no suelen ser las formas preferidas para el estudio histórico (Ringe, 1992), ya que se prestan a especulaciones y equivocaciones. Al igual que señaló Garcés en su discurso (2025, 19:15), mis colegas y yo hemos argumentado que, en el caso de las lenguas barbaças, no hay como evitar las formas CV, porque la mayoría de las raíces reconstruidas son de este tipo (Gonzales Castaño et al., 2023). Por ello, enfatizamos en que hay que ser muy cuidadosos. A diferencia de Andrade, Garcés es un investigador serio, con una serie de publicaciones de gran calidad sobre la historia lingüística andina (Garcés, 1997, 1999, 2018). Gracias a su experiencia, pudo ubicar fácilmente la literatura relevante sobre las lenguas barbaças que Andrade parece ignorar.

En nuestro artículo argumentamos que la única forma de superar el problema de la alta probabilidad de equivocarse con palabras CV es mediante una atención cuidadosa a los significados de las cuatro lenguas barbaças modernas. En cambio, Andrade, insiste repetidamente en que *no* busca formas ni significados en las lenguas actuales, sino en una supuesta reconstrucción de la proto-lengua anterior. Esto no tiene sentido, ya que —como se mostrará en la sección 3— no hay otra forma de llegar a propuestas históricas para proto-lenguas más que aplicar métodos de reconstrucción con base en los significados de las lenguas modernas, algo que Andrade nunca hace. Así, aunque afirma haber seguido el método comparativo para asignar significados, esa afirmación es, en realidad, falsa.

Si Andrade no toma en cuenta seriamente los significados de las lenguas modernas, ¿de dónde provienen entonces sus propuestas? La respuesta es completamente opaca en sus libros. Pese a su insistencia en que los significados que presenta son “transparentes”, esto resulta todo menos transparente. Apenas se incluyen citas de fuentes primarias, se ignoran fuentes de buena calidad y, en cambio, se citan publicaciones sin procesos editoriales académicos, como blogs, Wikipedia, u otros de carácter semejante. Las pocas referencias que sí ofrecen están llenas de errores. Por ejemplo, cita la palabra /pin-asa/, del awapit, con el significado de “valle”, y lo hace desde Contreras (2009); sin embargo, al revisar dicha fuente, no aparece ninguna palabra awapit para “valle” en todo el texto.



Andrade dice que su método consiste en visitar personalmente los sitios (2024, p. 36) y, al parecer, decidir de forma unilateral si le parecen ser “hondonadas” o “centinelas”, y así asignar esos significados improbables. Este enfoque es sumamente problemático. Como señalan en la geografía cultural Smith & Mark (2003), así como en la antropología lingüística Burenhult & Levinson (2008), los términos geográficos son culturalmente variables y con frecuencia imposibles de traducir de manera directa. Incluso una palabra aparentemente sencilla como “montaña” puede resultar intraducible, ya que cada lengua y cultura tiene sus propios conceptos sobre cuántos tipos de montañas existen y que características tienen. Resulta, por lo tanto, dudoso que la perspectiva de Andrade pueda replicar las de las culturas andinas de hace muchos siglos.

Las obras de Andrade intentan dar la apariencia de una investigación seria, afirmando, por ejemplo, que “se ha identificado el étimo, contrastando con fuentes diacrónicas y sincrónicas, a la par que se ha buscado una viabilidad lingüística” (2024, p. 619). Sin embargo, cualquier lingüista, después de leer un par de páginas, notará que no se ha seguido ninguno de estos pasos. En consecuencia, los datos que presenta no serían para nada viables en términos lingüísticos. El problema no solo radica en no haber citado las fuentes relevantes —porque la gran mayoría de los términos que propone Andrade ni siquiera aparecen en literatura relevante—, sino que, además, no son palabras reales. En este sentido, podemos asumir que él está inventando sus “resultados”. Eso se llama fabricación de datos, una práctica considerada antiética en la ciencia (Fanelli 2009; Nurunnabi y Hossain, 2019).

2.2. *El problema de las hipótesis infalsificables*

Otro aspecto gravemente confuso en los libros de Andrade es su insistencia en que no solo los topónimos andinos del Ecuador son barbacoanos, sino que nombres pertenecientes a esta familia lingüística se extenderían por casi todo Sudamérica occidental, desde el norte de Colombia hasta Argentina y Chile (2025, pp. 61-65). Además, argumenta que sus supuestas palabras barbacoas constituirían la base de las grandes familias andinas quechua y aymara (2025, pp. 73-75). Sin embargo, cualquier lingüista americanista serio sabe que las propuestas de unificación de las familias lingüísticas americanas en macro-familias, como el “Amerind” de Greenberg (1960), han sido descartadas. Esto se debe a la falta de evidencia o por representar profundidades de tiempo que



no son accesibles con métodos de lingüística histórica. En su discurso, Garcés advirtió sobre el sesgo nacionalista atrás de la propuesta de que todas las lenguas de los Andes se basarían en un sustrato “ecuatoriano” (2025, 17:38). El argumento de Andrade, en ese sentido, se parece a la propuesta nacionalista de Costales y Peñaherrera según la cual las lenguas barbaças serían la base de todas las lenguas de América (1968). Tal idea, por razones evidentes, nunca ha sido tomado en serio dentro del campo académico.

El autor parece desconocer que Cerrón-Palomino —cuya asesoría personal menciona reiteradamente en un aparente intento de dar prestigio a sus conclusiones mediante la asociación con un lingüista reconocido— sostiene una posición muy fuerte en contra de la unificación de las familias quechua y aymara que Andrade propone (Cerrón-Palomino, 1994; 1987/2003). Con ello, Andrade deja en evidencia que no conoce la literatura básica sobre la lingüística histórica andina, donde la gran mayoría de autores rechazarían la relación que propone (Emlen, 2025). Personalmente, concuerdo con Campbell (1995) en que todavía vale la pena investigar una posible relación, pero para eso se necesitan métodos científicos sólidos, y no es nada seguro el resultado. La propuesta de Andrade, por el contrario, carece de aspecto científico y se inscribe más bien dentro de una tradición de sesgo nacionalista, similar a la de sus antecesores Juan de Velasco, Costales y Peñaherrera, y otros etnohistoriadores regionalistas.

Consideremos un ejemplo en el que Andrade pretende encontrar una etimología barbaça para el nombre claramente quechua de la ciudad de *Huancavilca*, situada a miles de kilómetros de territorio barbaça, en el sur de Perú. Esta palabra tiene dos elementos obviamente quechuas, *wanka*, que significa “Piedra Grande” o también designa al grupo étnico *Huanka*, y *willka*, cuyo significado se acerca a “santuario”. El propio Cerrón-Palomino sostiene que se trata de un nombre quechua para “Santuario de los Huancas” (Cerrón Palomino, 2008, pp. 357–358). Sin embargo, una vez más, Andrade no parece apoyar a su supuesto mentor, ya que rechaza este significado quechua evidente para dismantelar la palabra en monosílabas supuestamente barbaças:

Los esquemas imagen fonosemánticos /wan/ /ka/ /bi/ /ili/ /ka/, develan con total transparencia que no se trata de homonimias casuales ni formales, sino un sustrato barbaçano por antonomasia. (2025, p. 303)



El problema con este análisis es que prácticamente cualquier palabra, en casi cualquier lengua, puede ser dividida en monosílabos como /ka/, compuestos por algunas de las consonantes y vocales más comunes en el mundo. Así como Andrade intenta hacer para otras lenguas fuera de la zona barbacoa, nada nos limitaría para ir al resto del mundo y encontrar un “sustrato” barbacoa en lenguas distantes. Siguiendo ese razonamiento, podríamos concluir que pueblos barbacoas fundaron el imperio romano, dividiendo “Roma” en /ro/ /ma/, o que viajaban a Japón, dividiendo Tokio en /to/ /ki/ /yo/, o que vivían en Estados Unidos, dividiendo Chicago en /či/ /ka/ /go/. Si bien es cierto que en estos topónimos pueden aparecer sílabas CV que también podrían existir en lenguas barbacoas, estas formas son tan comunes que básicamente se podría proponer, equivocadamente, que cualquier lengua esté relacionada con cualquier otra con base en estos métodos. En este sentido, si se puede forzar un resultado positivo, entonces el estudio no se basa en probar hipótesis falsificables, porque solo se termina encontrando un resultado predeterminado por el sesgo inicial.

Si siempre se encuentra el resultado deseado, sin darle importancia a la evidencia, no podemos hablar de una hipótesis científica, sino de una ideología. Admitir que toda hipótesis puede ser cuestionada no constituye una debilidad, sino el principio básico de la ciencia. Toda hipótesis, hasta la más aceptada, en principio puede ser refutada. Claro que algunas hipótesis son mucho mejores que otras; por ejemplo, la hipótesis de que las líneas de Nazca fueron hechas por seres humanos es claramente más plausible que la que atribuye su origen a seres extraterrestres. Sin embargo, si existiera evidencia sólida que apoyara esta última, lo tendríamos que considerar. El problema con Andrade es que, sin ninguna evidencia, opta sistemáticamente por la explicación más improbable, ignorando las opciones más evidentes e inclinándose, en cambio, a favor de la más excéntrica.

2.3 Aplicando la navaja de Ockham

La “navaja de Ockham” es un principio científico básico cuyo origen se atribuye a un fraile y filósofo inglés del siglo XIV; tradicionalmente, se entiende así: “en igualdad de condiciones, la explicación más simple suele ser la más probable”. Aunque existe cierta discusión sobre la aplicación adecuada de esta norma en lingüística histórica (Janda & Joseph, 2017, p. 25), es generalmente aceptado como un principio básico de la ciencia, a veces conocido bajo el nombre de “parsimonia”. En otras palabras, cuando existen explicaciones sencillas, obvias,



claras y plausibles frente a otras explicaciones improbables y complicadas, salvo que haya una razón muy fuerte, es mejor optar por la explicación sencilla. En sus textos, Andrade parece aplicar la navaja de Ockham al revés: opta por las explicaciones más complejas, improbables e incluso cómicas.

Una de sus posturas más problemáticas es su tendencia a proponer repetitivamente en sus textos una supuesta interpretación pre-kichwa, incluso en casos donde el término es obviamente kichwa. Su argumento es que los kichwa-hablantes habrían heredado nombres existentes pre-kichwas pero que los habrían adaptado a palabras kichwas. Este razonamiento lo lleva a forzar explicaciones innecesarias, como cuando propone que “Ingapirca”, el sitio arqueológico inca más conocido del Ecuador, en verdad no sería un término kichwa, sino un término barbacoa con el supuesto significado de “Loma del Encañonado” (2025, pp. 247-248). ¿Por qué, cuando existe una explicación sencilla y clara, forzar una explicación complicada e improbable?

Además, el autor parece no saber que este sitio no se llamaba “Ingapirca” hasta la colonia tardía, cuando ya no se hablaban lenguas barbacoas en la sierra, por lo que de ninguna manera podría ser barbacoa. Las primeras menciones del sitio usan el nombre *Hatuncañari* (Cieza de León, 1553/2005, p. 127) o *Hatun Cañar* (Gallegos en Ministerio de Fomento, 1897, p. 171), o “Cañar Grande”. En el siglo XVIII, Juan y Ulloa todavía utilizaba *Atun Cañar* (1748, p. 629), y describieron el término “*inga pirca*” así: “A todas estas Ruinas, y Señales de las antiguas Fabricas, que se conservan, les dan el nombre general de Inga Pirca que significa Paredes del Inga” (Juan & Ulloa, 1748, p. 632). Los autores mencionan también que dicho término se aplicaba a otros sitios incas como Callo. Así vemos que “paredes del Inca” fue un significado aplicado a muchos vestigios incas por kichwa-hablantes coloniales y republicanos, en algún momento reemplazando el nombre antiguo inca *Hatun Cañar* con este término. Hacia fines del siglo XIX, González Suárez ya utiliza el nombre actual, pero señalando que era un término relativamente nuevo con la frase “llamado ahora Ingapirca” (1890, p. 71). No obstante, pese a toda esta evidencia que sustenta un origen en el kichwa tardío, apoyando una hipótesis sencilla y bien respaldada, Andrade opta por una hipótesis mucho menos probable y carente de evidencia.

Aunque sí es posible interpretar erróneamente un topónimo barbacoa en kichwa, estos casos no son muy comunes. Por ejemplo, algunos podrían



preguntarse por qué *Tandapi* parece significar “en el pan”, en kichwa, combinando *tanda* “pan” y *-pi*, el sufijo locativo “en”; ¿había panaderías ahí? Todo tiene más sentido si se interpreta desde cha’palaa, en que *tanda* significa “abeja” y *pi* es “agua” o “río”. Como se verá en detalle en la sección 4, Andrade parece ignorar, en sus traducciones improbables una tendencia común en los topónimos andinos de combinar dos elementos: una especie de animal, planta o tipo de suelo -“piedra”, “arena”, etc.- en el papel de modificador, y un término geográfico -“río”, “laguna”, “montaña”, “llanura”, “quebraba”, etc.- en el papel de núcleo, como en “Río (núcleo) de las Abejas (modificador)”. Otro ejemplo es el pueblo de *El Chaupi*, que algunos interpretan como kichwa *chawpi* “centro/mitad”. Sin embargo, el artículo masculino de español revela que lo más probable es que se trata de “el” río, y de hecho el nombre *Río Chaupi* ocurre desde el noroccidente de Pichincha hasta Chimborazo y Loja. Esto parece reflejar un cambio fonético /l/ > /u/ o /w/ antes de consonantes de panzaleo-puruhá-cañari, comparable a *Chalpi* visto en algunas partes de la frontera Caranqui-Quixos. La interpretación sería /sala-pi/ (arena-río) > /sawpi/, “Río Arenoso”, en base a /sala/ “arena/playa” en cha’palaa y tsáfiki. En la mayoría de estos casos, resulta sencillo descartar la interpretación kichwa por su baja probabilidad, como ocurre con la versión popular de *Manabí* en que *mana* sería kichwa “no”, con *pi/bi*, barbacoa “agua/río”, para dar el significado de “no hay agua”. Es mucho más probable que sea barbacoa /mana-pi/ “Río de los Venados”.

En contraste, respecto a la gran mayoría de topónimos que parecen ser evidentemente kichwas, esto se da porque, nada sorpresivamente, sí son kichwas. En general hay cuatro veces más topónimos pre-kichwas que kichwas en la sierra ecuatoriana (Floyd, 2022, p. 8), y es muy fácil distinguir la minoría de nombres kichwas de la mayoría de los topónimos pre-kichwas. En contraste con las formas monosilábicas barbacoas mencionadas en sección 2.2., hay pocas formas monosilábicas kichwas (como *kuy* “cuy”), la mayoría de las palabras son bisilábicas (como *pamba* “llanura”), y en algunos casos trisílabas (*pucurá* “fortaleza”) o más largas (*otorongo* “tigrillo”). Estadísticamente es mucho más probable equivocarse comparando monosílabas —como ocurre en las numerosas propuestas equívocas de Andrade— que comparando palabras multi-silábicas, para las cuales resulta altamente improbable que una palabra no kichwa coincida tan directamente con un término tan complejo en kichwa.

Veamos algunos ejemplos. Para *El Tingo*, Andrade intenta forzar una etimología pre-kichwa de “montaña centinela” (2024, pp. 137-398) cuando es



evidente que viene de kichwa /tingu/ o “unión de dos ríos”; tanto en *El Tingo* en el Valle de los Chillos como en otros lugares llamados con el mismo nombre hay uniones de ríos. Ninguna palabra, ni las más clásicas andinas referentes a historia y cosmovisión inca, está a salvo de este tratamiento en el texto de Andrade: palabras bisilábicas como *inti*, “sol/dios” (2025, pp. 240-243), *apu* “señor/dios” (2025, pp. 235-236) e *inga* “rey/emperador” (2024, pp. 247-248); palabras trisilábicas como *pucará* “fortaleza” (2024, p. 591), términos compuestos de cuatro sílabas como *Yahuarcocha* “Lago de Sangre” (2025, pp. 263-273), y hasta términos complejos de cinco sílabas como *Tahuantinsuyo* “Unión de Cuatro Territorios” (2025, pp. 236-240). Ni siquiera el nombre de *Atahualpa* se libera de estas interpretaciones extravagantes; Andrade lo convierte en “Cerro Altivo de la Hondonada” (2025, p. 191). Aunque el significado de “Atahualpa” es debatido, podemos estar seguros de una cosa: no significa de ninguna manera “Cerro Altivo de la Hondonada”.

Según Andrade, todos estos términos, cada uno ampliamente documentado en la literatura histórica en el contexto inca y de las lenguas quechuas, serían en realidad palabras pre-incas perteneciente a la familia barbacoa, y no palabras quechuas. Para llegar a esas propuestas tan extrañas, somete las palabras a extensos cambios de sonidos inventados por él mismo, sin ninguna motivación lingüística; cambios que parecen diseñados con el propósito de transformar palabras reales en palabras inexistentes, productos de su imaginación. Por ejemplo, para el término kichwa *Ninahuilca*, “Santuario de Fuego”, en vez de analizar el evidente término kichwa *nina* “fuego”, muy adecuado para un volcán, Andrade dice que viene de dos palabras pseudo-barbacoa *ili* y *ana* (ambos supuestamente “bosque” por alguna razón) que se convierten en *nina* por unos cambios sin sentido (/ili-ana/ > /ini-ana/ > /nina/). Según su análisis, estas se unen con más palabras inventadas aún (/bi-ili-ka/) resultando en el supuesto significado “Cerro de la Hondonada Boscosa” (2024, p. 246). Esto hace pensar en una máquina “Rube Goldberg” que busca la forma más complicada de hacer algo sencillo. Como se mostrará en la sección 3, estos tipos de cambios irregulares de sonidos no se justifican con métodos de lingüística histórica, por lo que su aplicación constituye, en esencia, otra forma de fabricación de datos, convirtiendo una palabra en cualquier otra, sin restricción alguna.

En estos textos hay una gran cantidad de palabras kichwas para las cuales Andrade intenta forzar una interpretación barbacoa, demasiadas como



para enumerarlas todas. Afirma, por ejemplo, que *wasi* no significa “casa” sino “cerro” (Andrade, 2024, p. 28), y *wasipungo*, universalmente interpretado como “puerta de la casa” en referencia a los lotes de terreno históricamente asignados a trabajadores indígenas, para Andrade significa “zona de desfiladeros” (2025, pp. 137-138). Asimismo, propone que una palabra larga de cuatro sílabas como *otorongo* no es quechua, sino barbacoa, con el supuesto significado de “Cerro Centinela de la Hondonada” (2025, p. 298) a pesar de que significa claramente “tigrillo” en varias lenguas quechuas a lo largo los Andes. Topónimos totalmente claros en kichwa como *Pilisurco* “Montaña de los Piojos” (2024, p. 472-473), *Achipungo* “Paso de Luz” (2024, p. 224), y *Angamarca* “Territorio de las Águilas” (2024, pp. 397-398) reciben interpretaciones barbacoas extravagantes y sin fundamento alguno. Incluso rechaza el significado obvio del kichwa de *Cuicocha*, “Laguna de los Cuyes” para un lugar que es literalmente una laguna enorme habitada por cuyes silvestres, a favor de un supuesto significado barbacoa “Montaña Frondosa de la Caldera” (2024, p. 300). En todos estos casos resulta incomprensible el por qué se rechazaría un significado obvio y conocido en kichwa a favor de un significado raro, supuestamente “prístino barbacoaño” (2024, p. 38), pero sin la más mínima evidencia de esa familia lingüística.

Andrade aplica esta misma perspectiva a los nombres étnicos de la colonia temprana, sin darse cuenta de que muchos de ellos no son nombres propios, sino nombres quechuas usados por los incas para referirse a pueblos extranjeros. Así, los *paltas* de la zona baja de Loja probablemente fueron llamados “(cabezas de) aguacates” por su práctica de deformar la cabezas (Garcilaso de la Vega, 1609/1985, pp. 406-407); los *cañares* probablemente tomaron su nombre de la palabra quechua del árbol *cañaro* (*erythrina edulis*, *sacha poroto*); y los *quillacinga* probablemente se llamaban “nariz de luna” en quechua por sus narigueras de media luna. Sin embargo, Andrade vuelve a inventar para todos estos términos quechuas interpretaciones supuestamente “barbacoas” (2025, pp. 209, 219, 220, 228)⁴, una vez más sin recurrir a datos reales de las lenguas barbacoas. Para él, no parece haber ningún término quechua que pueda escapar este tratamiento. Podría ser ligeramente posible que uno o dos de estas decenas de términos obviamente kichwas hayan sido mal identificados, pero ¿todos?

⁴ Un claro ejemplo de la falta de responsabilidad científica y editorial de estas obras es cuando se menciona el término Quillacinga, la referencia es simplemente “Wikipedia”, ni siquiera con la dirección específica, ignorando muchas obras etnohistóricas que mencionan a los Quillasinga (y no, no significa “Cerro Empinado del Barranco”).



Las cosas se ponen aún más tragicómicas cuando extiende su imaginación a elementos del español, para los cuales también encuentra la manera de interpretarlos como palabras pre-kichwas. Su propuesta barbacoa-imaginaria para el topónimo netamente quechua *Pambamarca* –“Territorios de Planicies”- como “Montaña Centinela de la Hondonada Ancestral” (2024, p. 586) ya resulta ridículo, pero esto es superado cuando propone “Valle Hondo Ancestral” para *Pambamarquito* (2024, p. 588), aparentemente sin darse cuenta de que esta forma se deriva de *Pambamarca* más el diminutivo de español *-ito*. De modo similar, para el topónimo híbrido español-kichwa *Abraspungo*, inventa una etimología supuestamente barbacoa, “Cerro Mirador de la Hondonada Frondosa” (2024, p. 218), descartando los significados similares de *abra(s)* en español y *pungu* en kichwa: “paso de montaña”. En algunos casos, su interpretación roza lo absurdo, y ofrece interpretaciones supuestamente barbacoas para palabras que claramente están en español; por ejemplo, traduce “Puerto” en Puerto Quito como “Loma Boscosa” (2025, p. 83). Sin embargo, es documentado que Pedro Vicente Maldonado visitó un sitio cercano llamado *Embarcadero de Caone* cuando buscaba una nueva ruta entre Quito y Esmeraldas en los años de 1740 (1948, p. 97) y que la primera mención de “*Puerto de Quito*” aparece en su mapa de la Provincia de Quito (1948, pp. 222-223). Nada sorpresivamente, era un “puerto” en el camino a Quito.

Parece que, para Andrade, la conquista española nunca pasó, ya que evita reconocer elementos obvios del español en topónimos. Por ejemplo, no pudo identificar la fusión del artículo “el” y la palabra Azuay en documentos donde aparece como *Lasuay* (Andrade, 2025, pp. 113-115). Aunque es muy común fusionar artículos de esta forma, no reconoce la procedencia del español de esta consonante e inventa todo tipo de etimologías pseudo-barbacoas. En Colombia, por ejemplo, el kichwa era conocido en el siglo XVIII como la lengua *linga*, término fusionado de “la lengua del inga” (Santa Gertrudis, 1758/1956, p. 140), un término también visto en Perú para referirse a las lenguas quechuas (Ciudad, 1999, pp. 407-408). Hoy en día, en algunas variantes de kichwa, “el Oriente” es conocido como *loriente*. Este proceso, llamado “liaison”, en francés, es común en lenguas que poseen artículos. Sin embargo, para Andrade, todo tiene que ser un sonido pre-inca, que, además, como un mago, puede hacer aparecer y desaparecer a su conveniencia⁵.

⁵ Véase Sección 3, sobre cambios regulares fonológicos.



Andrade no logra seguir el principio de parsimonia, ni siquiera cuando se trata de etimologías totalmente barbacooas. Por ejemplo, ante el término *Aloburo*, no busca en las lenguas barbacooas modernas, donde encontraría el cha'palaa *alu* para “aguacate”, comparado con tsáfiki *alan* (con clasificador *-ka*: *alanká*, como en *Alangasí*, “Lugar de Aguacates”) para deducir por el método comparativo que la forma original de barbacoa sureño era **alu* o **alo* (tsáfiki armonizando las vocales /alu/ o /alu/ > /ala/), lo que permitiría sugerir el significado evidente de “Monte de Aguacate”. Al observar el *Aloburo*, el nombre podría ser tanto por la forma de la montaña como por su clima, adecuado para la producción de aguacates. Frente toda esta evidencia, en cambio, Andrade propone “Montaña de la Hondonada” (2024, p. 225), en su obsesión inexplicable con la palabra “hondonada”, forzando una serie de cambios de sonido improbables⁶ para ajustar los datos a su preferencia.

En resumen, no es posible tomar en serio las propuestas de Andrade, porque no son el resultado del método científico, sino especulaciones y delusiones disfrazadas de resultados científicos reales. Primero, son presentadas erróneamente como significados supuestamente “transparentes” y definitivos, cuando en realidad toda propuesta de significados de lenguas perdidas sin documentación histórica debe entenderse como una hipótesis cuya probabilidad depende de cuánto cuadra con los datos empíricos; cualquier hipótesis puede cambiar si aparecen nuevos datos. Segundo, sus análisis no pasan por un proceso riguroso de evaluación de hipótesis que permita distinguir entre correspondencias reales y simples coincidencias, aún más extremadamente problemático cuando se trata de sílabas cortas. La mayoría de las lenguas del mundo van a tener sílabas con /ka/, e incluso numerosos homófonos con esta forma, así que pretender saber con precisión a qué palabra original pertenecía /ka/ y hasta de qué lengua viene es casi imposible. Finalmente, al considerar diferentes etimologías hipotéticas, no sigue el principio de parsimonia, optando no por las explicaciones más sencillas y evidentes (“palabras que parecen kichwa y español tienden a ser kichwa y español”), y en cambio hace explicaciones extremadamente improbables (“lo que parece claramente kichwa y español realmente no es”). A esto se suma el problema de la fabricación de datos, cambiando sonidos, significados y gramática para sostener conclusiones predeterminadas⁷. Más allá de la falta de validez científica general de estos estudios, las siguientes secciones profundizan

⁶ Véase la sección 3.

⁷ Véase las secciones 3, 4 y 5.



los errores metodológicos en las áreas específicas de la fonología, la semántica y la morfosintaxis.

3. Asuntos fonológicos

El principal problema metodológico en las supuestas formas barbaças propuestas por Andrade es que, aunque afirma reiteradamente que son derivados del clásico método comparativo de la lingüística histórica, en ninguna parte de estos dos libros se observa una aplicación de este método. Sostiene haber utilizado métodos de “reconstrucción diacrónica, el comparativo, y de reconstrucción interna” (Andrade2025, p. 22), pero estos métodos implican componentes muy específicos, principalmente listas comparativas de formas relacionadas entre distintos idiomas y, con base en eso, postulaciones de cambios regulares de sonidos para proponer las formas originales o “protoformas”. Sin embargo, en ninguna parte de los cientos de páginas de estos dos libros vemos esos componentes. A pesar de afirmar que “(e)l análisis fonológico de las lenguas barbaças extintas ha sido fundamental para reconstruir los cambios fonéticos en diacronía” (2024, p. 24), deja a los lectores con la pregunta: ¿dónde se encuentra este análisis de sonidos?

Si en verdad hizo una reconstrucción siguiendo el método comparativo, esperaríamos como mínimo ver propuestas de cambios *regulares* de sonidos. Sin embargo, las formas propuestas por Andrade no demuestran ninguna regularidad, propone todo tipo de transformaciones inconsistentes, incluso cambios imposibles. ¿Quiere que una /p/ sea una /m/ de repente? Convierte /pu/ en /mu/ (2024, p. 123-124) o /pi/ en /mi/ (2024, p. 435), cuando le resulta conveniente. ¿Pero no quiere convertir *todas* las /p/ en /m/? Solo escoge las palabras que quiere modificar, sin aplicar una regla general a todo el vocabulario.

Cuando los primeros lingüistas históricos del siglo XIX desarrollaron el método comparativo para la reconstrucción del proto-indoeuropeo, uno de los descubrimientos más grandes en la historia de la ciencia, uniendo casi todas las lenguas de Europa con las de Irán y del norte de la India, establecieron normas metodológicas que se aplican hasta la actualidad⁸. Por ejemplo, con base en el método comparativo se puede establecer que palabras tan distintas como “head” de inglés, “cabeza” de español y “chef” de francés vienen de la

⁸ Véase Mallory & Adams, 2006; Clackson, 2007; Fortson IV, 2011, etc.



proto-forma reconstruida indoeuropea *kap (y también otras palabras españolas como “capitán”, “capa”, “capital”, “jefe”, e palabras inglesas como “captain”, “cape” “capital” “chief”, etc., a veces prestadas de otras lenguas como el latín)⁹. Se llega a una propuesta para una proto forma comparando todas las formas cognadas posteriores y postulando cambios regulares de sonido que podrían haberlas producido desde una forma hipotética anterior. Parece que Andrade es consciente de estas normas, según lo que dice:

Cuando trabajamos con el clásico método de lingüística comparada, generalmente necesitamos leyes fonéticas y series compatibles, pues no sirve de nada que una palabra se parezca a otra, puede ser aleatorio y no presentar ningún parentesco o relación filogenética. (2025, p. 22)

Es totalmente cierto lo que expresa Andrade en esta cita: sin demostrar el trabajo de reconstrucción, no tiene valor científico señalar formas que solo parecen superficialmente similares. No obstante, a pesar de su insistencia en que su trabajo es “riguroso” (Andrade, 2025, p. 315) y procede “de manera empírica” (2025, p. 13), no sigue sus propios criterios, porque presenta páginas tras páginas de listas de formas superficialmente recurrentes sin nunca demostrar que se reconstruyen a formas históricas comunes. Tampoco sigue sistemáticamente leyes fonéticas, como veremos más adelante, y simplemente convierte cualquier sonido en cualquier otro de forma arbitraria. Así que concordamos con él en que, sin seguir el método comparativo, sus observaciones no sirven de nada.

Consideremos un ejemplo. Para llegar a su interpretación dudosa de *Otavallo* como “Cerro Altivo de la Hondonada”, Andrade propone los elementos /kota-ba-lo/, y explica que la consonante inicial /k/ se borra por “aféresis” (2025, p. 187). Pero, a pesar del uso de este término técnico para referir a la erosión de sonidos al inicio de una palabra, no parece entender que, si postula este cambio para una palabra, tendría que aplicarse regularmente a todas (o por lo menos a todas en la lengua local; por ejemplo, podrían aplicar unos cambios regulares en lengua caranqui, pero otros en pasto y panzaleo). No obstante, como el propio Andrade menciona, en Imbabura existen varios topónimos que empiezan con /ko/, donde sí hay /k/, como *Cotama* ubicado justo en frente de Otavallo. Si el supuesto cambio de sonido fuera válido, entonces también deberíamos tener “Otama” no *Cotama*. Otro ejemplo similar sería la propuesta de la pérdida de /s/ inicial, que dice que aplicaría en *Araque*, un pueblo de Imbabura, pero por

⁹ <https://iecor.cild.org/cognatesets/6432#4/53.08/L.83>; acceso 25 septiembre 2025



alguna razón no en *Sarance*, el nombre original de Otavalo (Andrade, 2024, p. 109), que tendría que ser “Arance” si el cambio fuera regular.

En estos dos libros se repite cientos de veces el mismo error de postular cambios fonológicos irregulares y, en muchos casos, lingüísticamente imposibles. Por ejemplo, dice que “(l)exemas como /ala/, /alla/, /aya/, /ata/, /atsa/, /asa/, /ana/, /aña/, entre otros, evolucionaron de una misma raíz” (Andrade, 2024, p. 87) pero no explica por qué esta raíz cambió de tantas formas irregularmente si el método comparativo depende de una aplicación de cambios totalmente regulares. Un contexto fonológico específico, como en este caso, la posición intervocálica entre dos vocales /a/, debería generar un solo cambio en cada variante lingüística, permitiéndonos proponer la proto-forma original que existía antes de los cambios. Aquí, Andrade intenta explicar su proceso, pero vemos que postula las consonantes originales no con base en la reconstrucción sino porque “son muy comunes”, cuando “ser común” no es un criterio para la reconstrucción:

Postulamos una probable evolución homorgánica del morfema /ala/. Asumimos hipotéticamente, que la evolución partiría de los segmentos laterales /l/ y /ll/ puesto que son muy comunes en muchas lenguas barbacooanas extintas y vivas, lo podría ser un rasgo arcaizante de estas: /ala/ > /alla/ > /aya/. Otra variante sería: /ala/ > /ata/ > /atsa/ > /asa/ > /sa/, otra lectura cambiaría de lateral a rótica /l/ > /t/: /ala/ > /ara/ > /ra/, una cuarta lectura diacrónica terminaría nasalizando al fonema lateral /l/ > /n/: /ala/ > /ana/ > /aña/, es decir, estos lexemas evolucionaron en el eje diacrónico de una misma raíz en un abanico de variantes geoelectales y adquirieron independencia en el sistema... (Andrade, 2025, p. 30)

Es muy raro que exista palatalización (/l/ > /ʎ/, /n/ > /ɲ/) entre dos vocales bajas, y solo se esperaría este proceso con vocales altas como /i/. Más problemático aún, el cambio postulado entre lateral /l/ y oclusiva alveolar /t/, nunca ha sido documentado para ninguna lengua, y se considera imposible¹⁰. Todos los cambios propuestos por Andrade sufren de estos problemas: no son regulares, no son lingüísticamente probables y no toman en cuenta la motivación de contextos fonológicos específicos. Empieza con una forma y lo va transformando según sus caprichos; por ejemplo, propone un “sustantivo <chi> y sus alomorfos <cha>, <cho>, <chu> = ‘bosque, chaparro, maleza’” (2024, p. 517), pero no especifica bajo cuales condiciones ocurre cada alomorfo, revelando que las condiciones son básicamente “cuando me da la gana”.

¹⁰ <https://chridd.nfshost.com/diachronica/search?q=|>; acceso 25 septiembre 2025



Para aplicar el método comparativo, hay que reconstruir cuidadosamente el inventario fonémico (las vocales y consonantes originales) de la proto-lengua, ejemplificado en las proto-formas de palabras específicas. En sus comentarios, Andrade demuestra que tiene un entendimiento muy bajo sobre los sonidos históricos de las familias lingüísticas andinas porque hace comentarios como “variación fonética de la oclusiva /p/ > /f/ (fricativa bilabial sorda) ocurre por influencia del idioma quichua” (2025, p. 308), cuando debería saber que la /f/ -o más bien la /ɸ/, aunque Andrade no parece manejar el alfabeto fonético que enseñan a estudiantes de lingüística de primer año- no se reconstruye a proto-quechua (Cerrón, 2003, p. 127), pero sí a proto-barbacoa (Curnow & Liddicoat, 1998). Esto indica que la influencia lingüística probablemente fue al revés: la presencia de /ɸ/ en kichwa se debe a influencia pre-kichwa. La confusión de Andrade se hace evidente al postular que una forma como *Fuya Fuya* tiene que ser originalmente una plosiva /p/ (2024, p. 367) cuando /f/ o /ɸ/ podrían ser sonidos nativos en la lengua pre-kichwa; además parece ser totalmente ignorante de la serie de consonantes aspiradas /pʰ/ /kʰ/ /tʰ/ /čʰ/ de kichwa central-sur que en Imbabura se realizan muchas veces como fricativas, así que /ɸ/ no suele venir de /p/ sino a veces de /pʰ/ (Floyd, 2024). Estos errores evidencian que Andrade tiene varios problemas en analizar sonidos que no existen en español¹¹.

En otro caso, argumenta que la palabra *shimbu*, “mujer” en cha’palaa, es la misma que *chimbo* en *Chimborazo*, e inventa toda una historia sobre el “aspecto matriarcal” de ciertos topónimos (2024, p. 354). Sin embargo, no toma en cuenta que la africada /č/ (<ch>) no corresponde a la sibilante /š/ (<sh>) en la reconstrucción proto-barbacoa (Curnow & Liddicoat, 1998; Moore, 1962), lo que implica que se trata de palabras *distintas* con sonidos *distintos*. No importa si para él parecen palabras similares, tiene que demostrar por qué se cambiaría históricamente un sonido en otro de forma sistemática.

Incluso si los cambios estuvieran bien planteados —que no es el caso— igualmente cuando se trata de palabras cortas CV o VCV, como fue mencionado en Sección 1, existe una posibilidad grande de equivocarse entre múltiples formas homófonas, y peor cuando se cambia uno de los sonidos de forma irregular, ya que así se pierde gran parte de la señal histórica. Por ello, hay que prestar atención a cada sonido y justificar cada cambio sistemáticamente, y no cambiarlos de forma oportunista. Cuando vemos propuestas de cambios

¹¹ Véase la sección 3.2



irregulares, improbables, aleatorios, de conveniencia, o hasta lingüísticamente imposibles, como casi todos los cambios de sonido propuestos en estos libros, surge una fuerte sospecha sobre la validez de sus reconstrucciones.

3.1 La reconstrucción proto-barbacoa

El trabajo de reconstrucción lingüística es sumamente complejo y laborioso. Resulta casi imposible para una sola persona, y aun trabajando entre varios colegas, la reconstrucción del proto-barbacoa ha resultado ser un proyecto de múltiples años que aún no se ha podido terminar. Dado que las cuatro lenguas vivas solo representan un porcentaje pequeño de las lenguas que históricamente existían en la familia barbacoa, hay grandes vacíos en los datos. Aunque contamos con una cantidad grande de topónimos y antropónimos (apellidos), con la excepción de unas pocas traducciones en documentos históricos, la única forma de proponer significados para estos nombres es con base en las lenguas vivas, para las cuales podemos confirmar una interpretación con hablantes. En contraste, Andrade ignora las lenguas modernas, y termina fabricando sus propios significados imaginarios, subestimando gravemente la dificultad de este problema. La realidad es que, en la mayoría de los casos, nunca vamos a poder llegar a una interpretación adecuada por la falta de datos. No obstante, con un compromiso de seguir el método comparativo fielmente, sí es posible generar hipótesis viables y así avanzar en nuestro conocimiento a pesar de esta incertidumbre.

A continuación, daré un ejemplo breve de cómo se ve una reconstrucción según el método comparativo, informada por estudios previos de Moore (1962), Curnow y Liddicoat (1998) y Gonzales, Floyd y Bruil (2023). La mayoría de las formas relevantes ya fueron mencionadas en Floyd (2022) como unos de los más comunes y analizables en la toponimia pre-kichwa; algunos significados hipotéticos basados en estas formas se mencionarán en Sección 4. En ciertos casos, formas históricamente relacionadas ocurren en las cuatro lenguas modernas, pero en muchos otros casos, la reconstrucción solo aplica al ancestro común de cha'palaa y tsafiki, siendo las lenguas más cercanamente emparentadas y geográficamente próximas a la mayoría de las lenguas perdidas de la sierra ecuatoriana.



Tabla 1: Reconstrucción de proto-formas barbacoas relevantes para topónimos

significado	proto-forma	Tsafiki	Cha'palaa	Awapit	Namtrik	formas toponímicas
agua/río	*pi	Pi	pi	pii	pi	pi, bi; piro, biro "laguna"; piman "puente", pita "cascada"
casa	*ya	ya	ya	yal	ya	ya
fuego	*ni(n)	nin	ni	iiŋ	(nak)	ni (?)
sol/luz celestial	*pax	paxtá	paxta	pa	pačičik ("calor")	pak
piedra	*šu *ka (clasificador)	šu	šupuka	uk	šuk	su, shu, zhu; -ka, -ga
árbol	*či	čide	či		tsik	chi (?)
plano/largo/ bajo	*tele, *le	tele	tele	tit		tele, tili, dele, del, te, le, li
tierra	*čo (*to)	to	tu	su		to; toro, turo, tor "loma"
espina	*po	po	pu	pu		po, pu
arena	*tsala	tsalan	tsala			sara, sala, char(a), chal(a)
montaña, cuesta	*bu (?), *koxto	du, kohtó	butyu, kuxtu			buro, bura, pulu, pulo; koto
bosque	*xele	xelén	xele			(?)
grande	*awa	wa	aawa			gua-, a-
pequeño	*na	na	na			na-
caliente	*lo	lo	luxara			lu, lo
plano (clasificador)	*ki	ki	paki			ki, qui, que, gue
moler	*ila	ila	iíi			ila, illi
foráneo/ salvaje	*oya	oyán	uya			oya
venado	*mana	mana	mana			mana
lugar	*pila		pala			pwela, bwela, pela, bela

Fuente: elaboración propia.



La Tabla 1 contiene algunos ejemplos de cómo se realiza la reconstrucción histórica con base en el método comparativo, donde las formas reconstruidas tradicionalmente se marcan con asteriscos. Como se puede observar, para la mayoría de las palabras no hay formas “cognadas” (es decir, sus sonidos y significados probablemente tienen un origen común) entre las cuatro lenguas, resultando en celdas vacías en muchos casos. Cuando aparece una forma similar en todas las lenguas, como en los casos de “agua”, “casa” y “fuego”, es posible hacer una reconstrucción más completa, pero cuando solo hay formas similares en dos o tres lenguas, es más difícil. Por eso, muchas veces no se puede reconstruir una palabra para barbacoa en general, sino para barbacoa sureño, incluyendo solo cha’palaa y tsáfiki, que tienen mucho vocabulario en común. En otros casos, los paréntesis y símbolos de interrogación indican que no existe un resultado sobresaliente y que todavía hay inseguridad para las propuestas de reconstrucción. Para tratar los sonidos de manera sistemática, es mejor utilizar una adaptación del alfabeto fonético internacional, para evitar confusión, y utilizar un carácter por sonido. En la Tabla 1 y en la escritura fonética en este artículo generalmente, la fricativa velar <j> se escribe /x/, /š/ y /ʃ/ para sibilantes palatales <sh> y retroflejas <sr>, /č/ y /ĉ/ para africadas palatales <ch> y retroflejas <tr>, y /ʎ/ para lateral palatal <ll>.

Para dar un ejemplo de un caso de reconstrucción, podemos considerar las formas para “espina”, que aparecen en tres de las cuatro lenguas. En cha’palaa y awapit la forma es /pu/, pero en tsáfiki, que preserva la /o/ original, la forma es /po/. Como /o/ es una vocal original que se perdió en cha’palaa y awapit, postularíamos la proto-forma *po. En base de eso, podemos considerar que topónimos con las formas /pu/ y /po/ podrían tener algo que ver con “espina” o “cactus”; de hecho, vemos formas como *Pomasqui* y *Pujilí* en lugares semi-áridos donde hay cactus. Además, podría tener una relación con *bu “montaña” y formas como *pulu* y *buru*, tal vez por una conexión entre lo puntiagudo de una espina y de algunos cerros; vale la pena investigar esta relación más. En otro caso, hay formas aparentemente cognadas para “tierra” entre tsáfiki, chápalaa y awapit, y no en namtrik, pero una correspondencia entre cha’palaa/tsáfiki /t/ y awapit /s/, por comparación con otros casos, podría significar un sonido original retroflejo /ĉ/, resultando en posibles proto-formas *ĉo o *to, según diferentes análisis para la forma “tierra” vista en *Quito* y otros topónimos prominentes. Otros casos relevantes son las diferentes reconstrucciones para “árbol” frente a “bosque”, dos significados que Andrade mezcla totalmente en sus traducciones, pero que en las



lenguas barbaocoas, como en muchas lenguas, son distintas.

El resto de las formas incluidas en la Tabla 1 se mencionan en las otras secciones de este estudio, por lo que se puede consultar las secciones relevantes para más explicaciones. Sin embargo, el punto general es el siguiente: para realizar una reconstrucción histórica según el método comparativo clásico, utilizado en la lingüística desde el siglo XIX, es necesario presentar este tipo de tabla para todas las formas propuestas. Por ello, no es posible tomar con seriedad el trabajo de Andrade cuando afirma que sigue en método comparativo, porque en los cientos de páginas de estas obras no vemos estos tipos de conjuntos de correspondencias en ninguna parte.

3.2 Problemas ortográficos

Otro problema fonológico en los textos de Andrade que merece ser señalado brevemente es una confusión entre sonidos reales y representaciones ortográficas. En vez de representar los sonidos con una ortografía basada en el alfabeto fonético internacional como haría un lingüista entrenado, Andrade utiliza una mezcla de letras más cercanas a la ortografía del español, lo que genera una serie de errores. La literatura sobre las lenguas andinas ha sufrido de problemas similares desde su inicio, cuando curas españoles no lograron escribir con precisión sonidos que no existían en español¹². Andrade continúa esta larga tradición eurocéntrica, ya que sus textos, en gran parte, ignoran estos sonidos y confunden repetitivamente las letras de ortografía española y los sonidos reales.

Un ejemplo de este tipo de error es la confusión entre la oclusiva velar sorda /k/ con la uvular /q/, señalado en el discurso de Garcés (2025, 18:20), quien conoce tanto el kichwa ecuatoriano —que ya no tiene /q/— y el quechua boliviano —que todavía la tiene—. Cuando Andrade menciona formas quechuas como /qiru/ o /qero/ (“tronco”) en comparación con formas barbaocoas con /ki/ (2025, p. 35) revela que desconoce que /k/ y /q/ son sonidos diferentes. Cuando menciona la africada alveolar sorda /ts/ (2024, p. 83) no parece entender que en la pronunciación de hablantes de español frecuentemente se interpreta como /s/, por ejemplo “Santo Domingo de los Sáchilas”, o como /č/, como el nombre de un pueblo chachi donde realizo trabajo de campo, *Tsejpi*, nombre que los

¹² Véase Floyd, S. (2021). Oclusivas complejas en el quechua de Domingo de Santo Tomás. *Letras*, 92(135), 115–140.



hablantes de español tienden a pronunciar “Chespi”. Estas pronunciaciones de segunda lengua muchas veces son las que se registran en documentación escrita; solo en las últimas décadas se han registrado topónimos con /ts/ (a veces <tz>; por ejemplo, “Tiwinza,” en shuar chicham). Así, no reconoce que palabras como *Chalpatan*, según él “Cerro de la Hondonada Boscosa” (Andrade, 2024, p. 339), y *Saraguro*, según él “Montaña Cuarteada” (2025, p. 227), podría ambos relacionarse con la forma *tsala de proto-cha’palaa/tsáfiki, contribuyendo un significado de “arena” o “arenal” a la traducción. Es muy revelador que las formas propuestas por Andrade casi no incluyen sonidos que no existen en español. Para comparar, la reconstrucción en Tabla 1 incluye la sibilante retrofleja *š, la africada retrofleja *č, la africada alveolar *ts, y la vocal alta tensa /i/, sonidos que el análisis etnocéntrico de Andrade no reconoce. Además, no parece reconocer sonidos del español antiguo porque confunde el término /tazin/ “nido” con un préstamo barbacoa al kichwa (2024, p. 231) sin darse cuenta de que la sibilante palatal sonora /z/ es un sonido de español antiguo, y que se trata de derivaciones de la palabra “taza”, prestado tanto al kichwa como a tsáfiki en la colonia (Floyd 2022, pp. 6-7).

En un caso, Andrade presenta la siguiente argumentación sobre el topónimo *Güingopana*, un sitio de piedras gigantes en Cotopaxi, intentando reconstruir una constante velar /k/, pero aparentemente sin saber que en la convención ortográfica <gü> en español la <g> no representa una plosiva velar /g/ sino que una aproximante labial /w/:

La voz <güi> es la forma sonorizada de /kui/, /ku/ = ‘montaña’, /ili/ ‘bosque, chaparro’, /ku-ili/ > /kui/ > /wi/ = ‘hondonada frondosa’. En el ámbito fónico-segmental, se puede observar una variación del sintagma /ku-ili/, en donde el fonema /k/ oclusiva velar sorda se deriva en <w> semiconsonante bilabial <wi> por lenición consonántica /lenis/ = debilitamiento, es decir, se trata de una regla fonológica que transforma una consonante /fortis/ en /lenis/ o débil; además, ocurre la asimilación homorgánica bilabial entre el segmento /küi/ y /wi/. (Andrade, 2024, p. 549)

Así, vemos como Andrade utiliza terminología técnica para procesos como “lenición” y “asimilación homorgánica” de forma pseudo-erudita para aparentar un argumento científico. Sin embargo, en los casos que analiza, nunca hubo un sonido /k/, por lo que estas ideas no tienen sentido. Nuevamente, menciona “una regla fonológica”, pero si fuera regular, entonces tendría que siempre postular una /k/ original a toda /w/ inicial, algo que no vemos en



ningún otro caso. Al final, estas propuestas no vienen de la lingüística sino de la confusión del autor con la ortografía y los sonidos del español. Para poder formular hipótesis sobre sonidos, Andrade tendría que buscar una capacitación básica en diversidad fonológica, pero hasta que aplique esa perspectiva, casi la totalidad de sus propuestas fonológicas tienen que ser descartadas por falta de una metodología adecuada.

4. Asuntos semánticos

Los dos problemas principales con los significados de topónimos pre-kichwas propuestos por Andrade son los siguientes: (1) no tienen ninguna base en significados reales de las lenguas barbacoas, sino que parecen ser invenciones personales del autor, y (2) no representan los patrones semánticos de lenguas reales, sino que proponen una lengua imaginaria con cientos de palabras con significados abstractos y raros como “hondonada”, “frondosa” o “centinela” en lugar de los tipos de significados más concretos que vemos en los topónimos de lenguas andinas. Además, intenta justificar su repetición obsesiva de unos pocos supuestos significados, aparentemente sin darse cuenta de que estas formas supuestamente sinónimas son las palabras y significados que él mismo ha inventado (así como inventó la palabra “diasinónimo” que no consta en la RAE ni en ningún otro texto de la lengua castellana):

El lector notará que existe un patrón de comportamiento de los topónimos muy peculiar en la oronimia andina, como la redundancia conceptual en el uso de diasinónimos y construcciones tautológicas, es decir, se encontrará una gran cantidad de topónimos con formas evidentemente diferenciadas, pero con glosas similares, redundantes e idénticas, tales como *montaña arbustiva*, *loma mirador frondosa*, *montaña frondosa del valle*, *cerro guardián arbustivo*, entre otras, las que se repiten una y otra vez. Este fenómeno ocurre porque existe un enorme elemento de diasinónimos, especialmente en lenguas barbacoanas, las cuales tienen un sistema morfológico muy prolífico, en el que se añaden una sucesión de diferentes lexemas a la raíz. Por consiguiente, se encuentran más que 160 variantes diatópicas para designar *montañas*, *cerros*, *lomas*, *colinas*, más de 150 lexemas y sintagmas relativos a *hondonadas*, más de 70 variantes para designar la dicotomía *montaña-hondonada*, más de 40 variantes para designar *valles*, más de 80 variantes para nombrar *quebradas* y más de 50 nombres para nominar *bosque*, *selva* o *chaparro*, por lo que la *poiesis* del lenguaje de los pueblos precolombinos resulta extremadamente creativa, es multiplicadas construcciones toponímicas, innovativas y privativas a determinados sustratos etnolingüísticos. (Andrade, 2024, pp. 41-42)



Es muy revelador lo que Andrade nos informa sobre su proceso de llegar a 150 palabras para “hondonada” o similar, porque él mismo admite que no basa sus traducciones en significados conocidos en las lenguas barbaças modernas (2025, p. 31). Entonces, ¿de dónde provienen tales significados? Como se mencionó en la sección 2, el método de Andrade parece consistir en observar un lugar y decir “me parece una hondonada”. El problema es que partir de la perspectiva de un hablante de español moderno no constituye una forma de entrar en la lógica semántica de una lengua indígena del pasado. Como ya fue señalado anteriormente, no podemos asumir que palabras geográficas como “montaña” tengan el mismo significado en todas las lenguas (Smith & Mark, 2003). Aunque Andrade llama, a veces correctamente, a algunas etimologías populares “fantasiosas, espurias y apodícticas”, sus propias etimologías propuestas no resultan menos “fantasiosas, espurias y apodícticas”. Descarta, por ejemplo, “Garganta de Fuego” para *Tungurahua*, y vamos bien, pero luego propone “Montaña Boscosa de la Hondonada” (Andrade, 2024, p. 61) para la misma palabra, expresión que parece surgir de su obsesión con las “hondonadas” y no de alguna evidencia real de las lenguas barbaças.

La caracterización que nos ofrece Andrade es la de una lengua —o de varias, pues eso nunca queda claro— que contendría decenas de palabras con supuestamente el “mismo” significado. A continuación, las 152 formas que nos dice que significan “hondonada”:

TUN - TON - TAN - TACO - ALTA - ATA - CHALA - CHIBU - CHULA -
 CHUPA - TANI - TABA - ABA - ABRA - AMA - ALPA - ALTA - LABA - RABA
 - TANGUA - TABU - TILI - TELIN - DEL - TABLA - TALA - TAL - TUMA
 - TUMBA - TUBA - TULU - TUPAN - TANDA - TUSA - TUS - TUNGA -
 TUNGUI - TUCU - TITU - TISHI - TUPI - RINGU - TASAN - TSA - PULO
 - CUMBA - CUMBI - CUBA - CUBI - CARA - CAMBI - CAÑA - CAÑI - CANI -
 CAMU - CAROA - CATA - CATUN - COYA - OYA - CUYA - CUY - GÜI - CUEL
 > GÜEL - CAPA - COTA - CUSO - CUS - CUSA - CUSI - CUTSA - ARCOS
 - CUASA - CUNI - CURA - CUMA - CUMU - GUARAN - GUARGUA - GUASI
 - GUASA - GUATA - GUALI - GUANI - GUACHA - GUACHO - GUALO
 - GUALLU - PAPA - BABA - BARA - BACHO - PACHAN - PAGUA > AGUA -
 PAGUI > AGUI - PANGA - ANGA - PANGUA - PALA - BALA - PUMA - PATA -
 PUI - PUCHA - PUTU - PUSI - PUTSA - PUSA - PULLIN - PARI - PALI - RAYA
 - RAYO - SAPA - SITA - SUMBA - SUMA - SUMI - SUNA - SUNO - MAR - MU
 - MO - MON - MA - MAU - MACU - MACHA - MASHA - MANGA - MAPA
 - MAGO - MOCO - MOGO - MOTE - MAGUA - MATA - MAL - MALCHIN
 - MALIN - MILIN - MORO - MURA - MUNGA - MUCA - MUG - MONJA -
 NAGUA - NATA - NAMI - CHILTA - LITA - LIGUA - LITO - LATA - LUMI
 - LLUMI - TAYO - YANSA. (Andrade, 2024, pp. 114-115)



Una revisión de las fuentes sobre el vocabulario de las lenguas barbaocoas revela que no hay ni un solo caso documentado de una palabra con la traducción “hondonada” en ninguna de ellas. Es cierto que se podría explicar el concepto con otras palabras más generales, por ejemplo “abajo”, pero no mediante una palabra específica. En kichwa sí existe una palabra más o menos con ese significado, *pukru*, pero solamente ocurre en unos pocos topónimos, así que la propuesta de que existan cientos de topónimos con el significado “hondonada” no tiene apoyo en lo que conocemos de las lenguas andinas. Él sostiene que las lenguas indígenas americanas tienen más palabras para “montaña” y “hondonada” que las lenguas (indo) europeas (2025, p. 26), pero esto solamente parece otro caso de estereotipar las lenguas indígenas, similar al mito de que las lenguas esquimales tienen cientos de palabras para “nieve” (Pullum, 1991). Las lenguas quechuas tienden a tener unas cuatro o cinco palabras principales para “montaña”, “cerro” o “loma”, a pesar de ser de los Andes. Resulta, por tanto, una sugerencia extraña decir que lenguas habladas en los Alpes o los Himalayas no dispongan también de un vocabulario amplio para hablar de montañas. Garcés observa que esto parece ser más una preocupación de Andrade como montañista que un rasgo real de los topónimos en sí, señalando, además, la llamativa ausencia de otros significados toponímicos comunes, como palabras acuáticas como “río” o “lago”, prácticamente inexistentes en sus textos (2025, 21:40).

4.1 Diversidad de significados geográficos

Andrade sostiene que los significados de los topónimos andinos tienen una “conceptualización descriptiva” (2025, p. 26), es decir, que no tienden a poner elementos culturales o simbólicos, como ocurre en ciertos casos del español, por ejemplo *Bolívar*, en referencia a personajes históricos¹³. Aunque es cierto que muchos topónimos andinos tienen elementos descriptivos, si prestamos atención nos daremos cuenta de que no tienden a solo describir formas geográficas sino también la flora, la fauna y la geología, todos elementos

¹³ En la sesión de preguntas del lanzamiento de *Voces Sumergidas* un miembro del público hizo una pregunta sobre la posibilidad de que algunos topónimos fueran más históricos o mitológicos que descriptivos, y aunque Andrade minimizó la importancia de la pregunta en su respuesta, esto es un área muy interesante que vale la pena investigar más. En español, hay topónimos de santos (*San Pablo*, *Santa María*, etc.), de personas históricas (*Atahualpa*, *Pedro Vicente Maldonado*, etc.), de lugares en España (*Cuenca*, *Archidona*, etc.), y varios otros tipos que no son puramente descriptivos. En kichwa también podemos ver ejemplos como *Aucapamba* (ver Sección 5.2) que tienen que ver con poblaciones humanas históricas específicas, y ejemplos como *Francésurco* en honor a la misión geodésica de La Condamine. En cha'palaa un topónimo *Antsununu* tiene que ver con un ser sobrenatural que se dice que antes vivía ahí. Aunque no sean los ejemplos más comunes, también vale la pena considerar si algunos topónimos barbaocoas podrían ser más históricos o mitológicos.



importantes para las culturas antiguas. Una de las formas más comunes en topónimos kichwas es *rumi* “piedra”, como en *Rumipamba* o *Rumicucho*, probablemente representado por la forma <zhu> o <shu> (*šu, ver Tabla 1) en topónimos pre-kichwas como *Zhumbahua* (panzaleo) o *Zhud* (cañari). Sin embargo, a lo largo de cientos de páginas de las obras de Andrade no vemos ni un topónimo con la traducción “piedra”, ni en palabras con <zhu> o <shu> (por ejemplo, *Shumiguir*, supuestamente “Hondonada Frondosa”; 2024, p. 602). Del mismo modo, también podemos ver términos kichwas para el suelo como “arena” en *Tiyupamba* “Llano de Arenal” o “tierra” en *Yanashpa* “Tierra Negra”, pero Andrade tampoco incluye alguna traducción similar a estas. Ignora por completo los abundantes topónimos pre-kichwas con formas relacionadas con *tsala “arena” (*tsala*, *sala*, *sara*, *chara*, *char*, *chal*; ver Tabla 1). Podemos encontrar posibles variantes de “arena” en toda la sierra: *Sarance*, *Chalpi*, *Salasaca*, *Charcay*, *Saraguro*; y hasta en la costa: *Salango*, *Charapotó*.

En toda la obra de Andrade, tampoco vemos ninguna traducción de un topónimo que incluya términos de flora o fauna, significados muy comunes en lenguas barbacoas modernas: unos ejemplos de cha’palaa son *Upi*, “Río Zapallo”, *Tyaipi* “Río de Sal” (o localmente “Agua Salada”), *Guaña Payu* “Cascada de Bagre”, etc. En algunas lenguas perdidas pre-kichwas es posible identificar este tipo de significados gracias a que ciertos términos se han preservado en kichwa o español rural. Un buen ejemplo es la palabra *gullán* que se usa en el Austro para referirse al “taxo”, y que ocurre en nombres como *Gullanzhapa*, con una terminación *zhapa* que hipotéticamente podría significar “llanura” (/pa/ siendo una forma relacionada con cosas planas en cha’palaa); *Gullanzhapa* sería básicamente la forma cañari del kichwa *Taxopamba*, “Llanura de Taxo”, un lugar en Imbabura. Otro ejemplo sería *Pingulmí*, donde podemos distinguir el término *pingul* que se usa para el árbol lechero en el kichwa del norte. En kichwa, son ampliamente abundantes los términos de este tipo que mencionan plantas, como *Sigsipamba* “Llano de Sigses”, *Tsinihuaicu* “Quebrada de Ortiga” o *Papallacta* “Pueblo de Papas”, y también de animales como *Condorhuasi* “Casa de Condor”, *Angamarca* “Territorio de Águilas” o *Cuicocha* “Laguna de Cuyes”.

En vez de investigar posibles significados vinculados con plantas y animales específicos como los que vemos comúnmente en topónimos andinos, Andrade muestra una obsesión con términos abstractos como “frondoso” y “boscoso”. Afirma que “el lector se sorprenderá” (2024, p. 87) ante su propuesta



de más que cincuenta términos para “bosque” (¿tal vez porque esta propuesta resulta sorprendentemente improbable?) pero nunca considera que algunos de ellos podrían ser para especies concretas, si tomamos en cuenta el profundo conocimiento botánico y zoológico de las culturas andinas. Por ejemplo, las formas *alo* y *ala(n)* parecen referirse claramente al “aguacate”¹⁴, pero aquí las incluye dentro en una lista ecléctica de formas que, en su mayoría, no tienen nada que ver una con la otra, y que todas se interpretan supuestamente como “bosque”:

Más de cincuenta variantes se han registrado entre lexemas, sintagmas y formas abreviadas. Los lexemas y sintagmas /chi/ /cha/ /chu/ /ala/ /alo/ /aro/ /ali/ /ata/ /ta/ /atsa/ /asa/ /ati/ /atsi/ /asi/ /tai/ /ila/ /ili/ /ilin/ /illa/ /alla/ /allo/ /aya/ /ayo/ /aña/ /ana/ /ano/ /ri/ /rin/ /ria/ /ntag/ /anta/ /antag/ /tanda/ /panda/ /panta/ /pan/ /banda/ /endo/ /ando/ /inga/ /ngal/ /jelen/ /jele/ /pele/ /elan/ /enan/ /eran/ /ran/ /ra/ /minda/ /min/ /mi/ /mia/ /nin/ /ni/ , /buela/ /muela/ /fuel/ /juelan/ , /cuelan/, están relacionados con: selva, bosque nublado, quebrada, chaparro, entre otras. Muchas palabras son polisémicas y su estructura en cada lengua es muy original. Nótese la deslaterización de algunos lexemas como /ala/ > /ata/ > /ta/, /alo/ > /aro/, /elan/ > /eran/, /ili/ > /iri/ > /ri/ > /rin/ > /ria/, así como la nasalización de /ilin/ > /inin/ > nin, /ala/ > /ana/ > /aña/ y /alo/ > /ano/.

(Andrade, 2024, p. 94)

Cabe mencionar que el supuesto análisis fonológico aquí presentado constituye otro ejemplo de usos “pseudo-eruditos” de terminología técnica como “deslaterización” y “nasalización”, pero la mayoría de los cambios propuestos no son buenos ejemplos de estos fenómenos, ninguno cuenta con motivación fonológica, y algunos son totalmente imposibles (/l/ > /t/¹⁵). La mayor parte de esta lista consiste en invenciones basadas en una segmentación arbitraria y sesgada de topónimos, así como en propuestas mal formuladas de cambios de sonidos. Algunas pocas de estas formas podrían ser palabras reales de lenguas barbacoas, pero aquí Andrade se confunde también con los significados y la gramática, demostrando otra vez su ignorancia casi total de la semántica y la morfosintaxis de las lenguas barbacoas.

Andrade no parece entender que la forma *xele (*jele*) significa “monte” en barbacoa sureño mientras *či (*chi*) significa “árbol” o “palo”, dos significados totalmente distintos, y ninguno igual a “boscoso” (¿un caso literal de no ver el bosque por los árboles?). Y peor aún, intenta derivar la forma <buela> de /

¹⁴ Véase Sección 2.3 y Tabla 1.

¹⁵ Véase Sección 3.



xele/ cuando sus sonidos son totalmente incompatibles según los cambios de sonido posibles, solo para inventar otra palabra más para “bosque”. No entiende que la labialización vista en la consonante /b/ > /bʷ/ indica que la vocal original probablemente fue /i/, porque esta vocal causa labialización después de la bilabial /p/ en awapit (Curnow, 1997, p. 25). También parece no darse cuenta de que los topónimos con /buela/ o /puela/ refieren a centros poblados (*Natabuela*, *Carabuela*, *Apuela*, etc.), sugiriendo una posible relación con la forma *pala* para “lugar (de)” en cha’palaa (de posible proto forma *pila, como señalamos en la Tabla 1).

Otros elementos comunes de la toponimia andina que no vemos en las traducciones de Andrade son las estructuras humanas, como los ejemplos kichwas de *tambo* “recinto/caserío”, *pirca* “pared”¹⁶, *kincha* “corral”, *llakta* “pueblo” o *huasi* “casa”. Considerando topónimos comunes como *Huasipamba* (“Llanura de Casas”, Azuay), es muy posible que algunos topónimos como *Yaruquí* o *Yavirac* o *Cumbayá* tengan el elemento “casa” que se reconstruye en todas las lenguas barbaças modernas como *ya. Andrade nunca considera esta posibilidad (por ejemplo, en *Yavirac*; 2024, p. 609), y rechaza la buena posibilidad de que *Guayaquil* venga de *wa-ya-ki-le* (grande-casa-llano-largo), “Llanura de Casa(s) Grande(s)” (2025, pp. 98-101); en este caso, la etimología popular “Nuestra Casa Grande” podría ser parcialmente correcta porque se basa en la evidencia de *wa-ya* “casa grande” en tsafiki. En cambio, la sugerencia de Andrade de “Cerro del Peñón” no se basa en evidencia clara relacionada a lenguas barbaças, y por eso podemos descartarla¹⁷.

En nombres complejos tanto de las lenguas quechuas como las lenguas barbaças, el sustantivo núcleo ocurre a la derecha, y a la izquierda va el modificador, que puede ser otro sustantivo —como en ejemplos anteriores de plantas y animales— o también puede ser un adjetivo. En topónimos kichwas se observan adjetivos de color como *Yanahurco* “Cerro Negro”, *Yuracrumi* “Piedra Blanca” o *Pucallpa* “Tierra Roja”. También vemos adjetivos de tamaño como *Jatumpamba* “Llanura Grande” y *Jatun Cañar* “Gran Cañar” o posiblemente “Gran Tierra del Árbol Cañaro”¹⁸. Adicionalmente, aparecen adjetivos de temperatura:

¹⁶ Véase *Ingapirca* en sección 3.1.

¹⁷ En su propuesta para *Puntiachil*, “Valle de la Montaña” (2025, 282-283), Andrade no parece conocer la etimología posible de *Puendo-yatisil* o *yacel*, incorporando un término colonial para “recinto” (Ramón Valarezo, 1987, p. 74) aparentemente basado en *ya* de “casa” en las lenguas barbaças. Podría haber otras buenas hipótesis pero este análisis es una de las posibles opciones.

¹⁸ Véase Sección 5.1 sobre el prefijo aumentativo barbaça.



Cunuyacu (“Agua Caliente”), *Chirimachay* “Cueva Fría”, etc. Y en las lenguas barbacoas podemos encontrar adjetivos similares, como *cha’palaa*: *Tsejpi* “Río Claro”, *Aapi* “Río Grande”, *Ishtu* “Tierra Fría” (la Sierra). Sin embargo, en las propuestas de Andrade no vemos ningún adjetivo de color, tamaño, temperatura o similar, sino únicamente adjetivos extraños como “frondoso” repetidos una y otra vez.

Considerando el núcleo de la frase nominal, casi todas las propuestas de Andrade se dividen entre supuestos términos para “hondonada”, “montaña” y “valle” como si estos fueran las únicas clases de topónimos. En realidad, los nombres de lugares suelen ser mucho más diversos. Una clase de topónimo que es ignorado en estos textos son las palabras para elementos acuáticos. Aunque bien reconoce *pi* o *bi* como la forma para “río” o “agua”, porque es extremadamente obvio en todas las lenguas barbacoas (ver Tabla 1) y ha sido mencionado en la literatura desde Jijón y Caamaño, casi no reconoce ningún otro término acuático (como vimos en Sección 2.2., incluso hasta cambia las formas con kichwa *kucha* “laguna” a otra cosa). Esta forma ocurre en muchos nombres de ríos en el norte, como *Telembí*, *Mashpi*, *Pantaví*, *Isinliví* o *Calpi* y Andrade parece captar, más o menos, que estas son palabras acuáticas. Sin embargo, no comenta por qué no aparece *pi* al final de la palabra en la zona cañari, y su poco adiestramiento en asuntos fonológicos no le permite considerar que la -y al final de muchos topónimos cañaris podría ser un cognado con *pi*, perdiendo la consonante bilabial (/pi/ > /i/ > /y/), similar a un proceso visto en el kichwa amazónico con el sufijo locativo que, coincidentemente, también es -*pi*¹⁹.

Por alguna razón, Andrade traduce la forma *piro* o *biro* como “quebrada” cuando esta es una de las pocas palabras para las cuales tenemos una traducción relativamente confiable de lengua caranqui en un documento colonial, porque se traduce *Tumbabiro* como “Estanque de Pájaros” (Ministerio de Fomento, 1897, p. 110). Tiene sentido que *tumba* sea algún tipo de pájaro y *biro* “estanque” o “laguna”, con base en una forma sonorizada de *pi* “agua” y otro elemento *ro*. Aunque una quebrada puede tener agua, aquí “estanque” sería claramente un elemento acuático. El autor de la relación de Imbabura parece haberse equivocado en algunas traducciones, por lo que es necesario verlas con ojo crítico, pero en este caso, “Estanque de Pájaros” cuadra mucho mejor que la improbable “Vertiente de la Hondonada” propuesta por Andrade (2024, p.

¹⁹ Para una elaboración de esta hipótesis, véase Floyd 2022, pp. 9-20.



331). Esta hipótesis también permite interpretar otros términos con *piro* o *biro*, como *Chachimbiro*, posiblemente “Estanque de los Chachis”, ya que este sitio se encuentra en una ruta ancestral de los chachis entre Imbabura y Esmeraldas (no “Quebrada Boscosa”, Andrade, 2024, p. 330). También se puede postular “Estanque del Puente” para *Pimampiro* ya que *piman* es claramente “puente” en tsáfiki (también probablemente en base de *pi* “agua”). Aun así, Andrade ignora todas estas traducciones factibles y opta por sus típicos términos: “hondonada” y “boscoso”. Tampoco parece haber considerado otros elementos acuáticos como “cascada” que en Awapit es *piral*, un buen candidato para topónimos como *Río Pita*, que cuenta con cascadas grandes, y otros nombres similares como *Pital* y *Pitayo*.

Las obras de Andrade tampoco aprovechan las pocas traducciones que existen para el Austro, para términos cañaris, varios de ellos relacionados con elementos acuáticos. Por ejemplo, Arias Dávila traduce *Leoquina* como “Culebra en Laguna” (Ministerio de Fomento, 1897, p. 177), y así podemos postular que los términos con *quina*, *guiña* y similar serían “laguna”, así como en términos como *Mapaguiña*, *Güizhaguiña*, y *Nariguiña*. Este último, Andrade nos dice que significa, para variar, “Montaña de la Hondonada Frondosa” (2024, pp. 452-453), expresión que responde a su reiterada obsesión con las “hondonadas frondosas”, no a una hipótesis real. En el caso de *Zhuruguiña*, es posible proponer dos opciones para una traducción completa con base en términos cañaris utilizados en el kichwa de Cañar (Cordero, 1892; 1992): “Laguna Cacarañada”, si la forma es *zhuru*, o posiblemente “Laguna Gris” si fuera *zhiru*, que tiene tal vez más sentido semántico, pero habrá que explicar el cambio de la vocal /i/ > /u/.

Es raro que Andrade ignore por completo tanto las palabras pre-kichwas en los dialectos kichwas modernos como las traducciones existentes en la documentación histórica. En otro caso, por ejemplo, no se da cuenta que *deleg* probablemente sea un término para “llanura”, basándonos en la traducción del nombre original de Cuenca, *Guapdongelic*, o “Llano grande como el cielo”. Andrade nos dice, en cambio, que *deleg* significa “loma frondosa”, sin presentar evidencia alguna (2024, pp. 206-207). Tampoco deduce la obvia traducción del prefijo *gua-* (*wa-*) como “grande”, que veremos a continuación en Sección 5.1. Cuando hay tan poca evidencia sobre las lenguas perdidas, no es buena idea ignorar la poca evidencia relevante para dedicarse a inventar más “hondonadas frondosas”.



4.2 Significados problemáticos y no verificables

Finalmente, llegamos a una serie de propuestas que no solo resultan improbables y carentes de evidencia, sino que alcanzan un nivel de especulación casi cómico. Una de estas es la idea de que la forma *ka* (o *ga*), en algunos casos asociada con palabras utilizadas para “ojos”, supuestamente significaría “centinela”, aparentemente pensando que se podría derivar una palabra como “mirador” de “ojos”; por ejemplo, dice que *Abuga* significa “Montaña Centinela” (Andrade, 2025, p. 308). Sin embargo, en las lenguas barbacoas, “mirar” se representa con una palabra distinta a la usada para “ojos”, y además existen numerosas palabras con la sílaba *ka* que no tienen nada que ver con “ojos”. De nuevo, Andrade toma palabras de español e intenta forzar etimologías pre-kichwas, como en el caso de *Guacamayo*. Dice que la similitud exacta de término al nombre en español —originalmente en taíno del Caribe— para una especie de loro que vive en justamente la zona del topónimo es “solamente casual”, y propone en cambio “Cerro Guardián del Territorio” (2024, p. 525).

En estas propuestas, vemos que Andrade no puede cumplir con su propia norma de que los topónimos sean “descriptivos”, porque comienza a sugerir significados cada vez más esotéricos. Para la terminación *-ango* propone “Cerro Centinela del Territorio”, explicando que “su glosa se relaciona directamente con el concepto denotativo y connotativos espiritual de la montaña y sus implicaciones semióticas” (Andrade, 2024, p. 144). Andrade se vuelve más y más chamánico con propuestas como “montaña madre fecunda” o “montaña sagrada” para la forma *man* (2024, p. 51), y procede a ofrecer traducciones tan fantasiosas como *Gualimán* “Montaña Sagrada de la Hondonada Arbustiva” (2024, pp. 553-554). En este caso, comete múltiples errores como el no darse cuenta del probable prefijo *wa-* “grande”²⁰ y como aplicar cambios de sonido irregulares, comparando formas como *Ilumán* con *Cotama(n)*; pero si una */n/* hubiera desaparecido en *Cotama* tendría que haber desaparecido también en “*Ilumá*”²¹. Sin embargo, el error principal aquí es la invención de significados ridículos.

El lector tal vez se preguntaría cómo llega Andrade a estos significados tan cósmicos como “Montaña Madre del Territorio” para *Puruhá* (2025, p. 220). A

²⁰ Véase sección 5.1

²¹ Al respecto, la sección 3.1 da más ejemplos de estas violaciones de las normas del método comparativo.



menos que disponga de una máquina de tiempo para ir a entrevistar a los pueblos pre-kichwas en el siglo XIV, la repuesta parece ser simplemente que vienen de su imaginación. Este pasaje, en el que intenta convertir arbitrariamente la palabra barbacoa para “sangre” en un término para “valle”, es un serio candidato para el texto más absurdo en la totalidad de las dos obras de Andrade, una distinción nada menor, considerando la abundancia de errores:

Asan con sus alomorfos <isan> y <esan> sugieren, valle o zona ritual. La voz <asan> en las lenguas barbacoanas modernas tiene la acepción de sangre (Guevara 2016). ¿Cómo ha evolucionado de manera tan disímil del valle a sangre? La respuesta a esta interrogante es que en los valles o templos con plataformas rituales se ofrendaba sangre a las deidades, entonces, por simple metonimia, la cual opera por consecuencias de causa y efecto (la sangre es efecto de los rituales), la antigua voz <asan> = valle, se evoluciona a nuevas acepciones como “valle ritual” y por ende, “ofrenda” y “sangre”. (Andrade, 2025, p. 38)

Si resulta que es posible pasar de “sangre” hasta “valle” a través de especulaciones sin evidencia sobre ficticios rituales de sangre en tiempos ancestrales, queda claro que ninguna palabra está a salvo de ser torcida por Andrade. También seguramente se comía melloco en los valles, entonces, bajo la misma lógica, ¿por qué no llamarlos mejor “melloco”? Finalmente, cuando cualquier significado puede convertirse en cualquier otro a través de divagaciones místicas de este tipo, el resultado ya no corresponde a una investigación científica sino a un cuento de hadas.

5. Asuntos morfosintácticos

Ahora que hemos considerado los métodos fonológicos para reconstruir los sonidos de las formas lingüísticas barbacoas y las maneras de postular significados semánticamente factibles para ellas, podemos considerar sus propiedades gramaticales de combinación. Andrade afirma considerar “la estructura polisintética de las lenguas barbacoas” (2024, p. 17) y que “los sintagmas deben ser segmentables y demostrables” (2024, p. 66) pero en ninguna parte de las obras vemos una aplicación de principios de morfosintaxis barbacoa. El autor parece desconocer prácticamente la totalidad de trabajos descriptivos sobre la gramática²². Divide las palabras en lugares arbitrarios e intercambia sufijos con prefijos y sustantivos con adjetivos de manera irregular.

²² Véase la sección 1.1



No sigue ninguna regla gramatical, y por ello fracasa totalmente en demostrar sus traducciones extrañas plagadas de “hondonadas frondosas”. Esta es, sin duda, el área más compleja de la interpretación toponímica. Las hipótesis que se pueden proponer tienen diferentes niveles de confiabilidad, pero es importante tomar en cuenta asuntos gramaticales de forma sistemática para llegar a las mejores propuestas posibles frente la escasez de documentación histórica.

Aquí podemos considerar unos ejemplos de análisis morfológico, empezando con las formas más sencillas y tratando después ejemplos más complejos. Aunque hay unas pocas formas de una sílaba (sobre todo en cañari: *Zhud*, El Pan), por lo general las formas más básicas tienen dos sílabas, muchas veces representando dos elementos diferentes: un núcleo, a la derecha, y un modificador, a la izquierda. Un buen ejemplo es *Quito* que divide entre /ki/ y /to/. La terminación -to, o -do después de /n/, que significaría “tierra”, es una de las más prevalentes en la sierra ecuatoriana; ocurre en Nariño, Colombia (*Pasto*), Imbabura (*Agato*), Pichincha (*Tabacundo*, *Pacto*, *Mindo*), Cotopaxi (*Muliambato*, nombre original de Salcedo; Cieza de Leon, 2005, pp. 122-123), Tungurahua (*Ambato*, *Mogato*), Bolívar (*Siligato*), Chimborazo (*Licto*), posiblemente la misma forma con otra consonante en el sur de Chimborazo (*Guasuntos*) y Cañar (*Coyoctor*), Azuay (*Guando*), El Oro (*Tomagato*), y Loja (*Purucato*, *Malacatos*). Además, ocurre en topónimos contemporáneos en Tsáfiki: *Manto* para Santo Domingo, *Tehto* para Quito. Como terminación de la palabra, podría significar “tierra” en los dos sentidos, tanto “suelo” como “territorio”, comparado a casos cuando ocurre inicialmente, donde probablemente solo refiere al suelo literalmente (*Tolontag*, *Tocachi*). También es la misma forma vista en *tola*, una palabra pre-kichwa usado en kichwa y español para referir a montículos de tierra.

En *Quito*, /to/ es el núcleo y /ki/ es el modificador: “tierra con calidad de ki”. ¿Qué significa *ki*? Es una pregunta difícil, pero en base de la evidencia, una hipótesis fuerte es que significa “plano”. En tsáfiki y cha’palaa existen clasificadores gramaticales para sustantivos planos con /ki/, pero también parece asociarse con cosas planas cuando ocurre en posición inicial; por ejemplo, cha’palaa *kika* “piel”, *kiika* “papel”²³, *kijkapa* “nariz”. Ahora, también vemos /ki/ en otras palabras no relacionadas, como *kishi* “ayer” o *kiya* “dolor”, pero lógicamente “plano” parece más probable en un topónimo que estos significados. La propuesta más fuerte parece ser /ki-to/ [plano-tierra], “Tierra

²³ Otra posibilidad es que esta palabra sea un préstamo del kichwa *killka*- para “escribir”.



Plana” literalmente, o “Meseta”. Esta interpretación es semánticamente plausible, considerando que la base toponímica más frecuente en kichwa en *pamba* o “tierra plana”, un significado también visto en topónimos españoles como *Llano Grande*. Podemos comparar esta propuesta a la de Andrade de “Valle Altoandino” (2024, pp. 110-112; 2025, pp. 34-40), aparentemente en base de una glosa “valle” para *ki* (aunque muchos lugares con *ki* no son valles propiamente sino llanuras en las laderas de montañas) y “altoandino” para *to*, que dice que “evoca el territorio andino, las montañas, el bosque” (2025, p. 40). Sin fijarnos tanto en la lógica de un término como “andino” en tiempos en que este concepto todavía no tendría su sentido moderno, podemos descartar esta propuesta solamente porque tiene el orden de núcleo y modificar al revés, demostrando otra vez el descuido con que se trata la gramática barbacoa.

Esta confusión se extiende a otros términos con *to*; el mismo error de *Quito* se ve en la propuesta para *Pasto*, inexplicablemente también “Valle Altoandino” (Andrade, 2025, p. 208), otra vez con núcleo y modificador al revés. La forma *pas* es difícil de interpretar, pero hay varias posibilidades, como por ejemplo **pa* “negro” en proto-cha’palaa/tsafiki, o *-papa*, un clasificador para sustantivos redondos/planos en cha’palaa, o **paj* para “luz celestial” (ver “Cotopaxi”, más abajo). “Tierra Negra”, “Tierra Plana y Redonda”, “Tierra de Luz”; todos estos son propuestas más fuertes que “Valle Altoandino”. Igualmente con *Puendo*, la propuesta de “Montaña Frondosa” (Andrade, 2024, p. 136) no parece tener evidencias; la forma *puen*, en cambio, podría relacionarse con una forma traducida en la documentación histórica como “flor amarilla” en el nombre original de Azogues, *Pueleusi* (Ministerio de Fomento, 1897, pp. 170–175). Cualquiera que sea el significado, por la labialización de la /p/ > /p’/ podemos proponer que la vocal ha sido /i/, una vocal barbacoa que no existe en español y que Andrade no menciona²⁴. Para *Ambato* tampoco parece factible la traducción “Territorio Cuarteado” (2025, p. 103)²⁵ porque, aunque aquí correctamente trata *to* como núcleo, la propuesta de “quebrada/cuarteado” para *amba* no tiene ninguna evidencia en las lenguas barbacoas, y tampoco hay justificación para convertir una forma en otra “IMBA-IMBU – AMBU – AMBA – PAMBA” (Andrade, 2025, p. 104) sin reglas fonológicas uniformes²⁶; peor aún, intenta incluir el

²⁴ Véase sección 3.2

²⁵ Existe una etimología popular para *Ambato* como *jambatu*, una especie de sapo. Aunque por comparar con topónimos como *Mulimbato* y *Quito* es más probable que sea en base de barbacoa *to* “tierra”, es interesante que en lugares como Salasaca han agregado un sonido /x/ al nombre de la ciudad /xambatu/, aunque al final “sapo” no parece haber sido el nombre original de la ciudad.

²⁶ Véase sección 3



kichwa *pamba*. Todas estas formas son potencialmente diferentes palabras y no hay ninguna razón para arbitrariamente convertir una en otra.

5.1 Formas morfológicamente complejas

De las formas de dos o tres sílabas, podemos pasar a algunos ejemplos de cuatro sílabas. En ciertos casos, podemos observar que históricamente tenían cuatro sílabas, pero ahora se han reducido. Por ejemplo, Cieza de León documenta *Mulahalo* para lo que es hoy *Mulaló* (1553/2005, pp. 118–119); podemos ver cómo el acento se mueve al final, probablemente el mismo proceso atrás del acento en términos como *Pilaló* o *Cotaló*. Andrade, sin embargo, nunca comenta sobre el acento, a pesar de ser muy importante. Los hablantes de kichwa del Valle de los Chillos todavía utilizan la pronunciación antigua de *Ilaló*: /ilaxalo/. El núcleo de este término es difícil de interpretar, aunque podría tener una relación con /kaʎo/ como en *San Agustín de Callo*, posiblemente por la forma redonda de la loma de Callo, en conexión a la forma /ʎu/ de cha'palaa para formas cilíndricas. Otra opción sería que /ka/ o /xa/ sean clasificadores independientes, y que la forma geográfica sea /lo/ solamente. Esta forma tentativa para “loma” se podría combinar con /ila/ de tsáfiki para “moler” para dar así “Loma Molida” o “Loma Erosionada”, que aplica bien a la forma erosionada del Ilaló. Se trata, de una hipótesis relativamente fuerte y mucho mejor fundamentada que “Montaña de la Caldera Arbustiva” de Andrade (2024, pp. 393-394), que tiene los mismos problemas que todas sus otras propuestas: falta total de evidencia del significado, cambios arbitrarios de sonidos, etc.

Uno de los pocos aciertos de Andrade —o donde no se ha equivocado por completo— es en la observación de que las formas *buro* y *bura* tienen que ver con “montañas” en lengua caranqui, probablemente parcialmente cognados con *butyu* “montaña” en cha'palaa (*Imbabura*, *Aloburo*). En lengua panzaleo, vemos las variantes *pulu*, *pulo*, *polo*, *bulu* que pueden ser explicadas por correspondencias de sonidos regulares (/r/ > /l/, /p/ > /b/) y un poco de interferencia de los sistemas vocálicos de español y kichwa (*Pululahua*, *Guápulo*, *Guangopolo*, *Chilibulo*). Puede ser la misma forma *puru* en puruhá de Chimborazo, y *bur* en Cañari (*Burgay*). Aunque Juan de Velasco no es una fuente confiable debido a su sesgo regionalista en temas como “el Reino de Quito” y “Los Schyris”, no tenía por qué inventar nombres de animales. Por ello, su dato de que *imba* se refiere al pez preñadilla (Velasco, 1789/1981, p. 305) tal vez podría tener fundamento, lo que resulta



en *imba-bura*, “Montaña de Pez Preñadilla”, con referencia a las quebradas que bajan a la Laguna San Pablo (*Imba-kucha* para algunas personas de la región). Por lo menos es mucho mejor que “Montaña de la Hondonada” de Andrade (2024, p. 404; ¡otra vez “hondonada”!), y sus protestas de que Juan de Velasco dice que *imba* es “kichwa” no tienen fundamentos, porque existen muchos términos barbacoas para flora y fauna en el kichwa ecuatoriano. Como un firme anti-Velasquista en la mayoría de mis trabajos, me resulta algo inesperado que yo de la razón a Juan de Velasco en algo, pero a pesar de sus problemas, es un escritor mucho mejor informado que Andrade.

Así podemos también proponer otras traducciones como *Aloburo* [aloburo] “Montaña de Aguacate” (y no “Montaña de la Hondonada”; 2025, p. 225. ¡Ya basta con “hondonada”, por favor!). Para términos como *Chilibulo*, podríamos postular algo que tiene que ver con *chi* “árbol” [či-li-bulo, árbol-locativo/plano-montaña] y aquí entramos en en cuestiones gramaticales porque *-li* podría ser o un sufijo locativo (“lugar de”) o un clasificador de forma (“plano/extendido”) dando propuestas como “Montaña del Filo de Árboles” o “Montaña Lugar de Árboles”. Podría ser la misma forma que ocurre al final de términos como *Bomboli*, posiblemente “Lugar/filo de Mariposas” en base del *punpu* en tsáfiki y *pumbu* de cha’palaa para “mariposa”, o “Lugar/filo de puercoespin” en base de tsáfiki *bombó*.²⁷ Andrade no toma en cuenta distinciones como raíz frente a sufijo en su propuesta para *Chilibulo* “Cerro del Valle Frondoso” (2024, p. 537), entre varios otros errores.

Uno de los ejemplos más discutidos es *Cotopaxi*, que históricamente ha sido asociado con la etimología popular “Cuello de la Luna”, por el kichwa *kutu* “cuello” y el aymara *phaqsi* “luna”. Sin embargo, eso sería el orden gramatical equivocado (sería más bien “Luna del Cuello”), y no hay una razón para tener topónimos aymaras en el Ecuador. La propuesta de Andrade de “Gran Nevado de la Caldera” (2024, pp. 306-310) tampoco tiene sentido. En su obsesión con “hondonadas” nos dice que /koto/ es “hondonada” y por extensión “cráter”, algo que no tiene evidencia en las lenguas barbacoas, e ignorando formas evidentes como *kohtó* en tsáfiki y *kujtu* en cha’palaa para “inclinación” o “montaña”. Además, no es claro de dónde extrae los significados para “nevado” y “gran”, ya que, como veremos abajo, no parece conocer las formas de decir “grande” en lenguas barbacoas. La propuesta más factible para *Cotopaxi* parece ser /kohto-pak-tsi/,

²⁷ Existe otra posibilidad para *Bomboli* en base de una etimología popular tsáchila de *bom* “ombligo” y *boli* “calabaza para portar agua”, tal vez en referencia a forma de la Loma Bomboli.



proponiendo un sufijo locativo *-tsi* cognado con el locativo *-chi* de tsáfiki, donde los sonidos /ts/ y /č/ se han convertido en variantes alofónicas una a la otra. La forma /pak/ o /pax/ parece ser cognado con *pajta*, “sol/luna” en cha’palaa, y *pahtá*, “luz o calor del sol” en tsáfiki, también visto en topónimos como *Pacto*, que sería “Tierra del Sol”, “Tierra Caliente” o similar (no la “Montaña de la Hondonada” de Andrade, 2024 p. 523).²⁸ Andrade intenta segmentar *Cotopaxi* con la terminación *-ksi* (2024, pp. 184-185) sin darse cuenta de que las raíces que empiezan con dos consonantes (CCV) no existen en las lenguas barbacoas. Por eso es más factible /pak-tsi/, y así llegamos a la propuesta de “Lugar Inclinado de Luz” o, más poéticamente, “Montaña de Luz Celestial” o “Montaña Brillosa”.

Vemos unos posibles sufijos como el locativo *-tsi*, que podría ser fuente de muchas de las terminaciones de *-si* o *-chi* en topónimos andinos ecuatorianos. Esto nos lleva a subrayar la importancia de distinguir los diferentes roles morfosintácticos de los elementos en hipótesis sobre significados. Aunque Andrade hable de un “sistema morfológico muy prolífico” (2024, p. 42), en ninguna parte de sus obras demuestra un análisis que considere los papeles específicos morfológicos de elementos, y simplemente cambia el orden de elementos sin justificación alguna. Utiliza términos como “enclíticos” y “clasificadores” sin entender sus significados (2024, p. 86), menciona el “acusativo” como un “prefijo” cuando en todas las lenguas barbacoas los marcadores de acusativos son sufijos (2024, p. 84), y generalmente falla en todo intento de hacer observaciones morfológicas.

Identificar los diferentes elementos gramaticales nos ayuda a formar más hipótesis, tomando en cuenta que estas formas pueden ser más morfológicamente complejas que los topónimos kichwas, los cuales tienden a incluir solo un núcleo y un modificador, cada uno generalmente de dos sílabas (*Inga-pirca*, *Guallya-bamba*, etc.). En cambio, los términos barbacoas pueden incluir tres o más elementos, y muchos de una sola sílaba. Por ejemplo, una buena hipótesis para *Lumbisí* propone cuatro morfemas: /lu-n-pi-tsi/ [caliente-nominalizador-agua-locativo] para formar “Lugar de Agua Caliente”, que parece hacer referencia a las termas cercanas de *Cunuyacu* (“Agua Caliente” en kichwa).

²⁸ Existe una etimología popular para *Pacto* desde la palabra española “pacto”, mencionado en fuentes como la página web del GAD Pacto (<https://pacto.gob.ec/historia/>), que refiere a un supuesto pacto entre las tropas liberales y conservadores en las primeras décadas del siglo XX; sin embargo, no es posible confirmar esta propuesta porque no existe ninguna documentación del nombre previo a la parroquialización de Pacto en 1936. Aunque un origen barbaroa parece más probable, hay que reconocer también la posibilidad de que sea de origen español.



Aunque las lenguas barbacoas tienen principalmente sufijos, han desarrollado unos pocos prefijos que también podrían ser relevantes. En el dominio de sustantivos, estos son prefijos “aumentativos” para hablar de cosas grandes y “diminutivos” para hablar de cosas pequeñas. En cha'palaa, la palabra “grande” es *awa*, que tiene una forma de prefijo *aa-* (vocal larga, un sonido que no existe en español), para formar palabras como *aapi* “Río Grande” y *aabishu* “Camarón Grande”. En tsáfiki, la forma *wa* funciona como “grande” y aumentativo: *Wa pipilú* “pozo grande” o “lago”. En cha'palaa el diminutivo es *kaa-* como en *kaakela* “jaguar pequeño” o “tigrillo”, mientras en tsáfiki es *na-*, también una palabra para “niños” en ambos idiomas; por ejemplo, *napi* “río pequeño” o “estero”. En la zona del Pacífico colombiano existen formas similares, como un río mayor *Guapi* con un afluyente menor *Napi*. En kichwa también vemos topónimos especificados para tamaño, como *Jatumpampa* o *Jatunyacu*. Esta evidencia sugiere que podríamos considerar que topónimos pre-kichwas que inician con *wa-* o *a-* podrían incluir prefijos aumentativos, y posiblemente topónimos empezando con *na-* podrían incluir diminutivos.

Con esta observación, podemos postular significados para términos que empiezan con *wa-* como *Guápulo* [wa-pulo] “Montaña Grande” y similar. La forma *wa-* ocurre en Panzaleo en lugares como *Guanguiltagua*, *Guangopolo*, *Guajaló*, *Gualo*, *Guamaní* en Pichincha, *Guangaje* y *Guantopolo* en Cotopaxi, *Huambaló* en Tungurahua, *Guano* y *Guamote* en puruhá y *Guasuntos* en cañari de Chimborazo, y *Gualleturo* y *Guapán* en Cañar, *Gualaceo* y *Guapondelic* en Azuay, y *Gualel* en Loja. Para *Guapondelic*, en la traducción histórica de “Llanura Grande como el Cielo” *wa-* correspondería al elemento “grande”. Vemos que en las propuestas extrañas de Andrade como *Guanguiltagua* “Montaña del Encañonado Frondoso” (2024, p. 376) o *Guangopolo* “Cerro Mirador de la Hondonada” (2024, p. 399), además de ser sus típicas propuestas de “hondonadas” y “frondosas” que ya hemos visto por decenas, no se incluye ningún significado de “grande” cuando ocurre el prefijo *wa-*. Tampoco menciona esta posibilidad para *Guayaquil*, aunque no está tan claro todavía si las lenguas de la costa son de la misma familia de la sierra; hay mucha evidencia que sugiere que sí, y de ser el caso, /wa-ya-ki-le/ [grande-casa-plano-locativo/plano], “Llanura de Casas Grandes”, podría ser una buena posibilidad (o “Llanura Grande de Casas”), por lo menos mejor fundamentado que “Cerro del Peñón” de Andrade (2025, p. 98). En la zona caranqui, en cambio, tenemos la variante *a-*, más similar a cha'palaa: *Apuela* “Pueblo Grande”, *Atuntaqui* “Llano Grande ¿de? (¿tierra? ¿tolas?)”, *Agato* “Tierra ¿de? Grande”, *Río Ambi* “Río Grande”.



5.2 Clasificación nominal

Uno de los elementos principales de la morfología de los sustantivos son los clasificadores nominales, algo característico de las lenguas barbaças sureñas. La literatura lingüística distingue la “clasificación nominal” —por ejemplo en sistemas de género como el español—, que tiene que ver con la concordancia; y los “clasificadores nominales”, que tienen que ver con la derivación (Aikhenvald, 2003; Payne, 1987). Sin embargo, en lenguas sudamericanas, es frecuente que los sistemas tengan ambas funciones, como sufijos derivacionales en sustantivos y para concordancia en números y otros elementos como adjetivos. En breve, podemos considerar que los sistemas de clasificación nominal son algo comparable al sistema de género de español y otras lenguas europeas, pero en vez de agrupar sustantivos en base de “masculino/femenino”, los clasifica en base de otros principios, sobre todo su forma física. Podemos ver los clasificadores más comunes en tsáfiki en la tabla 2, con ejemplos que demuestran la concordancia numeral:

Tabla 2 *Clasificadores nominales principales de tsáfiki,*

Clasificador	Significado	Ejemplo	Traducción
ka	redondo, humano, general	peman-ka sonala	tres mujeres
ni	granular y pequeño	peman-ni arose	tres granos de arroz
de	largo y rígido	peman-de chide	tres tablas
pe	plano y duro	peman-pe kutape	tres mesas
ki	plano y flexible	peman-ki tunan	tres faldas

Fuente: elaboración propia, basado en Dickinson (2002, p. 76)

Las formas más relevantes para la toponimia son *ka* -que ocurre al final del primer elemento (modificador) del topónimo en palabras para objetos tridimensionales en general, incluyendo objetos redondos y seres humanos- y *ki* -que comúnmente ocurre como último elemento, sobre todo en las zonas caranqui y panzaleo del norte: *Pinsaquí, Ambuquí, Cochasquí, Pusuquí, Sangolquí, Yaruquí*-. Podemos ver las formas relacionadas de cha`palaa en la Tabla 3, *puka* para “redondo” (distinto de “lura” para humanos, en este caso) y *paki* para “plano”:

Tabla 3. Clasificadores nominales principales de cha’palaa.

Clasificador	Significado	Ejemplo	Traducción
lura	humano, animal (parado), cañas	pen-lura shimbula	tres mujeres
puka	redondo	pem-buka sapuka	tres pelotas
papa	plano y largo	pem-bapa shillu	tres guabos
paki	plano y redondo	pem-baki lushi	tres monedas
ta’pa	largo (solo para tablas)	pen-ta’pa	tres tablas

Fuente: Elaboración propia.

Aunque Andrade menciona el concepto de clasificadores, lo hace con su habitual desconocimiento de la gramática de las lenguas barbacoas. Postula numerosas formas que llama “clasificadores”, pero no comprueba si tienen las características gramaticales de clasificadores ni ofrece evidencia para sus sonidos o significados. Como en los otros ejemplos ya mencionados, en su mayoría estas formas no tienen ninguna fundamento en los clasificadores de lenguas barbacoas presentados en las Tablas 2 y 3:

A continuación, los ejemplos más usuales que los hemos categorizado en las lenguas barbacoanas extintas: clasificadores de linealidad horizontal y vertical como: /ki/ /ke/ /ili/ /ala/ /alo/ /aro/ /chi/ /shi/ /si/ /ti/ /ri/ /shu/ /chu/ /lu/ /llu/ /pi/. Clasificadores de entidades orondas: /ko/ /ku/ /ka/ /ra/ /ba/ /pa/ /ta/. Clasificadores de entidades grandes: /cha/ /sha/ /ala/ /alla/ /aya/ Clasificadores de entidades hondas, profundas y protuberantes: /ma/ /mu/ /mo/ /ta/ /tu/ /tun/ /pa/ /ba/ entre otros. (Andrade, 2025, pp. 29-30)

El idioma perdido esmeraldeño sí parece haber tenido prefijos clasificadores (Aleman Ortiz, 2023), pero aún no se ha comprobado todavía que perteneciera a la familia barbacoa, y si fuera así, sería una rama muy distinta. En cambio, en las lenguas barbacoas sureñas, los clasificadores siempre son sufijos o terminaciones. A pesar de esto, Andrade busca estas formas en cualquier posición de la palabra y las llama “clasificadores”, aunque la mayoría son sílabas sencillas con alta posibilidad de homofonía. La mejor forma de distinguir una forma homófona de otra sería fijarse en sus propiedades sintácticas, pero Andrade no diferencia entre las formas que aparecen al inicio, en medio, o al final de la palabra.

Esta falta de comprensión de la morfosintaxis barbacoa causa errores como postular segmentaciones como /kota-kachi/ para *Cotacachi*, cuando no existe forma de saber si no era de verdad /kota-ka-tsi/, -ka posiblemente siendo un clasificador; por esto, nunca podría comprobar su traducción de “Montaña Frondosa de la Caldera” (2024, p. 292) o el significado “montaña frondosa” para /kači/²⁹. Este formato nos permite avanzar otros posibles análisis para términos similares como Alangasí /alan-ka-tsi/ “Lugar de Aguacates”, -ka clasificando “aguacate” exactamente como hace en tsáfiki moderno “alanká”. Así también podemos descartar “Cerro Mirador Frondoso” de Andrade (2024, p. 296) para *Oyacachi*, porque la segmentación sería /oya-ka-tsi/ no /oya-kachi/.³⁰ La forma /oya/ parece ser equivalente a tsáfiki *oyán* y cha’palaa *uya* para referirse a “extranjeros” o “foráneos” y, por extensión, los enemigos “salvajes” de la historia oral³¹. Este término se usaría de una forma similar a *awka* en topónimos kichwas como *Aucapamba* o *Aucayaku* para referirse a zonas donde se encuentran con otros grupos étnicos; *Oyacachi* es paso al oriente (hipótesis: “Lugar de Foráneos”), *Oyacoto* (hipótesis: “Montaña de Foráneos”) es un paso hacia el norte y la costa, etc. Esta traducción se basa en evidencia lingüística y en la historia cultural, a diferencia de la versión de Andrade para *oya*, “bosque, chaparro” (Andrade, 2024, p. 173), que no se basa en nada. Un entendimiento de cómo funciona la clasificación nominal en lenguas barbacoas ayuda a llegar a propuestas más sólidas para formas que pueden ser morfológicamente muy complejas.

6. Conclusiones

La toponimia pre-kichwa de la sierra ecuatoriana es un tópico que ha atraído mucha especulación, y una abundancia de versiones en los significados. Tan presentes en los lugares que habitamos a diario, pero tan elusivos en las profundidades del tiempo, los topónimos encierran misterios que han atraído a científicos, pseudocientíficos, pachamamistas, andinistas, nacionalistas, y *folk-etimologistas*. Cada uno viene con sus propias prioridades, propósitos, ideologías y sesgos, hasta el punto de que a veces no se sabe si estamos discutiendo sobre vocales y consonantes o sobre rivalidades regionalistas históricas, como

²⁹ La forma *kachi* es también comúnmente confundida con el kichwa “sal”, pero en la mayoría de los casos en la Sierra, esto no tiene sentido; en el Oriente, en cambio, topónimos como *Lorocachi* podrían referir a saladeros.

³⁰ Además, dice equivocadamente que *Oyacachi* se encuentra en Pichincha; si conociera a los oyacachenses sabría que son orgullosos de ser de la Provincia de Napo.

³¹ En la mitología chachi, los *uyalas* son sus enemigos tradicionales, “indios bravos canibales”, pero también han adoptado este término para “extranjeros”, para hablar de personas blancas de otros países, demostrando una adaptación de conceptos ancestrales a situaciones actuales (Floyd, 2014b).



la pretensión de presentar a Ecuador como la cuna de la civilización andina para ganarles a los peruanos. En este ensayo, he criticado la distorsión de la historia lingüística andina, pero también he delineado un camino mediante el cual, a través de una metodología científica sistemática, es posible lograr avances significativos y nuevos descubrimientos en esta área. Más allá de los métodos clásicos, hoy contamos con la aplicación de métodos estadísticos que vemos, por ejemplo, en Floyd (2022), y hasta métodos algorítmicos, como en Emlen y Mossel (2023), que, al combinar lo tradicional con lo innovador, puede ser posible hacer grandes avances en esta área en los próximos años, siempre y cuando mantengamos nuestros principios científicos y evitemos caer en especulaciones.

He orientado esta discusión a partir de las dos recientes publicaciones de Camilo Andrade, *Lenguas Pretéritas* y *Voces Sumergidas*, que, a mi juicio, representan una nueva “hondonada” en el estudio de la toponimia histórica del Ecuador. Andrade pretende ofrecer una “nueva toponimia” que se diferencia de estudios previos por la supuesta aplicación de metodología científica, pero, irónicamente, en más de mil páginas entre ambos textos, nunca vemos la aplicación de estas metodologías. Andrade critica a otros investigadores afirmando que “la toponimia no es juego” (2024, p. 53), pero en su caso, no solo se parece un juego sino uno sin reglas consistentes. El producto de esto es cientos de propuestas etimológicas totalmente incoherentes y carentes de valor científico.

Vale la pena resumir brevemente los principales argumentos de este ensayo. La sección 2 abordó principios básicos del método científico, la formulación y la evaluación de hipótesis, y la norma de parsimonia, a veces conocida como “la navaja de Ockham”, que sostiene que normalmente es mejor optar por la explicación más sencilla, y no por las argumentaciones barrocas que para Andrade siempre resultan en “hondonadas boscosas”, incluso cuando los significados más probables barbacos, kichwas o castellanos son evidentes. En muchos casos, el análisis más sencillo es aceptar que no hay suficientes datos para hacer una propuesta, y no forzar interpretaciones sin sustento.

En la sección 3 se abordaron asuntos fonológicos y se destacó que para reconstruir formas antiguas es indispensable seguir rígidamente el clásico método comparativo. Tras revisar más de mil páginas buscando las tablas comparativas



requisitas, nunca las encontré. ¿Tal vez se perdieron en alguna “hondonada”? Si se agregan los problemas de proponer cambios de sonidos improbables e irregulares, de inventar formas sin base en cognados de palabras conocidas barbacoas, y de confundirse con la ortografía de español, los resultados no concuerdan en lo mínimo con los métodos básicos de la lingüística histórica.

La sección 4 trató sobre la semántica y cómo investigar los probables significados de los topónimos antiguos. Se observó que, entre los cientos de traducciones de Andrade, nunca menciona una especie de flora, fauna o término geológico (ni siquiera un significado tan común como “piedra”), ni un solo adjetivo común de tamaño o color. Su propuesta requiere que el lector acepte que las antiguas culturas de la sierra ecuatoriana habrían nombrado casi todos los lugares o con alguna variante de “hondonada boscosa”, postulando una lengua con cientos de términos abstractos para “hondonada” y “boscosa”, pero sin palabras para plantas o animales o cual otro rasgo distintivo. También se mencionaron una serie de traducciones “New Age” como “montaña sagrada”, con explicaciones absurdas sobre la supuesta cosmovisión de las poblaciones antiguas. De esa manera, combina propuestas semánticamente negligentes con distorsiones etnohistóricas para formar algunas de las peores ideas sobre la toponimia andina jamás publicadas.

Finalmente, en la sección 5 consideramos asuntos relacionados con formas gramaticalmente complejas. Se observó que las propuestas de Andrade no toman en cuenta los diferentes papeles morfológicos de los distintos elementos de los topónimos. Un análisis adecuado de los topónimos requiere distinguir entre núcleos y modificadores, prefijos y sufijos, y marcadores gramaticales como aumentativos, diminutivos, locativos, clasificadores, entre otros, pero en las propuestas de Andrade, todas estas categorías se mezclan libremente. Cuando sumamos los problemas fonológicos, semánticos y morfosintácticos, el resultado es tan grave que no sería una exageración decir que en todas las mil páginas que suman estas dos obras, no consta ni una sola etimología barbacoa factible.

Al final, Andrade cae víctima de su propio ego, su arrogancia de presumir que conoce los significados perdidos que nadie más ha podido descifrar, y su uso “pseudo-erudito” de términos técnicos que no comprende. Enfatiza cuántas páginas ha escrito, cuántas lenguas dice hablar, cuántas veces ha conversado con Cerrón-Palomino, y cuánto maneja Wittgenstein, en lugar de demostrar credenciales



científicas lingüísticas reales. En vez de dialogar con especialistas en lenguas barbaças, prefiere interaccionar con personas ajenas a este t3pico, ante quienes puede presentarse como sabio debido a que desconocen de m3todos lingüísticos y no pueden cuestionar sus alucinaciones disfrazadas de ciencia. Evita por completo el proceso de revisi3n por pares, como si temiera recibir cr3tica constructiva de quienes conocemos estos temas en base de largas trayectorias de investigaci3n. Pero las y los expertos sabemos que la lingüística hist3rica andina es un campo extremadamente complejo, demasiado grande para ser abarcado por un solo investigador, tan profundo que m3ltiples lingüistas preparados y comprometidos podr3an pasar sus carreras enteras sin agotar las preguntas para resolver. Es un 3rea de investigaci3n que pide reverencia y humildad, no arrogancia.

Pero ¿qu3 importa que alg3n loco diga locuras sobre la historia lingüística andina? ¿Qu3 daño puede causar si quiere decir tonteras? A preguntas como estas, responder3a as3: cuando aparecen estas ideas equivocadas en libros de editoriales reconocidas, adquieren una legitimad que no merecen ante el p3blico general, y esas falsedades pueden comenzar a circular en el discurso popular, sin la perspectiva cr3tica de la ciencia. Para quienes habitamos en el Ecuador, esta es nuestra historia, nuestro patrimonio, y nuestra herencia. Nos dice de d3nde venimos y nos ayuda a situar nuestras ra3ces. Esto no es poca cosa. El pasado de una comunidad siempre tiene relevancia en el presente, y en estos tiempos conflictivos e inciertos, nuestra historia cultural puede ser como un tim3n en un mar tormentoso. Nunca se aceptar3an este tipo de argumentos sobre lenguas prestigiosas e internacionales como el espaol, el ingl3s o el franc3s; al contrario: provocaría risa si alguien intentara argumentar as3. Entonces, ¿por qu3 deber3amos aceptarlos cuando se trata de las lenguas andinas? ¿No son acaso igual de v3lidas que el franc3s? No es mucho pedir que nuestras lenguas y nuestra historia sean tratadas con el mismo respeto con que se tratar3a cualquiera de estas lenguas. As3 que la pr3xima vez que escuchen una propuesta etimol3gica, no la acepten sin una perspectiva cr3tica. Y no teman de hacer la pregunta sencilla y a la vez m3s cient3fica: “¿Cu3l es la evidencia para esta propuesta?” La respuesta a esta pregunta ayudar3 a distinguir la realidad de la ficci3n.

Agradecimientos

Mis m3s profundos agradecimientos a todos los miembros de las comunidades que hicieron posible el trabajo de campo, entre ellas: las



comunidades chachis de Tsejpi, Tyaipi, Jeyembi, Zapallo Grande, Santa María y otras; la comunidad tsáchila de Comuna Los Naranjos; las comunidades kichwas de Quilapungo y otros pueblos en las parroquias de Zhumbahua y Tigua; Peguche y otros pueblos en cantón Otavalo; Santa Bárbara, Turuco y otros pueblos en Cantón Cotacachi; San Clemente, Chirihuasi y otras comunidades de la parroquia La Esperanza; Cangahua, La Chimba y otras del cantón Cayambe; la parroquia de Oyacachi; así como diversas comunidades del Austro, entre ellas Charcay, Gullanzhapa, Gera y muchas más que generosamente compartieron su tiempo y saberes. Esta historia es la herencia de ustedes. Espero haberla tratada con el respeto y la sensibilidad que merece. Agradezco igualmente a Elisabeth Norcliffe y Martine Bruil por comentarios y sugerencias por algunos de los datos de la Tabla 1, a Geny Gonzales y Nick Emlen por diálogos sobre la lingüística andina, y a Guisella Carchi por sus valiosas sugerencias editoriales y sus palabras cañaris. Apoyo para diferentes etapas de esta investigación ha sido generosamente brindado por Max Planck Institute for Psycholinguistics, European Research Council, US National Science Foundation, Fulbright, Endangered Languages Documentation Programme, Senescyt, y Universidad San Francisco de Quito.

Referencias

- Acosta Solís, M. (1986). Toponimias Indígenas de la Geografía Ecuatoriana. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales: publicación del Ministerio de Educación Nacional*, 16(60), 99.
- Aikhenvald, A. (2003). *Classifiers: A Typology of Noun Categorization Devices*. Oxford University Press.
- Alemán Ortiz, M. A. (2023). *El esmeraldeño: Lengua y contacto afroindígena en el litoral norte del Ecuador* [Tesis de licenciatura, Universidad San Francisco de Quito]. <http://repositorio.usfq.edu.ec/handle/23000/12963>
- Andrade Escola, C. (2024). *Lenguas preteritas: Hacia una nueva toponimia de los Andes del Ecuador*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Andrade Escola, C. (2025). *Voces Sumergidas: El enigma de la onomástica paleoandina de Ecuador*. Abya Yala.
- Beuchat, H., & Rivet, P. (1907). *Contribution à l'étude des langues Colorado et Cayapa (République de l'Equateur)*. Siège de la Société des Américanistes de Paris.
- Burenhult, N., & Levinson, S. C. (2008). Language and landscape: A cross-linguistic perspective. *Language Sciences*, 30(2), 135–150. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2006.12.028>



- Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte: Ethnohistoria e historia de Ecuador*. Casa de Velázquez.
- Campbell, L. (1995). The Quechumaran Hypothesis and Lessons for Distant Genetic Comparison. *Diachronica*, 12(2), 157–200. <https://doi.org/10.1075/dia.12.2.02cam>
- Cerrón Palomino, R. (2008). *Voces del Ande: Ensayos sobre onomástica andina*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. <https://doi.org/10.18800/9789972428562>
- Cerrón-Palomino, R. (1994). *Quechumara: Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). *Lingüística quechua* (2a ed.). Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. (Obra original publicada en 1987)
- Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú: El señorío de los Incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1553)
- Ciudad, L. A. (1999). Topónimos de una lengua andina extinta en un listado de 1943. *Lexis*, 23(2), 401–425. <https://doi.org/10.18800/lexis.199902.008>
- Clackson, J. (2007). *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Constenla Umaña, A. (1991). *Las lenguas del área intermedia: Introducción a su estudio areal*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Contreras, E. (2009). *Awapit Pinkih Kammu. Gramatica Pedagoga*. Ministerio de Educación.
- Cordero, L. (1992). *Diccionario Quichua-Castellano Y Castellano-Quichua* (5a ed.). Corporación Editora Nacional. (Obra original publicada en 1892).
- Curnow, T. (1997). *A grammar of Awa Pit (Cuaiquer): An indigenous language of south-western Colombia* [Tesis doctoral, Australian National University].
- Curnow, T. (2002). Conjunct/disjunct marking in Awa Pit. *Linguistics*, 40(3), 611–627.
- Curnow, T., & Liddicoat, A. J. (1998). The Barbacoan Languages of Colombia and Ecuador. *Anthropological Linguistics*, 40(3), 384–408.
- Dickinson, C. (2000). Mirativity in Tsafiki. *Studies in Language*, 24(2), 379–422.
- Dickinson, C. (2002). *Complex Predicates in Tsafiki* [Tesis doctoral, University of Oregon].
- Dunning, D. (2011). The Dunning–Kruger effect: On being ignorant of one's own ignorance. *Advances in Experimental Social Psychology*, 44, 247–296.



- Emlen, N. (2025). The Quechuan-Aymaran relationship. En M. Urban (Ed.), *Oxford Guide to the Languages of the Central Andes* (pp. 247–296). Oxford University Press.
- Emlen, N., & Mossel, A. (2023). Northern Aymaran Toponymy, Revisited: A Systematic Approach to the Linguistic Origins of Place Names. *International Journal of American Linguistics*, 89(4), 493–530. <https://doi.org/10.1086/726148>
- Encalada Vásquez, O. (2021). *Los Cañaris y su lengua*. UCuenca Press. <https://editorial.ucuenca.edu.ec/omp/index.php/ucp/catalog/book/48>
- Floyd, S. (2009). *Nexos históricos, gramaticales y culturales de los números en cha'palaa*. Proceedings from CILLA IV. CILLA IV, Austin, TX.
- Floyd, S. (2014a). Four Types of Reduplication in the Cha'palaa Language of Ecuador. En H. van der Voort & G. Goodwin Gómez (Eds.), *Reduplication in Indigenous Languages of South America* (pp. 77–113). Brill.
- Floyd, S. (2014b). 'We' as social categorization in Cha'palaa, a language of Ecuador. En T.-S. Pavlidou (Ed.), *Constructing Collectivity: "We" Across Languages and Contexts* (pp. 135–158). John Benjamins Publishing Company. <https://benjamins.com/catalog/pbns.239.11flo>
- Floyd, S. (2015). Other-initiated repair in Cha'palaa. *Open Linguistics*, 1(1), Artículo 1. <https://cyberleninka.org/article/n/664873>
- Floyd, S. (2016). Insubordination in interaction: The Cha'palaa counter-assertive. En N. Evans & H. Watanabe (Eds.), *Insubordination* (pp. 341–366). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/tsl.115.13flo>
- Floyd, S. (2018). Egophoricity and argument structure in Cha'palaa. En S. Floyd, L. San Roque, & E. Norcliffe (Eds.), *Egophoricity* (pp. 269–304). John Benjamins.
- Floyd, S. (2020). Getting others to do things in the Cha'palaa language of Ecuador. *Getting Others to Do Things: A Pragmatic Typology of Recruitments*, 31, 51.
- Floyd, S. (2021). Oclusivas complejas en el quechua de Domingo de Santo Tomás. *Letras*, 92(135), 115–140.
- Floyd, S. (2022). Ecuadorian highland Quichua and the lost languages of the northern Andes. *International Journal of American Linguistics*, 88(1), 1–52. <https://doi.org/10.1086/717056>
- Floyd, S. (2024). Ecuadorian Quechua and Quechuan classification. *Journal of Historical Linguistics*, online first publication. <https://doi.org/10.1075/jhl.22013.flo>
- Floyd, S., & Norcliffe, E. (2016). Switch reference systems in the Barbacoan languages and their neighbors. En R. van Gijn & J. Hammond (Eds.), *Switch Reference 2.0* (Vol. 114, pp. 207–230). John Benjamins Publishing Company.



- Fortson IV, B. W. (2011). *Indo-European Language and Culture: An Introduction*. John Wiley & Sons.
- Garcés, F. (1997). Sufijos nominales de persona en el quichua ecuatoriano. *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura*, 21(1), 85–106.
- Garcés, F. (1999). *Cuatro textos coloniales del quichua de la Provincia de Quito*. Ministerio de Educación.
- Garcés, F. (2018). Fuentes para el estudio del quichua y su papel en la evangelización en el caso ecuatoriano. Una visión panorámica. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 48, 151–175. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i48.716>
- Garcilaso de la Vega, I. (1985). *Comentarios reales de los Incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1609)
- Gonzales Castaño, G. (2019). *Una gramática de la lengua namtrik de Totoró: Lengua barbacoa hablada en los Andes colombianos* [Tesis doctoral, Université Lumière Lyon 2]. <http://www.theses.fr/s121530>
- Gonzales Castaño, G. (2020). On the existence of egophoricity across clause types in Totoró Namtrik. En H. Bergqvist & S. Kittilä (Eds.), *Evidentiality, Egophoricity, and Engagement* (pp. 165–196). Language Science Press.
- Gonzales Castaño, G., Floyd, S., & Bruil, M. (2023). Correspondencias léxicas en la familia lingüística barbacoa. *INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, 40(2), Artículo 2. <https://doi.org/10.18441/ind.v40i2.75-108>
- Greenberg, J. (1960). The general classification of Central and South American languages. En A. Wallace (Ed.), *Men and Cultures: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1-9, 1956* (pp. 791–794). University of Pennsylvania Press.
- Grijalva, C. E. (1947). *Toponimia de las provincias del Carchi, Obando y Túquerres para el estudio del idioma de Los Pastos*. Editorial Ecuatoriana.
- Janda, R. D., & Joseph, B. D. (2017). On Language, Change, and Language Change—Or, Of History, Linguistics, and Historical Linguistics. En B. D. Joseph & R. D. Janda (Eds.), *The Encyclopedic Dictionary of Applied Linguistics: A Handbook for Language Teaching* (pp. 1–180). Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405166201.ch0>
- Jijón y Caamaño, J. (1940). *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana* (Vol. 2). Editorial Ecuatoriana.
- Juan, J., & Ulloa, A. (1748). *Relacion historica del viage a la America meridional: Hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de meridiano terrestre ... con otras varias observaciones astronomicas, y phisicas. Primera parte. Tomo segundo*. <http://archive.org/details/A313203>



- Kruger, J., & Dunning, D. (1999). Unskilled and unaware of it: How difficulties in recognizing one's own incompetence lead to inflated self-assessments. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(6), 1121.
- Lindskoog, J., & Lindskoog, C. (1964). *Vocabulario cayapa*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Mallory, J., & Adams, D. (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford University Press.
- Ministerio de Fomento, E. (1897). *Relaciones geográficas de Indias*. Tip. de M. G. Hernández.
- Moore, B. (1962). Correspondences in South Barbacoan Chibcha. En B. Elson (Ed.), *Studies in Ecuadorian Indian Languages I* (Vol. 7, pp. 270–289). Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma. <http://www.sil.org/acpub/repository/11769.pdf>
- Moore, B. (1966). Diccionario castellano-colorado, colorado-castellano. *Llacta*, 22, 95–221.
- Moricz, J. (1968). *El Origen americano de pueblos europeos*. Asociacion de Estudios Historicos.
- Norcliffe, E. (2018). Chapter 10. Egophoricity and evidentiality in Guambiano (Nam Trik). En S. Floyd, E. Norcliffe, & L. San Roque (Eds.), *Typological Studies in Language* (Vol. 118, pp. 305–345). John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/tsl.118.10nor>
- Payne, D. L. (1987). Noun classification in the Western Amazon. *Language Sciences*, 9(1), 21–44. [https://doi.org/10.1016/S0388-0001\(87\)80007-4](https://doi.org/10.1016/S0388-0001(87)80007-4)
- Paz y Miño, L. T. (1961). *Estudios sobre prehistoria ecuatoriana*. Quito: Industrias Gráficas “Cyma”.
- Peñaherrera de Costales, P., & Samaniego, A. C. (1968). *El quishihuar: Letras estudiadas: Ch-D-E*. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, División de Antropología Social.
- Pérez Tamayo, A. (1969). *Los puruhuayes*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Pullum, G. K. (1991). *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*. University of Chicago Press.
- Ramón Valarezo, G. (1987). *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Centro Andino de Acción Popular (CAAP). <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/22327>
- Reino Garcés, P. A., & Díaz Sánchez, R. A. (2024). *La herencia incomprendida: Toponimia vernácula de Tungurahua*. Imprenta Offset Ambato.
- Ringe, D. (1992). On Calculating the Factor of Chance in Language Comparison. *Transactions of the American Philosophical Society*, 82(1), 1–110.
- Rojas Curieux, T., de Ruiz, B. V., Castaño, G. G., & Montenegro, E. D. (2009). *Léxico de la lengua Nam Trik de Totoró*. SignaArtes Gráficas.



Rumazo González, J. (1948). *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito: Pedro Vicente Maldonado*. Afrodisio Aguado.

Santa Gertrudis, J. de. (1956). *Maravillas de la naturaleza: Volumen I, parte I*. Empresa Nacional de Publicaciones. (Obra original publicada en 1758)

Smith, B., & Mark, D. M. (2003). Do Mountains Exist? Towards an Ontology of Landforms. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 30(3), 411–427.

Suárez, F. G. (1890). *Historia general de la república del Ecuador*. Imprenta del Clero.

Velasco, J. de. (1981). *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Fundación Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1789).



REVISTA SARANCE

La fábrica del desprecio.

Las masas y los movimientos socio-políticos en la era digital

The Factory of Contempt. Masses and Social-political Movements in the Digital Age

*Millanayachishpa rikuna yuyaykuna. Zirmallika pachakunapi imashalla runakuna
llaktaykunawan tantanahushpa purin*

José Espejo Paredes

dionisioespejo@yahoo.es

ORCID: 0000-0001-6471-414X



Investigador Independiente.

(Murcia. España)

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

16/08/2025

Fecha de aceptación:

16/09/2025

Cita recomendada:

Paredes, J. (2025).
La fábrica del
desprecio. Las masas
y los movimientos
socio-políticos en la
era digital. *Revista
Sarance*, (55), 100 -
122. DOI: 10.51306/
ioasarance.055.04

Resumen

La fábrica del desprecio explora cómo, en la era digital, el miedo, el odio y el autoengaño se transforman en desprecio masivo hacia los hechos, el juicio crítico y la verdad. Con inspiración en autores como Agustín, Kant, Nietzsche, Freud, Ortega y Gasset, Sloterdijk, Arendt y la Escuela de Frankfurt, se traza un hilo entre la alienación personal, la crisis de las instituciones y los mecanismos de manipulación política contemporáneos.

La globalización y el capitalismo de consumo han licuado certezas y estructuras estables, generando desconfianza y percepciones de desposesión. Las burocracias modernas, bajo el discurso de la “unión sagrada”, fomentan exclusión y persecución de minorías. El liberalismo actual, privado de su dimensión ética, reduce al individuo a su valor de mercado y legitima el individualismo extremo.

Movimientos neototalitarios instrumentalizan ideales como patria, familia o libertad para cohesionar masas en torno a la “falsa proyección”: atribuir a colectivos vulnerables culpas y amenazas imaginarias. Este mecanismo,



amplificado por redes sociales y discursos de posverdad, simplifica la complejidad en narrativas de buenos y malos, fabricando chivos expiatorios.

Arendt subraya que resistir al totalitarismo exige sustituir la noción de “obediencia” por la de “apoyo” o “consentimiento”, visibilizando la responsabilidad individual. El populismo canaliza el resentimiento de sectores empobrecidos no para resolver las causas estructurales de su malestar, sino para redirigirlo hacia objetivos simbólicos que perpetúan la alienación.

El texto concluye que solo una ciudadanía crítica, consciente de los hechos y capaz de ejercer juicio independiente, podrá contrarrestar esta “fábrica del desprecio”. Restaurar la unión entre ética y política, desactivar la manipulación discursiva y reconocer la dignidad intrínseca de las personas son condiciones imprescindibles para romper el ciclo de odio que sustenta tanto el viejo como el nuevo autoritarismo.

Palabras clave: desprecio; alienación; totalitarismo; capitalismo; pensamiento

.....

Abstract

This article investigates how, in the digital age, fear, hatred, and self-deception are transformed into mass contempt for facts, critical judgment, and truth. Drawing on thinkers such as Augustine, Kant, Nietzsche, Freud, Ortega y Gasset, Sloterdijk, Arendt, and the Frankfurt School, the analysis establishes a linkage between personal alienation, the crisis of institutions, and the mechanisms of contemporary political manipulation.

Globalization and consumer capitalism have dissolved certainties and stable structures, generating distrust and perceptions of dispossession. Modern bureaucracies, under the discourse of a “sacred union,” foster exclusion and the persecution of minorities. Contemporary liberalism, stripped of its ethical dimension, reduces the individual to market value and legitimizes extreme individualism.

Neo-totalitarian movements instrumentalize ideals such as homeland, family, or freedom to unite masses around a “false projection” that attributes imagined guilt and threats to vulnerable groups. This mechanism, amplified by social media and post-truth discourse, simplifies complexity into good-versus-evil narratives and manufactures scapegoats.

Arendt emphasizes that resisting totalitarianism requires replacing the notion of “obedience” with that of “support” or “consent,” making individual responsibility visible. Populism channels the resentment of impoverished sectors not to address the structural causes of their discontent but to redirect it toward symbolic targets that perpetuate alienation.



The article concludes that only a critical citizenry—aware of facts and capable of exercising independent judgment—can counter this “factory of contempt.” Restoring the bond between ethics and politics, dismantling discursive manipulation, and recognizing the intrinsic dignity of people are essential conditions for breaking the cycle of hatred that sustains both old and new forms of authoritarianism.

Key words: Contempt; Alienation; Totalitarianism; Capitalism; Thought

.....

Tukuys huk

Millanayachishpa rikuna yuyaytaka ninchikmi imasha kunan zirmallika pachakunapi manchaypash, piñaypash, kikinllata umaytukuyash hipamanka tukuy imalla rurashkata nallikachishpa, nalliman rimashpa, kawsayka shinami kana nishpa yuyayta umapi tarpun. Chay yuyaykunamantami Agustín, Kant, Nietzsche, Freud, Ortega y Gasset, Sloterdijk, Arendt, Frankfurt Yachana Wasipash yachachin. Kay yuyayta wiñachinkapakka paktami mallkirishka kan imasha runakuna yuyaykunata shunkupi chariyanahun chaymanta institucionkunapash ashtaka ministirikunata charinka, chay hawa llakyaykunapash pantachinkapak munanka.

Kunanpi globalizacióntapash, capitalismotapashmi kutin kutin rikuchik, chaymanta paykuna nishkata uyanchik, punta imash allí kashkata chinkarin, kunanka chaymanta runakunaka ñana ñinichu, imatapash kichushkashna yaywan kawsan. Kunanpi ñawpaman apanahuk ukukunaka paykunapa munashkatalla shinan, chaymantaka tukuylla paktami kanchik ninahun shinapash yanyami nin, ashtawankarin shuk shuk runakunata kanchaman sakín, imalla shinanahukta yaypi atiriyahun. Kunanpi liberalismo yuyayka mana allí kana nalli kanataka rikuhunchu, ashtawankarin shuk runa imatalla pay shinashkata rikun, mashna kullki valiktalla rikun.

Kay millay tantanahuykunaka ashtakatami mamallaktapa shutipi rurana nishpa riman, ayllupa shutipi rurana nin, kishpirina yuyaymantalla riman, shinami runakunata paykuna munashkatalla allitashnalla nishpa uyachin, shinapash shuk allí runakunatami nallikachishpa, llullashpa paykunamanta rimanka. Kunanpika kay yuyaytami zirmallikakunapi purichin, ñukanchikpa yuyayllami allí kan nishpa riman, chaymanta shikanyachin wakinkunataka allikachishpa shukkunataka millaykuna nishpa, shinami wakin allí runakunatara nallita rurashka nishpa llakichinchik.

Arendt yuyakmi kaymanta rimashpaka kashna nin, totalitarismo yuyayta shayachinkapakka mana uyaytalla uyashpaka katinachu kan, mayhan shina katihushpaka chay yuyay paktarichunmi yanapahun, ari nihun, chayka mayhan ari nihushpaka ashtakatami paypash chay llaki yuyayta sinchiyachihun, paypashmi llakichihun. Shinamanmi ruran kunanpi populismo tantanahuykunaka, paykunaka rin mayhan kullirata ashtaka charinahuk llakta ukuman, rin



ashtawan wakchalla llaktakunta umachinkapak, paykunapa llakikunamanta llukchishunmi nishpalla llullan, chay llakta kullira kakta yachashpa llullashpa shukkunatara huchachin, paykunamantami shina kankunaka kawsanahunkichik nishpa. Shinashpa yanapayta mañan, chaytalla paykunaka ministin, kuliramanta paykunawan kimirichun, shinapash chay llaktapa llakikunataka mana yanapanchu.

Chaymi kay killkaypika rimanchik mayhan allikuta riksishpa, tukuyta alliman tapushpa yachak chayashpaka, mayhan yaypi kashpaka kashna millaykunata shayachiyta ushanmi. Chayllami llaktay ruraytaka alliman rurarinka, mana llullashpalla, chayllami tukuy ayllullaktakunata kamashpa paykunapash alli kawsana hayñita charinmi yashpa rikunka.

Sapi shimikuna: millanayachiy, shikanyariy; totalitarismo; capitalismo; yuyaykuna



1. Autoengaño, desprecio y mala conciencia: preludio moral

El concepto de desprecio es explorado desde diversas perspectivas filosóficas y psicológicas. Agustín de Hipona, en su *Civitas Dei* (426), contrapone el amor al desprecio, concibiendo al segundo como una forma distorsionada de amor al mal, una “sombra oscura del amor por la verdad”. En un contexto de colapso civilizatorio, la búsqueda de refugio filosófico en una “buena vida” se convertía en una fortaleza interior basada en la dignidad, el amor a la verdad y al bien, virtudes que contrastaban con la violencia de los “despreciadores”.

Siglos después, Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), retoma la relación entre el desprecio y la mentira, enfocándose en el desprecio moral hacia uno mismo que surge al actuar contra el deber moral. Al infringir la ley moral interna, el ser humano pierde su dignidad, lo que genera una conciencia escindida. Para neutralizar este sentimiento de culpa y la contradicción interna, el individuo recurre al autoengaño, un mecanismo donde la ley moral se subordina a intereses particulares. Kant denomina a esto el “mal radical”. Ejemplos de este autoengaño son justificaciones como “no podía hacer otra cosa” (negación de responsabilidad), “todos hacen lo mismo” (extensión de culpa) o “el mundo es injusto” (negación cínica).

Nietzsche, por su parte, investiga los orígenes del “resentimiento”, identificándolo como una expresión del “desprecio de sí”. Para él, el autoengaño y la mentira interiorizada son formas de desprecio por la vida, no por traicionar principios racionales, sino por someter el cuerpo a una negación sistemática. Freud complementa esta visión con su estudio de la “proyección”, un mecanismo psicológico inconsciente mediante el cual el individuo se libera del sentimiento de culpa al volcarlo en otro, similar a la psicosis.

Estos mecanismos se han integrado en la cultura de masas, y su precio ha sido la renuncia al juicio y al pensamiento crítico, una negación que encarna el desprecio de sí más contundente. La mala conciencia y el resentimiento se han vuelto esenciales, y han producido una praxis cotidiana que eleva las dosis de auto-desprecio. Se ha perdido el camino a la felicidad y la dignidad, con la “mentira de la libertad” y la “ansia desmedida de consumir” que no dejan espacio para la reconciliación con la vida y la dignidad, propia o ajena. Cuando el ser humano pierde su propia dignidad, se vuelve incapaz de reconocerla en los demás



y puede atropellarlos para humillarlos, convirtiendo la mentira en el fundamento de su decir. Arendt, parafraseando a Kant, señala que la “verdadera llaga o mancha de la naturaleza humana es la mendacidad, la facultad de mentir”, conectando intrínsecamente el desprecio y la mentira en la creación del “mal radical”.

El odio que inunda las redes sociales y los discursos agresivos de “personajes representativos” son pruebas de una “deshumanización criminal”. Esta monstruosidad ha crecido lentamente, con la mentira instalada en los canales de comunicación y el desprecio generado por aquellos que prometen una “vida buena”. Las generaciones jóvenes reflejan esta falta de horizonte, verdad, estabilidad, y sus aspiraciones se han vaciado por el resentimiento y el desprecio, dejándolos solos en su ceguera moral e incapacidad de comprender la historia.

2. El desprecio compartido

Ortega y Gasset, a principios del siglo XX, denunciaba en *La Rebelión de las masas* una amenaza europea. Las masas, que habían dejado de ser el populacho, adquirirían una nueva fuerza, pero rápidamente se demostró que no eran el sujeto revolucionario imaginado, ni sus enemigos burgueses las temían, ya que fueron también protagonistas de movimientos totalitarios. Freud y Canetti estudiaron este fenómeno de la masa urbana, desconectada de su origen campesino.

A finales del siglo XX, Sloterdijk se preguntó por la causa del “desprecio de las masas”, explicándolo como una expresión del miedo y el odio. Junto a este desprecio difuso, destacó el desprecio por los hechos, el juicio y la verdad, considerado su forma más peligrosa, que surge de un sentimiento ilusorio de riesgo. La realidad se percibe como amenazante, quebrando las antiguas certezas, sin pruebas indicativas, solo sensaciones genéricas compartidas por el grupo.

En este contexto, el mundo, las relaciones familiares, la temperatura, los mares y la salud pública son percibidos como hostiles. A pesar de que los desajustes físicos y las evidencias climáticas y sociales confirman la necesidad de transformar estructuras básicas de vida, precisamente los saberes que denuncian esta situación alarmante son rechazados, y las evidencias son negadas como si fueran conspiraciones. El desprecio no se dirige a quienes generan tensiones o contaminación, sino a quienes emiten diagnósticos “no deseados”. La investigación, las fuentes y la autoridad atraviesan una crisis sin precedentes, ya que las ciencias



actuales, en lugar de generar riqueza como en el pasado, denuncian prácticas de poderosas empresas, lo que se convierte en una fuente de desprecio generalizado hacia los saberes consensuados y el deterioro de la investigación.

Las viejas estructuras sociales se han “licuado”. La democracia y el Estado del Bienestar, que según Sloterdijk contuvieron el odio y la rabia de las masas, ahora se muestran incapaces de frenar esos sentimientos. Los Estados nacionales han perdido su capacidad de representar a las masas; la globalización ha quebrado esta sensación, generando miedo y, a partir de él, desprecio.

Los escándalos políticos y la corrupción, antes excepciones, ahora evidencian una falta de representación genuina. Paradójicamente, quienes hoy tienen capacidad organizativa son aquellos que parten del desprecio por la política, lo que implica un desprecio por los hechos y la verdad. El texto subraya la necesidad no solo de imponer la verdad y la capacidad de procesar los acontecimientos, sino también de desarrollar pasiones como el aprecio, la confianza y la esperanza.

No parece existir una instancia política estructurada que canalice la energía de las masas y las haga sentirse representadas. Ni las élites políticas ni las intelectuales logran cohesionar las estructuras representativas. No queda lugar ni para la obediencia ni para la rebelión. La sensación de “decadencia de Occidente” resuena, lo que para Sloterdijk es el origen del desprecio: una desconfianza ante un estado de cosas donde nada firme se sostiene. Aunque Nietzsche hablaba del “fluir”, lo fluido no es una realidad asumible por las masas, que anhelan rigor, solidez y normas que les permitan la “cómoda irreflexión”. Es paradójico que el capitalismo de consumo, que se enfoca en la subjetividad, haya destruido la solidez del capitalismo de producción, generando una inconsistencia y obsolescencia que, al identificarse con el deseo del sujeto, produce una ansiedad y un miedo sin precedentes.

3. Burocracia y Nación

Las crisis institucionales y el fracaso de las políticas comunes han reactivado “viejas soluciones para nuevos problemas”. El *Volksgeist* (espíritu del pueblo) revive en un gigantesco y burocratizado estado, donde movimientos históricamente opuestos (nacionalistas, obreros, feministas) y el Estado centralista se coordinan a



través del reconocimiento jurídico de derechos de minorías, trabajadores o mujeres. El Estado-Nación se vuelve inclusivo en su última etapa. Sin embargo, Arendt, al llegar a EE. UU. como exiliada, percibió inicialmente un “cuerpo político diferente de los Estados-nación” que no exigía “sacrificar la diversidad a la unión sagrada de la nación”. Más tarde, esta concepción cambió radicalmente. Observó que el Estado y el gobierno se habían transformado en una gigantesca burocracia, cuyo “dominio totalmente despersonalizado puede acabar siendo una amenaza mayor para la libertad y para ese mínimo de civilidad sin el que ninguna vida en común es concebible”. Arendt llegó a señalar que bajo esta burocracia “es concebible la más descarada arbitrariedad de las tiranías pasadas”.

Las burocracias actuales están generando formas tiránicas en nombre de la libertad, lo que se traduce en exclusión y explotación, y una enorme desafección en la población. Por ello, estas burocracias apelan de nuevo a la “union sacrée” para cohesionar a una comunidad desmembrada. Esta dinámica se observa en Europa y EE. UU., e incluso globalmente. Esta “unión” tiene un “prix de sang” (precio de sangre), manifestado en la “caza al inmigrante” o a quienes no responden a los principios morales o ideológicos de la mayoría, recordando los momentos más sangrientos del siglo XX. Las redes sociales, especialmente YouTube, son los medios más seguidos por las masas, donde se construye una “representación brutal” de la agresión hacia colectivos. La burocracia estatal carece de respuesta para estas “fuerzas ciegas” movidas por el odio y el desprecio, que crecen rápidamente y se manifiestan con violencia en las calles.

4. Ideales instrumentalizados

El liberalismo, tal como lo defienden sus actuales “defensores anarcoliberales”, es un marco donde se da el “reflejo distorsionado del totalitarismo”. El egoísmo individual, disfrazado de altruismo, oculta un “monstruo legitimado por una ideología depredadora”. Cuando el destino universal y comunitario se reviste de particularismos, y el interés particular se proclama como consigna generalista, el fascismo o comunismo totalitario ha vencido, instrumentalizando deseos particulares en torno a una “ilusión de compensación” que solo beneficia a unos pocos. Esta práctica se ha legitimado ética y políticamente por figuras públicas que, bajo “nuevas siglas políticas” de extrema derecha con apariencia libertaria, declaran el “interés particular” o el “sálvese quien pueda”, justificando prácticas de rapacidad extrema. Estos partidos logran representación, quebrando



consensos y derechos con privatizaciones y restricciones a minorías, anulando la idea de un destino común.

En el estadio final del capitalismo, no hay diferencia entre el patrimonio, el sueldo y el ser humano. El idealismo del liberalismo clásico, que concebía la conciencia como determinante del ser, se desvanece, confirmando que “el ser es el que determina a la conciencia”. La verdad sobre la sociedad no se encuentra en sus representaciones idealizadas, sino en su economía. La autoconciencia actual se ha liberado de ese idealismo. La *Dialéctica de la Ilustración* nos recuerda que los individuos “valoran su propio sí mismo de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista”.

Aunque el materialismo es la práctica, se invisibiliza bajo una máscara idealista a través de la cultura de masas, ocultando las “fracturas o la miseria del ser”. El fascismo se convierte en la “verdadera coherencia del orden liberal”, exaltando el individualismo y transformando “vicios privados en virtudes públicas”. Esta paradójica forma de desarrollar el materialismo bajo una máscara idealista es apoyada por la psicología y la insistencia en la soberanía del individuo, a pesar de que este es “libre y soberano solo en tanto que consumidor”, lo que corrobora la indistinción entre hombre y capital, esencia humana y mercancía. El individuo autónomo es un “fetiche” que debe ser desenmascarado para combatir una alienación más sofisticada.

El actual fetichismo no es el de la mercancía, sino el de la subjetividad, donde el sujeto mismo se convierte en “capital intercambiable en el mercado”. Este proceso destruye la humanidad del hombre, convirtiéndolo no solo en masa, sino en mercancía. Este humano “fetichizado” se desprecia a sí mismo y es incapaz de tratar al otro como un fin en sí mismo, sino como un instrumento. Las facultades humanas se ven mermadas, reduciendo la inteligencia al cálculo y el uso de herramientas, perdiendo la capacidad de pensamiento crítico.

5. Seres pensantes

La instrumentalización de palabras, sujetos y tiempos tiene consecuencias perversas, pues consiste en convertir en medio aquello que es un fin, eliminando la capacidad de diferenciar entre ambos. Sentirse útil como un medio impide la felicidad. La deshumanización y destrucción de otros comienza al



instrumentalizarlos. Quien se convierte en un instrumento no tolera que los demás no lo sean, una mutación que “liquida al sujeto mismo” y lo vuelve incapaz de pensar. Solo desde una posición pensante se puede discernir el bien, la justicia y la verdad.

La verdad no procede de consignas, sino del pensamiento, y es inseparable de la negación de la injusticia. Cualquier forma de pensamiento debe ser crítica. Aunque las palabras son vulnerables y manipulables¹; el lenguaje, capaz de verdad y mentira, es el terreno de la resistencia del pensar. La mayor trampa es cuando el lenguaje se convierte en un mero instrumento, inundándolo todo de mentira. Los frankfurtianos llamaron a esta forma de inteligencia “razón instrumental”, que revela lo que podría ser una racionalidad del mal.

Por tanto, solo la reflexión crítica puede salvaguardarnos de la injusticia que emana de la incapacidad de juzgar los hechos de manera autónoma y racional. Mientras que un acto de agresión puede generar una condena general, la renuncia al juicio reflexivo lleva a sustituir el análisis particular por consignas abstractas y universalizantes, que categorizan al “culpable” (extranjero, inmigrante, musulmán) por su condición, no por los hechos.

Una idea inquietante es que la mentira, especialmente la originada en el prejuicio, neutraliza toda oposición, transformándola en una complicidad implícita con el delito. Esta “complicidad oportunista” socava el discurso de la resistencia. Frente a ello, el pensamiento crítico restituye la dignidad del lenguaje, afirmando la verdad y negando la violencia, convirtiéndose en un “homenaje a las víctimas”. Todo ejercicio del pensar es un acto contra el poder, y solo al reconocer el daño se iluminan la verdad y la justicia.

Pensar es un acto creativo y, antes que eso, un acto de amor. Cuando el desprecio se activa, hay odio y miedo, pero también una forma discursiva que instrumentaliza el lenguaje, ligada a la instrumentalización de la vida misma, convirtiendo al individuo en un “eslabón de una maquinaria”. El individuo alienado se siente despreciado y desprecia, y su mendacidad es tolerada por grandes dosis de resentimiento y autoengaño.

¹ Pensemos en la “concepción burguesa de la lengua”, que mencionó Benjamin.



La primera mentira, sobre la que cabalgan estas emociones, es el lenguaje genérico, el abuso de generalizaciones y abstracciones, la eliminación de los particulares. Esta sustracción de lo singular es una “práctica criminal” que invisibiliza los cuerpos particulares, llevando al “asesinato categorial” donde las personas son números sin rostro ni identidad. Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, conectan la exclusión del particular con el asesinato del individuo, viendo el antisemitismo como un “esquema rígido, un ritual de la civilización”, y los pogromos como “verdaderos asesinatos rituales” que demuestran la “impotencia de la reflexión, del significado, en última instancia, de la verdad”. La cultura se normaliza como adaptación a una “deshumanización brutal”, haciendo imposible la convivencia.

La verdad, producto de la experiencia investigadora y reflexiva, nos protege de nuestra propia corrupción. Ante la desilusión y el dominio de esquemas rígidos, a veces solo queda la retirada para proteger la dignidad. La violencia, la extorsión y el saqueo son las prácticas de los “despreciadores”.

6. Justificaciones y otras excusas banales

Arendt, al comentar la obra *El Vicario*, de Hochhuth, analiza la estrategia discursiva perversa del “mal menor”, como la justificación del Vaticano de que cualquier otra acción frente al nazismo habría empeorado las cosas. Arendt critica la renuencia de la mente humana a afrontar realidades que contradicen su marco de referencia. Es más fácil condicionar el comportamiento humano hacia lo atroz que “aprender de la experiencia”, es decir, “empezar a pensar y juzgar sin aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas”.

En el argumento del “mal menor”, el contexto normalizador borra los hechos, y la mente no logra romper su “mapa” para percibir las cosas tal como suceden. Cuando un “marco de referencia” se consolida, la experiencia enmudece. Estos marcos se convierten en identidades comunitarias, cuya falsedad no importa a quien vive cómodamente con ellas. Arendt propone suspender categorías, fórmulas y los intereses que guían la percepción, así como cuestionar todas las identidades, para que el juicio se refiera a los hechos y no a representaciones. De lo contrario, las justificaciones quedan encerradas en un círculo vicioso donde el estereotipo funda el juicio y lo justifica. El “mal menor” es un cliché que cierra el juicio, sin dejar de reconocer que es un “mal”.



Cuando se quiebran las falsas identidades, es difícil colaborar con “ideólogos de la falsificación”. La cuestión se vuelve política: ¿cómo resistir a las presiones en un régimen totalitario sin colaborar? Guiarse por categorías, fórmulas o normas implica una dejación de la responsabilidad del pensar, lo cual es criminal en un contexto totalitario. Pensar no es una técnica, sino la asunción de una responsabilidad humana. El juicio moral no exige gran inteligencia, sino la capacidad de “convivir consigo mismo”, la mayor garantía moral. Las fórmulas y normas externas generan dependencia y obediencia, que inevitablemente se transforman en desprecio de sí y hacia los otros.

Pensar no es aplicar fórmulas a la experiencia, un prejuicio heredado de la banalización del método científico. Esa práctica lleva a considerar que se necesitan estereotipos o reglas para percibir y juzgar la realidad. La libertad es el estado desde el que surge el pensamiento, y solo es libre quien carece de prejuicios, clichés o estereotipos. Nietzsche sostenía que el nihilismo es necesario para empezar, negando todas las construcciones mentales para ser libres; el pensamiento arranca “dinamitando el campo mental”.

7. Proyecciones

El método científico ha consolidado una práctica ancestral de los “mapas mentales” que dan forma a los hechos, lo cual se considera una forma primitiva de dominación. Lo que antes eran creencias míticas o religiosas, hoy son discursos xenófobos, homófobos y machistas, para los cuales se “buscan (o fabrican) las pruebas que lo puedan confirmar”. La teoría “ve” el hecho, no al revés.

La Ilustración y la declaración universal de Derechos crearon una “doble moral”, declarando la igualdad de todos y desarrollando una sociedad de clases abiertamente desigual. La contradicción se elimina ilusoriamente: igualdad se resuelve mentalmente con la aniquilación de las diferencias bajo la abstracción de leyes y axiomas. La ciencia, que parecía la fuente del nuevo derecho, se convirtió en una nueva expresión de la vieja moral judeocristiana. Las tensiones entre modelos jurídico y científico, particularista y universalista, se manifestaron en los fascismos europeos, que fundaron un derecho basado en abstracciones identitarias ajenas a los Derechos Humanos.



A finales del siglo XX y principios del XXI, los grupos neofascistas adoptaron el lenguaje de sus adversarios para atacarlos, presentándose como “heroicos libertadores de los oprimidos”. Estos “nuevos nihilistas” usan el lenguaje de los “filósofos de la sospecha” —Marx, Nietzsche, Freud, Foucault— para atacar lo que estos defendieron. Sin embargo, el aparato crítico de estas filosofías no es aplicable a las “falsas sospechas”, por lo que la mentalidad totalitaria emplea la “falsa proyección”. Adorno y Horkheimer la explican en *Elementos del antisemitismo (Dialectica de la Ilustración)*: los sujetos, incapaces de reflexionar sobre sí mismos y la realidad, proyectan sus contradicciones y conflictos internos en un colectivo seleccionado —judíos, palestinos, feministas, gays—, externalizando al “enemigo interior” para liberarse de la culpa.

La falsa proyección impide la autocrítica y libera de responsabilidad al fabricar enemigos imaginarios, cuya exclusión se presenta como condición para restaurar el equilibrio individual y social, un mecanismo acentuado en tiempos de crisis. La “falsa proyección” surge de emociones negativas y limitantes como el miedo. Al proyectarse en otros, el sentimiento se conserva, pero dirigido al “chivo expiatorio”. Esta emoción incapacita al sujeto para pensar, y lo convierte en un súbdito ideal para un orden totalitario. El mundo se vuelve una “producción en serie”, una mercancía, y el estereotipo reemplaza el juicio mediante una “subsunción ciega” de fórmulas y clichés que actúan automáticamente.

En la etapa tardía de la sociedad industrial y el fascismo, el juicio se desliga de la reflexión y depende de “módulos mentales” y “intuiciones ciegas” conectadas a “conceptos vacíos”. La transformación del lenguaje en mero instrumento —la “época de las trescientas palabras”— reduce la capacidad humana de juzgar y diferenciar lo verdadero de lo falso.

Juzgar implica pensar: detenerse en las palabras, reflexionar sobre su carácter representativo y permitirles nombrar con precisión las percepciones. Arendt considera los clichés como impedimentos para el pensamiento; Kant y Voltaire, los prejuicios como ahorradores de esfuerzo mental; Lippmann, los estereotipos como simplificadores del mundo. Adorno y Horkheimer ven las falsas proyecciones como mecanismos irreflexivos, cuya violencia hacia otros libera al sujeto de sus fantasmas, ejemplificado en el antisemitismo y las islamofobias actuales.



La falsa proyección es un proceso cognitivo patológico que atribuye automáticamente a otro —judío, marroquí, mexicano— deseos y temores propios. Se diferencia de la “proyección bajo control” porque esta última permite la autocrítica, mientras que la falsa proyección anula la distinción entre uno mismo y el otro, externalizando conflictos internos como acusaciones. Este mecanismo surge de la incapacidad de pensar y diferenciar lo interno de lo externo.

Con el auge del populismo de extrema derecha, la corrupción política y moral quedó fuera del foco público. El ciudadano está “inmunizado” contra la preocupación política; el “mal” se redefine como una amenaza difusa a entes abstractos como “la familia” o “la patria”. La esperanza se dirige a lo inmediato y material, ocultando un materialismo descarado bajo un idealismo dogmático. La falsa proyección opera cuando los líderes populistas ofrecen falsas esperanzas y fabrican amenazas que luego prometen neutralizar.

Este mecanismo coincide con la “transposición” descrita por Goebbels: proyectar las propias intenciones sobre un adversario ficticio para justificar acciones y reforzar el poder. Para neutralizarla, se requiere confrontar las amenazas ficticias con hechos comprobables y comprender la retórica que las sustenta. La proyección, como culpa transferida, domina el espacio simbólico, organizando la cultura bajo su lógica. Ante la conexión real, surge una “conexión alucinatoria” con un “culpable designado” que carga con el daño que el sujeto no asume: la pérdida de su libertad y de su mundo simbólico. De ahí que la falsa proyección, acompañada de la culpa, genere una forma de auto-desprecio que también se proyecta violentamente sobre los demás.

El individuo “semiculto” (*Dialéctica de la Ilustración*), incapaz de percibir lo dado, sustituye la cultura por una “semicultura de carácter alucinatorio”. Difama el espíritu y la experiencia de otros, y les atribuye culpas que pertenecen a la sociedad que lo excluye. Desprecia lo que no comprende con sus categorías. Su sufrimiento contiene una verdad —protesta contra la pasividad—, pero su respuesta es mecánica, aplicando fórmulas prefijadas. Cuanto más deshumanizado es el sujeto, mayor es su desprecio y deseo de venganza ciega, reflejando la ética en tiempos totalitarios. Así, el desprecio de las masas se convierte en el motor de una “falsa justicia” que conduce al crimen institucionalizado.



9. Los olvidados contra todos

En la segunda mitad del siglo XX, se consolidó la idea de que la democracia era “cosa del pueblo”, y las dictaduras se veían como un asalto a la “soberanía popular”. Sin embargo, la experiencia de los totalitarismos europeos —nazismo, fascismo— mostró que el pueblo también podía ser un soporte fundamental para el sistema autoritario. Hoy, las experiencias democráticas recientes en varios países —Brasil, Italia, Hungría, Argentina, EE. UU.— revelan que las capas socioeconómica y culturalmente más bajas constituyen la base de partidos políticos financiados por multimillonarios.

Es conveniente indagar sobre los beneficios del discurso totalitario para las masas desposeídas. Las masas saben que no obtendrán ventajas del maltrato a quienes no se ajustan al “ideal” de familia o patria —homosexuales, inmigrantes—, y a pesar de saber que no ganaran nada encuentran satisfacción y placer en el maltrato de los desprotegidos y minorías, un desarrollo de su impulso destructivo.

Los movimientos neototalitarios son conscientes de esto y juegan con las pasiones. Adorno y Horkheimer señalan que los seguidores del movimiento nazi, desde el empleado alemán hasta los negros de Harlem, sabían que “lo único que al final obtendrían sería el placer de ver también a los otros con las manos vacías”. Es el “gusto de contemplar la desgracia”, la única ventaja, ver la caída de otros. El empobrecimiento ajeno y la catástrofe son la “esperanza de los que no tienen nada”, y tanto ellos como los burgueses llenan sus discursos de consignas vacías y abstractas, lo que en el fondo neutraliza el sentimiento de responsabilidad y culpa. “Los Olvidados” de Buñuel buscan venganza. Hoy, se observa en el genocidio de Gaza o en Bosnia: la esperanza de miles de “desclasados” norteamericanos es el “botín”, el apoderarse de bienes que no poseen.

La tarea de la izquierda tradicional “no era hacer política” en los Parlamentos, sino con la gente, contenta o descontenta, y este “olvido”, hoy, puede ser fatal para las democracias. Las socialdemocracias, al hacer políticas liberales en los parlamentos durante décadas, han contentado a las capas más privilegiadas con avances éticos (derechos de mujeres, homosexuales), mientras descuidaban a las capas más precarias y con menor formación. Los desempleados y trabajadores no cualificados se enfrentaban a la competencia de inmigrantes,



aún más empobrecidos. Estas “infraclases” se encontraban desprotegidas y abandonadas por políticas liberales que minaban el Estado proteccionista.

En el moderno capitalismo de consumo, estas infraclases quedan excluidas y despreciadas por una lógica consumista que solo pueden emular. Como forma de falsa proyección, necesitan dirigir su auto-desprecio inconsciente hacia otro lugar. Los partidos de extrema derecha han sabido canalizar este desprecio, y aunque sus propuestas no resuelven las causas estructurales de la situación de las infraclases, les proporcionan un “culpable sobre el que proyectar su malestar y su desprecio”. Aunque la expulsión de inmigrantes colapsaría la economía, estos líderes populistas lo anuncian con ensañamiento para fines retóricos.

Se produce una curiosa contradicción: los que imponen la igualdad no son los socialistas, sino los movimientos fascistas que “colectivizan la pobreza”. El antisemitismo, por ejemplo, era un “nivelamiento” o “igualación”, donde a los que carecen de poder les debe ir tan mal como al pueblo. Esto es otra manifestación de la falsa proyección: acusan a comunistas y socialistas de nivelar bajo la pobreza, algo que ellos mismos proyectan y practican mejor que nadie.

Los discursos totalitarios de ayer son los mismos de hoy: apelan a “salvar” la familia, la raza, la patria, la libertad, la humanidad. Nombran lo que se ama, pero “fabrican lo contrario”: familias deshechas, patrias fragmentadas, servidumbre disfrazada de libertad. La clave está en la acción, la movilización y el temor que generan. A menudo, las contradicciones se eliminan como errores, volviéndolo incomprensible.

El idealismo, que no parece ser el motor de “bandas organizadas de asesinos”, también es contradictorio. Los líderes políticos, instigadores de la violencia, no parecen idealistas, pero su “heroísmo criminal” —como Chaplin muestra en *Monsieur Verdoux*— revela la conexión entre su práctica sangrienta y el idealismo de su discurso: se proclaman “salvadores de la patria, de la familia, de la fe”. En esta “voluntad salvífica” reside su crimen, y en su discurso habita la mentira. “Es por lo tanto una especie de idealismo dinámico lo que anima a las bandas organizadas de asesinos. Incitan al saqueo y construyen para ello una grandiosa ideología, desvariando con discursos sobre la salvación de la familia, de la patria y de la humanidad”.



Nada ha cambiado: las abstracciones de siempre, las grandes palabras y los elevados ideales se emplean para justificar la rapiña. Se fabrica el peligro —destrucción de la familia, nación, derechos— y se juega con el miedo, inoculando el veneno fascista del desprecio y del odio que circula gracias al sistema mediático. Conceptos como familia, patria o humanidad no son trampas en sí mismos, sino que lo son cuando se usan como una amenaza por el fascista, como una abstracción y un peligro. El alegato continuado a lo ideal, para movilizar a las masas, ignora las condiciones materiales de su realización. La promesa de poder es una mentira; si no hay realización en un entorno afectivo o ejercicio de derechos en la práctica, esos conceptos se convierten en el “opio del pueblo”, tanto en totalitarismos como en democracias parlamentarias decadentes.

13. Partido y movimiento: una maquinaria organizada

Se ha establecido un “equilibrio perverso” donde el partido —cada país tiene su propia extrema derecha— dicta consignas y el movimiento —agitadores en redes— las ejecuta. La mentira de que “los inmigrantes son delincuentes” es expuesta como un ejemplo de cómo se convierte una agresión aislada en un foco de criminalidad. La justificación del “mal menor” para fomentar el odio, vista en Eichmann o la Iglesia colaboracionista, es rebatida: un “mal menor” sigue siendo Mal.

El desprecio “monitoriza la lógica” política y, en lugar del diálogo democrático, resurge la contraposición “amigo-enemigo” totalitaria. Se intenta ocultar los hechos reales —problemas laborales, contaminación— y se crean “falsos acontecimientos”. Afirmar que la violencia es extranjera es una mentira que los violentos no pueden blanquear. La violencia reside en quien la practica, en las palabras agresivas y gestos amenazantes.

Entre finales del siglo XX y hoy, los violentos han encontrado nuevas víctimas, siempre buscando a los más débiles o aislados, como los inmigrantes. Cada conflicto se vuelve “políticamente rentable” contra el gobierno de turno, culpado por respetar tratados internacionales y derechos humanos. La realidad, sin embargo, está lejos de la “palabrería ramplona” de los “banalmente enfurecidos”.



14. El mal radical

Existe un “mal radical” en los perpetradores, independientemente de los marcos legales; el crimen una “verdad objetiva” que permite el juicio. Arendt apela a la “facticidad” como imprescindible para el juicio. Una de sus reflexiones más acertadas es sobre la “banalidad del mal” que se extendió en Alemania, donde muchos, para “no perder el tren de la historia”, colaboraron con el nazismo. Arendt destaca la “renuncia casi universal, no a la responsabilidad personal, sino al juicio personal en las primeras fases del régimen nazi”.

Una forma frecuente de exculpación es la de que el individuo es una “pieza en el gran engranaje de la maquinaria estatal”, diluyendo la responsabilidad individual. En el juicio de Eichmann, a pesar del argumento de ser un “engranaje”, los jueces juzgaron a la persona, no al régimen. Arendt señala que este argumento es un lugar común burocrático, donde la burocracia descarga la responsabilidad en los funcionarios, convirtiendo al gobierno en el “gobierno de nadie”, lo que lo hace la “forma menos humana y más cruel de gobierno”. El gobierno totalitario, precisamente, “practica con mayor precisión” la transformación del funcionario en una máquina, generando una “eficaz anestesia moral”. Solo quienes quedaron fuera del sistema se salvaron de esta alienación burocrática.

El argumento más repetido para justificar la participación y minimizar la responsabilidad era el “mal menor”, usado también por el Vaticano. Este argumento, lejos de ser trivial, es una de las justificaciones más importantes de los crímenes del régimen. El genocidio se convierte en un “mal radical” porque se produce dentro de un marco legal y se dirige a personas inocentes, fuera de cualquier marco bélico.

Es paradójico que, mientras un asesinato común era juzgado, cientos de miles de presos eran liquidados “ordenadamente” en los campos. Esto subraya la importancia del “sistema categorial” elaborado para organizar el exterminio, que previamente ilegalizó a millones de seres humanos, negándoles el carácter de propiamente humanos.

La pregunta sobre la actitud de quienes “miraron para otro lado” durante las deportaciones masivas —Alemania, Turquía, Chile, Argentina, China— sigue siendo relevante, especialmente hoy con los genocidios retransmitidos



en directo. Se vuelve al argumento de Eichmann y otros implicados de que “obedecieron órdenes” o fueron “forzados”. Esta misma pregunta se aplica a los cascos azules de la ONU en Srebrenica o a los militares en Gaza que disparan a civiles buscando comida.

15. Le llaman obediencia cuando es consentimiento

Arendt introduce una distinción conceptual crucial entre “consentimiento” y “obediencia” para desvelar una falacia. A diferencia de un niño, el adulto no “obedece”, sino que “consiente”. Este es el caso de militares, funcionarios o tantos otros. Arendt cuestiona el concepto político de obediencia y propone sustituirlo por el de “apoyo”. En asuntos de política y moral, hablar de obediencia es impropio; se debería usar “apoyo” o “consentimiento”.

Arendt reformula la pregunta fundamental: “la pregunta dirigida a quienes participaron y obedecieron órdenes nunca debería ser ‘¿Por qué obedeciste?’, sino ‘¿Por qué apoyaste?’”. Este cambio léxico no es trivial, dada la “extraña y poderosa influencia que las *palabras* ejercen sobre la mente de los hombres”. Eliminar el término “obediencia” del vocabulario moral y político permitiría recuperar la confianza en uno mismo, el orgullo, y la “dignidad o el honor del hombre: no quizá de la humanidad, sino del hecho de ser humano”.

16. Leer las señales del mundo

Si la obediencia era la justificación racional para sacudirse la culpa, la “falsa proyección” era la justificación irracional. Frente a esta, Adorno y Horkheimer proponen la “mímesis”, un concepto de la reflexión estética. La mimesis se logra cuando el artista escenifica pasiones de modo que el espectador se siente “poseído miméticamente por la ficción que se torna verdad”. El arte, entonces, podría funcionar como un antídoto contra la falsa proyección, ya que en la mimesis, la proyección va de la obra al espectador —el espectador recibe—, a diferencia de la falsa proyección que va del sujeto al objeto —el sujeto “dona” sus conflictos—.

Entre las proyecciones humanas —adaptación al medio— y las falsas proyecciones, existe una mediación: los prejuicios y estereotipos. Aunque no son falsas proyecciones, son simplificaciones perceptivas que sirven de base



para el mecanismo proyectivo paranoico. La mimesis, en contraste con la falsa proyección, es cuando el individuo reconoce e identifica los hechos, y la realidad externa no se confunde con la interna. Permite al individuo adaptarse a su entorno identificando hechos, reflexionando y creando nuevas relaciones con lo que acontece, planteando una división entre las esferas subjetiva y objetiva.

La politización de la verdad y la mentira es un rasgo del debate público, y se necesita una opinión pública capaz de pensar, sin asumir consignas ni hacer del voto una identidad. La “mimesis” en *Dialéctica de la Ilustración* representa una nueva relación política basada en el reconocimiento de los hechos, una “facticidad” que es el fundamento de la política en Arendt. Las formas de poder que derivan del desprecio y la falsa proyección pueden generar la necesidad de un “Leviatán” o de una estructura cooperativa que atienda a los conflictos reales.

17. Contra la felicidad sin poder: la lógica del resentimiento

El “desprecio de las masas”, según Sloterdijk, no es solo una actitud de las élites hacia el pueblo, sino también un resentimiento colectivo hacia figuras o grupos que encarnan aquello que se percibe como inaccesible —poder, conocimiento, prestigio—. Esta lógica se conecta con la “falsa proyección” de Adorno y Horkheimer: un mecanismo psicológico que proyecta las frustraciones y carencias propias sobre un enemigo imaginario.

Existe una tensión permanente entre la idea y la realidad. La mente, en lugar de adaptarse a lo percibido, impone categorías rígidas que generan una desconexión con consecuencias éticas y políticas, dando lugar a la alienación. El individuo renuncia a su poder —pensar, juzgar, actuar—, y con ello, a la posibilidad de felicidad, que se convierte en una ilusión. En la masa, el individuo pierde su poder y deja de reconocer los derechos ajenos, alimentando el populismo fascista, donde la multitud actúa sin pensamiento crítico y niega la dignidad del otro.

Hechos y derechos no se confunden; el derecho es un sistema normativo que marca ideales, pero no garantiza su realización. Similarmente ocurre con ética y política, o individuo y colectivo. El desprecio y el resentimiento son sentimientos que sostienen las creencias, generando preguntas incómodas: ¿La felicidad es independiente del poder? ¿Puede realizarse éticamente alguien sin



acceso al poder real? ¿Tiene sentido refugiarse en lo ético cuando lo político ignora la justicia?

La nación actúa como una “mediadora ficticia” que promete felicidad en nombre de los derechos, pero falsea esa promesa al monopolizar el poder. La mente, al imponer categorías rígidas, genera una desconexión ética y política, concretada en la alienación: el individuo renuncia a pensar, juzgar y actuar, convirtiéndose en una “masa amorfa, sin identidad y sin juicio”. En esta masa, el desprecio se amplifica, negando la dignidad ajena y justificando ataques a quienes parecen encarnar lo que falta.

Adorno y Horkheimer reformulan la unión entre ética y política, oponiéndose a la tradición griega. La alienación aleja al individuo no solo del poder político, sino de la capacidad de desarrollarse como sujeto de derecho. La masa alienada renuncia a las exigencias éticas y al ejercicio de su poder ciudadano, siendo incapaz de juicio. Para Adorno y Horkheimer, “el pensamiento de la felicidad sin poder es intolerable, porque esa y solo esa sería la verdadera felicidad”. Es imposible pensar la ética sin la política, y su olvido es fuente de conflicto.

En *Dialéctica de la Ilustración*, analizan un mito totalitario recurrente: la conspiración de banqueros judíos financiando el bolchevismo. Esta leyenda no describe la realidad, sino una “impotencia colectiva”: cuando no se controla la propia vida, se construyen figuras dobles de odio —banquero e intelectual— que simbolizan el dinero y el pensamiento, y que representan lo que el trabajo alienado nunca dará: riqueza y libertad intelectual.

Hoy, esta lógica se recicla en discursos populistas que señalan a filántropos globalistas como George Soros, científicos, profesores, ecologistas o periodistas como responsables de una supuesta “agenda oculta”. La falsa proyección opera así: el malestar se descarga en figuras que “condensan lo que se desea y no se posee” —poder sin sometimiento, saber sin servidumbre, riqueza sin trabajo físico—. En lugar de cuestionar las causas reales de la frustración, la maquinaria populista “fabrica miedos y enemigos simbólicos”.

La desconfianza rodea todo discurso autorizado, lo que explica el aplauso a la postverdad y la desinformación, que no transmiten información



sino emociones: miedo, odio, desprecio. Estos discursos masivos sustituyen explicaciones complejas por “simples formulaciones” y una “dicotomía maniquea” entre buenos y malos, señalando culpables del sufrimiento, como el “científico ecologista, filántropo globalista, el experto sanitario, el profesor adoctrinador y especialmente el periodista comprado por el poder”.

Estos “personajes representativos” se convierten en el imaginario de las masas en los causantes del malestar, comprendido a través de abundantes teorías conspiratorias. La negación de hechos y verdad crea una “pantalla protectora” sobre las causas de la alienación. Así, en lugar de cuestionar las causas de la frustración, los medios populistas canalizan ese malestar en odio, proyectándolo sobre lo que se desea y no se tiene. Adorno y Horkheimer denuncian que “en vez de anhelar una vida sin dominación para todos, se odia a quien parece haberla alcanzado, aunque solo simbólicamente”.

La “fábrica del desprecio” se alimenta de posverdad y desinformación, transmitiendo emociones en lugar de hechos. Las redes sociales simplifican las explicaciones en relatos maniqueos, identificando culpables de la frustración. El desprecio de las masas se vuelve un motor político, un rechazo a quienes parecen vivir sin dominación. La propaganda populista, al estilo de Goebbels, fabrica amenazas que luego promete eliminar. En lugar de cuestionar las causas reales —desigualdad, explotación, alienación—, canaliza el malestar hacia “enemigos simbólicos”. Este mecanismo asegura la perpetuación del dominio y refuerza el ciclo de alienación.

En última instancia, esta dinámica revela que ética y política no pueden separarse; una “felicidad sin poder” —sin capacidad real de actuar— es una ilusión. El populismo fascista gestiona el resentimiento colectivo, un recurso inagotable, para perpetuar la alienación. Neutralizar este mecanismo exige desmontar la falsa proyección, confrontar las causas reales de la desigualdad y devolver al individuo su capacidad de juicio y acción. De lo contrario, la masa seguirá despreciando lo que anhela y admirando a quienes prometen protegerla de enemigos inventados. El “desprecio de las masas” cohesiona emocionalmente un grupo en torno a ese odio, promoviendo el odio hacia quienes parecen haber alcanzado una vida sin dominación, incluso simbólicamente. Las redes sociales y la posverdad amplifican este proceso, y el desprecio se convierte en la energía emocional que mantiene la alienación y la dominación.



“La fábrica del desprecio” es, a la vez, diagnóstico y advertencia. Su lectura conjunta de filosofía, historia y política revela que el desprecio como emoción masiva no surge solo de las élites hacia las mayorías, sino que recorre en ambos sentidos, se alimenta mutuamente y se convierte en la energía central del populismo totalitario. En la era digital, la mentira organizada y la proyección falsa encuentran en las redes un catalizador inédito.

No se proponen soluciones fáciles: restaurar la conexión entre ética y política, reforzar el juicio autónomo, reconocer lo particular frente a la abstracción y asumir la responsabilidad personal. Solo así podrá desactivarse una maquinaria que convierte el resentimiento en poder político y la mentira en cemento social.

Referencias

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2005). *Dialéctica de la ilustración: Elementos del antisemitismo*. Trotta.
- Agustín de Hipona, S. (2007). *La ciudad de Dios*. (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Hochhuth, R. (1963). *El vicario (Der Stellvertreter)*. Grijalbo. (Se mantiene la traducción del título original en cursiva y entre paréntesis).
- Kant, I. (1977). *Crítica de la razón práctica*. Losada.
- Kant, I. (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas*. Pre-Textos.
- Spengler, O. (1993). *La decadencia de Occidente*. Espasa-Calpe.



REVISTA SARANCE

Acariciar la muerte: Orozco, el embalsamador (2001) y el retrato de la Colombia noventa

Caressing Death: Orozco, the Embalmer (2001) and a Portrait of Nineties Colombia

*Wañuyta huyachishpa: Imasha Orozco runa wañushkakunapa aychata
kamashshkamanta (2001) shinallatak Colombiapa iskun patsa pachakunapa
kawsaymanta*

Francisco Tinajero ¹

franciscotinajero1399@yahoo.com



ORCID: 0009-0006-8637-2682

Universidad Nacional Autónoma de México.

(Ciudad de México. México)

Resumen

El presente trabajo consta del análisis formal y discursivo de la película *Orozco, el embalsamador* (2001), de Kiyotaka Tsurisaki, a partir de categorías multidisciplinares que contribuyan a profundizar en su relación con el estado de emergencia durante la década de 1990 en Colombia. Esta investigación plantea como objetivo principal situar esta obra como un medio válido para el estudio de la historia colombiana contemporánea, así como problematizar a través de ella el concepto de narcoficción, particularmente en el ámbito cinematográfico. Asimismo, este texto busca complejizar la producción y el visionado de este tipo de productos culturales enfatizando los conflictos éticos que conlleva.

Palabras clave: violencia; precariedad; narcotráfico; muerte; cine

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

30/01/2025

Fecha de aceptación:

10/03/2025

Cita recomendada:

Tinajero, F. (2025).
Acariciar la
muerte: Orozco,
el embalsamador
(2001) y el retrato
de la Colombia
noventa. *Revista
Sarance*, (55), 123 -
136. DOI: 10.51306/
ioasarance.055.05

¹ Agradezco enormemente a la Dra. Ainhoa Montserrat Vázquez Mejías por sus comentarios y correcciones a este trabajo.



Abstract

This paper analyzes the formal and discursive elements of the film *Orozco, the Embalmer* (2001) by Kiyotaka Tsurisaki, based on multidisciplinary categories that help to deepen the relationship between the film and the state of emergency in Colombia during the 1990s. The main objective of this research is to position the film as a valid resource for studying contemporary Colombian history, as well as to critically examine through it the concept of narcofiction, particularly in the cinematic field. Furthermore, this study seeks to complicate the production and viewing of this type of cultural product by emphasizing the ethical conflicts it entails.

Keywords: Violence; Precariousness; Drug trafficking; Death; Cinema.

.....

Tukuyshek

Kay llamkaypimi killkashka Kiyotaka Tsurisakipa kuyurik shuyupi rikuchin imashalla Orozco runa wañushkakunapa aychata kamashkata (2001), chaypimi wañuymanta tawka yuyaykunata riman chaymanta chay yuyayta hapishpa imasha Colombia mamallaktapa llaki kawsayta yarishpaka ashtakami kay yuyaykuna chimpapurarin mushuk yuyaykunata taripankapak. Shinami kay killkaypika Kiyotaka Tsurisakipa kuyurik shuyuta kutin rikushpa chaywan Colombiapa wiñaykawsaywan alli yuyarishpa, shinashpa narcoficción nishka killkaykunamanta, rikuchikunamanta rimay kallarinapak, imasha kaykuna llakichiyta ushan nishpa rimankapak. Shinallatak, kay killkayka kutinlla rimankapak munan imashallatak kashka ruraykunaka rurarin, imashallatak kanchamantaka kay ruraykuna rikurin, imashallatak kashna ruraykunawanka imatak alli kan, imatak na alli kan nishka yuyaykunapash ñukanchikpi tarpurin.

Sapi shimikuna: llakiy kawsay; wakchu; narcotráfico; wañuy; kuyurik shuyu ruraykuna



Se puede sentir una obligación de mirar [películas] que registran grandes crueldades y crímenes. Se debería sentir la obligación de pensar en lo que implica mirarlas, en la capacidad real de asimilar lo que muestran.

SUSAN SONTAG, ANTE EL DOLOR DE LOS DEMÁS

1. Introducción

Desde su nacimiento, el cine ha sabido comunicar las problemáticas de cada época en particular. Sea a modo de documental o declaradamente ficcional, una de las mayores ventajas del arte cinematográfico consiste en comunicar un estado de cosas contextualizado, un modo en el que el mundo acontece. Esto quiere decir que el cine no ha permanecido aislado de la realidad social, sino que ha dialogado críticamente con el mundo dentro del cual se manifiesta. Con esto en mente, y dadas las circunstancias histórico-sociales contemporáneas del territorio latinoamericano, el cine ha ocupado un lugar no menor en los medios de información y documentación acerca del narcotráfico, problemática que han padecido las poblaciones civiles de estos países durante los últimos 30 años, por lo menos.

En este trabajo, me propongo exponer las características formales y discursivas de *Orozco, el embalsamador* (2001), de Kiyotaka Tsurisaki, que la configuran como un documento audiovisual imprescindible para el estudio de la década de 1990 en Colombia. Analizaré la dimensión ética del largometraje y, por último, mostraré de qué manera la obra de Tsurisaki problematiza la categoría de *narcoficción* y sus relaciones con el cine. El acometimiento de estos objetivos está circunscrito al siguiente proceso: primero, brindar una visión panorámica de la *narcoficción* cinematográfica; luego, contextualizar la obra y delimitar la perspectiva teórica bajo la cual se analizará; después, estudiar el aspecto discursivo del *filme* e indagar en sus conflictos formales y su complejización del concepto de *narcoficción*; por último, ahondar en la disyuntiva ética que deviene del visionado de la película.

Este ensayo resulta necesario debido a que esta película manifiesta la situación de violencia ejercida hacia la población civil por parte de los carteles, como resultado de las guerras entre ellos durante la década de 1990. Además, este análisis es relevante para los estudios sobre *narcoficción* precisamente porque carecemos de una aproximación teórica y académica a este *filme*.



2. Esbozos del cine de narcotráfico.

A primera vista parecería que este tipo de narraciones cinematográficas están circunscritas a los últimos 30 años; no obstante, y de acuerdo con los postulados de Tanius Karam (2019), “Siempre ha habido relatos de crimen y sangre sobre los más distintos temas” (p. 266). Baste con recordar el esplendor del cine de *gángsters* durante la década de 1930. Sobre este último, Román Gubern (2016) escribió que “lo mejor de este nutrido ciclo vale sobre todo como documento” (p. 240). Como se verá, esta observación mantiene su vigencia en cuanto al cine del narcotráfico. Según Karam (2019), con este tipo de cine:

Estamos [...] ante un producto audiovisual más atractivo, que integra varios aspectos de los viejos recursos usados por la “cultura de masas” (sensacionalismo, espectacularidad, dramatismo), con el añadido ahora de calidad de imagen por la digitalización, efectos especiales, un lenguaje más explícito, más insinuaciones sexuales y estilos de montaje poco presentes en la vieja televisión. (pp. 266-267)

Una de las características principales del cine del narcotráfico consiste en “su diversidad y abundancia, su heterogeneidad y proliferación” (Karam, 2019, p. 267). Estos rasgos se refieren sobre todo a dos aspectos: 1) a pesar de que estos productos culturales aparentan una homogeneidad discursiva y narrativa, existen entre ellos contrastes relevantes de producción, finalidad y tratamientos de las temáticas; 2) la circulación, exhibición y producción de este tipo de cine —en el formato serial o de largometraje— no ha disminuido desde hace dos décadas.

Otro aspecto relevante de este tipo de cine es la ambigüedad de fondo que manifiestan las películas en cuanto a su documentación, pues “lo que en realidad abunda es la repetición grotesca de datos inconexos, imprecisos, la repetición de verdades a medias y de fuentes que con frecuencia no se pueden confirmar” (Karam, 2019, p. 267). Karam (2019) reconoce a Luis Estrada como una figura central en la evolución de estas narrativas, pues sus obras manifiestan como temática central la multidireccionalidad de la violencia² (pp. 270-271). Esto no

² A través de la filmografía de Estrada es posible observar las diferentes prácticas de la violencia: desde los actos de corrupción en las altas esferas políticas de México, hasta la convivencia cotidiana de la población civil con la muerte. En obras como *El infierno* (2010) se evidencia la interrelación del fenómeno de la violencia como forma estructurante de la vida social durante la primera década del siglo XXI. Dicho de otro modo, la multidireccionalidad de la violencia se refiere a su papel constitutivo a nivel macro y micropolítico de la vida cotidiana en México. Este concepto es extrapolable a otras latitudes y periodos caracterizados por la violencia extrema que afecta a todos los estratos del tejido social.



significa que la violencia careciera de miradas críticas en los autores anteriores a Estrada, sino que la perspectiva que este director usa es lo que resulta novedoso en este cine.

Posteriormente, Karam (2019) revisa las obras de Gerardo Naranjo (*Miss Bala*, 2011) y Amat Escalante (*Heli*, 2013), y determina que la característica principal de ambos cineastas es que muestran “el ‘mundo peligroso’ e inminente, donde la muerte puede llegar en cualquier momento” (p. 271). Sin duda, este rasgo establecido por Karam (2019) ha encontrado en las obras de ambos cineastas su lugar idóneo; sin embargo, fue en *Orozco*... donde el “mundo peligroso” halló su máxima expresión.

3. Kiyotaka Tsurisaki: autor *in situ*

Para comenzar el estudio de esta obra, es importante presentar sucintamente a su autor, Kiyotaka Tsurisaki. Quizá debido a la crudeza de su actividad profesional, Tsurisaki se ha mantenido lejos de los reflectores cinematográficos, por lo cual existen pocas o nulas fuentes a través de las cuales se pueda acceder a su biografía. Indudablemente, el ámbito más reconocido de su trayectoria es su labor como “fotógrafo de la muerte”, pues ha retratado más de mil cadáveres en países como Tailandia, Colombia, México, Rusia, Palestina, Ucrania, entre otros. Si echamos un vistazo a la historia reciente de estos territorios, dilucidaremos que la selección del autor no es una coincidencia: todos estos lugares tienen en común el estado permanente de emergencia derivado de las situaciones de violencia extrema.

No cabe duda de que *Orozco*... es la obra con la que Tsurisaki se dio a conocer dentro del mundo del cine extremo. Como era previsible, esta película no ha gozado de prestigio en los circuitos cinematográficos canónicos, porque, por un lado, ha recibido críticas que la tachan como un *snuff-film*³ y, por el otro, ha tenido una observación descontextualizada e irresponsable. Ambos puntos convergen en que omiten su importancia como un documento fidedigno de la historia colombiana contemporánea. En su video introductorio a esta obra, Tsurisaki (2016) comentaba que “I believe the embalmer in El Cartucho

³ Gubern (2005) define este tipo de materiales audiovisuales como: “Filmaciones o grabaciones de asesinatos ejecutados por personas que se dedican luego a comercializar tales imágenes, para lucrarse con ellas. Éstos serían propiamente los verdaderos *snuff movies*.” (343)



symbolizes the violence and death in Colombia, specially Orozco's presence is the symbol of colombian modern history of violence or the essence of violence itself" (00:02:15-00:03:07)⁴.

No es un secreto que durante la década de 1990 Colombia padeció una crisis de violencia exacerbada con motivo de la muerte de Pablo Escobar en diciembre de 1993. Como menciona Liliana Paredes Restrepo (2003), esta desembocó en luchas internas del Cartel de Medellín, así como en una descentralización del poder y una tendencia cada vez menor a circunscribir las actividades delictivas a un territorio específico (pp. 260-267).

No obstante, no fue sólo este hecho lo que desencadenó una ola de violencia incontrolable para el Estado. Como bien identifica James Henderson (2012), desde finales de la década de 1980 y los primeros años de 1990, una de las propiedades de ese momento de la historia colombiana fue la violencia, la cual se manifestaba en cuatro vertientes: 1) la guerra entre los cárteles y el Estado; 2) violencia ejercida entre traficantes y organizaciones delictivas; 3) conflicto entre traficantes y guerrilleros, y traficantes y grupos paramilitares; 4) violencia asociada con la delincuencia común (pp. 131-132). Es importante mencionar que, aunque parezca que estas expresiones de la violencia están atomizadas, todas actuaban de forma conjunta y en simultáneo, lo que creaba aún más caos en su control (Henderson, 2012, p. 131).

Para el objeto de estudio de este trabajo, tomaremos dos de las expresiones referidas por Henderson. La primera, una subcategorización de 2, esto es, una "violencia incidental o periférica. Incluía [...] la 'limpieza social' de marginados, el ajuste de cuentas de carácter personal, el asesinato y las mutilaciones contratadas, así como violencia que solo puede ser descrita como espontánea o aleatoria" (Henderson, 2012, p. 137). Esta definición puede entenderse también como la violencia a la que era sometida la población civil en circunstancias estructuralmente desfavorables.

La otra acepción que debemos tomar en cuenta es la 4, pues ya para Henderson esta es la que mayormente afectó a la población civil; se trata de

⁴ "Creo que el embalsamador en El Cartucho simboliza la violencia y la muerte en Colombia, especialmente la presencia de Orozco es el símbolo de la historia colombiana contemporánea de violencia o la esencia de la violencia en sí misma". La traducción es del autor de este trabajo.



la violencia producto de la “delincuencia común” (asaltos, robos, extorsiones, etcétera). Ambas situaciones de violencia padecidas por los civiles son retratadas con crudeza en la obra de Tsurisaki. Igualmente, el cineasta plasma las formas en que los pobladores se relacionan entre sí a partir de la muerte y de la contemplación de una víctima del estado de crisis noventero en Colombia.

4. *Orozco*, espejo de muerte y precariedad

Como parte de la revisión discursiva de *Orozco...*, aludiremos a la historia que cuenta: luego de investigar los acontecimientos relacionados con la violencia extrema en Colombia (1996), Tsurisaki y su equipo de rodaje decidieron viajar al barrio El Cartucho, en Santa Fe de Bogotá. Después de recorrer sus calles con cámara en mano, acuden a la funeraria “El divino rostro”, lugar de trabajo de Froilán Orozco Duarte. Una vez al interior de “El Divino Rostro”, Tsurisaki muestra el procedimiento a detalle del quehacer de Froilán. Durante los 91 minutos que dura el largometraje veremos a Orozco acometer su empleo en múltiples ocasiones, con una amplia variedad de cuerpos.

Figura 1: *Froilán Orozco en sus labores como embalsamador de poblaciones precarizadas y vulnerables.*



Fuente: *Orozco, el embalsamador* (Tsurisaki, 2001, 00:02:57; 01:15:11)

Como podemos observar, la trama de *Orozco...* no presenta altibajos dramáticos propios de muchas de las *narcoficciones* cinematográficas. Más bien, una de las características de este documental es la monotonía de las imágenes, así como una precariedad en los recursos de filmación. Aunque pareciera que estos dos rasgos perjudican la calidad de la obra, en realidad refuerzan lo que comunica entre líneas: el desahucio de la comunidad de El Cartucho.

Figura 2: Mapa de El Cartucho, cuyas dimensiones abarcan desde la Calle 5 al sur, la Avenida Caracas al oeste, la Carrera 15 al norte y la Carrera 10 al este. Actualmente, a este barrio ya no se le conoce como El Cartucho, sino como Santa Inés La Candelaria, al centro de Bogotá.



Fuente: Adaptado de *Habitantes de la calle. Un estudio sobre la calle de El Cartucho en Santa Fe de Bogotá* (pp. 23–24), por Cámara de Comercio de Bogotá, 1997, Cámara de Comercio de Bogotá. Imagen de fondo: Google. (2025). Google Maps.

En relación con los personajes que aparecen en la cinta podemos distinguir tres categorías: a) los muertos; b) los pobladores de El Cartucho; c) Froilán Orozco. Aquello que los une no es menos brutal que las imágenes ofrecidas por Tsurisaki, pues todos son víctimas de un sistema político que los segrega y orilla a las situaciones límite expuestas por el director japonés.

En cuanto al primer conjunto de personajes, es posible subcategorizarlos dicotómicamente: por una parte, los cuerpos a embalsamar al interior de “El Divino Rostro” y los cadáveres expuestos al aire libre en El Cartucho y sus alrededores, por la otra. Los primeros, según explica Froilán, murieron por cuestiones de salud. Empero, también algunos de ellos fueron asesinados. Dentro de este primer grupo destaca el caso de un anciano: durante el procedimiento, Orozco desmiente que ese hombre murió naturalmente, pero que la persona responsable del cadáver firmó la orden de defunción. Este suceso queda inconcluso y deja la incógnita de por qué habrían mentido sobre la muerte de este hombre; parece ser



que, aunque todos saben la verdadera razón, puesto que la muerte y el cuerpo no mienten, necesitan esta ficción para sobrellevar la realidad.

En el segundo grupo se muestran personas que no sobrepasaban los 30 años. Estos son los cuerpos que expresan las muertes más brutales. Aquí Tsurisaki presenta una de sus tesis centrales: la relación de la gente con la muerte. Es ya emblemática la secuencia en la que un nutrido conjunto de personas, incluidos niños, contemplan con binoculares el cadáver de una joven; o aquella en la que una mujer, acompañada de una niña, miran el cuerpo de un vendedor de fruta baleado en mitad de la calle. En este grupo de cadáveres expuestos a la mirada del *Otro* es posible observar la forma en que los pobladores se quedan estupefactos durante horas, siempre a distancia, ante la presencia del cuerpo de quienes fueron sus vecinos. En contraste, cuando una persona ingresa a “El Divino Rostro”, mira el cadáver con horror e intenta permanecer allí el menor tiempo posible.

Figura 3: Grupo de infantes que observan con binoculares un cadáver femenino en las cercanías de El Cartucho



Fuente: *Orozco, el embalsamador* (Tsurisaki, 2001, 00:21:34).

Con el segundo conjunto de personajes se revelan las circunstancias socioeconómicas de El Cartucho. Cabe recordar, en este momento, las categorizaciones establecidas por Henderson (2012): la población de El Cartucho estaba expuesta a una espiral de violencia “periférica” (para nada “incidental”,



como establece el autor); periférica en tanto que no existía alguna autoridad que preservara la integridad de estas personas; periférica porque son las víctimas de una guerra que es ajena a ellas. La población de El Cartucho fungió el papel de “baja colateral” (Bauman, 2011), al estar bajo el acecho tanto de las organizaciones criminales como de las instituciones gubernamentales. Así, los cuerpos que Orozco embalsama pertenecieron a mujeres, infantes, trabajadores racializados, individuos en situación de calle, entre otras poblaciones violentadas desde el Estado colombiano, cuya labor fue colocarlas simultáneamente en la base y los márgenes del sistema económico.

Finalmente, Froilán Orozco. Su singularidad es el hermetismo, aunque, conforme avanza la película, conversa ligeramente con el equipo de Tsurisaki y comenta algunos hechos del pasado. Menciona, por ejemplo, que la situación de violencia extrema en Colombia no ha menguado desde La Violencia (1946-1958), período durante el cual Orozco fue militar. Esta labor parece perseguirlo hasta el presente de la filmación: “before his career as an embalmer, he was an inspector of the police, then he tortured and killed innumerable citizens in the Age of Violence. His job as an embalmer was his prayer, for sure”⁵ (Tsurisaki, 2016, 00:04:53-00:05:19).

Para finalizar la revisión discursiva, hace falta aludir a otro mensaje que comunica Tsurisaki entre líneas: la capacidad y necesidad de normalizar la violencia. Ante la oleada incontrolable que pone en riesgo su integridad, los sujetos desarrollan la aptitud para adecuarse a estas circunstancias. Este proceso puede derivar en dos resultados: por un lado, en la desensibilización del individuo ante la muerte; por el otro, en un permanente estado de alerta que busque su salvaguarda. En este sentido, es probable que uno de los antecedentes argumentales de *Orozco...* sea *Elephant* (1989), de Alan Clarke. En este mediometraje se presentan sujetos que caminan por las calles de Irlanda del Norte y asesinan o son asesinados sin una razón aparente. Es igual de monótono que *Orozco...* y ambas conducen a conclusiones similares: la violencia es absurda, pero siempre está circunscrita a un estado de cosas específico.

⁵ “Antes de su carrera como embalsamador, era inspector de la policía [en realidad había sido militar], por lo tanto, torturó y mató innumerables ciudadanos en la Era de la Violencia. Su trabajo como embalsamador fue su [redención], seguramente.” La traducción es del autor de este trabajo.



Figuras 4 y 5: Monotonía y normalización de la violencia en dos codificaciones cinematográficas: *docudrama* y *shockumentary*.⁶



Fuentes: *Elephant* (Clarke, 1989, 00:11:21); *Orozco, el embalsamador* (Tsurisaki, 2001, 00:16:12).

La información que se comunica en *Orozco...* está codificada específicamente a partir de lo que Bill Nichols (1997) denominó como “documental en la modalidad de observación”, que se caracteriza por carecer del “comentario en *voiceover*, la música ajena a la escena observada, los intertítulos, las reconstrucciones e incluso las entrevistas” (Nichols, 1997, p. 122). En el caso de esta película, no se cumple lo establecido sobre la música, pues durante toda la cinta aparece música extradiegética. De igual manera, es debatible si utiliza o no el formato de entrevista; si es que es así, no se trata del formato más popular, porque el realizador y Froilán no establecen largas conversaciones y sólo se formulan preguntas cortas de vez en cuando.

Lo que sí mantiene de esta modalidad son los conflictos éticos. Nichols formula la pregunta: “¿Transmiten las pruebas de la película una sensación de respeto por las vidas de otros o se han utilizado sencillamente como significantes en el discurso de otra persona?” (1997, p. 123). Una vez hecho el visionado de la película, se verá que esta no es una cuestión fácil de responder. En primer lugar, porque los personajes no podían dar su aceptación para ser filmados. Y ante aquello, surgen otras interrogantes: ¿qué tan ético es realizar una cinta en la

⁶ Como menciona Konigsberg (2004), el docudrama se refiere a “cualquier dramatización que trata de ofrecer una recreación de personas y de acontecimientos reales. En este tipo de representación se emplean actores y, a veces, se alteran los hechos, pero se busca crear un efecto de autenticidad y de credibilidad” (p. 175). En contraste, el *shockumentary* se caracteriza por no utilizar actores y enfatiza los acontecimientos de violencia extrema, actos sexuales explícitos y una fuerte exotización de los lugares retratados. Para profundizar en el tema, ver: Goodall, M. (2006). *Sweet and savage: the world through the shockumentary film lens*. Headpress Book). De acuerdo a estos autores, *Elephant* puede considerarse un docudrama en tanto que *recrea* alegóricamente el estado de violencia de Irlanda del Norte durante la década de 1980; *Orozco...*, por su parte, es un *shockumentary*, tanto por el tema que decide retratar como por la manera precaria de hacerlo.



que se vulnere totalmente la integridad de una persona? Pero al mismo tiempo, ¿de qué otra forma habría sido posible representar la brutalidad de la situación colombiana sin caer en un discurso hipócrita sino a la manera de Tsurisaki?, ¿no resultaría esto último más irrespetuoso? Como se ve, estamos ante una encrucijada, y tal vez no es en nosotros —los espectadores— en quienes reside la respuesta, sino en el mismo Tsurisaki⁷.

En lo que respecta a los espectadores de *Orozco*..., si podemos y debemos discutir las implicaciones éticas que conlleva el visionado de esta. Si observamos críticamente esta película, es casi inevitable sentir el mundo como un lugar hostil para las personas, pues lo que la cámara de Tsurisaki muestra es la vulnerabilidad del ser humano. Por eso, como identificó Susan Sontag (2003), no podemos permanecer inmóviles ni acrílicos ante la crudeza de este material filmico; en lugar de eso debemos “Apartar la simpatía que extendemos a los otros acosados por la guerra y la política asesina a cambio de una reflexión sobre cómo nuestros privilegios están ubicados en el mismo mapa que su sufrimiento” (Sontag, 2003, p. 71). Dicho de otro modo, esta obra obliga a ejercer tanto la autocrítica como el cuestionamiento del archivo cinematográfico referente al narcotráfico.

Lo último a mencionar sobre *Orozco*... concierne al diálogo crítico que mantiene con la categoría de *narcoficción* cinematográfica. Para esto cabe retomar los rasgos que había identificado Karam y mirar cómo la obra de Tsurisaki los transgrede. Esta película dista mucho de ser una obra prototípica de la narcoficción, pues no posee ni una calidad alta de imagen, ni efectos especiales y mucho menos insinuaciones sexuales. Para el montaje, se optó por un estilo básico: el montaje paralelo⁸. En cuanto a la ambigüedad de documentación, no se puede tener más fidelidad que el testimonio que brindan los cuerpos de las víctimas. Los rasgos que la cinta de Tsurisaki sí comparte con la clasificación de Karam son los referentes a la violencia como tema central y el “mundo peligroso”, un mundo repleto de muerte y abandono.

⁷ El autor ya ha dado una especie de respuesta ante esta problemática ética: “I’m struggling for the freedom of expression, however antisocial or obscene it is, expression mustn’t be restrictive, absolutely” (Tsurisaki, 2016, 00:07:37-00:07:49). “Estoy luchando por la libertad de expresión, no importa si es antisocial u obscena, la expresión no debe ser restrictiva, absolutamente”. La traducción es del autor de este trabajo.

⁸ De acuerdo con Konigsberg (2004), esta técnica consiste en “Cortar entre dos o más acciones relacionadas que suceden simultáneamente en diferentes lugares o que tienen lugar en tiempos distintos.” (p. 333)



5. Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de este estudio, por sus características discursivas —implícitas/explicitas— y formales, *Orozco*... forma parte ineludible de la historia cinematográfica colombiana referente al narcotráfico; pone como centro argumental a las víctimas de los regímenes de terror del narcotráfico. Asimismo, se mostró que el estudio académico y visionado responsable de esta cinta es necesario en el sentido de que es un relato constructor de la historia colombiana y latinoamericana más sangrienta. De esta forma, quede la obra de Tsurisaki como un antecedente para la investigación de las narraciones audiovisuales al margen del canon cinematográfico referente al narcotráfico, aquellas que también construyen historia de las poblaciones latinoamericanas en situaciones de vulnerabilidad.

Referencias

- Google. (2025). *Santa Inés, La Candelaria, Bogotá, Colombia* [Mapa]. Google Maps. <http://www.google.com/maps/place/Santa+Ines,+La+Candelaria,+Bogotá>
- Cámara de Comercio de Bogotá. (1997). *Habitantes de la calle: Un estudio sobre la calle de El Cartucho en Santa Fe de Bogotá*. Serie Biblioteca Cámara de Comercio de Bogotá.
- Canal TSURISAKI Kiyotaka (釣崎清隆) Official. (2016, mayo 13). *About "OROZCO THE EMBALMER" by Tsurisaki / 死化粧師オロスコ 釣崎監督のコメンタリー* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AtjCEb1Bpoll>
- Clarke, A. (Director). (1989). *Elephant* [Película]. BBC Two.
- Escalante, A. (Director). (2013). *Heli* [Película]. Tres Tunas; Mantarraya Producciones; FOPROCINE; Le Pacte; unafilm; Lemming Film; Sundance-NHK; CONACULTA; Ticoman; CNC; ZDF/Arte; Fonds Sud Cinéma; Ministère des Affaires Étrangères; Netherlands Film Fund.
- Estrada, L. (Director). (2010). *El infierno* [Película]. Bandidos Films; IMCINE; FOPROCINE; EFICINE 226; Estudios Churubusco; FONCA.
- Goodall, M. (2006). *Sweet and savage: The world through the shockumentary film lens*. Headpress Book.
- Gubern, R. (2016). *Historia del cine*. Anagrama.
- Gubern, R. (2005). *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Anagrama.



- Henderson, J. D. (2012). *Victima de la globalización: De cómo el narcotráfico destruyó la paz en Colombia*. Siglo del Hombre Editores.
- Karam, T. (2019). Narcotráfico y narrativas audiovisuales: Preguntas desde los derechos humanos. *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, 19(3), 265–279. <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12291>
- Konigsberg, I. (2004). *Diccionario técnico Akal de cine*. Akal.
- Naranjo, G. (Director). (2011). *Miss Bala* [Película]. Canana Films; Fox International Productions; IMCINE; CONACULTA; FIDECINE; Promecap.
- Nichols, B. (2008). Modalidades documentales de representación. En Soberón Torchia (Ed.), *33 ensayos de cine* (pp. 117–137). Ediciones Caribe.
- Paredes Restrepo, L. (2003). Transformaciones e interacciones del narcotráfico desde la práctica de la violencia en los años noventa. *Revista Nómadas*, 19, 259–268. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105117940025.pdf>
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Debolsillo.
- Tsurisaki, K. (Director). (2001). *Orozco, el embalsamador* [Película]. Orozco Productions; V&R Planning Co. Ltd.



REVISTA SARANCE

La violencia doméstica como factor de riesgo en femicidios: políticas públicas para su prevención en la provincia del Chaco

*Domestic Violence as a Risk Factor in Femicides:
Public Policies for its Prevention in the Chaco Province*

*Wasi ukupi llakiy kawsay tiyashpaka femicidiokunata mirachiy ushan: Chaco
markapi kashna llakikunata llaktay kamachiykunawan harkanamanta*

Ingrid Rosas Villarrubia

rosasvillarrubiaing@unne.edu.ar

 ORCID:0000-0003-4782-0906

Universidad Nacional del Nordeste.

(Corrientes. Argentina)

Emilia Gabriela Bruquetas Correa

gabriela.bruquetas@comunidad.unne.edu.ar

 ORCID: 0000-0001-5179-0418

Universidad Nacional del Nordeste.

(Corrientes. Argentina)

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

23/04/2025

Fecha de aceptación:

10/06/2025

Resumen

Argentina ha incorporado normativas y políticas públicas para prevenir la violencia de género, entre las que se destacan la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y la Ley 26.485, que establecen un marco de protección integral. La Ley 26.791 agravó las penas por femicidio. Sin embargo, las altas tasas de femicidio —en especial en la provincia del Chaco—, revelan una brecha en la implementación efectiva de un marco tuitivo para las víctimas. Los datos nacionales y del Chaco muestran que la mayoría de los femicidios ocurren en contextos de violencia doméstica, con vínculos previos entre víctima y agresor. Se requieren políticas integrales y adaptadas a las necesidades regionales para una protección efectiva. El presente estudio tuvo como objetivo analizar la violencia doméstica como factor de riesgo en los femicidios ocurridos en la provincia del Chaco y las políticas implementadas para su protección y prevención. Se abordó

Cita recomendada:

Rosas Villarrubia, I. y Bruquetas Correa, E. (2025). La violencia doméstica como factor de riesgo en femicidios: políticas públicas para su prevención en la provincia del Chaco. *Revista Sarance*, (55), 137 - 170.



desde un enfoque metodológico mixto, combinando el análisis dogmático de las normativas relativas a la violencia de género y al femicidio con un estudio descriptivo de datos estadísticos de femicidios ocurridos en la Argentina y, en particular, en la provincia del Chaco. A pesar del avance normativo argentino, persisten altas tasas de femicidio, especialmente en El Chaco, evidenciando una brecha en la implementación. La violencia doméstica es el contexto predominante, con víctimas en espirales de violencia progresiva con sus agresores. En Chaco, la multiplicidad de organismos sin perspectiva sistémica genera burocracia y revictimización. Erradicar el femicidio exige políticas públicas coordinadas, con financiamiento adecuado y adaptadas a las vulnerabilidades regionales para una protección efectiva.

Palabras clave: Violencia de género; Estado; ODS 5; relaciones de pareja; protección; Derechos Humanos

Abstract

Argentina has incorporated legal frameworks and public policies to prevent gender violence, including the Inter-American Convention on the Prevention, Punishment and Eradication of Violence against Women, the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women, and Law 26.485, which establish a comprehensive protection framework. Law 26.791 increased the penalties for femicide. However, the high rates of femicide, which are particularly acute in Chaco Province, reveal a significant gap in the effective implementation of a protective framework for victims. Comprehensive policies adapted to regional needs are required for effective protection. The objective of this study was to analyze domestic violence as a risk factor for femicide in Chaco Province and to evaluate protection and prevention policies that have been implemented. The study employed a mixed methodological focus, combining a dogmatic analysis of regulations related to gender violence and femicide with a descriptive study of statistical data on femicides that occurred in Argentina and, specifically, in Chaco Province. Despite Argentina's progress on modern legal frameworks, high rates of femicide persist, especially in Chaco, showing a gap between the existence of laws and their implementation. Domestic violence is highly prevalent, with victims experiencing progressively spiraling violence by their aggressors. In Chaco, the multiplicity of agencies without a systemic perspective generates bureaucracy and revictimization. Femicide eradication requires coordinated public policies that have adequate funding and adapted to regional vulnerabilities for effective protection.

Keywords: Gender violence; State; SDG 5; Relationships; Protection; Human rights

Tukuys huk

Argentina mamallaktaka ashtaka llaktay kamachiykunatami mirachishla warmikunata llakichiy unkuyta harkankapak, shinami wiñachishka kay sumak kamachiy pankakunata,



Tawka Llaktapura Tantanahushpa Warmikunapa Llakikunata Harkankapak, Shayachinkapak, Tukuchinkapak Yuyarinakuy, Warmi Kakpilla Imalla Shikanyachiy Llakikunata Anchuchina Yuyarinakuy, shinallatak 26.485 Kamachiypash kan. Kay yuyarinakuy pankakunami warmikunata kaman. Shinallatak 26.791 Kamachiypashmi femicidio ashtawan hatun llaki kan nishpa killkashka kan. Shinapash Chaco markapika ashtakapacha femicidiokunata charinchirakmi, chaypimi rikurin imasha kashna kamachiykuna tiyashpapash mana katichishpa warmikunata kamanchu. Tukuy mamallaktapi, markapi uyarishka femicidiokunaka wasi ukupi llaki apashkakunami kan paykunapa kusakunamanta, huyaykunamanta. Chaymi ninanta mutsurin kashna kamachiykunaka warmikunapa kawsaykunata rikushpa kaykunata kamachun. Kay killkaypika rikunkapak munarkanchikmi imasha Chaco markamanta ayllukunapa wasi ukupi llakiy kawsay tiyashpaka femicidiokunata mirachi ushanka, shinallatak imalla llaktay kamachiykuna tiyan warmikunata chay llakimanta harkankapak. Kaytaka chapuchishpa tawka yachayñankunawanmi rurashka. Chaypimi kamachiykunata kutin alli killkakatishpa yuyarishkata riman, shinallatak mashna femicidiota charishkatapash willachin. Chay femicidiokunataka ashtawanpacha rikushkami kan Argentinapi Chaco markamanta. Argentinapika ashtakapacha warmikunapa kamachiykuna wiñarishkakpipash mana rikurinchu, ashtawankarin femicidio llakikunara ashtaka mirahun. Wasi ukupi warmikuna llaki apashkami ashtawan rikurahun, chaymanta ashtawan llakiyka hatunyashpa wañuchinkakaman tiyan. Chaco markapika ashtaka tantanahuykuna kay llakiwan llankankapak tiyan shinapash shuk shuk kashpa mana pakta rimarin chaymanta warmitara ashtawan nanachishpa, panka ruraykunapilla sakin. Femicidiota tukuchinkapakka ashtakatami llaktay kamachiykunata riksishpa, chaypa kullkita churakpi, shuk shuk llakta warmikunata yanapana kan, shinallami llakiyta harkay usharinka.

Sapi shimikuna: Warmikunapa llakiy kawsay; Mamallakta, ODS 5; kusa warmi kawsay; kamana, Runakunapak Hayñikuna



Introducción

La prevención y protección de las mujeres en diversos contextos de violencia ha experimentado una significativa incorporación de normativas e institucionalización de las políticas públicas argentinas durante los últimos años. Uno de los hitos fue la sanción, en 1996, de la Ley 24.632, que aprobó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer —“Convención de Belém do Pará”. Dicha Convención constituye una referencia esencial en la protección de los derechos de las mujeres y en la erradicación de las situaciones de violencia que obstaculizan su pleno desarrollo.

Asimismo, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, conocida por sus siglas en inglés como CEDAW, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979 y en vigor desde 1981, aporta una especificidad crucial en la protección de este grupo en situación de vulnerabilidad.

Por su parte, la promulgación de la Ley 26.485 (2009) de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales, representó un avance sustancial al establecer un marco tuitivo peculiar para las mujeres víctimas de diversas formas de violencia, incluyendo la violencia doméstica.

Esta norma busca promover una estructura de protección coherente con la adhesión a los tratados constitucionalizados (art. 75 inc. 22 de la Constitución Nacional) y con las obligaciones asumidas por el Estado argentino en la implementación de acciones positivas. Estas acciones están orientadas a garantizar la efectividad de los derechos de las mujeres reconocidos y definir los lineamientos básicos para las políticas de prevención de violencia contra ellas.

En Argentina, la sanción de la Ley 26791 de 2012 modificó el artículo 80 del Código Penal. Con esta reforma se sustituyeron los incisos 1 y 4 del artículo 80, planteando como agravante, en el primero, la circunstancia de que el delito de homicidio no solo sea efectuado por el cónyuge o excónyuge, sino también contra la persona con quien se mantiene o ha mantenido una relación de pareja, mediar o no convivencia. Asimismo, en el inciso cuarto, se extendió la noción



de odio cuando refiere a que este sea perpetrado por razones de género, de orientación sexual, identidad de género o su expresión.

La incorporación del inciso 11 que recepta el tipo penal de femicidio, aunque sin mención expresa del término, establece el agravante cuando la víctima es mujer, el autor es un hombre y media violencia de género, buscando visibilizar así los homicidios de mujeres motivados por razones de género. Mientras que el inciso 12 se aboca a sancionar los crímenes motivados por la intención de infligir daño emocional o psicológico a alguien con quien el autor tiene o tuvo un vínculo íntimo, constituyendo homicidio agravado por venganza transversal (femicidio vinculado).

La inclusión del agravante dentro del marco jurídico penal evidencia la necesaria protección de las mujeres como grupo vulnerable y la intervención del Estado para imponer sanciones más graves a quienes atentan contra la vida de estas. No obstante, las escalas penales son muy bajas en comparación con otros Estados, por ejemplo, Estados Unidos.

En el marco del sistema federal de gobierno adoptado por Argentina, las provincias tienen la obligación de adecuar sus constituciones y leyes a los objetivos y compromisos asumidos por la Nación en materia de derechos humanos a nivel internacional. En virtud del principio de obligatoriedad de correspondencia y del esquema de control y cooperación interjurisdiccional, es deber de las provincias implementar las medidas y políticas necesarias para asegurar la progresiva vigencia y protección efectiva de los derechos humanos en sus respectivos territorios.

Existen obligaciones de las diferentes jurisdicciones estatales de otorgar la necesaria protección para las mujeres víctimas de violencia de género frente a contextos de vulneración y violación de sus derechos. Para esto, es necesario adoptar políticas y medidas preventivas para su protección frente a situaciones de riesgo —como la violencia doméstica— que puedan desencadenar en femicidio. Ello requiere la consideración del *mainstreaming* de género —enfoque integrado de género—, cuya mención implícita fue tratada en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena de 1993 (Garrido Gómez, 2022). De esta manera, se propicia un tratamiento sistémico en el diseño, la implementación, el seguimiento y la evaluación de las políticas y programas en cuestión.



El abordaje de la problemática de la violencia extrema demanda la visibilización de estos hechos. En este sentido, la Corte Suprema inició la publicación de sus informes sobre femicidios en 2015. En el año 2023, el informe del Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina (RNFJA) de la Oficina de la Mujer (OM) de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN), registró 246 causas judicializadas de femicidios directos respecto a un total de 250 casos de femicidios. De estos, un 75% se produjeron en contextos de violencia doméstica y 6 resultaron ser femicidios vinculados (OM, 2023a).

El RNFJA ubicó a El Chaco como la segunda provincia con mayor tasa de femicidios en 2022, una tendencia que se mantiene desde el año 2020. De acuerdo con el informe del RNFJA de la provincia del Chaco se “registraron 13 causas judiciales como femicidios directos con 13 víctimas y con 15 sujetos activos identificados” (OM, 2023b, p. 2). El alto índice de femicidios, sumado a la persistencia de dichos índices a lo largo de varios años, constituye un grave problema para la región.

Así también, el informe del RNFJA (OM, 2023b) respecto de la provincia del Chaco evidenció como dato que en 10 vínculos se reconocieron “hechos previos de violencia de género: en 4 en función de denuncias formales, y en 6 a partir de otros elementos obrantes en la causa judicial” (p. 6), a la vez que la existencia de un vínculo previo con los agresores en todos los casos. Asimismo, las 13 causas de femicidios directos estaban relacionadas con violencia doméstica previa (OM, 2023b).

En cuanto a causas judiciales que involucran femicidios directos, el informe del RNFJ (OM, 2023b) expone, respecto a los vínculos entre víctimas y sujetos activos, que “la totalidad de las causas judiciales registradas como femicidios directos ocurrieron en un contexto de violencia doméstica según la definición de la Ley N°26.485” (p. 11). Ello deja de manifiesto que la escalada de violencia en vínculos interpersonales cercanos requiere la intervención temprana para evitar desenlaces fatales.

El relevamiento efectuado por el Observatorio Nacional de Mujeres de la Matria Latinoamericana (MuMaLa) del año 2024 detectó en Argentina un total de 255 femicidios y 604 intentos de femicidios en el período comprendido del 1 de enero al 30 de diciembre. En tal sentido, el MuMaLa expuso que “Argentina



posee una tasa nacional de femicidios de 1 cada 100000 mujeres al 30 de diciembre de 2024, que se mantiene estable desde los últimos 3 años” (2024, p. 7).

Respecto al vínculo entre víctima y agresor, un 57% de los feminicidios fueron cometidos por una pareja o expareja, y el 20% por familiares de la víctima (MuMaLa, 2024). Esto expone la existencia de un ligamen previo con casos de violencia doméstica, lo que constituye una de las problemáticas centrales para los efectos de la prevención de femicidios.

Por su parte, el Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación (OFDPN, 2024) expuso en su informe que los datos de los casos de femicidio revelan que existe un considerable porcentaje de denuncias previas a sus agresores, y que en un 84% de los casos existía una relación previa con su agresor. Se menciona que “en la mayoría de los casos se trataba de una relación de pareja o expareja. Solo 6,3% de los femicidios fueron cometidos por desconocidos” (p. 6).

Otro dato que resalta la centralidad de esta problemática surge a partir de la determinación del lugar donde se producen los hechos de femicidio, dado que principalmente se efectúan en el domicilio que comparte la víctima con el agresor o en domicilio de la víctima. Las cifras alcanzadas “representan el 65%. Esto significa que en el entorno donde las mujeres deberían sentirse más seguras es donde más se vulneran sus derechos” (OFDPN, 2024, p. 8).

Según el registro realizado por MuMaLa (2024), las provincias con mayor índice de femicidios —hasta el 30 de diciembre de 2024— son: El Chaco, Misiones y Santiago del Estero. Por su parte, la provincia del Chaco registra un total de 11 femicidios (MuMaLa, 2024).

La problemática que enfrenta la provincia del Chaco cobró marcada visibilidad en los medios de prensa nacionales a partir del caso de C. S. El caso inició con la desaparición de C.S., de 28 años, el 2 de junio de 2023, quien residía con su pareja en Resistencia, Chaco (Argentina). Las investigaciones realizadas por parte de las autoridades determinaron que el femicidio tuvo como principales actores a su pareja y los padres de él (M. A. y E. S.), en cuanto a la realización del hecho y el ocultamiento del cuerpo.



Como resultado de las pesquisas, se encontraron restos óseos y sangre pertenecientes a C.S. A estas pruebas se sumaron las testimoniales que afirmaron que estuvo retenida en contra de su voluntad y que fue finalmente asesinada. Al momento, su cuerpo todavía no ha sido encontrado, aunque las evidencias resultan palmarias respecto a la ejecución de un femicidio (Perfil, 2025).

Los integrantes de la familia involucrada en el hecho eran actores relevantes en el círculo político que gobernaba la provincia de Chaco; debido a las actividades de dirigencia social que desempeñaban, el caso tuvo una fuerte repercusión en los ámbitos nacionales e internacionales, lo que puso nuevamente en foco los altos índices de violencia de género de la provincia y la deficiente protección de las instituciones policiales y judiciales y la falta de eficacia en la aplicación de políticas públicas destinadas a la prevención de este tipo de hechos.

Los datos de los femicidios en Chaco evidencian la presencia de contextos teñidos de violencia que afectan a las mujeres a pesar de la existencia de políticas públicas y algunas medidas adoptadas que actúen de soporte a nivel institucional. Se requiere la presencia de políticas coordinadas y direccionadas a las necesidades específicas de las mujeres y en atención a las circunstancias personales y situacionales de cada grupo (Rosas Villarrubia, 2022).

Asimismo, la presencia de barreras que enfrentan las mujeres genera condicionamientos para una adecuada protección, debido a la interseccionalidad de las desigualdades y los contextos específicos de discriminación que afrontan. Por lo que pensar en una protección y prevención adecuada requiere de un análisis del contexto y la adopción de políticas públicas acordes a la región.

Todo ello, con el acompañamiento de las instituciones provinciales en compromiso con la efectiva realización de medidas y políticas preventivas y de protección adecuadas, y el financiamiento para su desarrollo dentro de una programación de gobierno que garantice la realización de los derechos reconocidos en la Carta Magna.

Método: exposición y fundamentación del diseño metodológico y de las herramientas utilizadas

La presente investigación se abordó con un enfoque metodológico mixto, combinando el análisis dogmático de la normativa relativa a la violencia



de género y al femicidio con un estudio descriptivo de datos estadísticos de femicidios ocurridos en la Argentina y, en particular, en la provincia del Chaco. Esto, para dilucidar cuestiones empíricas del fenómeno y, a partir de ello, valorar la potencialidad de la legislación y las políticas públicas vigentes. Para complementar este análisis, se revisaron textos de divulgación científica relevantes para la temática, así como publicaciones de casos resonantes en la provincia del Chaco.

El análisis normativo requirió la interpretación sistemática de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, con jerarquía constitucional a partir de la incorporación del artículo 75 inc. 22 de la Constitución Nacional. Asimismo, se examinaron la Ley 26.485 (2009) de Protección Integral contra la Violencia de Género y las modificaciones introducidas al artículo 80 del Código Penal por la Ley 26.791 (2012). En cuanto a la legislación provincial del Chaco, se consideraron la Ley 3413 (2021) de Derechos y Garantías de las Personas Víctimas de Delitos y la Ley 6910 (2010) del Programa Provincial de Asistencia a las Víctimas del Delito.

El estudio descriptivo se basó en los datos provenientes del Informe del Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación (2024), la Herramienta de Análisis de Riesgo de la CSJN (OVD, 2020), el Informe Final de la Investigación cuantitativa - cualitativa sobre femicidios y casos de violencia de género en la Provincia del Chaco (2020-2021).

Por último, se analizaron el Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina y el Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina de la Provincia del Chaco, ambos realizados por la Oficina de la Mujer de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2023). A través de esta información, se buscó caracterizar los femicidios en contexto de violencia doméstica como un factor de riesgo específico en la provincia del Chaco.

Los aspectos teóricos y jurídicos del femicidio. Factores y evaluación del riesgo aplicables en Argentina

En el año 2008, el Comité De Expertas Del Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención De Belém Do Pará (CEVI) declaró que:



[...] los femicidios son la muerte violenta de mujeres por razones de género, ya sea que tenga lugar dentro de la familia, unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal; en la comunidad, por parte de cualquier persona, o que sea perpetrada o tolerada por el Estado y sus agentes, por acción u omisión. (p. 1)

En tal sentido, el CEVI (2008) sostiene que América Latina presenta un incremento en los femicidios que surge como consecuencia de las desigualdades estructurales y la impunidad en la violencia que se ejerce contra las mujeres. Esta desigualdad estructural se presenta cuando la igualdad se halla plasmada de manera netamente formal, pero no se expresa en la realidad material (Pinto, 2016). Estas barreras actúan como condicionantes en el acceso a la justicia y en el fortalecimiento de la praxis de violencias de género para posicionar en una situación de desamparo a las mujeres frente a contextos de riesgos de femicidios.

La reproducción de estereotipos de masculinidad hegemónicos legitima las formas de dominación sobre los cuerpos y vidas de las mujeres. La violencia de género se sustenta en la necesidad de los hombres de mantener su dominio sobre las mujeres; esta necesidad se sostiene, por un lado, de una ideología que privilegia lo masculino y, por otro, de normas sociales que exigen el cumplimiento estricto de los roles de género. De acuerdo con lo expuesto por la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y la Entidad de las Naciones Unidas (2022), aquellas mujeres que desafían estas normas son castigadas violentamente, en un intento de reafirmar el poder masculino.

El Comité CEDAW (2017) reitera su postura como organismo encargado de supervisar la implementación de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. En tal sentido, la obligación de debida diligencia por parte de los Estados constituye un principio clave del derecho internacional de los derechos humanos, que comprende la toma de medidas positivas para prevenir, investigar, sancionar y reparar tales actos cometidos por actores estatales o no estatales.

Asimismo, los Estados tienen el deber de promover la capacitación, la implementación, aplicación y supervisión de leyes, reglamentos y demás normativas. En las situaciones que media violencia de género contra las mujeres, el Comité CEDAW (2017) determina que los Estados deben ofrecer reparaciones, mientras que en casos de femicidios, establece que los Estados tienen el deber de investigar, juzgar y aplicar sanciones legales o disciplinarias adecuadas.



El término femicidio tiene un origen de carácter histórico que emerge producto de las luchas realizadas por las mujeres frente a situaciones de impunidad en los homicidios motivados por razón de género. Se remonta al año 1976, cuando la socióloga estadounidense Diana Russell lo utilizó en el Tribunal Internacional sobre los Crímenes contra la Mujer en Bruselas, identificándolo como el asesinato de mujeres por hombres motivados por razones odio, desprecio, placer o sentido de propiedad de las mujeres. Para dar nacimiento al empleo específico de este término a los actos de extrema violencia contra la mujer.

Existe una diferencia conceptual entre femicidio y feminicidio, categoría desarrollada por Lagarde. El feminicidio vincula no solamente al acto delictivo, sino, además, a la falta de protección y garantías por parte del Estado para prevenir y sancionar estos crímenes. Lagarde (2005) afirma que:

Hay feminicidio cuando el Estado no da garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en la casa, ni en los espacios de trabajo de tránsito o de esparcimiento. Sucede, cuando las autoridades no realizan con eficiencia sus funciones. Si el Estado falla, se crea impunidad, la delincuencia prolifera y el “feminicidio” no llega a su fin. Por eso el feminicidio es un crimen de Estado. (p. 362)

En el marco del régimen jurídico argentino, la reforma del Código Penal, mediante la Ley 26791 de 2012, introdujo modificaciones en las agravantes del artículo 80 incisos 1 y 4, e incorporó los incisos 11 —en el que se plantea el agravante para quien matare a una mujer cuando el hecho sea perpetrado por un hombre y mediare violencia de género— y 12 —el agravante de cometer el homicidio con el propósito de causar sufrimiento a una persona con la que se mantiene o se ha mantenido una relación— con el objetivo de abordar la violencia de género letal. Si bien dicha ley no adoptó explícitamente el término femicidio, la doctrina argentina ha profundizado significativamente en su conceptualización y alcance (Molina y Trotta, 2013; Buompadre, 2013; Censori, 2014; Cesano y Arocena, 2017), enriqueciendo la comprensión jurídica de este tipo de delitos.

El hecho de que no surja de manera manifiesta el vocablo femicidio en la Ley 26791 de 2012, permite reflexionar que los conceptos teóricos pueden revestir al menos dos formas distintas. Puede aparecer claramente expresado en la



teoría del derecho, en el lenguaje sobre el derecho, o no hallarse exhaustivamente definido por las fuentes del derecho (Poggi, 2017). En esta última situación se encontraría la denominación femicidio, pues si bien no aparece en la normativa en cuestión, su significado ha sido estudiado por doctrinarios del derecho, y ha logrado imponerse en el ámbito social.

La incorporación de la figura del femicidio en Argentina fue motivo de debate por un sector de la doctrina debido a que cuestionan “la conveniencia de acudir a la ley penal para dar solución a un problema que hunde sus raíces en un conflicto de característica sociocultural (como son los casos, ciertamente, de violencia sexista)” (Boumpadre, 2013, p. 12).

En la actualidad, se encuentra en debate la vigencia y sostenibilidad de la figura dentro de la legislación penal y algunos sectores promueven su derogación, pero responde a decisiones de política gubernamental y no a aspectos de diferencias doctrinales (Napal, 2025).

Boumpadre (2013) sostenía que “no cualquier ejercicio de violencia contra una mujer es violencia de género, sino sólo aquella que se realiza contra una persona por el hecho de pertenecer al género femenino” (p.3). En este sentido, el femicidio podría conceptualizarse como

[...] un fenómeno atemporal, global y complejo cuyo concepto [...] es útil porque indica el carácter social y generalizado de la violencia basada en la inequidad de género. Se caracteriza como una forma extrema de violencia contra las mujeres, consistente en dar muerte a una mujer por su mera condición de tal. (Boumpadre, 2020, p.67)

El femicidio, más allá de la criminalidad que implica, constituye una manifestación de la violencia estructural que afronta la mujer, responde a las desigualdades de género y las relaciones históricas de poder desigual. Se caracteriza por una motivación sexista que generalmente se manifiesta con situaciones previas de violencia. Además, se nutre de la sensación de impunidad por la ausencia de debida protección y barreras en el acceso a la justicia y la falta de políticas integrales y adecuadas que dificultan la protección de las mujeres frente al femicidio. Por ello se precisa que los Estados adopten las medidas y políticas públicas eficaces acordes al compromiso de adopción de acciones positivas. Las acciones positivas “requieren que las autoridades nacionales



actúen; es decir, tomen las medidas necesarias para salvaguardar un derecho o, más precisamente, adopten medidas razonables y adecuadas para proteger los derechos de las personas. Dichas medidas pueden ser judiciales [...] También pueden ser de una naturaleza más práctica” (ONU, s.f).

Desde la IV Conferencia de Beijing celebrada en el año 1995, se pone de manifiesto las desigualdades que afrontan las mujeres y la violencia contra la mujer como forma de desigualdad histórica y estructural. Estas desigualdades estructurales operan como obstáculos para acceder al sistema judicial frente a situaciones de riesgo del femicidio y son consecuentes a la normalización de las situaciones de violencia, en especial la doméstica (Torres Fernández y Rodríguez Alzogaray, 2022). Esta cuestión se torna relevante dado que en Argentina se registraron 250 víctimas directas de femicidio, lo que representa un aumento del 10.6% respecto a 2022 (RNFJA, 2023).

En el 88% de los casos, la víctima directa de femicidio tenía vínculo previo con el sujeto activo (parejas, exparejas, familiares). Asimismo, durante el 2023 “en al menos 2 de cada 5 casos de femicidio directo, se reportaron antecedentes de violencia de género en los respectivos vínculos en 2023 en Argentina” (RNFJA, 2023, p. 31). La determinación de la situación de violencia doméstica se convierte, así, en un factor de riesgo crucial en la evaluación del riesgo en casos de femicidio.

Tanto los femicidios consumados como aquellos en grado de tentativa, a menudo están precedidos por denuncias previas de violencia de género y el dictado de medidas cautelares. Por ello, resulta indispensable la comprensión y valoración de los factores de riesgo para el desarrollo de políticas públicas preventivas y protectoras adecuadas.

Un instrumento esencial lo conforman las herramientas que se desarrollan para la valoración del riesgo en posibles situaciones de femicidio. La evaluación del riesgo considera la presencia de indicadores que permiten determinar el nivel de riesgo que una mujer tiene en cuanto a su integridad física y psicológica, en algunos casos, las herramientas se construyen con factores predictores clave para brindar estrategias prácticas de intervención a los profesionales.



En un estudio realizado sobre los factores de riesgo de feminicidio en relaciones abusivas, se detectaron como factores determinantes la posesión y acceso a armas de fuego por parte del agresor, amenazas previas con armas o métodos letales, control coercitivo —aislamiento, vigilancia, restricción económica—, separación reciente o inminente —especialmente si la víctima inició nueva relación— y la violencia doméstica previa. Por ello, “una de las principales maneras de disminuir los homicidios cometidos por la pareja es identificar e intervenir con las mujeres maltratadas en riesgo” (Campbell et al., 2003, p. 1089). Los indicadores permiten detectar la existencia y el riesgo del femicidio cuando están presentes situaciones de violencia doméstica que van agravándose con el tiempo para realizar la debida intervención. Además, permite llevar un registro para facilitar la adecuada protección e intervención.

En Argentina, la Oficina de Violencia Doméstica (OVD) de la CSJN emplea el siguiente formulario (tabla 1, 2, 3) para el registro de las situaciones de violencia y la valoración de riesgo en los casos que llegan a su conocimiento y actuación, además de la aplicación de la “Guía metodológica para la aplicación del instrumento de registro de casos de violencia contra la mujer en el ámbito de las relaciones familiares” (Ynoub, 2020). Ambos complementados por un programa informático que realiza una evaluación procesando los diversos indicadores para determinar los niveles de riesgo existentes.

Tabla 1: Instrumento de valoración del nivel de riesgo de la Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia Argentina. Información sociodemográfica y tipos de violencia.

DATOS DE LA PERSONA AFECTADA	
Nombre y apellido:	
Nacionalidad:	
Sexo/género:	Edad:
Tipo y Nro. de Documento:	
Teléfono/dirección red social:	Horario de contacto:
Teléfono alternativo:	
Domicilio habitual:	¿Puede permanecer allí? SI () NO ()
¿Cuenta con domicilio momentáneo para su resguardo?: SI () NO ()	
Relación con la persona agresora:	¿Conviven? SI () NO ()



TIPOS DE VIOLENCIA QUE PADECE

Física (golpes, golpes con objetos, intentos de estrangulamiento, empujones, tironeo de cabello).					
Único episodio	Diario	Semanal	Quincenal	Mensual	Esporádico
Sexual/Reproductiva (acoso, imposición de mantener relaciones sexuales, prohibición o limitación de uso de métodos anticonceptivos)					
Único episodio	Diario	Semanal	Quincenal	Mensual	Esporádico
Verbal/Psicológica/Emocional (celos, control, culpabilización, desvalorización, humillación, gritos, insultos).					
Único episodio	Diario	Semanal	Quincenal	Mensual	Esporádico
Económica/Patrimonial (control, sustracción o restricción del dinero y/o disposición de bienes patrimoniales).					
Único episodio	Diario	Semanal	Quincenal	Mensual	Esporádico
Restricción participación social (control de salidas, encierro, prohibición de asistir a eventos sociales).					
Único episodio	Diario	Semanal	Quincenal	Mensual	Esporádico
Ambiental (golpes a objetos, maltrato a animales) SI () NO ()					
Digital (agresión a través de medios digitales) SI () NO ()					

NIÑAS/Niños o adolescentes menores de 18 años convivientes

Relación o parentesco:	
¿Presencian los hechos de violencia?: SI NO	
¿Reciben maltrato de parte de la persona agresora?	SI NO
Tipo de maltrato:	

Fuente: Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, (2020) p. 5 (<https://www.ovd.gov.ar/ovd/archivos/ver?data=4348>)



Tabla 2: Instrumento de valoración del nivel de riesgo de la Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia Argentina. Datos complementarios y aspectos jurídicos.

DATOS COMPLEMENTARIOS DE LA PERSONA AFECTADA

Nivel Educativo:

¿Tiene trabajo remunerado? SI () NO ()

¿Depende económicamente de la persona agresora? SI () NO ()

¿Se encuentra embarazada? SI () NO ()

¿Padece alguna enfermedad o discapacidad física o psíquica? SI () NO ()

¿Percibe peligro de muerte? SI () NO ()

¿Cuenta con familia, referentes, amistades que pueden asistirle? SI () NO ()

Denuncias previas u otras intervenciones institucionales

Justicia Civil o de Familia SI () NO () Otras Instituciones estatales SI () NO ()

Justicia Penal/Fiscalía SI () NO () Instituciones no Gubernamentales: SI () NO ()

Asistencia/orientación jurídica: SI () NO ()

Otra:

Datos de la persona agresora

Tipo y Nro. de Documento:

Sexo / género:

Edad:

Nivel Educativo:

Situación Laboral:

Posee armas: SI () NO ()

Tiene antecedentes de violencia de género: SI () NO ()

Presenta compromiso de salud mental: SI () NO ()

Consumo alcohol en exceso: SI () NO ()

Consumo sustancias psicoactivas: SI () NO ()

Relato del hecho (último, significativo)			
Detalle de fecha, momento del día, lugar y suceso.			
¿Existieron amenazas de muerte? SI () NO ()			
¿La persona agredida resultó lesionada? SI () NO ()			
¿Hubo intervención policial? SI () NO ()			
¿Recibió asistencia médica? SI () NO ()			
¿Cuenta con certificado? SI () NO ()			
¿Presencia de testigos? SI () NO ()			
¿Dónde?			
Nivel de riesgo			
SIN RIESGO ()	BAJO ()	MEDIO ()	ALTO ()

DERIVACIÓN / ORIENTACIÓN / OBSERVACIONES:

Fuente: Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, (2020) p. 6
(<https://www.ovd.gov.ar/ovd/archivos/ver?data=4348>)



Tabla 3: Instrumento de valoración del nivel de riesgo de la Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia Argentina. Valoración del riesgo.

-Marque la opción que corresponda a la situación planteada en ítems que incluyan “SI” “NO”. De igual modo en lo relativo a la frecuencia de la violencia y al nivel de riesgo.

VALORACIÓN DEL RIESGO

Sin Riesgo: No se constatan tipos de violencia.

Riesgo Bajo: la intensidad de la violencia es baja, la ocurrencia de los episodios (frecuencia) es esporádica y/o no provocan daños graves.

Riesgo Medio: la intensidad de la violencia es relativa, la ocurrencia de los episodios (frecuencia) es aproximadamente mensual o quincenal y/o no provocan daños graves.

Riesgo Alto: la intensidad de la violencia es alta, la ocurrencia de los episodios (frecuencia) es semanal o diaria y/o provoca daños graves o gravísimos.

La consideración de los criterios a seguir para considerar a las consecuencias de la violencia como “daño leve, grave o gravísimo” queda sujeta al buen saber y entender de las/os especialistas que atienden los casos. De modo general, se entenderá por grave o gravísimos todos aquellos daños que ocasionen lesiones físicas que dejan secuelas, impedimentos físicos, marcas corporales y/o que acarreen consecuencias de índole psicológica que de modo manifiesto limitan la vida de las víctimas en cualquier ámbito en que ellas se desempeñen.

• Frecuencia de Episodios:

-Episodio esporádico: se produce algún episodio sin registrarse periodicidad.

-Único episodio: se produjo un solo episodio

-Episodios reiterados: diario, mensual, semanal, quincenal.

Fuente: Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, (2020) p. 7 (<https://www.ovd.gov.ar/ovd/archivos/ver?data=4348>)

La evaluación del riesgo de femicidio en Argentina combina herramientas estandarizadas con enfoques multidimensionales. Para ello, se propone un Sistema Integrado de Casos de Violencia por Motivos de Género (SICVG), herramienta que busca registrar las mediciones de riesgo —como indicadores de posibles femicidios— y también contribuir para el diseño y monitoreo de políticas públicas.



Así también, se dispone de un Instrumento para la medición de femicidios, transfemicidios y travesticidios desarrollado en el año 2019 por la Unidad Fiscal Especializada en Violencia contra las Mujeres (UFEM). La evaluación del riesgo de femicidio es un proceso dinámico y complejo, que requiere la coordinación de diversos actores y la implementación de políticas públicas coordinadas.

Femicidios y violencia doméstica en la provincia de Chaco: políticas públicas e instituciones de prevención y protección, evaluación del riesgo

La provincia de Chaco se encuentra ubicada en la región noroeste de Argentina e integra la denominada región del Gran Norte Argentino. Es una de las regiones con mayor índice de pobreza en espacios urbanos y rurales, y presenta una distribución de ingresos bajos, acceso a servicios básicos limitados, subempleo, baja proporción de inversión para su desarrollo económico y regional (Bolsi et. al, 2005).

A las barreras y las situaciones de desigualdad que afronta la provincia también se suma la alta tasa de femicidios directos: 2,07 (OM, 2023a). Los contextos de violencia doméstica o intrafamiliar constituyen uno de los factores de riesgo del femicidio que involucra, asimismo, a las relaciones conflictivas con parejas o exparejas. La provincia de Chaco informó al RNFJA que, para el 31 de diciembre de 2023, se registraron 13 causas judiciales como femicidios directos con 13 víctimas y con 15 sujetos activos identificados. Se destacó en el informe que “en la totalidad de los casos existía vínculo previo entre la víctima y el sujeto activo, esto es, que todas las víctimas directas de femicidio conocían al sujeto activo” (OM, 2023b, p.6).

La ley 26.485 en su art. 6 identifica a la violencia doméstica como una de las modalidades de violencia contra la mujer, que se produce en las relaciones intrafamiliares, independientemente de si existe o no convivencia. Es decir, la violencia doméstica abarca aquellas relaciones en las que se presenta un vínculo previo o concomitante, sea consanguíneo o no; e incluye en su contexto a las relaciones finalizadas. Las altas tasas de violencia doméstica se presentan en relaciones de parejas y/o exparejas. La Convención de Belém do Pará (1994), en su artículo 2 sostiene que:



[...] la violencia contra la mujer incluye la violencia física, sexual y psicológica: que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar, y que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, dondequiera que ocurra. (Convención de Belém do Pará, 1994, art. 2)

Ahora bien, en Chaco, dentro del marco regulatorio provincial, se encuentra vigente la ley 4.175 de violencia familiar (1995), que establece:

“Toda persona que sufriese lesiones o maltrato físico o psíquico por parte de los integrantes del grupo familiar, podrá denunciar... se entiende por grupo familiar el originado en el matrimonio o en las uniones de hecho” (art.1).

Gracias a la ley 4.377 (1997) se creó el programa de prevención y asistencia integral a las víctimas de violencia familiar, lo que dio origen a la “Comisión Permanente de Prevención y Asistencia a las Víctimas de la Violencia Familiar, integrada por representantes de los ministerios de Gobierno, Justicia y Trabajo, de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología y de Salud Pública; la Secretaría de Desarrollo Social, y responsables de organismos vinculados con la problemática ...” (art. 2).

Además, la Ley Provincial 1826-J (2010) estableció el Protocolo de Actuación Policial ante situaciones de violencia contra las mujeres en todo el territorio de la provincia de Chaco, protocolo creado por la Ley Provincial 6548. Dentro de su cuerpo normativo se encuentran: determinaciones conceptuales; principios de actuación e intervención en casos de atención a víctimas de violencia doméstica; programa de formación y capacitación de los agentes en la ley 26.485 de “protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales” y la aplicación del protocolo de actuación, intervención, asistencia, seguimiento y derivación; los indicadores de riesgo para la valoración policial de la situación de la víctima de violencia para la valoración del riesgo victimológico, tanto a nivel subjetivo, como social y jurídico. La Policía del Chaco cuenta con el Departamento de Violencia Familiar y de Género.



El Poder Judicial de la provincia cuenta dentro de su esfera de intervención con la Mesa de Atención y Asesoramiento Permanente a la Víctima y al Ciudadano y el centro judicial de género que tienen la función de capacitación a los organismos del Estado y el registro de datos y de medidas de protección. En el ámbito del Ministerio Público se halla la Unidad Descentralizada de Atención a la Víctima y al Ciudadano (UDAVC), dependiente del Ministerio Público Fiscal de Chaco (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2023).

Además, en el año 2022 se crearon la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros provincial, y la Unidad de Coordinación, Monitoreo y Seguimiento de Políticas para la Igualdad, con el objetivo de promover y avanzar en la prevención y erradicación de las violencias por motivos de géneros.

En el ámbito del Estado provincial, se encuentra la Subsecretaría de Género y Diversidad, dependiente del Ministerio de Gobierno, Justicia, Trabajo y Derechos Humanos. Dicha Secretaría tiene dentro de su área de intervención a la Dirección de Políticas de Género, integrada por dos departamentos: Departamento de Atención Integral de Las Violencias y el Departamento de Prevención de Las Violencias.

Lo indicado permite dar cuenta de que la provincia del Chaco presenta diversos organismos abocados a la atención a las mujeres víctimas de violencia doméstica; no obstante, los índices de violencia doméstica y femicidios continúan siendo altos.

Para el mes de junio del año 2024 (Tabla 4) se registraron, únicamente en Resistencia, capital de la provincia del Chaco, 73 casos denunciados (Robledo, 2024). Por su parte, a partir de un estudio sobre los casos de violencia doméstica ocurridos en la ciudad de Resistencia en el año 2020, Morales destaca que el mayor número de casos de violencia intrafamiliar denunciados corresponden a la zona sur de la ciudad, en la que “existen (12) villas, (31) barrios y (04) asentamientos, donde residen alrededor de 100.000 personas de distintos sexos y edades” (Morales, 2020, p. 62).

**Tabla 4:** *Casos de violencia doméstica en Chaco*

Localidades	Cantidad
Barranqueras	14
Fontana	9
General Vedia	1
Isla del cerrito	1
La escondida	1
Lapachito	3
Makalle	4
Puerto Tirol	1
Puerto Vilelas	2
Resistencia	73
Pica. Roque s. Peña	6
Villa Angela	1
G.J. de san Martin	3
Pampa del Indio	1
Juan José Castelli	1

Fuente: Robledo, L (2024, 23 de junio). "Violencia de género en Chaco: Resistencia, Fontana y Barranqueras a la cabeza de las denuncias". Diario Chaco.

La persistencia de la violencia doméstica radica en su arraigo como forma de agresión habitual e invisibilizada contra la mujer, lo que dificulta enormemente su erradicación e intervención efectiva. Esto obstaculiza la creación de entornos seguros para las mujeres víctimas, debido a la influencia de factores sociales, culturales y sistémicos profundamente instalados en el imaginario. Un desafío central en este contexto es la dificultad para implementar acciones coordinadas entre las diversas dependencias especializadas en su abordaje.

Gracia (2004) describe la violencia doméstica, como un iceberg (fig.1), debido a que solo se evidencian los casos más graves a través de las denuncias, mientras que la mayoría permanece oculta. Esto se debe a distintos factores, como el miedo al agresor, la vergüenza, la dependencia económica o normas sociales que toleran o justifican el abuso (Gracia, 2004).



Figura 1: Iceberg de las violencias



Fuente: Arqueros et al. (2023). Investigación cuantitativa - cualitativa sobre femicidios y casos de violencia de género en la provincia del Chaco período 2020-2021. Informe final, Chaco.

La violencia doméstica implica un menoscabo a los derechos de las mujeres, entre ellos, el derecho a la vida digna y al desarrollo de su identidad personal y social. Sus efectos devastadores —que pueden recaer sobre aspectos psicológicos o físicos, hasta el límite fatal— se ven agravados por la inadecuada protección del Estado, lo que puede propiciar el incremento de la violencia ejercida por los agresores y deja a la víctima en una mayor situación de indefensión jurídica y personal.

Por ello, para reducir los riesgos de femicidio resulta fundamental la adopción y el desarrollo de políticas públicas con fines de prevención y protección de las mujeres que sufren violencia doméstica. Las políticas y programas se encuentran sujetos a decisiones que adopten los gobiernos en la promoción de acciones positivas para garantizar la realización de los compromisos asumidos en los Tratados Internacionales; esto requiere la adopción de un marco jurídico y políticas públicas apropiadas en atención a las necesidades y desigualdades que afrontan las mujeres (Rosas Villarrubia y Ayala Rojas, 2023).



Uno de los ejes esenciales para garantizar el respeto a los derechos reconocidos de las mujeres es el acceso a la justicia, que actualmente conforma una problemática central para la eficaz protección frente a riesgos de femicidio. Las políticas públicas deben promover el acceso para que las mujeres puedan solicitar la intervención de las instituciones frente a situaciones de riesgo, sobre todo cuando no dispongan de las herramientas necesarias para ejercer su derecho en forma plena.

La presencia de violencia doméstica es un fuerte predictor del femicidio y las herramientas como las evaluaciones de riesgo ayudan a identificar señales tempranas que pueden incluir amenazas explícitas, abuso físico severo y patrones repetitivos de control coercitivo. Analizar la violencia que sufren las mujeres en esta etapa posibilita identificar los factores de riesgo iniciales que influyen y perturban la calidad de sus relaciones personales e íntimas, lo que permitiría desarrollar intervenciones preventivas oportunas (Zara y Gino, 2018).

La provincia del Chaco ha implementado un Sistema de Protección Integral (SIP) y un Plan Provincial contra las violencias de género. Este SIP, dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros, modula sus niveles de intervención según la identificación de riesgos y los recursos con los que cuentan las víctimas al solicitar asistencia. En tal sentido, busca “la adecuada visualización, interpretación, o captación de los factores de riesgo al momento del pedido de ayuda o demanda y de las herramientas internas o externas que tengan las personas damnificadas” (Arqueros et al., 2023, p. 17).

Los niveles de intervención son 4: el primero aborda la urgencia y emergencia, se atiende, se evalúa y se detectan los factores de riesgo para realizar las derivaciones correspondientes mediante la línea 137. El segundo nivel —guardia de seguimiento y orientación legal, asistencia psicológica y social— atiende aspectos de asistencia psicológica, orientación jurídica, articulaciones, derivaciones en aspectos vinculados a la salud y el fortalecimiento psicológico y emocional, lo que implica una guardia de género.

El tercer nivel corresponde a la asistencia psicológica, individual y grupal, con la consecuente orientación jurídica. Aquí se generan seguimientos a partir de articulaciones y derivaciones, mediación en casos, elaboración de informes para la articulación de redes interinstitucionales y programas de atención. Ello se canaliza a través del Centro de Atención a Víctimas de Violencia (CAVV).



El cuarto nivel consiste en la red territorial, destinado a la promoción y acceso a herramientas de cuidados vitales, sean estas culturales o educativas, relacionadas con el acceso a derechos básicos. Los dispositivos intervinientes se construyen a partir de la combinación y trabajo entre las diferentes redes e instituciones especializadas de las todas las jurisdicciones (nacionales, provinciales y municipales). A nivel provincial, la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia del Chaco trabaja con la ficha de riesgo, documento que recoge los casos e intervenciones para receptar los datos de los niveles de riesgo y victimización. Se releva información respecto de los indicadores subjetivos de victimización (tabla 5), los indicadores sociales de victimización —sociales-vinculares y macrosociales— (tabla 6) y los indicadores jurídicos de victimización (tabla 7).

Tabla 5: Indicadores subjetivos de victimización

Fecha: Apellido y nombre:	Profesional/es a cargo:				
	Grado				Observaciones
Indicadores Subjetivos de victimización					
1. Falta de seguridad y control	0	1	2	3	
2. Confusiones y alteraciones psíquicas	0	1	2	3	
3. Humillación o sensación de injusticia	0	1	2	3	
4. Revive el suceso involuntariamente	0	1	2	3	
5. Conductas de evitación	0	1	2	3	
6. Sentimientos de ira y venganza	0	1	2	3	
7. Sentimientos de culpa y vergüenza	0	1	2	3	
8. Ideación suicida, autolesiones, deseo de muerte	0	1	2	3	



Psicopatología	Grado				Observaciones
9. Trastorno de tipo psicótico o de desorganización	0	1	2	3	
10. Trastorno de tipo psicopático o manipulatorio	0	1	2	3	
11. Trastorno de personalidad	0	1	2	3	
12. Trastorno de tipo traumático	0	1	2	3	
13. Trastorno de ansiedad	0	1	2	3	
14. Trastorno depresivo	0	1	2	3	
15. Adicciones/Consumo problemático	0	1	2	3	
16. Conductas suicidas	0	1	2	3	
Total: _____/48 Escala: 0-10 () leve 11 a 25 () moderado 26 a 48 () grave					

Fuente: Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia del Chaco (2024). Ficha del nivel de riesgo y victimización.

Tabla 6: Indicadores sociales de victimización

Indicadores sociales-vinculares	Niveles de protección - desprotección				Observaciones
1) Red familiar (Padres, pareja, hijxs, familia extensa)	0	1	2	3	
2) Redes y vínculos de contención cercana (Amigxs, conocidxs)	0	1	2	3	
3) Redes/grupos de apoyo comunitario (Iglesia, club, vecinos)	0	1	2	3	
4) Grupo de apoyo terapéutico / Taller en el CAVV	NO		SI ¿Cuál /Cuáles?		
Indicadores macrosociales					
5) Tipos y niveles de marginación y discriminación social				Observaciones	
Género	SI	NO			
Etnia	SI	NO			
Elección sexual	SI	NO			
Sector social	SI	NO			

6) Situación laboral	Formal <input type="checkbox"/> Estatal <input type="checkbox"/> Privado			
	Informal <input type="checkbox"/> Estatal <input type="checkbox"/> Privado			
	Desempleado <input type="checkbox"/> Acciones de subsistencia <input type="checkbox"/> Tareas domésticas exclusivamente			
	Observaciones			
7) Ingresos	<input type="checkbox"/> Ocupación laboral <input type="checkbox"/> Pensión/jubilación/retiro <input type="checkbox"/> Plan social <input type="checkbox"/> Beca educativa <input type="checkbox"/> Cuota de alimentos <input type="checkbox"/> Alquiler/ renta <input type="checkbox"/> Ayuda familiar <input type="checkbox"/> Otro			
8) Manejo y decisión sobre el dinero propio	<input type="checkbox"/> Decisión plena sobre el destino de su dinero <input type="checkbox"/> Decisión consensuada con pareja u otro familiar <input type="checkbox"/> Decisión es totalmente de la pareja u otro familiar		Observaciones	
9) Vivienda	<input type="checkbox"/> Propietario <input type="checkbox"/> Inquilino <input type="checkbox"/> Ocupante <input type="checkbox"/> Otro		Condiciones	
			Precarias	Modestas
			NO	SI ¿Cuál/ Cuáles?
10) Pertenencia a colectivo de concientización social y lucha por la Igualdad de Derechos y trabajo.				
11) Otras instituciones intervinientes	NO	SI ¿Cuál/ Cuáles?	La intervención fue:	
(Línea 102, SAINAV, Línea 137, Centro de Salud, etc.)			Favorable / protectora	Desfavorable / no protectora
Indicadores negativos: ____/11 Escala: () 0 a 4 leve () 5 a 8 moderado () 9 a 11 grave				

Fuente: Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia del Chaco (2024). Ficha del nivel de riesgo y victimización.



Tabla 7: Indicadores jurídicos de victimización

Indicadores Jurídicos de victimización										
1) Vínculo con el/la agresor/a	Pareja conv.	Pareja no conv.	Padre	Madre	Hija/o	Hermano/a	Otro familiar	Conocido no familiar	Desconocido	Obs:
2) Medidas de protección judicial										
Sí	En trámite	Denegada	Sin efecto	Botón antipánico		Desobediencia judicial				
				SÍ	NO	SÍ	NO			
Observaciones:										
3) Tipo de violencia			Psicológica	Física	Sexual	Económica	Observaciones:			
4) Modalidad de violencia			Doméstica/ de pareja	Laboral	Contra la integridad sexual	Observaciones:				
5) Divorcio	NO	En trámite	Sí <i>Plan de parentalidad:</i> Comunicación: Abierto / Regulado Cuidados comp: Sí / No Alimentos Sí /No				Observaciones:			
6) Jurídico Restaurativo (Penal)										
Condena	No hubo	Juicio abreviado	Juicio ordinario	Mediación penal						
Detención del agresor	SÍ	NO	Observaciones:							
Tareas o comunitarias	SÍ	NO	Observaciones:							
Tratamiento	SÍ	NO	Observaciones:							
Evaluación del proceso		Victimización 2ra y 3ra. No favorable y traumatizante					Favorable y reparatorio			

Fuente: Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia del Chaco (2024). Ficha del nivel de riesgo y victimización.



La existencia de diversos organismos actuantes en materia de prevención e investigación de violencia de género en la provincia del Chaco, con funciones específicas, resulta un dato significativo que señala los compromisos internacionales asumidos por el Estado Nacional. Los organismos que se abocan a diferentes aspectos vinculados con la violencia contra las mujeres buscan caracterizar las variables en juego, no solo para la resolución de un caso puntual, sino para establecer generalidades que permitan la adecuación de políticas públicas más ajustadas a la realidad e idiosincrasia de la provincia.

Conclusiones

El creciente desarrollo normativo y la institucionalización de políticas públicas en Argentina representan un avance significativo en la prevención y protección de las mujeres frente a diversas formas de violencia. Como hitos fundamentales se destacan la adhesión a la Convención de Belém do Pará, la CEDAW y la sanción de la Ley 26.485. La posterior incorporación del femicidio como agravante en el Código Penal a través de la Ley 26.791 subraya la comprensión sobre la especificidad de la violencia de género y la necesidad de dar respuestas penales más severas.

La efectividad del marco de protección de las mujeres requiere que el Estado concrete las responsabilidades asumidas a través de acciones afirmativas sustantivas y políticas públicas de prevención de la violencia de género. Este esfuerzo debe estar orientado a dismantelar las desigualdades históricas y estructurales que afectan a las mujeres, en las que la violencia de género se erige como una de sus manifestaciones más graves. Las desigualdades sistémicas actúan como obstáculos significativos para que las mujeres accedan a la justicia en situaciones de violencia de género, situación directamente relacionada con la normalización cultural de las dinámicas de violencia, en particular la que ocurre en el ámbito doméstico.

Pese al marco legal establecido y los esfuerzos institucionales desplegados durante los últimos años, la persistencia de elevadas cifras de femicidios en Argentina, y particularmente en provincias como la del Chaco, evidencia una brecha significativa entre la normativa y su efectiva implementación. La información analizada a partir de diversas fuentes revela la alarmante prevalencia de la violencia doméstica como contexto predominante en este tipo de delito.



La existencia de relaciones previas entre víctimas y agresores pone de manifiesto la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran las mujeres, inmersas en una espiral de violencia creciente que trágicamente culmina en el femicidio. Esta manifestación extrema de violencia de género se gesta en el ámbito más íntimo, el hogar, y es la consecuencia de un continuum de violencia ejercida por personas del entorno afectivo de la víctima. Esta realidad enfatiza la necesidad de desnaturalizar la violencia intrafamiliar y la responsabilidad del Estado en garantizar la detección temprana y la intervención efectiva para proteger a las mujeres en riesgo.

Respecto de las responsabilidades asumidas por el Estado argentino, en orden a la prevención y protección de las mujeres en materia de violencia, la provincia del Chaco ha buscado el tratamiento de la problemática a través de la creación de diversos organismos y programas que tienden a abordar particularidades propias de dicha provincia.

Sin embargo, la multiplicidad de organismos parece operar en cumplimiento de sus funciones específicas sin una perspectiva integral. Esto da cuenta de la ausencia de mainstreaming de género en el tratamiento, abordaje y desarrollo de las políticas públicas. De allí que el derrotero que atraviesa la víctima de violencia de género frente a la diversidad de lugares de asistencia instaure una perspectiva burocrática en el tratamiento de la problemática para propiciar situaciones de revictimización.

La prevención del femicidio y la erradicación de la violencia de género, particularmente en el ámbito familiar, exige intervenciones proactivas y tempranas, planificadas e implementadas de manera sistemática. En tal sentido, la evaluación de los factores de riesgo en situaciones de violencia doméstica se presenta como una herramienta crucial para la prevención del femicidio. El análisis de los riesgos requiere la implementación de instrumentos estandarizados y sistemas integrados que permitan identificar situaciones de peligro y diseñar estrategias de intervención oportunas. De esta manera, las políticas públicas desplegadas con financiamiento adecuado pueden atender a las vulnerabilidades específicas, sirviendo de puente para superar las desigualdades estructurales y en entornos particulares de discriminación. Esto, con el objetivo de vencer las barreras existentes y garantizar una protección efectiva y sensible a las necesidades de las mujeres en sus diversos contextos.



Referencias bibliográficas

- Arqueros, G., Silva Fernández, R., & Benítez, S. (2023). *Investigación cuantitativa-cualitativa sobre femicidios y casos de violencia de género en la provincia del Chaco periodo 2020-2021* (Expediente: 2022 00121079 CFI GES DCS). Informe final, Chaco. https://hum.unne.edu.ar/hum_diversa/files/informe_investiga.pdf
- Bolsi, A., Paolasso, P., & Longhi, F. (2005). El norte grande argentino entre el progreso y la pobreza. *Población & Sociedad*, (12), 227–283. <https://www.redalyc.org/pdf/3869/386939739007.pdf>
- Boumpadre, J. (2013). Los delitos de género en la reforma penal (Ley N.º 26.791). *Revista Pensamiento Penal*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/35445-delitos-genero-reforma-penal-ley-no-26791>
- Boumpadre, J. (2020). *Derecho penal: Parte especial*. ConTexto.
- Campbell, J. C., Webster, D., Koziol-McLain, J., Block, C., Campbell, D., Curry, M. A., Gary, F., Glass, N., McFarlane, J., Sachs, C., Sharps, P., Ulrich, Y., Wilt, S., Manganello, J., Xu, X., Schollenberger, J., Frye, V., & Laughon, K. (2003). Risk factors for femicide in abusive relationships: Results from a multisite case control study. *American Journal of Public Health*, 93(7), 1089–1097. <https://doi.org/10.2105/AJPH.93.7.1089>
- Censori, L. (2014). El delito de femicidio y su constitucionalidad. *Pensamiento Penal*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/39394-delito-femicidio-y-su-constitucionalidad>
- Cesano, J., & Arocena, G. (2017). *El delito de femicidio: Aspectos político-criminales y análisis dogmático-jurídico*. Euros Editores.
- Chaco, la segunda provincia con más alta tasa de femicidios del país en 2025. (2025, 3 de marzo). *Litigio Periodismo Judicial*. <https://litigio.com.ar/2025/03/01/chaco-la-segunda-provincia-con-mas-alta-de-femicidios-del-pais-en-2025/>
- Código Penal de la Nación Argentina, Ley 11.179, art. 80, inc. 1, 4, 11 y 12 (Texto actualizado por la Ley 26.791 de 2012). (27 de agosto de 1984). <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/16546/texact.htm>
- Comité de Expertas Del Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención De Belém Do Pará (CEVI). (2008). *Declaración sobre el femicidio*. Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/mesecvi/docs/CEVI4-Declaration-SP.pdf>



- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer ONU. (2017). *Recomendación general núm. 35 sobre la violencia por razón de género contra la mujer, por la que se actualiza la recomendación general núm. 19*. Naciones Unidas. <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n17/231/57/pdf/n1723157.pdf?OpenElement>
- Constitución de la Nación Argentina. (1994). <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. (1979). *Diario Oficial*, 105. https://www.oas.org/dil/esp/convencion_sobre_todas_las_formas_de_discriminacion_contra_la_mujer.pdf
- Equipo Técnico del Consejo Nacional de las Mujeres, Oficina de Violencia Doméstica (OVD), Dirección de la Mujer, & Dirección General de Cooperación Internacional. (2020). *Guía metodológica para la aplicación del instrumento de registro de casos de violencia contra la mujer en el ámbito de las relaciones familiares*. <https://www.ovd.gov.ar/ovd/novedades/detalle/4406>
- Garrido Gómez, M. I. (2022). Vulnerabilidad, grupos vulnerables e interseccionalidad. *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época*, 17, 307–322.
- Gracia, E. (2004). Unreported cases of domestic violence against women: Towards an epidemiology of social silence, tolerance, and inhibition. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 58(7), 536–537. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC1732820/pdf/v058p00536.pdf>
- Huesos en un río, muchos sospechosos y 28 días de misterio: La cronología del caso Cecilia Strzyzowski. (2025, 14 de marzo). *Perfil*. <https://www.perfil.com/noticias/policia/cronologia-del-caso-cecilia-strzyzowski.phtml#vf-comments>
- Lagarde, M. (2017). Femicidio, delito contra la humanidad. En *Mujeres intelectuales: Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (pp. 357–370). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4j3.22>
- Ley de Protocolo de Actuación Policial ante Situaciones de Violencia contra las Mujeres, Ley 1826-J (Antes Ley 6.548) (Chaco 2010). [https://observatoriovsp.chaco.gov.ar/backend/carpeta/Ley%20N%C2%B0%201826-J%20-%20\(Antes%20Ley%20N%C2%B0%206548\).pdf](https://observatoriovsp.chaco.gov.ar/backend/carpeta/Ley%20N%C2%B0%201826-J%20-%20(Antes%20Ley%20N%C2%B0%206548).pdf)
- Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales, Ley 26.485 (2009). <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26485-152155>
- Ley de violencia familiar de la provincia de Chaco, Ley 4.175 (1997). https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/chaco_legislacion_sobre_violencia_familiar.pdf



- Ley que crea el programa de prevención y asistencia integral a las víctimas de violencia familiar de la provincia de Chaco, Ley 4.377 (2009). https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/chaco_legislacion_sobre_violencia_familiar.pdf
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. (2023). *Derechos y garantías de las personas víctimas de delito: Relevamiento nacional, a seis años de la sanción de la ley 27.372*. <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/Documento1438.pdf>
- Molina, M., & Trotta, F. (2013). Delito de femicidio y nuevos homicidios agravados. *La Ley*, 2013-A, 493.
- Morales, A. (2020). *Violencia contra la mujer en el contexto intrafamiliar* [Tesis de Licenciatura, Universidad Católica de Salta]. Repositorio Institucional UCASAL. http://bibliotecas.ucasal.edu.ar/opac_css/index.php?lvl=cmspage&pageid=24&rid_notice=71747
- Mujeres de la Matria Latinoamericana. Feminismo [MuMaLa]. (2023). *Registro Nacional de Femicidios, Femicidios Vinculados, Trans/Travesticidios, y otras violencias: 2015 a mayo 2023*. <https://archivos.mumala.online/DOSSIER%202015%20a%20Mayo%202023.pdf>
- Mujeres de la Matria Latinoamericana. Feminismo [MuMaLa]. (2024). *Registro nacional de Femicidios, Femicidios Vinculados, Trans/Travesticidios y Muertes Violentas de MuMaLa: Año 2024*.
- Napal, N. (2025, 24 de enero). El Gobierno de Milei buscará eliminar la figura de femicidio del Código Penal. *Código Baires*. <https://www.codigobaires.com.ar/2025-01-24/el-gobierno-de-milei-buscará-eliminar-la-figura-de-femicidio-del-codigo-penal-240076/>
- Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación (OFDPN). (2024). *Informe del Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación, 1 de enero al 15 de noviembre de 2024*. https://www.dpn.gob.ar/documentos/20241122_33354_558995.pdf
- Oficina de la Mujer. (2023a). *Registro nacional de femicidios de la justicia argentina*. Corte Suprema de Justicia de la Nación. <https://om.csjn.gob.ar/consultaTalleresWeb/public/documentoConsulta/verDocumentoById?idDocumento=210>
- Oficina de la Mujer. (2023b). *Registro nacional de femicidios de la justicia argentina: Provincia de Chaco*. Corte Suprema de Justicia de la Nación. <https://om.csjn.gob.ar/consultaTalleresWeb/public/documentoConsulta/verDocumentoById?idDocumento=242>
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, & Entidad de las Naciones Unidas. (2022). *Marco estadístico para medir el homicidio de mujeres y niñas por razones de género (también denominado "femicidio/feminicidio")*. CEPAL. https://oig.cepal.org/sites/default/files/marco-estadistico-homicidios-por-razones-de-genero_2022.pdf



- Oficina de Violencia Doméstica. (2020, 14 de septiembre). *Herramienta de análisis de riesgo para orientación en situaciones de violencia doméstica*. <https://www.ovd.gov.ar/ovd/novedades/detalle/4406>
- Organización de los Estados Americanos [OEA]. Comisión Interamericana de Mujeres. (2008). *Declaración sobre el femicidio*. <https://www.oas.org/es/mesecvi/docs/declaracionfemicidio-es.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (s.f). *Obligaciones positivas y negativas del Estado*. SHERLOC. <https://sherloc.unodc.org/cld/es/education/tertiary/tip-and-som/module-2/key-issues/positive-and-negative-obligations-of-the-state.html>
- Pinto, M. (2016). Discriminación y violencia: Un comentario sobre los derechos de las mujeres en el marco del derecho internacional de los derechos humanos. *Pensar en Derecho*, 5(9), 49–74. <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/pensar-en-derecho/revistas/9/revista-pensar-en-derecho-9.pdf#page=49>
- Poggi, F. (2017). La teoría general del derecho como análisis de los conceptos teóricos fundamentales del ordenamiento jurídico. *Derecho y Sociedad*.
- Robledo, L. (2024, 23 de junio). Violencia de género en Chaco: Resistencia, Fontana y Barranqueras a la cabeza de las denuncias. *Diario Chaco*. <https://www.diariochaco.com/658054-violencia-de-genero-en-chaco-resistencia-barranqueras-y-fontana-a-la-cabeza-de-las-denuncias>
- Rosas Villarrubia, I. (2022). Vulnerabilidad y acceso a la justicia: Las circunstancias situacionales de la mujer víctima de violencia doméstica en Argentina. *IESPYC*, 1(12). <https://uspt.edu.ar/uspt-revistadigital/index.php/iespyc/article/view/59/39>
- Rosas Villarrubia, I., & Ayala Rojas, D. (2023). Circunstancias situacionales y programación de herramientas en el acceso a la justicia de las mujeres víctimas de violencia doméstica. *Estudios Socio-Jurídicos*, 26(1). <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.13246>
- Torres Fernández, R., & Rodríguez Alzogaray, B. (2022). Marco legal de la violencia de género: Femicidio y feminicidio. *Revista en Ciencias Penales y Sistemas Judiciales*, (10). https://ar.lejister.com/articulos.php?Hash=ae1959c705eb441fc143732512b42824&hash_t=5cc77356a3fa5c087cc75bebf60dfaf
- Ynoub, R. (2020). *Guía metodológica para la aplicación del instrumento de registro de casos de violencia contra la mujer en el ámbito de las relaciones familiares*. <https://www.ovd.gov.ar/ovd/novedades/detalle/4406>
- Zara, G., & Gino, S. (2018). Intimate Partner Violence and its Escalation Into Femicide: Frailty thy Name Is "Violence Against Women". *Frontiers in Psychology*, 9, Artículo 1777. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01777>



REVISTA SARANCE

Cerro Picoazá: del territorio ancestral al patrimonio nacional. Un estudio de caso sobre la construcción social del patrimonio arqueológico en la costa ecuatoriana

Cerro Picoazá: From Ancestral Territory to National Heritage.

A Case Study on the Social Construction of Archaeological Heritage on the Ecuadorian Coast

*Picoazá Urku: runakunapa allpa imasha mamallaktapa mana takarinalla allpa tikrashkamanta. Ecuador
mamallaktamanta Costa pampakunapi imasha patrimonio arqueológico yachay wiñarishkamanta*

Juan Andrés Jijón Porras

arqueosapiens593@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-5970-6206

ArqueoSapiens S.A.

(Quito. Ecuador)

Juan Carlos Cisneros Campaña

juanca-cisneros@hotmail.com

 ORCID: 0009-0004-8260-7961

**Sociedad de Arquitectos Paisajistas
del Ecuador.**

(Quito. Ecuador)

Daniel Antonio Pita Cabrera

danielpitac@gmail.com

 ORCID: 0000-0001-7851-7913

**Gobierno Autónomo Descentralizado
Municipal del cantón Portoviejo.**

(Manabí. Ecuador)

Elizabeth Álvarez Laz

redguardianeschj@gmail.com

 ORCID: 0009-0007-0250-6303

**Red de Guardianes del Patrimonio
Cultural y Natural de Manabí.**

(Portoviejo. Ecuador)

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

25/02/2025

Fecha de aceptación:

06/08/2025

Resumen

La construcción social del patrimonio es un proceso dinámico donde diversos actores (Estado, comunidades, academia) negocian significados, valores y derechos sobre bienes culturales y naturales. Lejos de ser una mera designación técnica, implica luchas de poder, jerarquías epistémicas y tensiones entre memoria oficial y saberes locales. El territorio ancestral, en contraste, trasciende la noción occidental de “espacio delimitado”. Para los pueblos originarios y comunidades tradicionales, es una entidad viva y relacional que encarna la memoria de los antepasados, sustenta prácticas culturales y establece vínculos sagrados entre humanos y su ecosistema —montañas, ríos, plantas—.

El Cerro Picoazá (Manabí, Ecuador), ilustra esta tensión. Mientras el Estado lo declara “Patrimonio Cultural Nacional” basado en ruinas

Cita recomendada:

Jijón Porras, J.,
Cisneros Campaña,
J., Pita Cabrera, D. y
Álvarez Laz, E. (2025).

Cerro Picoazá: del
territorio ancestral al
patrimonio nacional.
Un estudio de caso
sobre la construcción
social del patrimonio
arqueológico en la costa
ecuatoriana. *Revista
Sarance*, (55), 171
-202. DOI: 10.51306/
ioasrance.055.07



arqueológicas, las comunidades lo defienden como territorio ancestral y los grupos hegemónicos lo depredan, ejemplificando así los desafíos de la patrimonialización en Ecuador y en general en América Latina. Esta divergencia evidencia que el patrimonio no es un hecho, sino una construcción social en disputa. La gestión sostenible exige, por tanto, diálogos de saberes y consensos.

El potencial de este bien cultural es enorme y el proceso de reconocimiento de la identidad cultural de sus comunidades sigue en continua transformación. El Cerro Picoazá no es un “gigante dormido”, sino un territorio en diálogo constante entre su grandeza ancestral y los desafíos de la modernidad. Este estudio analiza críticamente su gestión desde un enfoque decolonial y de cartografía crítica, revelando tensiones entre las políticas estatales, los intereses económicos y los actores comunitarios. Revelando que el patrimonio en Picoazá no se decreta, se co-construye y que, en esencia, el patrimonio es un proceso de re-existencia, donde los pueblos revitalizan su memoria frente a amenazas como el extractivismo o la homogenización cultural.

Palabras clave: identidad; territorio; arqueología; patrimonio; Ecuador

.....

Abstract

The social construction of heritage is a dynamic process where diverse actors (state, communities, academia) negotiate meanings, values, and rights over cultural and natural assets. It is far more than a mere technical designation, involving power struggles, epistemic hierarchies, and tensions between official memory and local knowledges. Ancestral territory, in contrast, transcends the Western notion of “delimited space.” For Indigenous peoples and traditional communities, it is a living, relational entity that embodies ancestral memory, sustains cultural practices, and establishes sacred bonds between humans and their ecosystem (mountains, rivers, plants). Cerro Picoazá (Manabí Province, Ecuador) illustrates this tension: the State declared it to be “National Cultural Heritage” because of its archaeological ruins, while communities defend it as their own ancestral territory. Meanwhile, hegemonic groups plunder it. This conflict exemplifies heritage management challenges in Ecuador and Latin America. The divergence of the case demonstrates that heritage is not a given, but rather a contested social construction. Sustainable management thus requires intercultural dialogue and consensual agreements. The cultural significance of this site is immense, and the recognition of its communities’ cultural identity continues to exist in constant transformation. Cerro Picoazá is not a “sleeping giant,” but a territory experiencing ongoing dialogue between ancestral grandeur and modern challenges. This study critically analyzes heritage management through a decolonial and critical cartography lens to reveal tensions between state policies, economic interests, and community actors. It demonstrates that heritage in Picoazá is not decreed but rather co-constructed, arguing that heritage is ultimately a process of re-existence, used by peoples to revitalize their memory against threats like extractivism or cultural homogenization.



Keywords: Identity; Territory; Archaeology; Heritage; Ecuador

Tukuyshek

Patrimonio nishpa shutichina yuyaytaka —Mamallakta, ayllullaktakuna, yachana wasikunami— kawsaymanta, allpamamamanta hayñikunata yuyashpa mushuk shimikunata imashalla wiñachinata pakta rimarishpa shamushka. Kay shutikunata churankapakka kayman chaymanmi aysarishpa, mayhan ashtawan sinchilla kak yuyayta churashpa, llakta yachaykunata uchillayachishpa, kancha yachaykunatalla hatunyachishpa imalla shutikunata mirachishkanka. Runakunapa allpa nishpaka mana kancha occidentemanta yuyayta hapinahunchikchu, paykunapaka shuk allpaka maymanta “manyakunaka saywata charina allpa” kan. Runa llaktakunapa, ayllullaktakunapa yachaypika tukuy allpami kawsayta, yuyayta, imalla kawsashka yariyanakunata charinka, imashalla runakunawan apukunawan —urkukuna, mayukuna, yurakuna— pakta kawsanahukta rikuchin.

Shina kawsaytami charin Picoazá Urkuka chaymi Manabi markapi, Ecuador mamallaktapi kan. Kay urkutaka mamallaktami puntamantapacha kawsashkakuna tiyashkami nishpa “Patrimonio Cultural Nacional” shutiwan shutichishkanka. Kay urkutaka chaypi kawsanahuk ayllullaktakunaka punta runakunapa allpami nishpa riksín, shinapash kunanpika shuk mishukunaka kay allpata llakichinahunka. Shinami shuk allpata patrimonio nishpa Ecuador mamallaktapi shutichishpaka ashtaka sinchilla kan, shinallatakmi tukuy Abya Yalapi sinchilla kan. Chaymi rikurin imatapash patrimonio nishpa shutichishpaka ña shinamari yashpaka yuyay mana ñapash wiñarinkachu ashtawankarin ñampimi kutin kutin rimarishpa riksichihpa kana. Chaymi kashna ukupi llamkahushpaka ninanta ishkantin laduwan rimarina kan shuk ñan yuyaykunaman chayankapak.

Kay urkuka ashtaka yachay kawsaytami charin, kaypi kawsanahuk ayllullaktakunapash paykunapa kawsayta kutin kutin shukman shukman tigrachinahun. Picoazá Urkuka mana “puñuhuk hatun rukulla urkuka” kanchu, ashtawankarin kay allpaka puntamanta kawsamushka allpa kan shinallatak kunanpi kawsaykunawan chimpapurarishpa shamuhun. Kay killkaypimi rimarin imashalla kay urkuta kamankapak kancha occidentemanta yuyaykunata anchuchishpa mushuk ñukanchik yuyaykunawan yuyashpa sinchiyarinamanta, shinallatak allpa shuyukunata shuk yuyaywan rikunata yachachin, chaywan alli yuyay ushankapak imasha allpa kamanapika mamallaktapa llaktay kamachiykuna, kullki kamaykuna, runa llaktakunapash shikanyashkata alli rikuna. Shinami Picoazá Urkuta patrimonio nishpa shutichishkakpipash mana shinallaka rikurinchu, allimantami shuk shuk yuyaykuna wiñarishpa shamunka, chaymi patrimonio nishpa rimaytaka kutin kutin yuyarishpa tiyana karpika runakunami sinchiyachina, paykunapa punta kawsaykunata yariyamushpa kutin tarpuna shinallami mamallaktata utuhushpa llakichikkuna, runa kawsayta uchillayachik yuyaykunatapash misharinka.

Sapi shimikuna: Kikinyari; Allpa; Arqueología; Patrimonio; Ecuador



1. Introducción: Bases para la resignificación del Cerro Picoazá

Usualmente, cuando se establece la vigencia de un territorio patrimonial, se lo hace en primera instancia desde la política pública y desde las normativas legales regentes del país donde se encuentre, mediante declaratorias, acuerdos, resoluciones y otros instrumentos. No obstante, el patrimonio es un concepto amplio que forma parte de un sistema complejo donde surgen también conflictos, antagonismos e incluso contradicciones en la gestión de un territorio de esta naturaleza. Es ahí donde se contraponen diferentes perspectivas, desde lo político hasta lo simbólico, “lo sagrado y lo profano”, como diría Eliade (1997, 1998). Y es que, justamente, la tradicional separación entre lo laico y lo místico difícilmente se aplica fuera de la teoría. Las dimensiones sociopolíticas y las creencias espirituales interactúan entre sí, contagiando además las dimensiones de lo cotidiano en la sociedad (Yépez, Moscovich y Astuhumán, 2017). El territorio se encuentra, así como la cultura, en constante transformación, y en él, el paisaje es un espacio de construcción social donde juegan varios símbolos y percepciones (Gil, 2001). Las geografías adquieren entonces una identidad propia, simbolizada, significada y resignificada constantemente, donde se expresan costumbres y ritos desde las épocas de sus primeros habitantes (Bradley, 2002). Estas concepciones y cosmovisiones no desaparecen sin dejar huella: se integran sutilmente en nuevos marcos. Ahora bien, el territorio sufre transformaciones tan drásticas e irreversibles en ciertas ocasiones, que todo el tejido social corre el peligro de trastornarse. De la misma manera, cuando las sociedades llegan a sufrir profundas crisis, es el territorio simbolizado el que puede ofrecer oportunidades de regeneración.

En ese sentido, analizaremos el caso del Cerro Picoazá, en las cercanías de Portoviejo, en la provincia de Manabí, en la costa central del Ecuador. Espacio que fue ocupado milenariamente por pueblos originarios, y que fue una de las cunas del desarrollo civilizatorio de esta región y uno de los puntos de irradiación cultural preeminentes y continuos, incluso hasta en la actualidad, por su alto significado. Este estudio analiza el proceso de resignificación patrimonial de este territorio mediante un enfoque interdisciplinario —arqueología social, gestión comunitaria y políticas públicas—. Partimos de la hipótesis de que la patrimonialización efectiva requiere integrar investigación científica, memoria colectiva y acción institucional. Los objetivos de la presente investigación son: 1) Reconstruir la trayectoria histórica del sitio; 2) Identificar amenazas críticas; 3)



Evaluar el modelo de gobernanza. Planteamos como hipótesis que la desconexión entre estos ejes explica los conflictos en su gestión y nos interrogamos: ¿Cómo se negocia la patrimonialización en contextos de colonialidad persistente?

Este sitio arqueológico representa un caso de estudio claro para comprender cómo la construcción social del patrimonio tensiona narrativas estatales, saberes locales e intereses económicos. La patrimonialización del Cerro Picoazá se analiza como un campo de disputa epistémica y ontológica, donde las narrativas hegemónicas del Estado y la sociedad reproducen jerarquías coloniales del saber (Smith, 2006; Mignolo, 2007). Esta dinámica convierte al patrimonio en un dispositivo de poder que seculariza espacios sagrados y margina a pueblos históricamente excluidos. Esta tensión fundamental radica en visiones antagónicas del territorio: mientras grupos hegemónicos promueven un enfoque extractivista, sectores comunitarios y científicos encarnan una ontología relacional (Escobar, 2016) dentro de la cual, el cerro representa un axis mundi biocultural (Ellis, 1998). Esta contradicción se materializa en conflictos y paradojas como la relativa “co-existencia” de concesiones mineras y polígonos de protección patrimonial.

Para contrastar estas hipótesis, nos proponemos metodológicamente triangular datos técnicos científicos, trabajo etnográfico y análisis documental. Este artículo adopta, así, un enfoque dialógico y decolonial que permite captar la complejidad de la construcción social del patrimonio, proceso que transforma espacios físicos en símbolos de identidad colectiva con impactos concretos: políticas de conservación, modelos económicos y marcos legales que pueden invisibilizar o revitalizar prácticas ancestrales. En América Latina, la patrimonialización ha estado históricamente marcada por matrices coloniales (Quijano, 2014) donde las instituciones privilegian narrativas monumentales eurocéntricas sobre los patrimonios vivos y comunitarios.

Este marco epistemológico reconoce la existencia de múltiples saberes y la necesidad de descolonizar la investigación, priorizando las perspectivas y agencias locales frente a las narrativas hegemónicas. Esta metodología se estructura en tres ejes interconectados que dialogan entre sí para ofrecer una comprensión profunda y situada del fenómeno patrimonial, y para trascender las visiones unidimensionales y reconocer los conflictos de significación inherentes al territorio.



El primer eje corresponde al análisis del discurso institucional desde la perspectiva de la colonialidad del saber (Quijano, 2014). Se realizó una revisión crítica exhaustiva de documentos oficiales producidos entre 2008 y 2024, incluyendo disposiciones ministeriales, informes técnicos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), y Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) municipales y provinciales. Este análisis no se limitó al contenido explícito, sino que desentrañó las categorías, lógicas y silencios presentes en estos discursos. Se examinó cómo se define el “patrimonio”, qué elementos se priorizan —lo monumental vs. lo vivo, lo tangible vs. lo intangible—, qué actores son reconocidos como legítimos, y cómo se abordan (o ignoran) conflictos. El objetivo fue identificar la persistencia de matrices coloniales de poder en la conceptualización y gestión estatal del patrimonio, que suelen marginar los saberes y prácticas locales.

El segundo eje integra la cartografía crítica, combina tecnologías avanzadas con conocimiento local para cuestionar las delimitaciones oficiales. Desde el 2018 se procesaron, mediante Sistemas de Información Geográfica (GIS), los datos LiDAR (Light Detection and Ranging) adquiridos en 2016 por parte del Instituto Geográfico Militar que cubren un área extensa de 14,000 hectáreas en la zona del Cerro Picoazá (Jiménez, 2016). Esta tecnología permitió identificar y mapear con alta precisión estructuras arqueológicas monumentales —terrazas, plataformas, sistemas hidráulicos, etc.— previamente desconocidas o poco documentadas, muchas de las cuales se encuentran fuera del actual polígono de protección estatal (Castro Priego et al., 2021; Jijón Porras & García Campoverde, 2018a, 2018b, 2020, 2021). Sin embargo, el componente crítico residió en contrastar estos datos espaciales “objetivos” con el conocimiento comunitario sobre las áreas arqueológicas y los lugares de significación cultural. Mediante talleres participativos y superposición de capas se evidenciaron las marcadas discrepancias entre la cartografía oficial (basada a menudo en criterios monumentales o administrativos) y la geografía sagrada y de uso tradicional defendida por las comunidades, poniendo de manifiesto la invisibilización de estos espacios en la gestión patrimonial institucional.

El tercer eje lo constituye la etnografía participativa, realizada entre 2019 y 2021. Este componente implicó la realización de entrevistas semiestructuradas con actores claves identificados por su relación directa con el cerro: activistas, representantes de comunidades locales, trabajadores de la minería y funcionarios



públicos. Este proceso se enfocó específicamente en identificar y analizar los conflictos de significación alrededor del patrimonio. ¿Qué significa el cerro para cada grupo? ¿Cómo se definen sus valores, sus usos legítimos y sus amenazas? Esta inmersión permitió documentar no solo narrativas, sino también prácticas resilientes y la agencia comunitaria en la defensa del territorio ancestral. Esta etapa, además, se tradujo en acciones concretas con los grupos defensores del patrimonio cultural y natural en este sitio.

Finalmente, la investigación se rigió por principios éticos fundamentales. Esto incluyó la aplicación estricta de protocolos de consentimiento libre, previo e informado, en todas las fases del trabajo de campo, asegurando que los participantes comprendieran plenamente los objetivos y usos de la investigación. Más allá de la extracción de datos, se priorizó la devolución sistemática de resultados a las comunidades, siendo este artículo un instrumento más de este mecanismo. Esta devolución no fue un mero acto final, sino un proceso continuo de diálogo y validación, buscando que el conocimiento generado sirviera como herramienta para sus propias luchas y estrategias de re-significación del patrimonio, cumpliendo así con el compromiso de una investigación desde y para el Sur.

2. Antecedentes: orígenes y procesos de patrimonialización

A manera de breve síntesis histórica cabe señalar que los orígenes del actual poblado de Picoazá se remontan a la época precolombina. Ya habitado antes de la llegada de los españoles, fue identificado por Francisco Pizarro en 1531. Tras la conquista sobre el poder incaico, Picoazá se integró a la Tenencia de Puerto Viejo. En 1535, Diego de Almagro, siguiendo órdenes de Pizarro, ordenó al capitán Francisco Pacheco que funde la ciudad de Portoviejo, incluyendo a Picoazá dentro de sus seis parroquias (Ugalde, 2010). En la Relación de la Gobernación de Guayaquil de 1605, se menciona que el pueblo de Picoazá es llamado “la Asunción de Nuestra Señora de Picuaza”. Este nombre se debería a que el sitio donde está fundado era un pueblo llamado “Giguivi”, y se le dió el nombre de Picoazá en honor al cacique al que obedecían las parcialidades de la zona:

Llaman a este pueblo la Asunción de Nuestra Señora de Picuaza. Rejujeronse en él otros pueblos o parcialidades. El sitio donde esta fundado era un pueblo llamado Giguivi; llamose Picuaza del nombre del Cacique a quien aquellas parcialidades obedecían. Hizo la reducción un Alonso de Alma, Vecino de

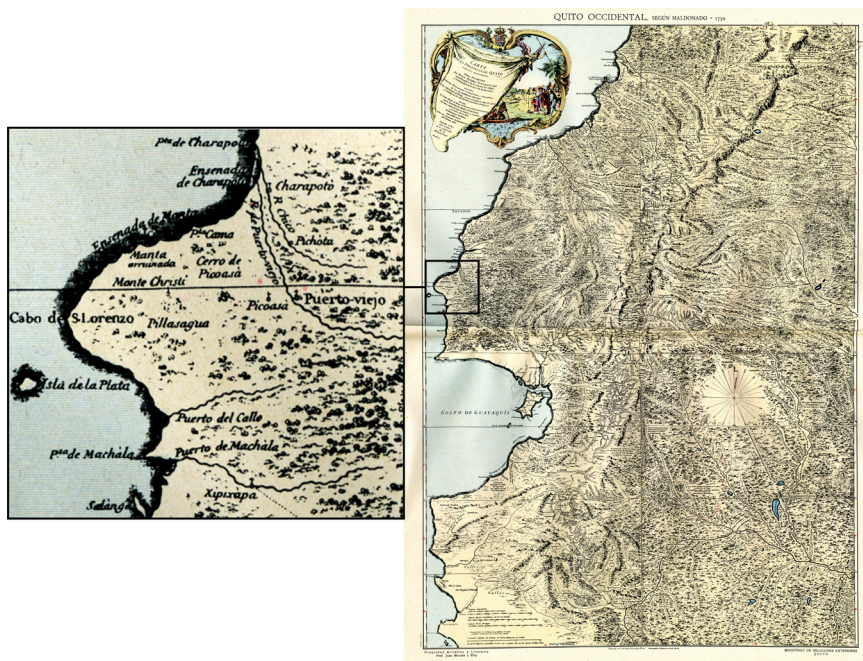


Puerto Viejo, por comisión del Visitador Bernardo de Loaysa. Dicen habrá 43 o 48 años que se fundó, y que los indios que entonces había en aquellas parcialidades o pueblos antes de la reducción eran más de 500 tributarios, sin las mujeres y chusma, que por enfermedades y otras causas, a que generalmente, suelen atribuir la disminución de los indios, han venido a muy menor número. (Relación de la Gobernación de Guayaquil de 1605, en Holm, 1987; Molina García, 2004)

La población indígena de Picoazá sufrió una drástica disminución tras la conquista española, debido a las enfermedades, la violencia y el empobrecimiento. En el siglo XVII, los indígenas fueron obligados a concentrarse en poblados cercanos a las ciudades españolas, una práctica conocida como Reducciones. Esta situación se prolongó durante más de dos siglos (Ugalde, 2010). Sin embargo, en cuanto al Cerro cercano a Picoazá no existen hasta la fecha registros de la época de la Conquista y de la Colonia temprana que identifiquen algún tipo de ocupación en el lugar, como si esta montaña nunca hubiera sido siquiera vista. Los únicos registros aparentes se refieren a la presencia de bandoleros y el tráfico clandestino de licor a través de estas colinas en el siglo XVIII (García Alcívar, 2017). No obstante, para 1750, Pedro Vicente Maldonado, geodésico riobambeño, cuando era gobernador de Esmeraldas, elaboró un mapa de la provincia de Manabí donde ubica al “Cerro de Picoazá”. Esta es la fuente cartográfica más antigua para testificar el nombre del lugar. Ya en el siglo XX, precisamente en 1977, la parroquia Picoazá pasó a formar parte del área urbana del Cantón Portoviejo a través de una ordenanza municipal. En 1996, según otra ordenanza, se estableció la delimitación del área urbana, y así Picoazá dejó de ser considerado un territorio rural, ancestral, y su Cerro quedó fragmentado, dividido entre los cantones Portoviejo, Montecristi y Jaramijó.



Figura 1: Mapa de Pedro Vicente Maldonado de 1750.



Fuente: Maldonado, P., Haye, G. D. L. & Guérard, N. (1750) Carta de la Provincia de Quito y de sus adjacentes. [Paris?: s.n.] [Map] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2004627237/>.

En cuanto a la arqueología del Cerro Picoazá, esta ha sido estudiada de manera muy intermitente e irregular. A mediados del siglo XIX, Federico González Suárez, recabó los primeros datos sobre ocupaciones indígenas por parte del entonces cónsul de la República de Venezuela y del Reino de Italia en Guayaquil, Alcides Destruge. En 1858, el geógrafo Manuel Villavicencio publicó que alrededor de treinta sillas de piedra estaban organizadas en círculo en un sitio del “Cerro de Hojas”. Tanto Villavicencio como Suarez renombraron al lugar como “Cerro de Hojas” y no “de Picoazá” (Villavicencio, 1958), insinuando desde ya el aspecto ceremonial del sitio por la presencia de las célebres Sillas de Piedra en su cima:

El lugar en que se han encontrado estas sillas es la cordillera llamada cerro de hojas: ¿sería éste un lugar sagrado, uno a manera de templo o teocali natural? ¿Las cumbres pertenecerían a parcialidades distintas? — ¿En qué otras localidades de la provincia de Manabí se encuentran estas sillas? (González Suarez, 1914, p. 71-72)



Con la llegada del arqueólogo estadounidense Marshall Saville, apareció la denominación de “Cerro Jaboncillo” para la ladera oriental de este macizo montañoso. Saville emprendió dos largas campañas de estudio, la primera en 1906 y la segunda en 1910, en las que localizó una multitud de vestigios de alta importancia, entre ellos, magníficas estelas, decenas de troncos de piedra, entierros con sus ajueres y una cantidad impresionante de restos cerámicos, líticos, ornamentales, entre otros (Saville, 1907; 1910). Muchos de estos objetos partieron con él en su retorno a su país de origen y se encuentran ahora custodiados en el Museo del Indio Americano en Washington D.C. Sus publicaciones tuvieron un rotundo eco en la esfera investigativa de la época e influenciaron drásticamente al resto de estudiosos, hasta la actualidad.

Durante la primera mitad del siglo XX, Jacinto Jijón y Caamaño difundió los resultados obtenidos durante sus excavaciones entre 1912-1918, en Manta, y otros sitios del centro y norte de Manabí, incluidos los “Cerros de Hojas y Jaboncillo”, esta vez, incluyendo ambos nombres para definir el conjunto montañoso. Es el primer investigador en determinar la cuestión de la “Cultura Manteña” gracias al estudio del corpus cerámico obtenido durante sus investigaciones. Años más tarde, Jijón y Caamaño planteó la formación de una “Liga de Mercaderes” y su visión permitió definir una secuencia cronológica de las sociedades aborígenes del Ecuador (Jijón y Caamaño, 1951). Célebres investigadores como Max Uhle o G. H. Bushnell también basaron sus trabajos en la cerámica “Manteña” determinada por Jijón y Caamaño (Bushnell, 1951; Uhle, 1931).

En 1957, el estadounidense Matthew Stirling realizó una serie de excavaciones en estos cerros y estableció, gracias a los primeros análisis de carbono 14, que hubo presencia de la cultura Manteña alrededor del 1300-1400 d.n.e. En la década de 1960, Emilio Estrada definió la cronología de las culturas prehispánicas en la costa ecuatoriana y sugirió que el mayor asentamiento Manteño en el periodo de Integración se implantó en el “Cerro de Hojas”, donde fueron localizadas las Sillas de Poder, y que este asentamiento contaba con decenas de miles de habitantes (Estrada, 1962).

En las décadas de los 70's, 80's y 90's cesaron todas las investigaciones en los Cerros Hojas-Jaboncillo y muchos arqueólogos concentran sus esfuerzos en otros sitios de la provincia de Manabí. Cabe citar en este caso algunos eventos



mayores. Presley Norton inició un proyecto de investigación arqueológica de largo alcance gracias a la creación del Programa de Antropología para el Ecuador (PAE) emplazado en Salango (Norton y García, 1992). Colin McEwan dirigió estudios en Agua Blanca (Parque Machalilla) consolidando así el estado de la cuestión de las sociedades aborígenes asentadas en el área (McEwan, 1982). El arqueólogo ecuatoriano Jorge Marcos publicó una serie de estudios que fortalecieron el conocimiento sobre las culturas prehispánicas de la costa ecuatoriana (Marcos Pino, 1986). Durante este periodo, se excavó una multitud de sitios asociados a la Cultura Manteña, como el sitio de Los Frailes (Mester, 1990), Salango (Norton et al., 1983), López Viejo (Currie, 1995), Chirije y Japotó (Bouchard et al., 2006), entre otros, donde participaron tanto arqueólogos nacionales como extranjeros.

El Cerro Picoazá quedó relegado hasta que, en 2005, la comunidad se organizó contra la minería y promovió la gestión cultural y turística con el apoyo de organizaciones civiles. Esto elevó la preocupación por el sitio a nivel nacional. En estudios de arqueología preventiva, López y Delgado realizaron prospecciones, renovando el interés científico (López, 2008; Delgado, 2009).

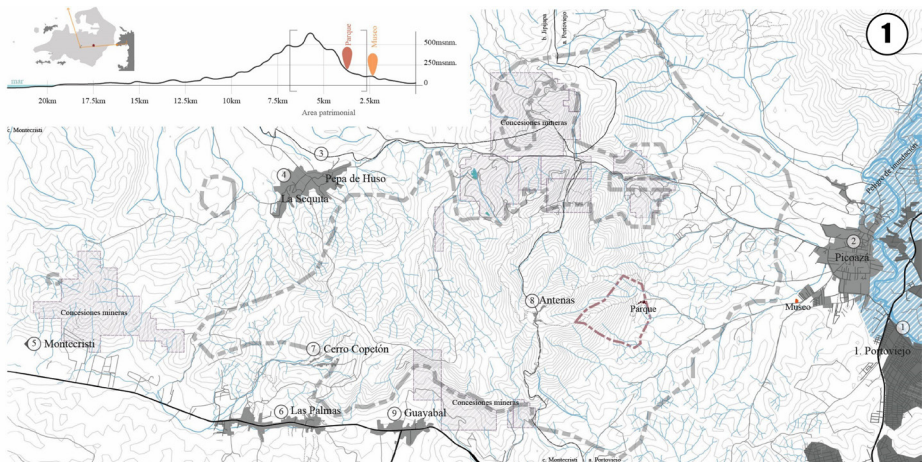
En 2008, la Asamblea Constituyente encomendó al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) investigar el área. Al año siguiente, el Gobierno declaró Patrimonio Cultural las estructuras prehispánicas en 3500 hectáreas de los Cerros Hojas, Jaboncillo, Bravo, La Negrita y Guayabal (Mejía, 2010). Entre 2010 y 2016, el Centro Cívico Ciudad Alfaro (CCCA) dirigió prospecciones, excavaciones y estudios multidisciplinarios (Álvarez, 2010; Macías, 2013, 2014, 2015; Carrasco, 2012a, 2010b) sobre la sociedad Manteña. El proyecto “Registro y puesta en valor...” coordinó actividades investigativas y turísticas, y delimitó 57 hectáreas (“Camino del Puma”) para visitas. Las investigaciones, iniciadas por Jorge Marcos Pino (Marcos Pino, 2005), contaron con aportes clave de diversos académicos (Bohórquez, 2013; Hidrovo, 2016; Jijón Porras, 2016; Lunniss, 2010, 2013; Suárez Capello, 2012; Tobar, 2011, 2014; Vargas, 2015; Veintimilla, 2010; García Caputí, 2012). Se implementó un recorrido turístico (2010), un Centro de Investigación (2015) y el “ArqueoMuseo” (2017) (Hidrovo 2016). En 2018, la administración pasó al INPC.

Un hito crucial fue el vuelo LiDAR de 2016 (IGM), que confirmó la monumentalidad prehispánica en más de 7000 hectáreas, evidenciando modificaciones paisajísticas extensas y la afectación por canteras (Jijón Porras

y García Campoverde, 2018a, 2018b). Esta tecnología revolucionó el estudio, corroborando la capacidad Manteña para crear un entorno urbano-agrario y siendo vital en regiones tropicales de densa vegetación (Devereux et al., 2005; Doneus et al., 2008). Definió un asentamiento multinuclear con secuencia expansiva (Castro Priego et al. 2021), dinamizando la investigación y protección, e impulsando un modelo de gestión con comunidades circundantes.

Como último pilar, en 2019 se declaró Sitio Emblemático del Ecuador. Aunque estas medidas favorecen la conservación, desde 2020 se evalúa ampliar el Polígono Patrimonial en unas 3000 hectáreas y su zonificación, pendiente de oficialización (Jijón Porras y García Campoverde, 2020, 2021).

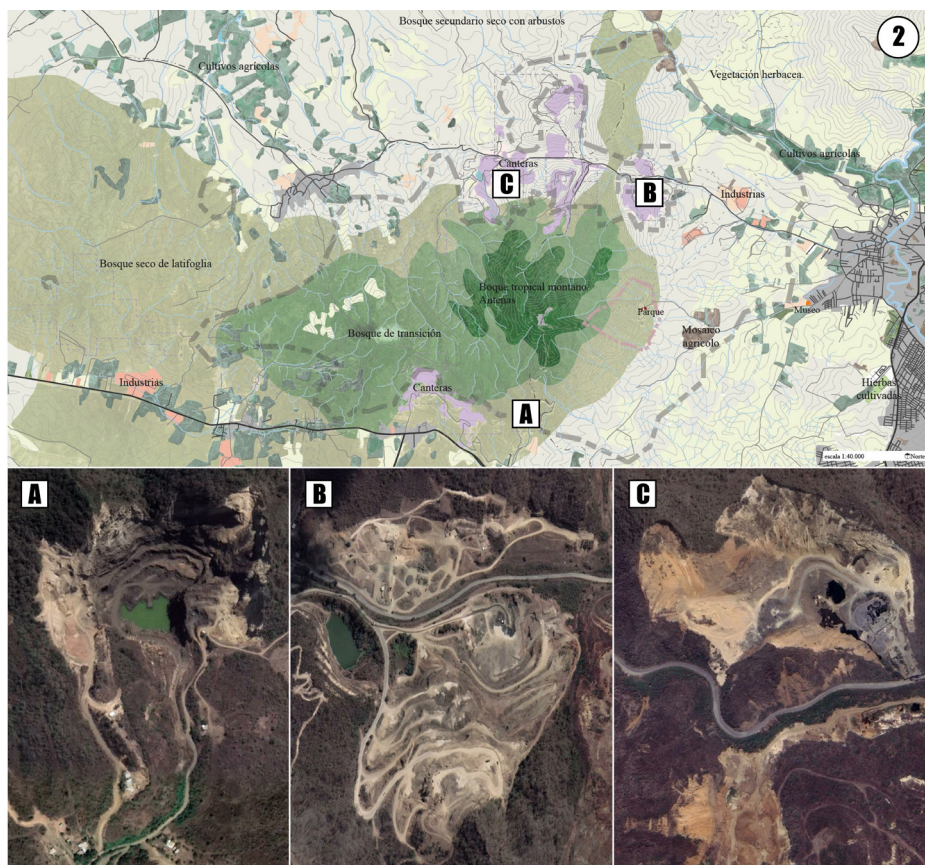
Figura 2: Polígono Patrimonial del Complejo arqueológico Cerros Hojas-Jaboncillo y su relación con las poblaciones y concesiones mineras.



Fuente: Cisneros, 2020 / INPC. A, B y C: Canteras ubicadas en los Cerros Hojas-Jaboncillo.



Figura 3: Polígono patrimonial en relación cobertura vegetal y usos del suelo.



Fuente: Google Earth, 2025.

3. Análisis crítico: resiliencia y resistencia cultural

Como vemos, los “Cerros Hojas-Jaboncillo” corresponden a unos de los asentamientos arqueológicos más extensos del Ecuador. Sin embargo, al mismo tiempo, se trata de uno de los sitios con más altos niveles de depredación del ecosistema y de destrucción del patrimonio cultural. Una de las principales amenazas visibles que atenta y amedrenta a estos cerros patrimoniales es la explotación minera que, con la presencia de más de una decena de concesiones en plena fase de explotación, que extraen el material pétreo (basalto) para la industria

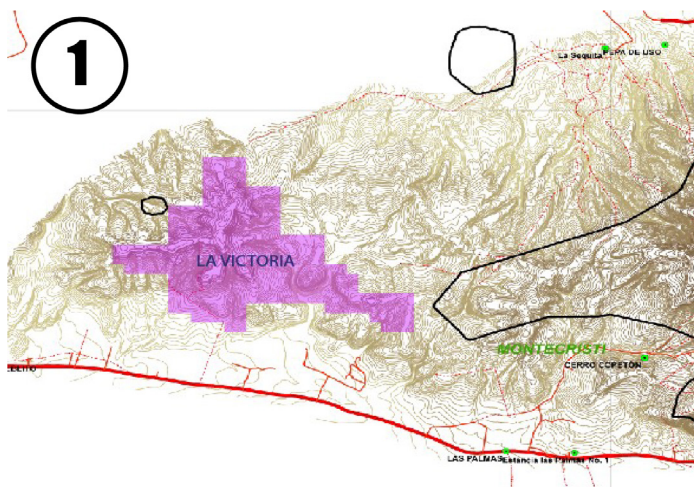


de la construcción, alteran el entorno natural, cultural y social (Mejía, 2010). Esta actividad es contraria a la conservación del medio ambiente y del patrimonio cultural, algunas concesiones interceden en los actuales límites de los polígonos de Bosque Protector, declarado en 1994 y del Polígono Patrimonial de 2009. Con el LiDAR, ahora sabemos que más de la mitad de las evidencias arqueológicas monumentales se encuentran desprovistas de protección (Jijón Porras y García Campoverde, 2020; 2021) y que estos asentamientos se encuentran dentro de concesiones mineras, como el caso de la concesión La Victoria (Figura 3). El tejido social también se ve apolillado por el juego económico de dependencia hacia la minería que existe en las comunidades circundantes a estos cerros, por lo que suceden una serie de conflictos intercomunitarios por pugnas de poder, favores y acceso al empleo en torno a estas actividades (Álvarez, 2010). Cabe insistir que, en el caso de la minería, se ha detectado no solo la proximidad inmediata de las áreas arqueológicas, sino que además ciertas concesiones mineras se encuentran traspasando el actual polígono patrimonial (Castro Carranza, 2021).

Estos cerros son un santuario de vida silvestre, cada vez más afectado por el desarrollo humano. Los incendios forestales, la cacería ilegal de animales salvajes, la acumulación de basura en las vías, el avance de la frontera agrícola, que a su vez es solo la antesala de la frontera urbana, son también puntos de presión insostenibles para este “oasis” de vida. Hasta la fecha no se ha podido contrarrestar decididamente los nefastos avances de estas acciones y sus consecuencias.

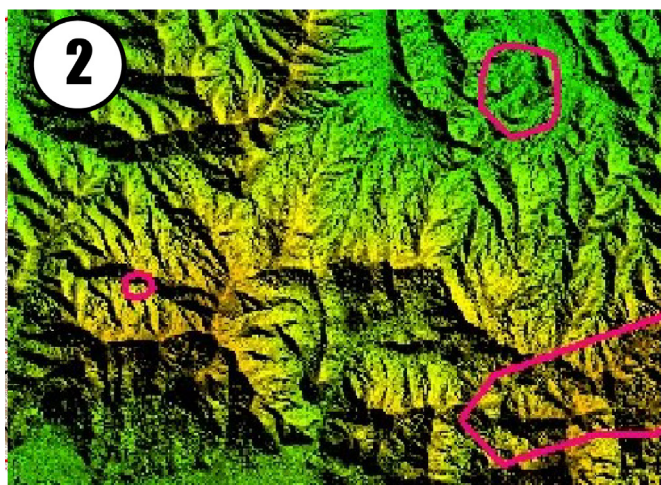


Figura 4: Mapa de localización de la concesión minera La Victoria y su relación a polígono de protección del patrimonio arqueológico.



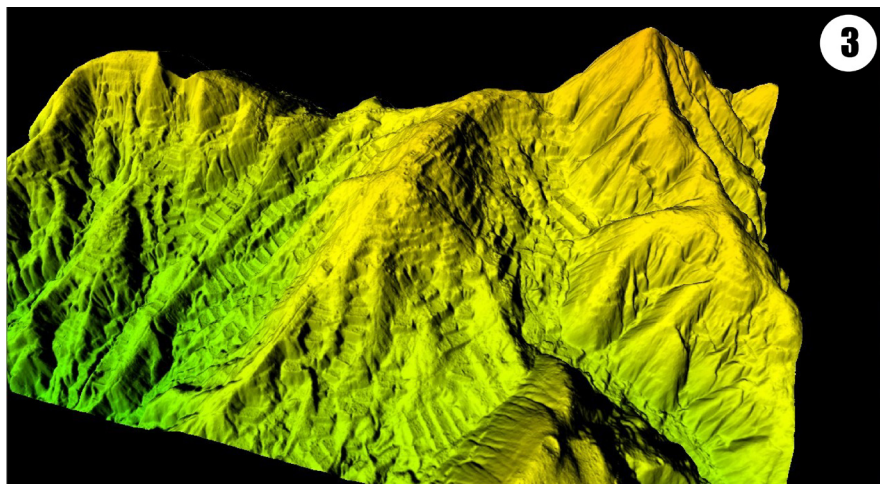
Fuente: Fuente: Jijón Porras & García Campoverde, 2018a

Figura 5: Imagen LiDAR de las áreas arqueológicas monumentales desprotegidas y que se encuentran bajo la concesión minera La Victoria



Fuente: Jijón Porras & García Campoverde, 2018a

Figura 6: Modelo 3D LiDAR de las áreas arqueológicas monumentales desprotegidas.



Fuente: Jijón Porras & García Campoverde, 2018a.

Adicionalmente, estos cerros sufren la problemática del saqueo de objetos arqueológicos. Se conoce que Manabí es considerada como una provincia de alto valor arqueológico, que ha estado expuesta a diferentes actividades ilícitas ligadas a excavaciones clandestinas en sitios con alto valor patrimonial, de los cuales se han extraído artefactos que posteriormente se han comercializado. Esto ha sido reportado desde las primeras investigaciones científicas en la provincia (Estrada, 1962). El saqueo arqueológico o “huaquerismo”, ligado a la marginalidad socioeconómica y a la indiferencia a la cultura, resulta ser la expresión más fehaciente de una sociedad que ha perdido conexión y respeto con su ancestralidad, que más bien la confunde con folclorismo y coleccionismo.

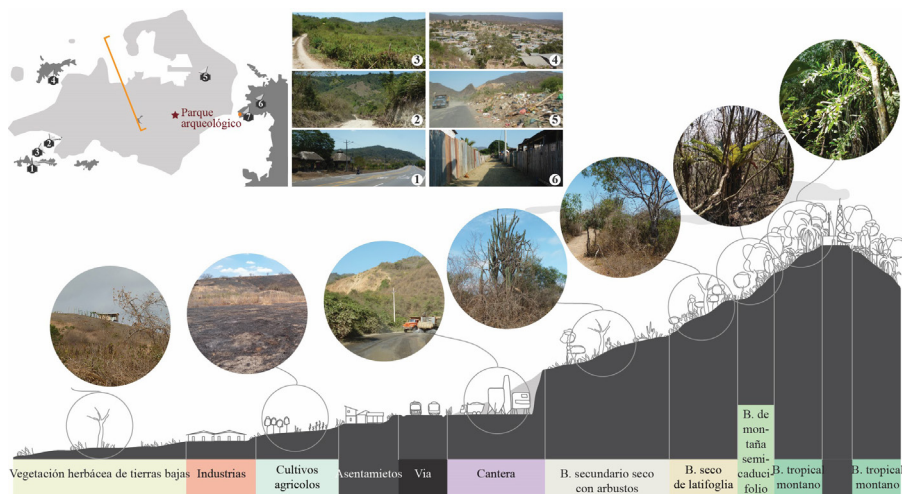
La pandemia de Covid-19 aceleró las afectaciones en el Cerro Picoazá. Se intensificó la tala indiscriminada y los incendios forestales, agravados por la falta de control y programas de guardaparques. Los bosques tropicales secos son particularmente vulnerables al fuego, propagado rápidamente por la brisa marina, muchos incendios se originan en prácticas agrícolas descontroladas durante el verano (Frias y Iza, 2020). También aumentó drásticamente la caza furtiva y el huaquerismo, presiones ligadas a la subsistencia durante las cuarentenas. Un ejemplo crítico fue la tala de ceibos centenarios para extraer miel, considerada



remedio contra síntomas respiratorios. Esta desesperación socioeconómica multiplicó la presión sobre el ecosistema, vital para la estabilidad de los sitios arqueológicos y el turismo.

Otro problema persistente es la situación legal de la tenencia de la tierra, mayoritariamente basada en una “Escritura Madre” sin títulos claros o herencias sin posesión efectiva, generando graves conflictos territoriales (Frías y Iza, 2020). Proyectos de intervención (canteras en expansión, carreteras para minería, líneas eléctricas, proyectos hídricos o urbanizaciones) han provocado resistencia y discordia social donde una multiplicidad de liderazgos locales con intereses antagónicos atomiza los procesos de armonización. Todas estas amenazas vulneran la identidad cultural, ancestral y la memoria histórica ligadas a estos sitios, causando daños potencialmente irreversibles.

Figura 7: Usos del suelo en los diferentes niveles y ecosistemas del Cerro Picoazá.



Fuente: Cisneros, 2020.

En este escenario, la activa participación comunitaria es la clave para una gestión sostenible, entendiendo que el manejo del patrimonio cultural debe hacerse con y para la sociedad en general. Dar espacios a las comunidades dentro de la protección y puesta en valor de su patrimonio cultural, con voz y voto, es crucial. Es fundamental apoyar y permitir el desarrollo de emprendimientos,



asociaciones, colectivos, entre otros, donde se generan liderazgos locales conscientes dentro de una red de relaciones de interdependencia y colaboración. Es interesante notar cómo en las comunidades ligadas al “Complejo arqueológico Cerros Hojas-Jaboncillo”, a saber, las principales, Picoazá, la Sequita, la Pepa de Huso, Guayabal, aún se mantienen similares características sociales desde tiempos pretéritos (Álvarez, 2010; Barrera, 2012). Por ejemplo, el tejido del sombrero de paja toquilla, la elaboración de la vajilla de barro, la recolección artesanal de la lana de ceibo, miel de abeja y palo santo, la gastronomía en horno de leña, las festividades, entre otros, siguen en práctica como una forma de resiliencia cultural, a través de actividades de transferencia de conocimiento y de cohesión social. Sin embargo, a pesar de los procesos de aculturación ante la latente globalización, esta transmisión de saberes sigue sobreviviendo como un mecanismo de protección social y de herencia intergeneracional de los saberes ancestrales.

Desde esta mirada, el territorio patrimonial del Cerro Picoazá se considera como un “Espacio de Memoria”, en un binomio de salvaguarda del patrimonio material e inmaterial. En este sentido, se debe fortalecer una visión desde el sujeto cultural y no desde el objeto cultural, que es donde, tradicionalmente, han concentrado sus esfuerzos los procesos de investigación y valoración desde la arqueología y la antropología en este lugar. La patrimonialización del objeto no permite innovar ni desarrollar una visión creativa y, además, aísla al patrimonio cultural de la dinámica social local. La investigación ligada al patrimonio cultural debe permitir la extracción de la carga simbólica para que sea aprovechada desde otros frentes y sobre todo desde el territorio (Bustos Cara, 2004; Martínez Yáñez, 2008; Orozco-Salinas, 2020). Se pretende, así, producir conocimiento con el fin de fortalecer los procesos de resistencia cultural de las comunidades, fomentando la recuperación de su memoria social y su capacidad de organización en contextos de sufrimiento social, en este caso derivado de la pandemia del Covid-19, la pobreza histórica, la marginalidad y la exclusión.

Tomando en cuenta esta visión en torno al patrimonio y de cara a hacer frente a las amenazas y desafíos que presentan los Cerros Hojas-Jaboncillo, se organizó un grupo de acción ciudadana, denominado “Red de Guardianes de los Cerros Hojas-Jaboncillo”. Una suerte de comité de participación ciudadana, de consejo consultivo y de red de actores sociales dispuestos a intervenir en actividades de emergencia. En este contexto de activismo y de etnografía



participativa, se coordinaron talleres, “mingas”, reforestaciones, limpiezas de basura; se estableció un monitoreo de incendios forestales y de caza de animales silvestres, de alerta de delincuencia en la zona vecinal al Complejo arqueológico, donde también se hacían sesiones para guiar proyectos con la voz y voto de los miembros comprometidos. Esta red se organizó entorno a símbolos recuperados de las sociedades que habitaron estos cerros, y les dotaron de la fuerza y preponderancia en el imaginario colectivo (Figura 8). Dentro de este proceso, además, se recuperaron saberes tradicionales como el diseño y construcción de huertos medicinales (sobre todo plantas para enfrentar los síntomas respiratorios ocasionados por el Covid-19) en las laderas, en terrazas con muros de contención de piedra, a manera de simulación de los sistemas agrícolas manteños a menor escala. De esta manera, se recuperó el conocimiento sobre la herbolaria, tan necesaria para la crisis sanitaria y socioeconómica que se vivió durante esos años.

Figura 8: Red de Guardianes en actividades varias, voluntarias y comunitarias, como adecuación de senderos, limpieza, instalación de señalética preventiva, construcción de huertos aterrazados.



Fuente: Cortesía de la Red de Guardianes de los Cerros Hojas-Jaboncillo.



Desde esta visión, los participantes consideraban al Cerro Picoazá como un punto simbólico para la “Ascensión”. Esta ascensión también se refleja en el sincretismo religioso actual de las prácticas ceremoniales de la fe católica y en la relación paisajística entre la iglesia y las capillas de Picoazá con su Cerro (Figura 8). Cabe indicar que desde el poblado Picoazá (orientado en un eje este-oeste), el sol atardece todos los días detrás del Cerro Picoazá, generando un fenómeno visual entre sol y montaña como punto de contacto entre cielo y tierra. Esta fue justamente la relación del ser humano con las fuerzas místicas, sustentada por las evidencias y registros arqueológicos encontrados en estos Cerros (Hidrovo, 2016; López Escorza, 2017; McEwan, 2004). La Red de actores funge como antesala a un proceso organizativo más amplio que busca el reconocimiento de los pobladores de estos territorios como herederos y descendientes directos ante otras organizaciones a nivel nacional. Es así que, dentro de un territorio simbólico, donde estos cerros tienen la característica de ser un geo-símbolo, la red se conformó alrededor de la idea de “Montaña Sagrada” como *Axis Mundi* (Eliade 1978); tomando en cuenta a la identidad y al territorio como una fuerza conjunta de cohesión social, recuperando así las nociones de la geografía sagrada de los antiguos Manteños (Lunniss, 2018). En este sentido, cabe destacar la importancia de los símbolos en el proceso ritual: unificador y armonizador que, como diría Turner, esta “relacionado con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1967).

La pandemia del Covid-19 fue el catalizador para la creación de esta Red. Justamente, al tratarse de una enfermedad que produjo una crisis en todos los ámbitos del ser humano, fue necesario reestablecer las antiguas relaciones con el territorio. Durante el impacto de la pandemia, las economías locales, las relaciones sociales y la confianza en las instituciones se desmoronaron, el tejido social se resquebrajó. El territorio politizado falló al no responder a las necesidades emergentes, y el territorio simbolizado se regeneró al representar nuevas oportunidades de resiliencia ante las crisis. Entonces, bajo la visión de los saberes ancestrales y de la cosmovisión de los pueblos originarios, surgió la oportunidad de reunificar a la sociedad. Surgió entonces la noción de eco-patrimonio, como un patrimonio concebido, protegido y explotado por una comunidad, que contribuye al desarrollo presente de las poblaciones locales y de su calidad de vida, y cuyo fin es preservar, comunicar y transmitir su cultura viva (Dormael, 2012).



Figura 9: Vista del Cerro Picoazá en el atardecer desde el poblado.



Fuente: Cortesía de Omar Arregui Gallegos.

Figura 10: La Iglesia de Picoazá, orientada en el eje Este-Oeste y su Cerro en el horizonte.



Fuente: Cortesía de Rafael Granja.

Figura 11: *La Capilla del Calvario de Picoazá y el su Cerro en el horizonte.*



Fuente: *Cortesía de Rafael Granja.*

4. Conclusión: la identidad cultural descolonizada como horizonte

De manera general, el presente estudio evidencia cómo las políticas estatales de patrimonialización operan como mecanismos de colonialidad del poder (Quijano, 2014). Las declaratorias (2009, 2019) priorizan la “monumentalidad” sobre las prácticas vivas, y replican lógicas museísticas eurocéntricas que desvinculan el patrimonio material de su contexto biocultural. Como señala Smith (2006), esto refleja una autoridad curatorial colonial que homogeniza la memoria y margina a comunidades que ya han sido históricamente excluidas. Esta jerarquía epistémica, además, invisibiliza los lugares sagrados comunitarios, confirmando que la gestión estatal seculariza territorios sagrados para convertirlos en “botines de poder” (Mignolo, 2007).

A través de esta experiencia, se reconoce que el concepto de “Identidad” es el vehículo donde las comunidades locales pueden participar de manera responsable en el manejo de sus recursos culturales y naturales, desligándolos de aspectos paternalistas y asistencialistas, tomando en consideración que el empoderamiento comunitario debe hacerse desde la co-participación y co-responsabilidad. No obstante, actualmente, las comunidades todavía no tienen



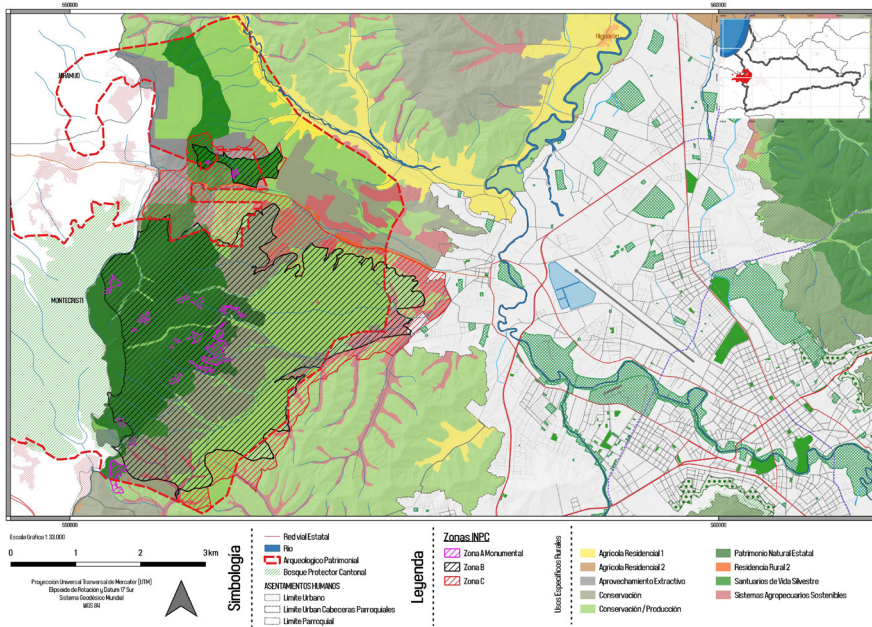
la capacidad de gestión y financiamiento que necesita un gigante como el Cerro Picoazá. Es ahí donde los gobiernos locales, prefecturas, municipios, parroquias, deben generar mecanismos que permitan la armonización territorial entre las urbes en expansión y la reserva arqueológica. Al poder visualizarse la magnitud del este sitio gracias a la aplicación del LiDAR, una de las necesidades prioritarias fue definir las normas, lineamientos y disposiciones para articular e integrar las decisiones y acciones que conduzcan al fortalecimiento de una gestión territorial, ambiental, cultural y turística integrada para alcanzar el desarrollo sostenible.

Por esta razón, los resultados de las investigaciones científicas deben también tener la finalidad de reforzar la capacidad de gestión y protección de los sitios arqueológicos con la articulación de los gobiernos correspondientes, en sus diferentes niveles. De esta manera, los polígonos de protección patrimonial con su respectiva zonificación (área monumental, área de amortiguamiento, área de desarrollo controlado) deben ser incluidos dentro de los Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) en concordancia con los Polígonos de Uso y Gestión del Suelo (PUGS) de los municipios y gobiernos locales, para que se puedan emitir Ordenanzas que ajusten las realidades del sector. Los municipios de cada cantón deben restringir los usos y aprovechamientos en estas áreas para incentivar la protección y conservación de los bienes patrimoniales.

A este respecto, cabe recordar que después del terremoto del 16 de abril de 2016 las urbes manabitas tuvieron un importante resurgir a través de la obra pública y la regeneración urbana. Las ciudades de Manta, Portoviejo, Montecristi, Jaramijó, cuyos cantones se reparten el polígono patrimonial de los “Cerros Hojas-Jaboncillo”, estaban obligadas a recurrir a grandes cantidades de material pétreo para poder reconstruirse, material que se obtiene de las matrices basálticas, mayoritariamente de las canteras de estos cerros. Se trata de territorios con fines antagónicos: el de preservarse y el de expandirse. Viven en contradicción, y el gran faltante que permitiría la armonización de estos espacios es la consolidación de una identidad cultural unificadora. Por ejemplo, la capital provincial, Portoviejo, se proyecta como una ciudad de origen colonial en proceso de modernización, mientras que el Cerro Picoazá alberga comunidades de herencia indígena históricamente marginadas desde su conversión en reducción colonial (Gonzales 2014; Hidrovo 2004). En el caso de esta ciudad, la urbe se ha extendido justamente hacia el Cerro Picoazá, y es por esta razón que el desarrollo urbano y agrícola debe ser regulado en relación al patrimonio arqueológico con

la mayor brevedad posible. Estamos, en este sentido, ante dos mundos a punto de colisionar (Figura 12).

Figura 12: Polígono de Protección de los Cerros Hojas-Jaboncillo en relación con la ciudad de Portoviejo.



Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Portoviejo.

Ahora bien, tras más de una década de existencia institucional del Complejo Arqueológico Cerros Hojas-Jaboncillo, esta relación ha evolucionado, los habitantes de Portoviejo y Manabí identifican estos cerros como la “cuna de la identidad manabita” y uno de los orígenes de la etnicidad cholo-montuvia (Molina Cedeño 2023). Dos hitos consolidaron esta transformación: 1) La designación de Portoviejo como Ciudad Creativa en Gastronomía por la UNESCO (2019), sustentada en el vínculo entre su cocina tradicional y los saberes ancestrales del territorio, evidenciados por utensilios arqueológicos manteños (Bedón 2019; Jijón Porras 2025); y 2) su declaratoria como “Pueblo Mágico del Ecuador” (2020), que impulsó el turismo arqueológico provincial usando los cerros como eje (Jijón Porras 2020; Villafuerte et al., 2023; Zambrano et al., 2021).

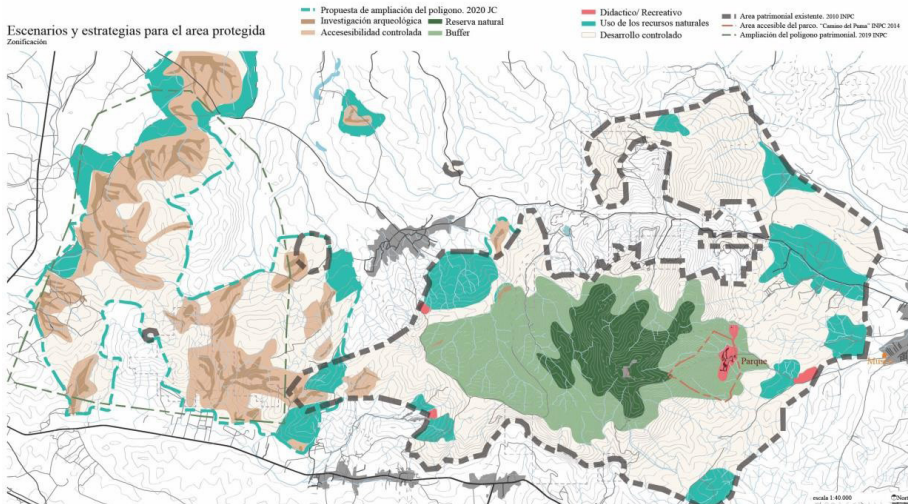


Estos reconocimientos reposicionaron internacionalmente a Portoviejo como una ciudad que valora sus raíces milenarias. Sin embargo, no han detenido la depredación de los cerros, cuyos recursos pétreos siguen extrayéndose para el desarrollo urbano circundante, revelando una contradicción entre el discurso patrimonial y las prácticas extractivas.

Frente a estas condiciones, la comunidad construye un contra-patrimonio (Roura-Expósito 2023) mediante prácticas de re-existencia (Albarracin, 2024). Sin embargo, su agencia enfrenta límites estructurales: carecen de reconocimiento legal y presupuestario, mientras que, por ejemplo, la minería opera con respaldo estatal. Este contraste expone la asimetría entre un modelo de conservación objetual (Bustos Cara, 2004) y uno de patrimonio vivo. Esto implica institucionalizar a los gestores comunitarios como gestores legítimos de un eco-patrimonio (Dormael, 2012), no solamente como “beneficiarios”. En los PDOTs, su rol debe ser el de co-diseñadores, no meramente el de “consultados”. Como señala Escobar (2016), solo mediante esta co-participación es posible romper la lógica extractiva que reduce a las comunidades a informantes y que ignora su capacidad para generar conocimiento territorial.

Como conclusión, podemos postular que el Cerro Picoazá sintetiza la batalla epistémica del patrimonio latinoamericano: frente a la colonialidad institucional, emerge un contra-patrimonio biocultural que fusiona memoria y resistencia. Los hallazgos confirman que su sostenibilidad exige rechazar dicotomías coloniales e integrar saberes ancestrales como pilares de gestión. Es imperativo proponer modelos que ofrezcan un marco decolonial donde territorio y memoria se co-construyen (Albarracin, 2024). Como advierte el estudio, el patrimonio no se decreta: su viabilidad depende de entenderlo como un diálogo de saberes (Santos, 2018), no bajo una lógica extractiva de apropiación. Donde, como diría Catelli (2020), la arqueología está a disposición de las comunidades, entendiendo sus procesos de mestizaje, colonialismo y resistencia.

Figura 13: Propuesta de ampliación de las zonas de protección patrimonial, su zonificación y usos sostenibles.



Fuente: Cisneros, 2020; basado en Jijón Porras y García Campoverde, 2020.

Agradecimientos

Agradecemos a la comunidad de Picoazá por abrirnos las puertas de sus hogares y cultura. Gracias a la Red de Guardianes por su compromiso con la defensa del patrimonio cultural y natural. Gracias a ArqueoSapiens S.A. por el auspicio de esta investigación. Gracias a la Alcaldía de Portoviejo y al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural por su apertura.

Referencias bibliográficas

- Albarracín, D. (2024). *Territorio, memoria y prácticas de re-existencia del pueblo originario Kichwa de Sarayaku* (Tesis de Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Álvarez, S. (2010). *Diagnóstico sociocultural y ambiental de las comunidades Guayabal, Las Palmas, La Sequita y Pepa de Huso* (Informe técnico). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Barrera, C. (2012). *Elaboración del modelo de gestión del Parque Arqueológico Campus Científico Hojas-Jaboncillo* (45 p.). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Bedón, F. (2019). *La resiliencia histórica como el factor para el ingreso de Portoviejo en la Red de Ciudades Creativas en Gastronomía de la UNESCO*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Portoviejo.



- Bohórquez, S. (2013). *Investigación arqueológica del Complejo "C" de Cerro Jaboncillo* (Informe final – Temporada 2013, 108 p.). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Bouchard, J. F., Fuentes, F., & López, T. (2006). Aldeas y pueblos prehispánicos en la costa de Manabí: Chirije y Japoto. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 35(3). <https://doi.org/10.4000/bifea.3615>
- Bradley, R. (2002). *An archaeology of natural places*. Routledge.
- Bushnell, G. H. S. (1951). *The archaeology of the Santa Peninsula in South-west Ecuador*. Cambridge University Press.
- Bustos Cara, R. (2004). Patrimonialización de valores territoriales: Turismo, sistemas productivos y desarrollo local. *Aportes y Transferencias*, 8(002), 11–24. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Colección Estudios Poscoloniales, UFRO/CLACSO.
- Carrasco, M. (2012a). *Análisis y estudio de polen: Estudio y análisis de muestras de suelo del área patrimonial del proyecto Cerro de Hojas–Jaboncillo, para determinar indicadores de géneros y especies de plantas para reconstruir el paleoambiente de sociedades pasadas* (Informe final). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Carrasco, M. (2012b). *Análisis y estudio de fitolitos: Estudio y análisis de muestras de suelo del área patrimonial del proyecto Cerro de Hojas–Jaboncillo, para determinar indicadores de géneros y especies de plantas para reconstruir el paleoambiente de sociedades pasadas* (Informe final). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Castro Carranza, M. (2021). *Informe del avance de las canteras con relación a los polígonos de protección patrimonial*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Portoviejo.
- Castro Priego, M., Olmo Enciso, L., Labrada Ochoa, M., Jijón Porras, J., & García Campoverde, J. (2021). Espacios agrarios, asentamientos prehispánicos y tecnología LiDAR en el área costera central del Ecuador. *Virtual Archaeology Review*, 14(25).
- Cisneros, J. (2020). *Piano paesaggistico per il Parco archeologico Hojas-Jaboncillo* (Tesis de maestría). Università degli Studi di Firenze.
- Currie, E. (1995). *Prehistory of the Southern Manabi Coast, Ecuador*. López Viejo: BAR International Series 618. <https://doi.org/10.30861/9780860547990>
- Delgado, F. (2009). *Proyecto Cerro Jaboncillo – Cerro de Hojas: Prospección y excavación arqueológicas* (138 p.). Universidad San Francisco, Quito.
- Devereux, B. J., Amable, G. S., Crow, P., & Cliff, A. D. (2005). The potential of airborne lidar for detection of archaeological features under woodland canopies. *Antiquity*, 79, 648–660.



- Doneus, M., Brieze, C., Fera, M., & Janner, M. (2008). Archaeological prospection of forested areas using full-waveform airborne laser scanning. *Journal of Archaeological Science*, 35, 882–893.
- Dormael, M. (2012). Identidades, comunidades y patrimonio local: Una nueva legitimidad social. *Alteridades*.
- Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Eliade, M. (1997). *Patterns in comparative religion*. Sheed and Ward, London.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (280 p.). Universidad del Cauca, Popayán.
- Estrada, E. (1962). *Prehistoria de Manabí* (Vol. 4). Publicaciones del Museo Víctor Emilio Estrada, Guayaquil.
- Frias, K., & Iza, S. (2020). *Plan de riesgos – Complejo arqueológico Cerro de Hojas-Jaboncillo*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Portoviejo.
- García Alcívar, J. (2017). *Registros escribaniles de la tenencia de Puerto Viejo: Registros históricos iberoamericanos sobre Manabí en la época colonial*.
- García Caputí, M. (2012). *Selección de material arqueológico “Cerro de Hojas”, en relación a las Sillas Manteñas*(Informe). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Gonzales, D. (2014). Los pueblos nativos del Distrito de Puerto Viejo durante el siglo XVI. En *Estudios multidisciplinarios en cinco espacios tardíos del Ecuador* (Serie Estudios). Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, SENECYT.
- González Suárez, F. (1914). *Advertencias para buscar, coleccionar y clasificar objetos arqueológicos pertenecientes a los indígenas antiguos pobladores del territorio ecuatoriano*. Imprenta del Clero, Palacio Arzobispal, Quito.
- Gil, F. (2001). Ideología, poder, territorio: Por un análisis del fenómeno chullpario desde la arqueología de la percepción. *Revista Española de Antropología Americana*.
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (Vol. 1). Conaculta, México.
- Hidrovo, T. (2004). *Evangelización y religiosidad indígena en Puerto Viejo en la época colonial*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Hidrovo, T. (2016). *Tras las huellas de la Ciudad de los Cerros*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Holm, O. (1987). *Apuntes para la historia de Manabí* (32 p.). Museo Antropológico Banco Central.
- Jijón y Caamaño, J. (1951). *Antropología prehispánica del Ecuador*. La Prensa Católica, Quito.
- Jijón Porras, J. (2016). *Excavación en la estructura A8, Complejo A, Cerro Jaboncillo* (Informe de investigación). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.



- Jijón Porras, J. (2020). Arqueo-turismo en Manabí: Activación del legado ancestral en la provincia de Manabí. *Revista de Historia, Patrimonio, Arqueología y Antropología Americana*.
- Jijón Porras, J. (2025). Portoviejo, Ciudad Creativa de la Gastronomía por la UNESCO. En M. F. Buzzeta (Ed.), *Portoviejo: Sabores, Saberes y Tradición* (pp. 19–27). Alcaldía de Portoviejo.
- Jijón Porras, J., & García-Campoverde, J. (2018a). *Fotointerpretación del paisaje cultural en el macizo Hojas-Jaboncillo con tecnología LIDAR*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Centro de Investigación e Interpretación Hojas-Jaboncillo, Portoviejo.
- Jijón Porras, J., & García Campoverde, J. (2018b). *Identificación de nuevas áreas arqueológicas en el macizo Hojas-Jaboncillo con tecnología LIDAR: Informe de verificación de campo* (Informe inédito). Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Centro de Investigación e Interpretación Hojas-Jaboncillo, Portoviejo.
- Jijón Porras, J., & García Campoverde, J. (2020). *Propuesta de ampliación y actualización del polígono patrimonial de los Cerros Hojas-Jaboncillo y áreas arqueológicas asociadas con aplicación de tecnología LIDAR* (Informe final). Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Centro de Investigación e Interpretación Hojas-Jaboncillo, Portoviejo.
- Jijón Porras, J., & García Campoverde, J. (2021). *Inventario de áreas arqueológicas de los Cerros Hojas-Jaboncillo con aplicación LiDAR: Catálogo de áreas arqueológicas*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Portoviejo.
- Jiménez, L. (2016). *Informe técnico sobre el proyecto “Adquisición de imágenes LIDAR al polígono patrimonial del Cerro de Hojas-Jaboncillo ubicado entre los cantones de Portoviejo, Montecristi y Jaramijó”* (Informe inédito). Instituto Geográfico Militar, Quito.
- López, T. (2008). *Cantera 5 Holcim - Picoazá, Cerro Jaboncillo, provincia de Manabí: Informe de prospección arqueológica*. HOLCIM Ecuador S.A., Guayaquil.
- López Escorza, J. (2017). *Iconografía de las Sillas Manteñas* (Tesis de Maestría en Arqueología). Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- Lunniss, R. (2010). *La ciudad de los cerros Jaboncillo y de Hojas: Nuevos aportes científicos sobre la cultura Manteña* (Informe de prospección temporada 2010, 148 p.). Centro Cívico Ciudad Alfaro.
- Lunniss, R. (2013). Informe sobre las estructuras A19, A18 y A20 de la zona A, sector “Camino del Puma” (Ladera Este). En *La sociedad prehispánica Manteña en los cerros Hojas-Jaboncillo* (Boletín arqueológico n°1, pp. 205–269). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Lunniss, R. (2018). Manteño, geography and culture of. In C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. Springer, Cham.



- Macías, R. (2013). *Importancia de las zonas de amortiguamiento como estrategia para conservar el área patrimonial Cerros Hojas-Jaboncillo*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Macías, R. (2014). *Asesorías en gestión ambiental para el proyecto Cerros Hojas-Jaboncillo*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Macías, R. (2015). *Catálogo de vida silvestre* (Informe final). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Martínez Yáñez, C. (2008). Patrimonialización del territorio y territorialización del patrimonio. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 39, 251–266. <https://revistasug.ugr.es/index.php/caug/article/view/300>
- Marcos Pino, J. (1986). *Arqueología de la Costa Ecuatoriana: Nuevos enfoques*. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Marcos Pino, J. (2005). *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*. Abya Yala, Quito.
- Marcos, J., & Hidrovo, T. (2010). *Arqueología y etnohistoria en Manabí central*. Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Manta.
- McEwan, C. (1982). *Seats of power: Socio-cultural evolution in late pre-Columbian coastal Ecuador*. Symposium "Origin of the Prehistoric Andean State: An Evaluation of Methods, Theory and Data", Hill Isbell at the 44th International Congress of Americanists, Manchester.
- McEwan, C. (2004). *And the sun sits in his seat: Creating social order in Andean culture* (Ph.D. dissertation). University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Mester, A. M. (1990). *The pearl divers of Los Frailes: Archaeological and ethnohistorical explorations of sumptuary good trade and cosmology in the North and Central Andes* [Tesis doctoral]. University of Illinois.
- Mejía, F. (2010). Declaratoria de Patrimonio Arqueológico cerros Jaboncillo, Bravo, La Negrita, De Hojas y Guayabal. *Revista del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador*, 2. INPC, Quito.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial* (241 p.). Gedisa, Barcelona.
- Molina Cedeño, R. (2023). *Identidad cultural de Manabí: Entre cholos y montubios*. Editorial San Gregorio S.A., Portoviejo.
- Molina García, G. (2004). *El capitán Francisco Pacheco en la conquista de América fundado de la ciudad la Villa de Puerto Viejo*. Imprenta y Gráficas Ramírez, Portoviejo.
- Norton, P., & García, M. (1992). *5000 años de ocupación, Parque Nacional Machalilla*. Centro Cultural Artes, Ediciones Abya-Yala, Quito.



- Norton, P., Lunniss, R., & Nailing, N. (1983). Excavaciones en Salango, provincia de Manabí, Ecuador. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador*, 3(3). Guayaquil. https://www.researchgate.net/publication/377698221_1983_Excavaciones_en_Salango_Provincia_de_Manabi_Ecuador
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Colección Antologías, CLACSO, Buenos Aires.
- Roura-Expósito, J. (2023). A rampant heritage? Problematising heritage activism through the Casa del Pumarejo social movement. *International Journal of Heritage Studies*, 29, 1–19. <https://doi.org/10.1080/13527258.2023.2179099>
- Orozco-Salinas, K. (2020). Patrimonio territorial: Una revisión teórico-conceptual. Aplicaciones y dificultades del caso español. *Urbano*, 23(41), 26–39. <https://doi.org/10.22320/07183607.2020.23.41.02>
- Santos, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv125jqvn>
- Saville, M. (1907). *The antiquities of Manabi, Ecuador: A preliminary report*. Contributions to South American Archaeology, Vol. 1. Heye Foundation, New York, EE. UU.
- Saville, M. (1910). *The antiquities of Manabi, Ecuador: Final report*. Contributions to South American Archaeology, Vol. 2. Heye Foundation, New York, EE. UU.
- Suárez Capello, M. (2012). *Las residencias de la elite gobernante. Ladera Este, Complejo A-B, Jaboncillo: Informe de temporada 2012*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203602263>
- Tobar, O. (2011). *Informe técnico y plan de investigación sobre las excavaciones en el sector oriental de Cerro Jaboncillo*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Tobar, O. (2014). *Investigaciones en el interior y exterior de cerros de Hojas-Jaboncillo sobre actividades de prospección arqueológica*. Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial.
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.
- Ugalde, J. (2010). *Plan de gestión participativa para la conservación del Cerro Jaboncillo, cantón Portoviejo, provincia de Manabí* (230 p.). Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Uhle, M. (1931). Las antiguas civilizaciones de Manta. *Boletín de la Academia Nacional*, 12, Quito.



- Vargas, M. (2015). *Análisis espacial de complejo arquitectónico la “Y”, ubicado en el macizo sur-este del complejo Hojas-Jaboncillo: Estudio de patrones tecnológicos del sitio* (133 p.). Centro Cívico Ciudad Alfaro, Montecristi.
- Veintimilla, C. (2010). *Monumentos arqueológicos de Cerro Jaboncillo: Estudio, conservación y puesta en valor: Informe de labores Mayo 2010*. Centro Cívico Ciudad Alfaro.
- Yépez, A., Moscovich, V., & Astuhumán, C. (2017). El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: Espacios y elementos pan-regionales. *Estudios de Antropología y Arqueología*. Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Villafuerte, L., Loor, M., & Pionce, M. (2023). La gestión turística como herramienta de desarrollo local Cantón Portoviejo: Caso Cerro de Hojas Jaboncillo. En J. Márquez & M. Pineda (Eds.), *Gobernanza, comunidades sostenibles y espacios portuarios* (pp. 313–332). Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva. <https://www.age-geografia.es/site/publicaciones/dl/2023/lc.pdf>
- Villavicencio, M. (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. Imprenta de Robert Craighead, Nueva York, Estados Unidos. <http://repositorio.casadelacultura.gob.ec/handle/34000/9353>
- Zambrano, W., Toala, G., García, N., & Labrada, M. (2021). Patrimonio arqueológico como factor de desarrollo turístico en Picoazá: Caso Parque Arqueológico Cerros Hojas Jaboncillo. *Revista Internacional de Gestión, Innovación y Sostenibilidad Turística - RIGISTUR*, 1(1), 1–14. <http://revistasespam.espam.edu.ec/index.php/rigistur/article/view/253>



REVISTA SARANCE

Cuerpos del delito: Criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en Quito

Bodies of Crime: Racial Criminalization of Young Afro-Ecuadorians in Quito

*Nallikachishka ukku aychakuna: Quitumanta yana
wamra kuytsakunata nallikachishpa shiyankachiy unkuykuna*

Luis Andrés Padilla Suárez

padillaasuarez14@gmail.com



ORCID: 0009-0000-7547-7709

Universidad Amawtay Wasi.

(Quito. Ecuador)

Resumen

El presente artículo de investigación pretende aportar a la comprensión de la criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en la ciudad de Quito. Para esto, metodológicamente se apela al estudio de las experiencias de los sujetos negros-afrodescendientes en sus encuentros cotidianos con las fuerzas de seguridad estatales como policías, militares, o agentes de control, para conocer cómo se vive y siente el hecho de que sus cuerpos sean racializados e identificados como criminales. Entre las reflexiones finales, se expone que desde la época colonial se ha venido construyendo a los afrodescendientes como cuerpos del delito, y la criminalización como una política afectiva que utiliza el miedo y la violencia física como lógica de dominación.

Palabras clave: criminalización racial; afroecuatorianos; violencia; trauma racial

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

25/04/2025

Fecha de aceptación:

14/05/2025

Cita recomendada:

Padilla Suárez, L.
(2025). Cuerpos del delito: Criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en Quito. *Revista Sarance*, (55), 203 - 224. DOI: 10.51306/iaoarance.055.08



Abstract

This article seeks to shed light on the racial criminalization of Afro-Ecuadorian youth in the City of Quito. It takes a methodological approach grounded in the lived experiences of Black and Afro-descendant individuals, particularly in their everyday encounters with state security forces—including police officers, military personnel, and municipal control agents. Through their stories, the article aims to discern how racialized bodies are perceived and experienced as criminal within public spaces. In its conclusions, the article highlights how, since colonial times, Afro-descendant people have been historically constructed as inherently criminal. It argues that criminalization acts as an affective policy that deploys fear and physical violence as instruments of control and domination.

Keywords: Racial criminalization; Afro-ecuadorians; Violence; Racial trauma

.....

Tukuys huk

Kay killkaywanmi riksichinkapak munan imasha Quitumanta yana wamra kuytsakunata nallikachishpa shiyankachiy unkuykuna llakichiy ushan. Chaypaka shuk yachayñantami katishka kan. Wakin yana wamra kuytsakunapa imashalla kawsashkatami tapuchishpa killkashka. Imasha paykuna chapakunawan, militarkunawan, imalla kamanchik nishpa rikurik runakunawan imashallatak tuparishkata tapuchishpa. Chaypimi rimashkanka imashalla paykuanawan tuparishpa kawsashkata, imashalla shunku yashkakunata tapuchishka, shinallatak imashalla shina millanayachiy tukushpa shuwa karpishna rikushkata tapuchishka. Chay tapuchishka hipapika rikurinmi imasha colonia pachakunamantapacha yana runakunataka imapash nalli karpishnalla, nallita shinashkatashnalla rikun, shinami criminalización nishkata rurankapakka manchachishpa, waktashpa ashtawan hatun kayta rikuchinkapak munay tiyan.

Sapi shimikuna: yana kakpi nallikachiy; yana runakuna; Llakiy waktaykuna; yana kakpi llakichishka nanaykuna



1. Introducción

El 25 de mayo de 2020 sucedió el asesinato del afroestadounidense George Floyd, a manos de un agente policial en la ciudad de Mineápolis. Las redes sociales hicieron viral el trágico vídeo donde Floyd agonizaba debajo de la rodilla del policía, lo que produjo que el mundo entero se conmoviera y movilizara de múltiples formas en contra de la represión policial frente a la población afrodescendiente. Tal evento ejemplificó, una vez más, la manera en la que funciona el racismo sobre la gente “de color”¹ en los Estados Unidos.

En Ecuador, dicho suceso no pasó inadvertido; tanto en medios de comunicación tradicionales como en redes sociales, así como en el desarrollo de paneles o conversatorios virtuales, el tema del racismo contra afroecuatorianos se puso de nuevo en el tapete de la opinión pública. Desde una parte negacionista de la problemática, se argumentaba que “no existe racismo en Ecuador”, o que no es “tan violento como en Estados Unidos”; dos interpretaciones deudoras de una comprensión de la mecánica racial que apelaría a la letalidad de la agresión como vara de medición para la “efectividad” del racismo que tiene como víctimas a afroecuatorianos.

Este artículo de investigación pretende aportar en la comprensión, siempre actual, del funcionamiento del racismo en contra de la población negra-afrodescendiente² ecuatoriana, específicamente sobre una de sus manifestaciones más recurrentes en las experiencias de hombres negros en la ciudad de Quito, vinculada a lo que conceptualmente llamaremos criminalización racial. El interés está en realizar un acercamiento y una propuesta de entendimiento de este concepto y fenómeno a partir de las experiencias de los sujetos que han vivido-sentido el hecho violento de ser imaginados y materializados como criminales, delincuentes o sospechosos de un hecho delictivo, como parte del imaginario racial.

Para la fecha de escritura de este texto, se está cumpliendo un año desde que se declaró el conflicto interno armado por parte del gobierno ecuatoriano, suceso que legitimó el recrudecimiento de la violencia estatal, y que parece

¹ Expresión que usualmente se suele utilizar en la sociedad estadounidense para referirse a la gente negra-afrodescendiente, generalmente de forma peyorativa.

² En este texto me referiré indistintamente con las terminologías de negros, afrodescendientes, afroecuatorianos, o población descendiente de la diáspora africana en Ecuador; si bien cada terminología tiene su contexto sociohistórico, para efectos de este artículo no entraré en la explicación de cada uno.



prestar especial atención a los cuerpos negros-afrodescendientes. Precisamente, el año 2024 culminó con lo que inicialmente se conoció como un delito de desaparición forzada de cuatro menores de edad afroecuatorianos a manos de 16 militares, y que luego se transformó en una presunta ejecución extrajudicial cuando se encontraron los cuerpos calcinados de los menores; este proceso judicial aún está siendo investigado por la Fiscalía ecuatoriana.

En ese contexto, el presente ejercicio analítico también se inserta en una reflexión más general respecto a revalidar la premisa de que el racismo opera de manera contextual, situada y anclada a los sucesos sociales, históricos, económicos y culturales que se manifiestan en los distintos territorios locales, regionales, nacionales y transnacionales (Arias y Restrepo, 2010). Es decir, no cabe la comparación simplista entre las manifestaciones raciales que se dan en Brasil, con las que se dan en Estados Unidos o Ecuador, por ejemplo. Así, el problema en cuestión se interesa por estudiar cómo se vive y se siente la criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en la ciudad de Quito por parte de las fuerzas represivas estatales.

De tal manera, el presente texto se distribuye de la siguiente manera: en un primer momento se manifiestan las decisiones metodológicas, sus justificaciones y fines para con el problema en cuestión; en un segundo momento se brinda un acercamiento conceptual en torno a la criminalización racial respecto a jóvenes afroecuatorianos; en un tercer momento se analiza y describen las formas en que los sujetos negros-afrodescendientes experimentan la criminalización de sus cuerpos; y, finalmente, se comparten algunas reflexiones finales respecto cómo se ha racializado a los hombres negros como criminales, y los traumas-miedos que se instauran en sus existencias.

Decisiones metodológicas para el estudio de la criminalización contra jóvenes afroecuatorianos

Como se dijo en la parte introductoria de este texto, la búsqueda y construcción de conocimiento respecto a esta investigación se centra en lo vivencial de los sujetos, de ahí que la puesta metodológica sea una decisión sobre la pertinencia epistemológica para comprender tal vivencia-experiencia. Es esa búsqueda de pertinencia metodológica para el tema a analizar la que apela por un abordaje cualitativo que ponga en el centro del análisis las vicisitudes, afectos y desafectos de individuos en situaciones violentas. Como explica Alfredo



Santillán, “el enfoque cualitativo centrará su preocupación en las motivaciones de los actores y en los significados que éstos construyen sobre las situaciones de violencia en las que están insertos” (2009, p.76). En esa línea, se busca abordar el objeto de estudio de esta investigación desde la valorización de las subjetividades de los sujetos negros-afrodescendientes abocados a encuentros violentos con fuerzas del orden estatales.

Tal interés no es casual, sino que parte de un interés intelectual y político existencial de mi parte, como autor negro-afrodescendiente, puesto que “el investigador debe reconocer su posición en la sociedad que trata de interpretar, pertenece a una clase social determinada, a un grupo étnico preciso, a un aprendizaje de valores y normas” (Santillán, 2009, p.76). De ahí que lo autoetnográfico se combine con entrevistas etnográficas semiestructuradas a otros sujetos negro-afrodescendientes con la intención de generar conocimiento colectivo sobre una cuestión común. Como detalla Eduardo Restrepo (2016), lo que se busca en la entrevista etnográfica es “comprender en detalle las percepciones de los entrevistados o profundizar el conocimiento de situaciones pasadas o presentes” (p.55), a diferencia de la entrevista periodística unidireccional reducida a preguntas que no interiorizan en la necesidad de contextualizar las vivencias de los sujetos.

En esa sinergia, dialogo con Bell Hooks (2021, p. 248) y Sara Ahmed (2015, pp. 287-295) al poner al cuerpo y las emociones como elementos centrales para la reflexión y análisis de las vivencias de las personas racializadas frente a los mecanismos que el poder estatal tiene para acentuar su política de diferenciación social. Los testimonios a continuación expuestos dejan ver que lo afectivo es una cuestión medular en sus encuentros con policías, militares o agentes de control municipales: la zozobra, el miedo, la ira, se combinan con la poca confianza respecto a la retórica que exponen las fuerzas del orden como garantes de la seguridad de las personas. De modo que en este artículo propongo el abordaje de la criminalización hacia afroecuatorianos desde sus propios sentires y análisis de cómo el estado atraviesa sus cuerpos, sus vidas.

Un acercamiento socio histórico a la conceptualización del negro-afrodescendiente como infractor

Frantz Fanon (2009), en una de sus dos obras medulares, *Piel negra, máscaras blancas*, analizó, a través de un relato autoetnográfico, la anécdota en



la que un niño en la metrópoli parisina se asombraba y temía su presencia como hombre negro: “Mamá, mira ese negro, tengo miedo!” (p. 113). El intelectual militante martiniqués explicaba tal suceso como una de las consecuencias y mecanismos de la racialización del “significante negro”. El filósofo camerunés Achille Mbembe (2016), en diálogo con Fanon, detalla que desde el pensamiento eurooccidental que cimentó los procesos de colonización y esclavización de africanos y sus descendientes, se creó un “sustantivo negro” (pp. 100-103), es decir, se produjo la deshumanización inicial sobre sus cuerpos y existencias a través del poder discursivo y material que inventó los imaginarios que comprenderían el sujeto o sustantivo negro, sus subjetividades, capacidades y horizontes.

A decir de Cedric J. Robinson (2021, pp. 210-217), este proceso de deshumanización de los cuerpos negros posibilitó la argumentación que justificaba el hecho de que fueran utilizados como la principal pieza-mercancía del naciente sistema capitalista afincado en el proceso de esclavitud y servidumbre. De modo que la esclavitud, como institución social, desarrollaría valores, normas, éticas, imaginarios y criterios para juzgar y determinar la idoneidad de los sujetos, los márgenes bajo los cuales estos podían actuar y a los que podían aspirar.

Cuando revisamos las crónicas, testimonios y estudios sobre la cotidianidad de la Real Audiencia de Quito, notamos que la relevancia de la población esclavizada no era menor. Ya sea por las transacciones entre propietarios de esclavizados, por quejas de los “malos comportamientos” de los estos, o por las distintas estrategias y agencias en que se apropiaban del sistema jurídico colonial para buscar su libertad (Ayala Congo, 2024), entre otras actividades y sucesos. Lo cierto es que, dentro de la opinión pública colonial, lo de las personas esclavizadas se volvió un tema recurrente. Mucho de este protagonismo tenía que ver con las expectativas que las élites de la época tenían de la población que fue esclavizada para sus servicios, es decir, de lo que concebían que aquellos seres sometidos y deshumanizados debían cumplir sin acción de reclamo alguno.

Al analizar las experiencias, vivencias y cotidianidad en general de la población africana y afrodescendiente en la institucionalidad de la esclavitud ecuatoriana, notamos que sus actuaciones individuales o colectivas, tanto en el espacio público como en el privado, en la ciudad o en zonas rurales, estaban medidas a la luz de lo que el imaginario social dictaminaba como seres



humanos y salvajes, personas de primera y segunda clase, que se acentuaban en las reglamentaciones que regulaban las relaciones sociales entre amos y esclavizados (Tardieu, 2006; Chavez, 1999). Así, el mero hecho de búsqueda de libertad por parte de la población en situación de esclavitud era visto como un acto de insolencia para la moral y el derecho colonial, puesto que, según el proceso colonizador, fundamentado en lo que Eduardo Subirats ha llamado “teología de la colonización” (1994, p. 56), su condición de inferioridad social y sometimiento ante los pies de la gente creyente de los mandatos del Dios católico, debía quedarse en perpetuidad.

En esa línea, el nombre que asignaron a esclavizados que emprendieron fugas de las haciendas fue el de “cimarrón”, término que refiere a cuando el ganado se sale del corral y se vuelve salvaje, reforzando los estereotipos de seres sin cultura y más cercanos a la naturaleza. Con ese marco, y en el contexto de las luchas independentistas, fueron varias las revueltas y actos de cimarronaje que buscaban, a través de unirse a los bandos que promulgaban la liberación de la corona española, la liberación de sus cuerpos del yugo del amo; y que, asimismo, eran entendidos como insolentes, o infractores de la norma social. Esto, a decir de María Eugenia Chávez, generó preocupación y alimentó el “imaginario de peligrosidad de los esclavos” (2010, p.144) frente a los grupos de poder que pretendían mantener su sumisión.

En el caso del negro-afrodescendiente en la ciudad, específicamente en el Quito colonial, los malestares frente a su presencia en la urbe tenían que ver, por ejemplo, con qué podía hacer un esclavizado en las calles sin el tutelaje de su amo, o respecto a que algunas personas afrodescendientes estaban en condición de libertos, por lo que no agradaba para nada que tuvieran la misma posibilidad de “codearse” con ellos. Sobre lo anterior, resulta ilustrador el relato de Jean-Pierre Tardieu, en su trabajo sobre la presencia del negro en la Real Audiencia de Quito, respecto a uno de los tantos episodios en donde la presencia urbana de los esclavizados y negros libertos significaba una anomalía social a ser denunciada y exterminada:

Valga por ejemplo la acusación que se puso en 6 de diciembre de 1688 en contra de don Miguel Antonio de Ormasa Ponce de León por la muerte de Vitorino, esclavo del licenciado don Lope Antonio de Munive, presidente de la Audiencia Real. El asesino no era un hombre del común: se trataba nada menos que de un oidor de la misma Cancillería, recién nombrado en la de Charcas.



La víspera, a las diez de la noche, poco antes de la cena, salió Vitorino a dar una vuelta con un compañero asimismo siervo del presidente, deteniéndose enfrente del domicilio del oidor para cantar y tocar guitarra. Como el bullicio molestaba a su esposa enferma, el alto funcionario no vaciló en disparar desde la ventana de su despacho sobre el imprudente músico, quien murió casi en el acto. No vaciló el oidor en reconocer los hechos, aunque, a decir suyo, su intención consistía sólo en espantar a los perturbadores del reposo de su mujer. Pero dio a entender que la actitud de Vitorino lindaba con la provocación, porque no le dejó dormir en las noches anteriores al dramático suceso. (Tardieu, 2006, p. 201)

Este suceso da cuenta del punto al que llegó la molestia entre las élites quiteñas ante la presencia negra que se salía de los comportamientos asignados por la ideología moral racista. Gran parte de esta exacerbación violenta que apuntalaba a negros como insolentes, criminales, sospechosos o peligrosos, surgía de los supuestos que la estratificación social reproducía a través de las interacciones del día a día: “la idea generalizada era que en los esclavizados existía una tendencia a la ‘insolencia’; una capacidad de transgredir los límites dentro de los cuales debía mantenerse la subordinación” (Chávez, 2010, p. 145). En suma, no es que los actos o comportamientos de la población esclavizada hayan sido reprochables en sí mismos, sino más bien que su sola presencia no regulada por el amo los convertía en infractores: su falta radicaba en no rendir pleitesía ni obediencia a lo que el sistema entendía como lo correcto para la dimensión humana y social que lo negro-afrodescendiente significaba. Aquí también podemos rastrear cómo se fueron creando los imaginarios de que la población descendiente de la diáspora africana es rebelde y/o beligerante, puesto que la rebeldía se asociaba con la no docilidad.

Ahora bien, ante la interrupción o tensión de la norma, viene una sanción, que en el vocabulario común de la época era el castigo. Uno de los casos más conocidos y difundidos desde la memoria colectiva del pueblo afroecuatoriano es el sucedido en 1778, donde la delegación secreta de esclavizadas y esclavizados de la hacienda La Concepción, liderados por Martina Carrillo y Pedro Lucumí viajaron hacia Quito con motivo de denunciar los malos tratos por parte del administrador de dicha hacienda; a su regreso, la delegación fue castigada con azotes (Folleco, 2009, p. 42). Tal suceso representa la valoración y consecuencia de la insumisión de la población negra en situación de esclavitud, y el posterior acto punitivo que recibían sus cuerpos: el castigo corporal ante el desacato de la regla.



Sobre la construcción socio-racial del negro-afrodescendiente como criminal

Hace un poco más de 10 años me encontraba caminando por la mañana hacia mi universidad por una de las calles céntricas de la ciudad, se me acercaron dos agentes policiales solicitando que les mostrara mi cédula, a lo que me negué, porque noté que de todo el sinnúmero de personas que caminaban junto a mí, a nadie más se le solicitó su documento de identidad. Pasaron varios minutos de discusión y, afortunadamente, tenía saldo en mi celular para llamar a mi padre que trabajaba cerca del lugar donde me encontraba. Él llegó y, cuando los agentes vieron que vestía de terno, la situación se calmó. Los policías le explicaron que se trataba de un procedimiento de rutina, pues “últimamente pululaban muchos haitianos por la zona...”. Seguí mi camino hacia el lugar donde estudiaba con lágrimas, no como consecuencia de violencia, sino por indignación.

Carlos De La Torre (2002), en su investigación sobre racismo en Quito, detalla que algunos intelectuales pioneros de las ciencias sociales en nuestro país, en las pocas veces en que se manifestaron sobre la presencia afrodescendiente en Ecuador, esbozaron un pensamiento que los relacionaba con lo poco civilizado, con lo violento, con lo criminal: “éstos son representados como seres totalmente ajenos a la civilización y por ende como un obstáculo al proyecto de construir una cultura nacional y alcanzar el progreso de la nación” (De La Torre, 2002, p. 19). Tales características antropológicas asociadas a lo negro forman parte del proceso de racialización que constituyó al sustantivo negro, esto es, que ‘lo negro’ no se entiende más allá de los imaginarios y representaciones que desde lo blanco/mestizo se han hecho de manera sistemática.

Siguiendo el análisis de Howard Becker (1971) y su sociología de la desviación, encontramos que el desviado, el infractor, el criminal, no tiene una esencia en sí mismo que lo determine como tal, es decir, no se trata de que exista una dimensión patológica de criminalidad, o que se manifiesten rasgos ontológicos criminales. Por el contrario, lo que postula el sociólogo estadounidense es que la representación y comprensión de la desviación, entiéndase aquí de la infracción y/o criminalidad, es una consecuencia de la interacción, del entramado social que juzga un acto y al sujeto que lo ejecuta como disruptor de una norma culturalmente establecida. Entendemos que, en sociedades configuradas a partir de su pasado colonial, donde las interacciones y normativas tenían a la cuestión racial como uno de sus principales fundamentos, la razón criminológica también iba a ser deudora de la ideología racista.



Eugenio Zaffaroni (1998) ha profundizado la reflexión sobre la lógica racista que influyó de gran manera en el pensamiento criminológico eurocentrista, aquel discurso antropológico que presuponía que las colonias establecidas en suelo americano y africano y sus habitantes- tenían una inferioridad biológica; “de allí la famosa teorización que postula la tan mentada analogía entre el criminal y el salvaje (colonizado) (p. 81)”. Tal teoría tiene una correlación discursiva y material con lo que líneas arriba exponíamos sobre la racialización del negro como rebelde y poco dado a la civilización.

El proceso de racialización emprendido en torno a las poblaciones afrodiaspóricas ha utilizado varias estrategias para su composición, entre esas, categorías dicotómicas que separan unos significantes de otros, como lo explica Stuart Hall: “entre blancos, ‘cultura’ estaba opuesta a ‘naturaleza’. Entre los negros, se asumía, la ‘cultura’ coincidía con la ‘naturaleza’. Mientras los blancos desarrollaban ‘cultura’ para dominar la ‘naturaleza’, para los negros la ‘cultura y la naturaleza’ eran intercambiables” (2010, p. 427). Igualmente, estas oposiciones que remiten a diferentes constituciones existenciales moldean el criterio para valorar la presencia negra en los distintos espacios, lugares y territorios que se imaginan como aptos y no aptos, propios y ajenos para la reproducción de sus vidas.

Adam Bledsoe (2015; 2019), desde las geografías negras, ha dejado ver que la valorización racial de los cuerpos también está imbricada con los espacios donde se manifiestan dichas corporalidades, dejando ver que hay espacios-lugares ‘para negros’ y otros donde su presencia es sospechosa. En esa misma dinámica de constituciones dicotómicas es que Jean Rahier Muteba (1999) ha develado lo que el mismo llamó el “orden ‘racial/espacial ecuatoriano’”(p. 83), donde las personas negras y afrodescendientes son imaginadas como seres de la ruralidad, en contraposición con la cultura y valores de progreso y orden que constituyen lo urbano. Justamente, una acción recurrente en las experiencias de las personas afrodescendientes en la ciudad de Quito es el interrogar sobre su procedencia, “¿de dónde eres?”.

La anterior pregunta, por neutra que parezca, esconde el orden racial/espacial de la sociedad ecuatoriana. A tal interrogante le subyace dos afirmaciones, a saber: 1) que no existe la mínima posibilidad de que la persona negra-afrodescendiente “sea de la ciudad”, y 2) que su presencia está fuera de lugar. Retomando a Fanon, la existencia negra ha sido confinada a una “zona de no-ser” (2009,p. 42), que también se traduce en una zona de no-estar. La



afirmación de dos jefes policiales respecto al incremento de la delincuencia en Quito, y la población “morena”, ilustra la presunta a-espacialidad y criminalidad de lo negro en la ciudad:

Hay un tipo de raza que es proclive a la delincuencia, a cometer actos atroces... es la raza morena, que está tomándose los centros urbanos del país, formando estos cinturones de miseria muy proclives a la delincuencia por la ignorancia y a la audacia que tienen. (Diario El Hoy, 1995, citado en De La Torre, 2002, p. 33, énfasis añadido)

Esta alusión de los agentes policiales viene a graficar el proceso de racialización que se ha hecho sobre los cuerpos negros-afrodescendientes, en el que estos representan la corporalidad del delito en la urbe. Como explica Eduardo Restrepo (2009), las marcaciones, elaboraciones, y representaciones mentales que se hacen de los cuerpos son lo que los constituyen, además de las relaciones sociales que se tiene con ellos. La criminalización de los cuerpos es parte de los distintos “repertorios de representación y prácticas representacionales” (Hall, 2010, p. 423) que las fuerzas del orden y control vinculan a los hombres afrodiaspóricos. En esta interacción se materializan las referencias de deshumanización, salvajismo, criminalidad y no pertenencia del ‘negro’ en la ciudad, situación que en Ecuador se traduce, entre otras cosas, en la sobrerrepresentación de la población afrodescendiente en el sistema carcelario (Carcelén y Romero, 2021).

De tal manera, la razón criminológica que racializa a los cuerpos negros y los ctegoriza como criminales en la ciudad, es también una lógica que conceptualiza al crimen desde cuerpos específicos. Se entiende que la presencia del ‘negro’ en la urbe es sospechosa, pues su lugar no es lo urbano moderno, en este contexto, son comprendidos y materializados como criminales que deben ser reprendidos, corregidos, humillados y, como consecuencia última, aniquilados. En los siguientes apartados intentaremos develar tal mecanismo de codificación de las corporalidades desde la reflexión y narración de jóvenes afroecuatorianos que han sido víctimas de la criminalización racial.

“No hay un momento donde yo haya visto la paz con las fuerzas de seguridad de este país”

Damas y caballeros de paz, orden, seguridad, son algunas de las etiquetas y frases que se suelen utilizar desde la retórica de la institucionalidad militar, policial,



o agentes de control municipales. Tanto en ruedas de prensa, como en su manejo de redes sociales, estas narrativas institucionales forman parte del aparato discursivo que pretende asociar su labor con sentimientos y emociones de confianza en la sociedad. No obstante, las vivencias y peripecias de los jóvenes afroecuatorianos³ que han colaborado con esta investigación exponen todo lo contrario.

En marzo de 2024, a dos meses de la declaratoria de conflicto interno armado por parte del gobierno de Daniel Noboa, mientras me encontraba en un conversatorio en torno a la problemática afrodescendiente en Quito, un joven tomó el micrófono y relató un incidente que había sufrido por esos días en el sur de la ciudad, a manos de militares. Él es Jorge, afroquiteño de 22 años, estudiante de relaciones internacionales. Al solicitarle una entrevista explicándole que me encontraba realizando una investigación sobre violencia y acoso a jóvenes afroecuatorianos por parte de fuerzas estatales de seguridad, sonriendo, no dudó en aceptar. “Tengo mucho que contar al respecto”, dijo. Así, me relató que salió a pasear a un parque público junto con su pareja y el sobrino de su pareja cuando...

...llegaron 4 militares y ni siquiera me dijeron buenas noches, simplemente me dijeron que me pusiera a un lado...uno de los militares se puso extremadamente violento -yo tengo perforaciones en mis orejas- y me dijo que con eso en las orejas parecía maricón, me comenzó a gritar que me iba a garrotear. Yo no le dije absolutamente nada. Al momento que me hicieron la requisa, yo le dije al militar que por favor no me siento seguro, porque hace un tiempo le implantaron droga a un chico, él me dijo que tranquilo, que ‘aquí no va a pasar eso, tú vas a ver todo el proceso’.

El otro militar, que estaba con un garrote, estaba amenazante, hecho el sabroso, hecho el que ‘yo tengo aquí el poder’. Entonces colaboré como debería. ‘Álcese la manga, por favor, no quiero que me ponga nada’-le dije. El otro militar se alteró y gritaba que ‘los negros son así’. (Jorge, 2024)

Según los diálogos informales que he podido sostener con jóvenes y hombres afrodescendientes que pasan de los 50 años, el suceso que Jorge relata es el ‘modus operandi’ de las fuerzas del orden para con hombres afrodiaspóricos en la ciudad. Alguna vez, uno de los hombres adultos con quien conversé soltó

³ Los nombres de los tres jóvenes afroecuatorianos que han colaborado con esta investigación han sido modificados para precautelar su seguridad e integridad, mucho más en el contexto actual ecuatoriano, donde desde el poder estatal existe una avanzada violenta para con personas racializadas y empobrecidas a través de desapariciones forzadas. Ver CDH (Reporte de desapariciones forzadas en el Ecuador 10.04.2025 <https://www.cdh.org.ec/informes/653-report-de-desapariciones-forzadas-en-el-ecuador-31-01-2025.html>)



una frase con tinte de broma, pero retratando una verdad: “es difícil que a un negro no le haya cogido la policía”. Esto también lo confirma José, otro de los jóvenes con quién dialogué para esta investigación. José, de 28 años, licenciado en psicopedagogía, explica que desde niño le acusaban de robarse cosas en la escuela por ser afrodescendiente, y que cuando, en su adolescencia, acompañaba a su padre a trabajar, este le recomendaba “siempre andar con cédula porque los policías siempre paran a los negros” (José, 2024).

Esto demuestra que la criminalización en contra de hombres negros sobrepasa normativas coyunturales como pueden ser los toques de queda o estados de excepción. O, dicho de otra forma, el hombre negro vive en un estado permanente de excepción por parte del poder estatal, pues la vulneración de su cuerpo sucede incluso desde edades tempranas. El filósofo Giorgio Agamben (2005) ha detallado que en los estados contemporáneos se ve a al estado de excepción como un paradigma de gobierno “que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político” (p. 25).

El estado de excepción requiere de un decreto presidencial que dictamine la suspensión de los derechos, no obstante, en cuanto a los cuerpos negros, tal suspensión no requiere de decreto para que se materialice. Desde un punto de vista sociológico, podríamos decir que la criminalización es una de las formas en que el Estado se relaciona con las personas racializadas como negros en el espacio público, como nos recuerda Jorge:

No es la primera vez que me pasa. Yo vengo sufriendo esto desde mis 16 años, hasta ahora que tengo 22, *no hay un momento donde yo haya visto la paz con las fuerzas de seguridad de este país*, con policías o militares. El militar vino, primero me estaba agitando la correa, luego me tocó los genitales...es muy humillante ese tipo de trato. Yo me quedé muy enojado. *Me gritaron que porque era toque de queda, yo no tenía derechos*. Es humillante, estás tranquilo haciendo tu vida, y que vengan 4 militares, de manera extremadamente violenta, con armas, con garrote, y te amenacen de muerte, casi de muerte, eso es tenebroso, es horrible. (Jorge 2024, énfasis añadido)

Estas formas de socialización instauran disposiciones mentales y emocionales en hombres negros-afrodescendientes, como explica José: “entiendo que ser negro y estar vestido como rapero, me pone en una situación en la que estoy mucho más expuesto a una agresión o al abuso policial”. Tal comprensión



de lo que significa su corporalidad en las calles de Quito, denota la asunción de qué escala ocupa en el espacio social (Bourdieu, 1996), es decir, de cómo a través de las relaciones sociales diarias entre individuos, y con instituciones del poder estatal, se van reavivando las estratificaciones que componen a las sociedades.

Sobre estas estratificaciones sociales también se ciernen los accesos a los diversos mecanismos que están para garantizar la dignidad de las personas ante sucesos de vulneración de sus derechos básicos. La gran mayoría de los casos de criminalización racial se quedan en el olvido institucional y de la sociedad en su conjunto; la sospecha de que la persona negra inició el pleito o que, seguramente se lo merecía, son algunas frases que les han dicho. Debido a esto, los hombres afrodescendientes sostienen que existe selectividad en la justicia (Segato, 2007). El siguiente testimonio retrata que, ante los ojos de la autoridad, el negro es culpable hasta que demuestre lo contrario:

Yendo a la universidad, un hombre intentó robarme, yo me defendí. La policía nos paró a ambos, y la policía no me creía que intentó robarme, creía que yo era el que quería robar... la suerte mía fue que el otro hombre estaba drogado, sino, no me habrían creído. Es una completa basura. *Dónde acudimos los negros cuando nuestra seguridad está al borde. Por eso me parecen fuerzas del desorden.* (Jorge, 2024, énfasis añadido)

El negro, a través de su desviación existencial perpetuada por la ideología blanca (Fanon, 2009, p.42), fue constituido históricamente como la ilustración de todo lo opuesto a lo correcto; su dimensión humana se asoció a lo indómito y, a partir de allí, como vimos con Zaffaroni, con la representación de la criminalidad y con lo que desde lo hegemónico- se ha calificado como salvaje. El relato anterior deja ver la lógica de sanción que se aplica debido al pigmento de la piel, a fisonomías que han sido conceptualizadas como infractoras sin derecho a protesta. De ahí que los agentes de seguridad no hayan creído que Jorge era la víctima del robo, y que considere que “una persona negra, si va a la justicia, sabe que tiene las de perder” (Jorge, 2024).

Ahora bien, como decíamos líneas arriba, la criminalización hacia cuerpos negros no se limita a la humillación de etiquetar y exponer a los negros como delincuentes o presuntos infractores de una norma, sino que en gran parte de este tipo de sucesos, lo que está en juego es la vida. El caso de Daniel, de 21 años, expone la brutalidad con que regularmente suelen actuar las fuerzas del orden



que supuestamente tienen encomendada la tranquilidad de las personas. Luego de salir de su trabajo y encontrarse caminando hacia el transporte público que lo llevaría a su casa, cuatro agentes municipales de control, movilizándose en motocicletas, comienzan a seguirlo a él y su compañero de trabajo que también es afrodescendiente, suponiendo que estaban libando.

Le dije 'qué pasa' y ahí se comienzan a bajar, me echaron gas. Otro policía me dio con un tolete. Mi compañero se pudo correr, y a mí me comenzaron a golpear y echar gas, luego me corrí a las gradas. Les dije que ya basta, y me patearon en la cara y la cabeza mientras yo estaba en el piso, si no hubiera sido por una compañera que estaba ahí, me seguían pegando. (Daniel, 2024)

Daniel añade que luego de que su compañera gritara a los agentes municipales, éstos huyeron de la escena hacia una calle transversal, perseguidos, asimismo, por unos primos de él que aparecieron por ahí y grabaron todo el acto. Comenta que sus primos fueron amenazados por uno de los agentes que presuntamente era el supervisor.

Le llamé a mi mamá para que me vaya a ver. Luego de todo eso, nos fuimos a fiscalía, ahí me revisó un doctor y me mandó que vaya de urgencia al hospital, y con el historial clínico debía regresar a fiscalía...el doctor de fiscalía me tomó fotos de cómo estaba ese día.

Daniel detalla que luego del hecho, junto con su familia, se acercaron al municipio de Quito a poner una denuncia en contra de los funcionarios que lo violentaron, sin recibir respuesta concreta en ese momento. Los agentes que hicieron el acto violento presentaron un informe desmintiendo todo lo que Daniel había declarado, argumentando que los que habían comenzado el conflicto fueron Daniel y su amigo, situación que se contradice con testigos del suceso y con las descripciones de personas que lo conocen, las cuales detallan que nunca ha tenido problemas con nadie, por su tranquilidad y timidez. Añadieron que su trayecto era siempre de casa al trabajo, y viceversa.

Este suceso ocurrió en marzo del 2024, y hasta la fecha de mayo del mismo año, en que se realizó la entrevista para esta investigación, Daniel explica que no recibió llamadas de disculpas por parte de autoridades, ni ningún tipo de comunicación del municipio. A la par, su familia tuvo que hacerse cargo de los gastos médicos producto de las heridas y daños físicos de los que fue víctima. Intentó sacar citas con personal de psicología del ministerio de salud,



pero no tuvo respuesta. Su única opción fue seguir sobreviviendo. Luego de varios meses, por la exposición mediática del caso, se destituyeron a dos de los agentes protagonistas de la violentación, mediante sanción administrativa. No obstante, no se realizó ningún acto de reparación concreto para con la integridad de Daniel.

Este último caso condensa gran parte del repertorio de acción en el que suelen hallarse los cuerpos negros en situaciones de criminalización por parte de las fuerzas de seguridad que ejercen el papel coercitivo estatal. Ana María Goetschel (2019, pp. 171-173), a partir de su investigación sociohistórica en donde, entre otras cosas, estudia el juzgamiento de la delincuencia y sus castigos en la etapa garciana y liberal ecuatoriana, expresa que un gran porcentaje de los actos delictivos revisados en los archivos forman parte de la cotidianidad de la población y están sobre todo vinculados con sectores populares, y tienen a la cuestión racial como rasgo importante. La cuestión racial, desde la valorización del delito y el sujeto del mismo, ha tenido preponderancia en la sociedad ecuatoriana desde la época colonial hasta la actual: en la cotidianidad del hombre negro en cualquier caminata por la calle, está la incertidumbre de encontrarse con personal policial, militar, o cualquier funcionario que represente a “orden y seguridad”.

Por otra parte, respecto a la criminalización de cuerpos afrodiaspóricos, resulta necesario volver a poner en cuestión la eficiencia y neutralidad del Estado, así como poner en duda su actuar apolítico. Los testimonios hasta aquí relatados indican que desde el actuar estatal se reproducen lógicas dominantes (Barragán, 2009), donde se pone de relieve la influencia de su poder en la configuración de conflictos sociopolíticos, así como en la perpetuación de desigualdades sociales.

Ya sea en zonas urbanas o rurales, los “tentáculos” estatales funcionan de forma más o menos similar, con procedimientos anclados a realidades concretas y con dificultades de acción específicas de cada lugar, el fin último tiende a ser uno: el control de territorios, poblaciones y la vida de los individuos. Desde las medidas coercitivas en situaciones de emergencias sanitarias, hasta los rituales establecidos para que una persona acceda a documentos de ciudadanía, o la conceptualización y materialización de ciertos cuerpos como criminales, la cotidianidad estatal viene precedida de —como decíamos antes— lógicas de dominación que ahondan las relaciones asimétricas entre grupos y acentúan la vulnerabilidad que se ha configurado históricamente. De tal modo, aunque



en un primer momento se tenga al Estado como un concepto abstracto (Lagos y Callas, 2007), su labor concreta no consume las relaciones de poder antes existentes y, por el contrario, en cada encuentro, dichas relaciones son revividas en la vida concreta de las personas.

El estado como generador de trauma y vulnerabilidad: “la mente está hecho pedazos”

Como hemos visto en los testimonios antes expuestos, hay algo vertebral en las experiencias de criminalización racial que sufrieron por parte de los cuerpos de seguridad estatales: los desafectos y consecuencias emocionales que estas dejan en los individuos. Los sentimientos relacionados con la sensación de intranquilidad, incertidumbre, miedo, humillación o ira son subjetividades -y traumas- que se crean en razón de una forma de relacionamiento del Estado con individuos específicos: los hombres negros.

Autores como Kenneth Hardy (2013) y Jude Mary Cénat (2023) han indagado, enfocados en la experiencia con población afrodescendiente, sobre los efectos mentales que la discriminación basada en aspectos raciales tiene en sus vidas y, sobre todo, en su salud mental: a esto lo han llamado “trauma racial”. En dicho trauma, que no se reduce a una comprensión del sujeto como ente separado de lo colectivo, los individuos desarrollan una serie de comportamientos y emociones nocivas para su bienestar mental, que son resultado de las diversas expresiones de discriminación y exclusión racial cotidianas y estructurales como ataques verbales, humillación pública o violencia física, que tienen “omnipresencia en la vida de las personas racializadas” (Cénat, 2023, p. 676).

Las respuestas obtenidas en esta investigación cuando se preguntó a los participantes qué sentían y sienten cuando ven a un policía, militar, agente de control municipal, revelaron que las subjetividades que estos representantes estatales suscitan están caracterizadas por sentimientos de inseguridad, angustia, temor y, como decíamos líneas arriba, miedo: en suma, el protagonismo estatal como generador de trauma racial y vulnerabilidad. La siguiente reflexión de José explica de mejor manera lo dicho.

A mí, en lo personal, sí me da miedo cuando me topo con militares, siempre estoy en alerta... *la mente está hecha pedazos*. Siento miedo, y pienso que uno debe estar listo para responder. Como saber a quién puedo llamar en ese momento, a quién acudir. (2024, énfasis añadido)



Este trauma racial, consecuencia de la criminalización hacia jóvenes afrodescendientes, genera que tengamos una actitud a la defensiva con la sola presencia de los cuerpos del orden, debido a las secuelas de hechos pasados. Dicha actitud -mediada también por el miedo- generalmente agrava este los encuentros violentos con las fuerzas del orden, pues ante ella, el empleo de la agresión física se presta como la solución para reprimir la “altanería” en la que se traduce la no sumisión de las víctimas. De ahí que José sentencie que su “mente está hecha pedazos” y que Jorge argumente que “no nos quieren castigar, nos quieren matar”, pues la sensación generalizada es que no existe ningún filtro o límite para someter las corporalidades negras-afrodescendientes.

Mi novia es afrodescendiente y su sobrino también es afrodescendiente...en ese momento en mi cabeza no se me pasaba mi seguridad, *sino pensaba cómo un militar puede ejercer tanta violencia en frente de un niño, es un niño de 5-6 años, eso le va a afectar la psiquis terrible...* yo le dije al militar después de su requisa ‘oiga, jefe, aprenda a hacer su trabajo bien, solo me cogió a mí, y aquí hay muchas más personas, por qué no requisa a las demás personas que están aquí’, nunca se disculparon. *Me invadía el miedo, la ira, la impotencia, me daba ganas de putearlos, pero sabía que si los puteaba, probablemente me golpeaban, y lo justificaban con el estado de excepción...* como soy una persona negra, en un estado ecuatoriano fundamentado en bases racistas, a mí no me van a creer. (Jorge, 2024, énfasis añadido)

Si bien son diversas las emociones que carcomen la psique de jóvenes afrodescendientes criminalizados, gran parte de estas están conectados con el miedo. Según los entrevistados, específicamente el miedo a ser humillado, arrestado, violentado, desaparecido y aniquilado. Aquí, el trauma racial se manifiesta a través de un miedo social como configurador de los comportamientos que los cuerpos afrodiaspóricos pueden tener en el espacio público frente a las fuerzas represivas. Como explica Paula Contrera Rojas, los miedos sociales

...albergan problemas o conflictos sociales que caracterizan a la sociedad actual y que se vivencian a partir de experiencias socioemocionales que tienen la característica de ser experimentadas de forma diferenciada por los individuos –dependiendo de su posición social, por ejemplo–. (Contreras Rojas, 2023, p. 113)

Siguiendo lo referente a tales conflictos sociales y la fijación con ciertos individuos, Sara Ahmed añade que el miedo, a través de la codificación de los cuerpos negros como inferiores y tenebrosos, también funciona como puente de



ensanchamiento de las diferenciaciones sociales respecto a los cuerpos blancos: “el cuerpo negro es ‘devuelto’ a través del miedo solo en tanto ha sido tomado, robado por la misma hostilidad de la mirada blanca” (2015, p. 106). De modo que el miedo, entendido como dispositivo de disciplinamiento social, inscribe también la separación entre lo civilizado y lo salvaje que engloba al juzgamiento de la criminalidad.

En síntesis, el trauma racial que se incorpora sobre la humanidad de jóvenes afrodescendientes en situaciones de criminalización es una manera de emplear una “política afectiva” para restringir y condicionar su existencia en el espacio social y profundizar las relaciones de poder de sometimiento (Ahmed, 2015, p. 108). Es por esto que los tres jóvenes que han colaborado con este trabajo de investigación han precisado que su semblante corporal y mental se modifica y tensiona cuando ven una patrulla cerca o individuos de los grupos de seguridad estatales, se sienten en peligro, vulnerables.

Conclusiones

En este trabajo de investigación la intención ha sido brindar pistas de comprensión respecto a lo que entendemos conceptualmente como criminalización racial contra jóvenes afroecuatorianos. En esa línea, hemos podido observar que la criminalización tiene un anclaje en los distintos mecanismos y repertorios de racialización que desde la época colonial hasta los tiempos actuales se ha constituido sobre lo negro-afrodescendiente. Esto significa que el “sustantivo negro” no se halla separado de su representación y asociación como corporalidad que encarna la criminalidad, pues esta es, igualmente, un proceso de separación ontológica en la escala racial que opone lo negro a lo blanco como categorías dicotómicas de humanidad.

Esta separación ontológica o desviación existencial sobre los cuerpos afrodiaspóricos, como enuncia Fanon, los expone como elementos de sospecha, represión y sanción, como graficó el portavoz policial que afirmó la aparente predisposición casi biológica de la ‘raza morena’ para el acto delincuencial. A partir de ahí, la presencia afrodescendiente en las calles quiteñas se configura como una incesante operación para probar su inocencia frente a la mirada que juzga su criminalidad por el grado de melanina en la piel; situación que luego se traslada a la desventaja en la selectividad de la justicia, como se ejemplificó



en uno de los testimonios. Este es otro de los factores por los cuales el número de denuncias por abuso policial en contra de jóvenes negros afrodescendientes no se corresponden con la realidad de esta problemática, pues los procesos judiciales, además de ser demandantes económica y psicológicamente, muestran altas probabilidades de que su caso sea archivado.

Lo otro relevante en relación con la criminalización hacia cuerpos negros, es que la exposición a la humillación y escarnio público, o a la violentación física que en múltiples ocasiones se acercan a actos letales, únicamente son los daños visibles del fenómeno. Las consecuencias mentales y emocionales se muestran como instrumentos del poder estatal para hacer entender que los cuerpos negros son cuerpos ajenos e infractores en la ciudad. El trauma racial que se instaura en los jóvenes afrodescendientes mediante a las fuerzas de seguridad del Estado, principalmente a través del miedo; al tiempo que caracteriza su interacción en el espacio público, también se convierte en lógica de dominación que profundiza la vulnerabilidad hacia poblaciones históricamente excluidas, como lo son las poblaciones afrodescendientes.

Seguir las pistas de lo emocional-afectivo nos deja ver que la racialización del negro como criminal no es solo menester del daño físico, sino también de las afectaciones que perduran más allá de lo evidente y que, en varias ocasiones, condicionan la vida de forma irreversible: laceran el espíritu y perforan la psique (Hardy, 2013b).

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción: Homo sacer, II*, I. Adriana Hidalgo Editora.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Arias, J., & Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Revista Emancipación y Crítica*, II(3).

Ayala Congo, P. (2024). Esclavos de Quito buscan su libertad. Solicitudes de manumisión en la primera mitad del siglo XIX. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, (59), 11-41. <https://doi.org/10.29078/procesos.n59.2024.4603>

Barragán, R. (2009). Hegemonías y "Ejemonías": las relaciones entre el estado central y las regiones (Bolivia, 1825-1952). *Íconos*, (34), 39-61.



- Becker, H. (1971). *Los extraños: sociología de la desviación*. Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Bledsoe, A. (2015). The negation and reassertion of black geographies in Brazil. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 14(1), 324-343.
- Bledsoe, A. (2019). The primacy of anti-blackness. *Area*, 52(3), 472-479.
- Bourdieu, P. (1996). Espacio social y poder simbólico. En *Cosas dichas*. Editorial Gedisa.
- Carcelén, A., & Romero, G. (2021). Racismo estructural en el sistema penal en Ecuador o el encarcelamiento desproporcional de la población afrodescendiente. En R. Barboza & S. Zaragocín (Eds.), *Racismos en Ecuador. Reflexiones y experiencias interseccionales*. FES-ILDIS.
- Cénat, J. (2023). Complex Racial Trauma: Evidence, Theory, Assessment, and Treatment. *Perspectives on Psychological Science*, 18(3), 675-687.
- Chávez, E. (1999). *La estrategia de libertad de una esclava del siglo XVIII: las identidades de amo y esclavo en un puerto colonial*. Abya Yala.
- Chávez, E. (2010). Esclavizados, cimarrones y bandidos. Historias de resistencia en el valle del Chota-Mira, en el contexto de la revolución de los marqueses quiteños: 1770-1820. En H. Bonilla (Ed.), *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Editorial Planeta, Universidad Nacional de Colombia.
- Contreras Rojas, P. (2023). Una propuesta conceptual para abordar los miedos sociales desde la dimensión sociocultural de las emociones. *Revista Antropologías del Sur*, 10(19), 95-115.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Centro Andino de Acción Popular.
- Folleco, A. (2009). *La historia del pueblo negro en La Concepción*. Creadores Gráficos.
- Goetschel, A. (2019). *Moral y orden: La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. FLACSO Ecuador / Abya Yala.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (C. Walsh & E. Restrepo, Comps.). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hardy, K. (2023). Healing the Hidden Wounds of Racial Trauma. *Reclaiming Children and Youth*, 22(1), 24-28.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir: La educación como práctica de libertad*. Capitán Swing Libros.
- Lagos, M., & Callas, P. (2007). El estado como mensaje de dominación. En M. L. Lagos & P. Callas (Comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 11-38). NNUU, Cuaderno Futuro, no. 23.



- Rahier, J. (1999). Mami “¿Qué será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991”. En *Ecuador racista: Imágenes e Identidades*. FLACSO.
- Restrepo, E. (2009). Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*, 146(770), 16-23.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.
- Robinson, C. J. (2021). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Editorial Traficantes de Sueños.
- Santillán, A. (2009). El aporte de los métodos cualitativos para comprender la violencia. En F. Carrión & J. Espín (Eds.), *Un Lenguaje colectivo en construcción* (pp. 73-88). FLACSO Ecuador.
- Segato, R. (2007). El color de la cárcel en América Latina. *Nueva Sociedad*, (208).
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío*. Siglo Veintiuno Editores.
- Tardieu, J. (2006). Los negros en Quito. S. XVI-XVII. En *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. AbyaYala.
- Zaffaroni, E. (1998). *En busca de las penas perdidas. Deslegitimación y dogmática jurídico-penal*. Ediar Sociedad Autónoma Editora.



REVISTA SARANCE

Políticas de creación y aportes de las parteras kichwas de AMUPAKIN a una etnografía audiovisual feminista

*Politics of Creation and Contributions of Kichwa Midwives from AMUPAKIN
to a Feminist Audiovisual Ethnography*

*AMUPAKIN ukumanta kichwa pakarichikkuna imasha wiñachinamanta llaktay
kamachiykunata rurashka chaymanta feminista kuyurik shuyu pallaykunaman tikrarishka*

Alí Aguilera Bustos

ali.aguilera.bustos@gmail.com



ORCID: 0009-0007-8651-9565

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Centro de Estudios Superiores de México y

Centroamérica.

(Chiapas, México)

Revista Sarance

ISSN: 1390-9207

ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:

25/04/2025

Fecha de aceptación:

06/05/2025

Resumen

Este artículo explora la construcción de una etnografía audiovisual feminista a partir de la experiencia de investigación junto con las parteras kichwas de AMUPAKIN en Ecuador y en diálogo con diferentes ediciones del taller “Etnografía audiovisual feminista” en donde participé como mediadora pedagógica. A través de un diálogo junto a las parteras, la antropología audiovisual y los feminismos, se propone reflexionar las políticas de creación en las investigaciones sociales y en la construcción de conocimiento, considerando la experiencia de las actoras sociales como una herramienta epistémica y política. Se enfatiza la relevancia de reconocer los conocimientos y prácticas de las parteras en el cuidado de la vida y el territorio, particularmente en momentos de crisis.

Palabras clave: Etnografía audiovisual feminista; políticas de creación; políticas de lo común; parteras kichwas; epistemología feminista; cuidados

Cita recomendada:

Aguilera Bustos, A.
(2025). Políticas de
creación y aportes de
las parteras kichwas
de AMUPAKIN a una
etnografía audiovisual
feminista. *Revista
Sarance*, (55), 225 -
242. DOI: 10.51306/
ioasarance.055.09



Abstract

This article explores the construction of a feminist audiovisual ethnography grounded in research carried out with the Kichwa midwives of AMUPAKIN in Ecuador, and through dialogue with various sessions of the Feminist Audiovisual Ethnography Workshop, in which I participated as facilitator. Drawing on conversations with midwives, as well as on audiovisual anthropology and feminist perspectives, the article reflects on the politics of creation in social research and in the production of knowledge, considering the experience of social actors as both an epistemic and political resource. The article emphasizes the importance of recognizing midwives' knowledge and practices in caring for both life and territory, particularly in times of crisis.

Keywords: *Feminist audiovisual ethnography, Politics of creation, Politics of the common; Kichwa midwives, Feminist epistemology, Care*

Tukuyshuk

Kay killkaypimi rikuy usharin imashina pallashka kuyurik shuyu, feminista yuyaykunawan shuk shina tikrarin. Kay pallaykunataka Ecuador mamallaktamanta AMUPAKIN ukumanta kichwa pakarichikkunawanmi rurashka shinallatak "Etnografía audiovisual feminista" nishka tantanahuy ruraytapash shinashpa chaywan pakta rimarishpa wiñachishka kan. Kay rimaytaka pakarichik mamakunawanmi rurashka, shinallatak femisnismos yachaykunawan, antropología audiovisual yachaykunawanpash rimarishpami sumakyuyaykunata surkushka rikuchinkapak imasha kaykuna kawsaymanta taripaykunata rurana yanapan, shinashpa ashtawan yachaykunata mirachinkapak. Chay yachayta wasichinkapakka pakarichik mamakunami kay kawsayta purishka kashpa riksin, yachak mamakuna kan, chaymi paykunata sumak yachaykunata, llaktaykunata ruray ushak warmikuna kan. Chaymi pay pakarichik mamakuna sumak hatun yachakkuna kaymanta shina rikichina kanchik, paykunami kay kawsayta kamashpa, hatun llakikunapi kay allpata huyanata yachachin.

Sapi shimikuna: *Etnografía audiovisual feminista; wiñachinamanta llaktay kamachiykuna; shuk ruraykunamanta llaktay kamachiykuna; pakarichik mamakuna, feminista yachaykuna; kamanakuna*



Este artículo reflexiona sobre las políticas de creación en la construcción de una etnografía audiovisual feminista a partir de la experiencia de investigación junto a las parteras kichwas de AMUPAKIN, en donde se reconoce la relevancia de sus saberes y prácticas sobre el cuidado de la vida y el territorio en tiempos de crisis, de esta manera, se lee necesario crear e investigar desde coordenadas que apunten a un bien común.

Nos encontramos en un contexto complejo del despojo de lo común, con el incremento del extractivismo en los territorios, la reducción del gasto público, la otorgación de concesiones a empresas privadas y la disminución en los servicios públicos del Estado. Todas estas prácticas y políticas inciden en el aumento del trabajo de reproducción social que en su mayoría realizan las mujeres. En esta expansión de capital también se observa cómo se ejerce control sobre los recursos, los territorios, se desvaloriza la vida y se potencia el poder de la muerte, aumentando la violencia hacia los cuerpos feminizados (Segato, 2016). Nos encontramos frente a un “capitalismo gore” (Valencia, 2012) que potencia la vulnerabilidad de la vida y el cuerpo de las mujeres en diferentes territorios a través de la mercantilización de los cuerpos, la militarización de los territorios, el incremento de las violencias y la destrucción del tejido social (Draper, 2024).

En este panorama, surgen las siguientes preguntas: ¿Cómo podemos crear investigaciones más responsables, generar objetivos comunes junto a las personas con las que dialogamos, reconocerlas como sujetas epistémicas con amplia experiencia política y enfrentar colectivamente estas problemáticas? Por lo tanto, se considera relevante pensar en otras prácticas y políticas que nos lleven a generar objetivos comunes durante nuestros procesos de investigación para contrarrestar la situación compleja a la que nos enfrentamos tanto como investigadoras y como mujeres que resisten y se organizan frente a estas adversidades para defender lo común.

Ante estas estructuras capitalistas, racistas y coloniales —que colocan en una vulnerabilidad diferenciada la vida de las mujeres y sus territorios—, más allá de pensar en una vulnerabilidad sin acción, hay experiencias de resistencia frente a estas problemáticas en contextos situados (Butler, Gambetti y Sabsay, 2016). De esta manera, cada lugar de enunciación es una experiencia política y epistémica (Trebisacce, 2016) que nos permite encontrar salidas alternativas



a contextos complejos. Con el interés de sumar a la reflexión retomaré los aprendizajes que me compartieron las parteras kichwas de AMUPAKIN, así como el conocimiento que surgió a partir de la realización de una etnografía audiovisual junto a ellas en la Amazonía ecuatoriana, en el período de enero a abril del 2017.

Situar la mirada

Para comprender el contexto desde donde se está construyendo conocimiento en diálogo con las parteras, quisiera enunciar cuál ha sido su trayectoria para construir su organización y Casa para la Vida, así como reconocer cuáles son las problemáticas a las que se han enfrentado y su apuesta política por la reivindicación de sus saberes, una experiencia situada que imbrica una matriz de opresiones y prácticas políticas que responden a las relaciones de poder a las que se enfrentan.

La organización de AMUPAKIN se creó en 1998, por interés de un grupo de parteras kichwas que buscaban —buscan— reivindicar sus saberes ancestrales y fortalecer la labor de la partería. María Antonia Shiguango, una de las fundadoras, tenía el interés de hacer una casa de salud comunitaria para la atención de partos y la atención de la salud en la región, un sueño que había heredado su padre, un *yachak*¹ local. Así que inició un proceso de organización junto a 35 parteras de los cantones Tena y Archidona y buscaron alianzas con otras organizaciones para crear el proyecto. En 1998 se constituyeron como organización y en el 2001 lograron obtener financiamiento para la construcción de La Casa para la Vida de AMUPAKIN, localizada en el cantón de Archidona, provincia de Napo.

Para las parteras, toda esta labor implicó transgredir el rol de género dentro del espacio doméstico, tenían que realizar doble jornada laboral, encargarse de todos los trabajos para la reproducción social, la crianza, los cuidados, las tareas domésticas y contribuir económicamente a los gastos de la casa. En el espacio público, fortalecieron su participación política como mujeres kichwas organizadas, esto les implicó varios retos, en un contexto y en un territorio que perpetúa relaciones de poder históricas y coloniales atravesadas por el género, la edad y la raza. Algunas de estas adversidades fueron: negociar su

¹ Sabio local.



salida del espacio doméstico, organizarse, aprender español o buscar estrategias de comunicación con los mestizos que gobernaban local y nacionalmente para gestionar recursos económicos. Atravesaron estas dificultades con el objetivo de apoyar la salud comunitaria, impulsar farmacias comunitarias, reivindicar los saberes de los curanderos y de las parteras tradicionales (Aguilera, 2018). Además, construyeron una agenda en la búsqueda de una salud digna que implicaba no sólo el reconocimiento y apoyo a los saberes comunitarios sino también mejores servicios de salud de atención gratuita para los kichwas y otras nacionalidades (Radcliffe, 2009).

Documentación audiovisual y aprendizajes con parteras kichwas

Mi primer acercamiento a la organización fue como parte del proyecto “La voz de las mujeres Napo Kichwa: Un proyecto de documentación con las mamás y sus redes sociales”, que realizaban Patricia Bermúdez (Flacso Ecuador) y Anne Schwarz (IKIAM, Universidad Regional Amazónica). La organización aceptó mi participación como voluntaria e investigadora que se sumaba al trabajo y al sueño de una salud comunitaria.

Para identificar cuáles eran los problemas por abordar en la investigación, aplicando como metodología la etnografía audiovisual, realizamos un taller con las parteras. Retomo la definición de etnografía audiovisual que caracteriza esta metodología como un proceso de construcción de conocimiento (Ardévol, 2006; Pink, 2007). Durante la misma elaboración de documentación se construyen los datos etnográficos, mediados por la introducción de la cámara, la narrativa audiovisual y el diálogo sobre la búsqueda de representación audiovisual.

Al realizar una etnografía audiovisual se busca formas de compartir el mundo que se quiere conocer, estar y hacer con las personas que colaboran en la investigación; además de explorar y encontrar diversas formas para comprender experiencias diversas (Pink, 2007). En este caso, se busca el punto de vista de las parteras que se constituye a partir de sus experiencias de vida y sus objetivos comunes.

Para identificar cuáles eran sus apuestas políticas y conocer su *punto de vista* se realizó un taller con las parteras que respondía a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Cuáles eran los problemas que les interesaba abordar en la investigación y en la



narrativa audiovisual? 2) ¿Qué tipo de representación audiovisual les interesaba? Trabajamos la primera pregunta con el árbol de análisis de problemáticas; junto a las parteras, pensamos en los problemas que afectaban su labor, cuáles eran las causas y cuáles podrían ser las posibles soluciones. Así, obtuvimos que los problemas que afectaban a las integrantes de la organización de AMUPAKIN estaban divididos en dos campos.

Por un lado, aquello que afectaba el saber de la partería, es decir, desvalorización de los saberes ancestrales por parte de los jóvenes, los médicos y la medicina occidental. No hay reconocimiento ni ingreso económico por parte del Ministerio de Salud Pública ante el trabajo de las parteras; además, nombraron la presencia de machismo, que dificulta el ejercicio de su trabajo, y la pérdida de la fuerza de las plantas que usan para sanar. En palabras de las parteras: las plantas medicinales ya no tienen la misma fuerza que antes². El otro campo de problemas se refería a aquello que afectaba a la organización de AMUPAKIN, entre otras cosas, la falta de coordinación, lo lejos que vivían las parteras de la Casa para Vida, la dificultad para llegar a este espacio y los problemas económico-familiares, ya que para sostener la organización necesitaban ingresos que les permitieran sostener también a su familia; esto, dentro de la organización, era muy difícil.

Algunas de las soluciones que se acordaron fueron fomentar el uso del kichwa, compartir conocimientos con los jóvenes y personas interesadas en la siembra y recolección de las plantas, fortalecer a las plantas, seguir practicando la medicina tradicional, visibilizar el trabajo de las parteras y buscar el reconocimiento oficial por parte del Ministerio de Salud Pública.

El otro ejercicio consistió en observar materiales audiovisuales y documentales de parteras de otras regiones y países para que ellas pensarán en qué elementos les gustaría incorporar, tanto de imagen como de sonido. Las parteras, al mirar estos ejemplos, nombraron que en la narrativa audiovisual era importante ver su trabajo de manera descriptiva, y narrar detalladamente todas las actividades que realizan.

² Las parteras kichwas establecen relaciones con otros seres que coadyuvan a fortalecer sus saberes para sanar, siendo todos agentes de salud: las plantas, los dueños de las plantas, los árboles y el bosque. Las cosmologías amazónicas rompen con la dicotomía hombre/naturaleza, idea concebida desde el pensamiento moderno. De esta manera, el mundo se organiza a partir de las interacciones con otros seres que cohabitan el territorio y su reproducción corresponde a los mismos, en donde se descoloca el antropocentrismo del pensamiento occidental (Descola, 1998).



Después de dialogar acerca de los problemas que identificaban las parteras y conocer cómo querían ver representado su trabajo, intentamos abordar algunos mediados por la intervención de la cámara. De esta manera, al inicio de nuestra relación ofrecí acompañar con la cámara las actividades que requerían de visibilidad con fotografía y vídeo. Documenté eventos culturales, un encuentro de medicina tradicional, realicé un video para difundir el trabajo de la organización y colaboré con la documentación audiovisual del libro multimodal *“Relaciones con nuestra selva. Historias por la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas de Alto Napo”* (2017). En este sentido, uno de los aprendizajes ha sido trabajar en objetivos comunes para la investigación que —en medida de lo posible— pueden abordarse a través de una metodología audiovisual.

Antes de generar una representación audiovisual con ellas, se generó un proceso de acompañamiento a la labor de las parteras, compartimos espacios de la vida cotidiana y familiar y me compartieron experiencias de su fortaleza y su claridad en la búsqueda de una vida digna que inicia por el cuidado de la vida, el reconocimiento de los saberes ancestrales, las relaciones afectivas que construyen con las personas y con el territorio. Sin duda, construimos también una relación afectiva, y me compartieron esa forma de relacionarse con el fin de construir familia y alianza.

Durante tres meses, con frecuencia diaria, me encontré con las parteras; esto devino en un vínculo con ellas, ya que, indudablemente, me sentí en familia y cuidada. Algunos de los momentos más importantes junto a ellas —aunque hubo muchos— fue cuando pude acompañar dos partos. Para que sucediera esto, debió pasar un tiempo; fue necesario generar una relación más estrecha que me permitió preguntar si habría la posibilidad de acceder a la sala de parto. Me decían que sí, pero yo sabía que debía crear un lazo más fuerte, que tenía que esperar el tiempo y la decisión final en caso de que sucediera. Cuando llegó el momento, pregunté si había posibilidad de estar, tanto a las parteras como a las mujeres que iban a parir, Erika y Kelly. Si bien accedieron y presencié el nacimiento de dos niñas fuertes, me gustaría resaltar que lo más importante no era documentar el parto, sino sumarme a la labor de las parteras: procurar la vida y salud de la mamá y las recién nacidas.

La inclusión de la cámara provoca ciertas interacciones que no son pasivas, tanto para las personas que documentamos como para las personas que



son documentadas; Jean Rouch menciona que la presencia de la cámara cataliza acciones y genera participación con los colaboradores; cuando uno graba, se activa una cámara participativa (Rouch, 2007). Por lo tanto, la búsqueda de documentar un parto implicó que la cámara estuviera preparada con batería, con trípode, con memoria. Las parteras, por su parte, están preparadas para atender un parto en cualquier momento.

Durante aquel proceso de acompañar el trabajo de las parteras, aprendí que el acontecimiento de un nacimiento apremia sobre todas las cosas. Al seguir sus labores, compartir espacios íntimos y familiares, presenciar dos partos y compartir otras experiencias junto a ellas, pude ver cómo acompañaban en diferentes espacios y prácticas en beneficio de la reproducción y el cuidado de la vida. Ante un parto, estaban enteramente presentes, y no solo una partera, sino tres o cuatro. Durante los partos, tuve también la oportunidad de percibir las relaciones que se tejen entre la partera y la mujer, relaciones sensibles, de complicidad, afectivas, de cuidado, de ponerse en el lugar de la otra (Aguilera, 2018).

Si bien parece bastante intuitivo cuáles son las coordenadas necesarias para estar y hacer documentación audiovisual junto a otras personas desde las políticas del cuidado, en las ciencias sociales las hemos olvidado. De allí mi interés por evocar esta experiencia y conocimiento que las parteras me compartieron: cómo construir relaciones que ponen en el centro el cuidado y la reproducción de la vida para pensar la mirada, la intervención de la cámara y la realizadora como una acompañante de la partera, que procura el bienestar de las personas junto a las que construye investigación. Aprendí que podemos tejer relaciones de complicidad, afectivas, y ponernos en el lugar de las otras, cuidar los procesos y que lo más importante no es grabar sino estar comprometidas con las personas con las que tejemos vínculos y la creación de un conocimiento colectivo.

Sin duda, la presencia de la cámara no solo puede llevar a visibilizar ciertos acontecimientos, saberes o prácticas, o a crear memoria de hechos importantes y documentar objetivos comunes, sino también puede generar mayor asimetría y vulnerabilidad. El uso de esta herramienta no es pasiva, puede aumentar la relación de poder o, al contrario, intentar reducirla. Como mencionan Fonow y Cook (1991), se considera sustancial tomar conciencia y generar reflexión acerca de la posición social asimétrica ante la que nos encontramos cotidianamente, incluso durante las investigaciones. Las relaciones horizontales no están dadas,



podemos reconocer esas asimetrías y debemos trabajar con ellas para no reproducirlas e intentar transformar las relaciones de opresión a las que nos enfrentamos cotidianamente. Buscar la concientización de estas diferencias, desde el uso de la metodología como una orientación hacia la construcción de conocimiento feminista.

Al realizar seguimiento al trabajo de las parteras con la mediación audiovisual, se puede resaltar que las parteras kichwas tienen una labor importante dentro de la vida de la comunidad; esta va más allá de la atención a un parto: se encargan de la salud comunitaria, de la reproducción y el cuidado de la vida —tanto de las personas como de la vida no humana en el territorio—; construyen relaciones afectivas y alianzas con el bosque, las plantas, los árboles, el río, la tierra e incluso con los espíritus que habitan el territorio, los dueños de las plantas, los *pajuyuk*³. Construyen vínculos que prevén ciclos más amplios para la continuidad de la vida. De esta manera, previenen y atienden las enfermedades, procuran el cuidado y reproducción de las plantas y los árboles medicinales, desde la siembra, la recolección moderada y la selección de plantas. También construyen redes para el intercambio de conocimientos y forman a las siguientes generaciones para el cuidado de la vida en su comunidad.

Dentro sus labores como parteras procuran la autonomía del cuerpo femenino desde la atención de partos, acompañan el proceso de gestación y postparto, brindan opciones a las mujeres para el control de la reproducción sexual con métodos y saberes locales no occidentales. Las parteras, a lo largo de su profesión, generan relaciones sensibles con las mujeres y con los recién nacidos, acompañan de una manera entregada y amorosa todo el proceso de la labor de parto: animan, estimulan, abrazan, dan fortaleza, palabras de aliento y un cuidado especial para toda esta importante labor que es parir desde un saber ancestral hacia el bien común. A diferencia de la experiencia de las mujeres kichwa al atenderse en los hospitales, donde se exponen a mayor vulneración y donde la violencia estructural atraviesa una matriz de dominación con relaciones de poder de carácter racista, clasista y patriarcal hacia las mujeres.

³ El *pajuyuk* es un saber y poder especializado que se comparte principalmente entre las familias, una herencia de los sabios para tener conocimientos para sembrar o curar, que no implica sólo un conocimiento práctico de cómo sanar o sembrar, sino que también es un saber corporal. Este conocimiento pasa de los ancestros a los hijos o hacia alguna persona si esta lo pide, a cambio de un pago (el pago puede ser de múltiples maneras, es un acuerdo entre quien lo otorga y quien lo pide). Estos saberes requieren de mucho cuidado para mantenerlos, las personas que los transmiten se mantienen conectadas corporalmente y hay que seguir una serie de indicaciones, de cuidados del cuerpo y tener interés para cuidar el don (Aguilera, 2018).



Las parteras kichwas atienden partos en casa y en las instalaciones de La Casa para la Vida de AMUPAKIN. Hay una tensión con el sistema de salud nacional que pretende impedirles ejercer su labor; sin embargo, eso no frena el trabajo colaborativo desde la perspectiva de ellas, porque para las parteras, la vida y la salud de las mujeres está primero. Tienen una ética y política que apuesta por el cuidado de la vida. Las parteras y las mujeres, al defender este saber comunitario, están resistiendo ante el despojo de lo común, y sobre todo, ante un proyecto capitalista y colonial que va más allá del despojo del territorio material o de lo tangible: un despojo de los saberes, de las formas de relación y vínculos con el territorio, es romper con los ciclos que regulan y cuidan la vida compartida, y que afectan de forma diferenciada la vida de las mujeres kichwas.

Coordenadas para pensar las políticas de creación en una etnografía audiovisual feminista

A partir de la experiencia de investigación junto a las parteras, quisiera destacar algunos aprendizajes y ejes que nos lleven a pensar en las políticas de creación durante las investigaciones, en donde se resalta cómo los saberes de las parteras, desde una experiencia situada, pueden aportar a las epistemologías feministas y a las metodologías de investigación en el contexto complejo en el que nos encontramos distintas mujeres de América Latina.

Para aproximarnos al campo de la etnografía audiovisual feminista, quisiera partir por definir la etnografía audiovisual como un proceso de investigación y creación de conocimiento que está mediado por la participación de la cámara. Para eso, retomo los aportes de Sarah Pink (2007) que propone: 1) la etnografía como un proceso de creación y representación de conocimiento, 2) retoma la experiencia de los investigadores, 3) se distancia de la representación mimética de la realidad para pensar cómo vertimos nuestras posturas teóricas y políticas en la construcción de conocimiento, 4) La construcción del conocimiento se piensa desde un diálogo con los colaboradores y el contexto en que se sitúa.

La etnografía es un proceso de creación y representación del conocimiento (sobre la sociedad, la cultura y los individuos) que se basa en las propias experiencias de los etnógrafos. No pretende producir una explicación objetiva o veraz de la realidad, pero debe aspirar a ofrecer versiones de las experiencias de la realidad de los etnógrafos que sean lo más fiel posible al contexto, las negociaciones e intersubjetividades a través de las cuales se produce el conocimiento. (Pink, 2007, p. 22)



Por un lado, se considera que el uso del video no solo produce datos etnográficos abstractos, sino que genera una construcción de datos y conocimientos que nos permiten acceder a nuestros objetivos de investigación (Pink, 2001; Ardèvol, 1998. Estos pueden ser de carácter colectivo y/o problemas comunes que se diagnostican colectivamente. Además, nos permite pensar en cuál es nuestra postura teórica y política en la construcción de conocimiento.

...una determinada posición epistemológica ante la técnica cinematográfica, un modo de producción, un tipo de colaboración entre cineasta, antropólogo y sujetos filmados, un estilo de mover la cámara y editar las imágenes y una definición de los objetivos e intencionalidad de la película. (Ardèvol, 1994, pp. 82-83)

De esta manera, al intentar reflexionar sobre políticas de creación y representación feministas encontramos algunos puntos de partida para la realización de una etnografía audiovisual, desde la apuesta por una epistemología feminista que se cuestiona la objetividad y la neutralidad como una forma de construir conocimiento desde afuera y no desde adentro, ya que se considera al investigador como un especialista que tiene una mirada omnipresente e imparcial de lo que acontece frente a su cámara. Por lo tanto, desde mi perspectiva, no existe una objetividad al documentar audiovisualmente durante las investigaciones; al hacer uso de la cámara, nos posicionamos en un punto de vista situado desde nuestro sexo-género, raza, edad y que tiene una postura política. Además, este punto de vista se construye con los diálogos, acuerdos, negociaciones y objetivos comunes que se generan con las mujeres que hacemos investigación.

Si bien Sandra Harding propone desde una epistemología feminista que las personas tenemos un *punto de vista*, esto es una mirada particular que se ha generado por nuestra experiencia de vida, como sujetos dentro de procesos históricos (Harding, 1993; Blazquez, 2010). El punto de vista es un intento de reconocer que la postura, trayectoria de vida, pensamientos y creencias de la investigadora inciden durante la investigación y en los resultados (Harding, 1993).

Me gustaría retomar la teoría del *punto de vista* de Hill Collins (2002 [1990]) que nace desde los feminismos negros; la autora argumenta que existen relaciones jerárquicas de poder que producen desafíos comunes desde el lugar que ocupamos colectivamente al compartir una matriz de dominación que imbrica la raza, la clase social, el sexo-género y la edad. Estas experiencias



compartidas nos brindan una perspectiva singular que nos lleva a la construcción de un conocimiento, y con ese saber podemos realizar acción política (Hill Collins, 2002 [1990]). En otras palabras: el documentar audiovisualmente desde un punto de vista colectivo, situado, nos sirve para construir conocimiento y acciones comunes para la transformación de estas opresiones.

Retomo la definición que aporta Sara Pink (2007) sobre etnografía audiovisual y la definición que nos brinda Patricia Hill Collins (2002 [1990]) del *punto de vista*, para proponer la categoría de etnografía audiovisual feminista, que comprendo como un proceso de creación y representación de conocimiento que no busca explicar la realidad desde una mirada objetiva, ni construir una interpretación de ella, ni producir una verdad, sino compartir las experiencias que se construyeron entre la investigadora y las colaboradoras para generar conocimiento, desde un punto de vista, una perspectiva parcial, situada, desde problemas comunes y con una apuesta política de transformación de la realidad ante una matriz de dominación a la que nos enfrentamos.

De esta manera, hacer una etnografía audiovisual feminista nos lleva a reconocer a las mujeres junto a las que realizamos investigación como sujetas de construcción de conocimiento, como menciona Harding: “una epistemología es una teoría del conocimiento que responde a la pregunta de quién puede ser “sujeto de conocimiento” (¿pueden serlo las mujeres?)” (Harding, 1998, p. 14). La investigadora abre la pregunta ante las ciencias sociales que excluyen los conocimientos que generan las investigadoras feministas con metodologías y perspectivas teóricas que destacan la experiencia de las mujeres.

Spivak resalta la opresión histórica que se ha generado sobre las sujetas oprimidas, al “hablar por”, sin dar espacio a sus conocimientos ni reconocimiento como sujetas epistémicas (Spivak, 2003). También, se pregunta ¿cuál es el lugar que ocupan las mujeres subalternas?, en medio de un sistema globalizado, patriarcal, moderno, que solo silencia a las mujeres, se pregunta ¿cómo generar alianzas desde las academias para escuchar las intervenciones que realizan algunas mujeres subalternas y que el sistema las silencia reiteradamente? (Spivak, 2013). Por lo tanto, se reconoce la relevancia de retomar las experiencias de las mujeres como una herramienta epistémica y política, ya que estas se constituyen desde las trayectorias de vida de las mujeres, de cómo llegaron a este punto a partir de las situaciones que se han enfrentado, todo esto permite un conocimiento encarnado, parcial y que no es neutral (Trebisacce, 2016).



El reconocer la relevancia de construir conocimiento desde un punto de vista, y caracterizar desde dónde se sitúa, ha significado mirar el mundo y distanciarnos de una mirada universal de las cosas. Es una postura que cuestiona las investigaciones y etnografías audiovisuales que parten de un punto de vista masculino, occidental, positivista, heterosexual, parcial y racista, en donde quedan excluidos otros saberes. Por lo tanto, colocar la mirada desde una perspectiva feminista es reivindicar que siempre existe una postura política — siempre situada— en la construcción de conocimiento; estas experiencias son singulares, y se comparten con otras mujeres a partir de su lugar de enunciación, donde se comparte una matriz de opresiones. De esta manera, en la construcción de una etnografía audiovisual feminista consideramos que no existen las mujeres como sujeto universal, sino que sus experiencias de vida están atravesadas por una imbricación de sexo-género, clase social, raza y edad.

Una de las apuestas políticas en las investigaciones feministas es romper con el vínculo sujeto-objeto —que nace como una postura de teoría androcéntrica y positivista (Castañeda, 2010)— para construir una relación de sujeta a sujeta durante el proceso de investigación —en muchas de las investigaciones feministas, las sujetas pueden ser más que colaboradoras de investigación, sino también compañeras de organización que toman agencia para la construcción de conocimiento—. Además, se busca romper con “la utilización de la objetividad como medio patriarcal de control, el desapego emocional” (Blazquez, 2010, p. 20), porque la investigación feminista recupera la experiencia de las mujeres sin separar el pensamiento, la organización y la emoción; y así se generan relaciones personales y afectivas.

La etnografía audiovisual se trata de buscar formas de compartir el mundo que se quiere conocer, es *estar con* y *hacer con* las personas que forman parte de la investigación, generar un compromiso político con las personas y las prácticas que realizan (Pink, 2011). En este sentido, la etnografía audiovisual feminista es un encuentro de miradas y construcción de conocimiento colectivo que nos lleva a preguntarnos qué políticas de creación y de representación podemos seguir.

Por un lado, el interés es retomar los saberes de las parteras para poner en común de las investigaciones la búsqueda de objetivos compartidos, la reciprocidad, el poner en el centro el cuidado colectivo y la reproducción de la vida, construir relaciones sensibles: de complicidad, afectivas, de acompañamiento, de respeto, de mirar desde diferentes perspectivas las problemáticas.



De esta manera, buscamos reconocer que la representación visual y auditiva va más allá de la simple ilustración o acompañamiento al discurso verbal, y que existe un tratamiento político de creación audiovisual. Hay una selección de qué grabamos, a qué actrices sociales, qué problemáticas; decisiones que no son arbitrarias y que están formadas por el contexto situado al que nos enfrentamos y que, indudablemente, nacerán desde un punto de vista, una búsqueda de representación y problematización de la realidad.

Apuestas políticas de creación y representación en la construcción de una etnografía audiovisual feminista

Continuando el diálogo —más allá de hacer una revisión de lo que pasó con la etnografía audiovisual que realicé junto a parteras kichwas—, se trata de un trabajo y proceso continuo, un bucle sin fin (Gutiérrez, 2022) que nos lleva a otras reflexiones y aprendizajes que nos impulsan a apostar por políticas de creación y representación feministas durante nuestros procesos y metodologías de creación-investigación. Los talleres de etnografía audiovisual feminista han sido otro espacio importante para pensar juntas las políticas de creación y representación que buscamos implementar en las ciencias sociales y en las artes, porque hay que superar los estudios individualistas, de competitividad, e intentar colectivizar las experiencias (Mies, 2002; Ríos, 2012), compartirlas y abrir diálogos con personas que comparten intereses y con apuestas políticas semejantes.

Durante estos diálogos, surgieron propuestas y apuestas políticas. Una es construir espacios seguros para la creación de metodologías audiovisuales. Esta idea nació a partir de múltiples experiencias compartidas que reflejaron el no tener lugar seguro para crear, dialogar y construir conocimiento, ya que en la mayoría se reproducen formas de violencia hacia las mujeres: en la calle, en la academia, en la casa, en la escuela y más. Una de las formas de transformar esta problemática a la que nos enfrentamos las investigadoras y las interlocutoras, es procurar un cuidado colectivo y poner los elementos necesarios para sentirnos seguras cuando estemos juntas.

Además, se pensó que desde una etnografía audiovisual feminista es posible retomar las narrativas en primera persona, con la creación de autobiografías, intentando romper la dicotomía de lo público y lo privado, y



trabajar con problemas de investigación de los que somos parte o en los que estamos involucradas.

Si bien una etnografía audiovisual feminista puede no ser un material editado y montado para construir una narrativa que comunique un problema a un público, también este proceso puede derivar en un material comunicativo para ser exhibido ante otros interlocutores. Si esto sucede, la idea es no construir ni circular imágenes que reafirmen un encuadre patriarcal desde la representación de la violencia con más violencia (Berlanga, 2018), ni tampoco representaciones que reafirmen los estereotipos de género, raza, clase.

Otro punto, es pensar en una autoría colectiva, para romper con la lógica de que el conocimiento se crea individualmente y/o tiene propiedad (Biglia, 2012). Si bien muchas investigaciones académicas, tesis de grado y posgrado, artículos, no pueden ser firmados colectivamente, los procesos de creación audiovisual sí, en el esquema más común por orden de colaboración (dirección, guión, cámara, sonido, entre otras) o en una presentación más creativa y en una apuesta por hacer películas políticas y sacudir el sistema de valores cinematográficos (Minh-Ha, 1991). Es posible tomar otras formas de presentarse y organizarse para nombrar a las personas que co-crearon el producto audiovisual, remarcando que se trata de una creación colaborativa.

Reflexiones abiertas

Buscar otras formas de construir una investigación con mujeres y aprender de la experiencia compartida permite repensarnos y generar un diálogo entre mujeres que compartimos objetivos comunes. Dentro de este proceso de investigación se cuestiona al mundo —y a nosotras mismas— tanto en nuestras historias como en las acciones que generamos en las vidas de otras mujeres (Tarducci y Daichi, 2010).

Reconocer que las experiencias situadas de mujeres que se han enfrentado a diferentes relaciones de poder, opresión y problemáticas, son herramientas epistémicas y políticas (Trebisacce, 2016) que nos pueden servir para enfrentar los retos a los que nos enfrentamos tanto en las ciencias sociales como en la vida cotidiana en tiempos de un capitalismo salvaje.



Además, considerar que el tiempo académico es breve; como menciona Leyva (2010), la investigación académica tiene sus propios tiempos, ritmos, formas y objetivos, y los procesos de construcción de conocimiento colectivos requieren tiempos más flexibles. Por lo tanto, tenemos que encontrar cómo equilibrar el tiempo académico con nuestros objetivos comunes.

No existe un solo camino para la reflexión y construcción de una etnografía audiovisual feminista, sin embargo, creo que existe una necesidad de repensar nuestras prácticas y epistemes patriarcales al encuadrar, dialogar, montar y construir narrativas de representación que favorezcan un compromiso con las otras y con nosotras, que busquen objetivos comunes y la visibilidad de las desigualdades, así como pensar la forma en que nuestro proceso o material puede ser transformador. También, puede ser un espacio para proponer, crear, intervenir y construir conocimiento junto a las actoras sociales; puede, incluso, conectarse con otras experiencias artísticas.

Finalmente, hay que considerar que falta mucho por explorar en la construcción de etnografías audiovisuales feministas. Se trata de un campo abierto para cuestionar las formas de representación y construcción de conocimiento de las que partimos, así como pensar ¿qué historias y voces escuchamos/documentamos?, ¿cómo podemos ampliar el diálogo sobre las relaciones de poder que se presentan durante la investigación?, ¿cuáles son los objetivos comunes para la transformación social de las desigualdades y opresión que encontramos durante nuestras investigaciones?, ¿qué aprendimos durante nuestro proceso de investigación?

Referencias bibliográficas

Aguilera, A. (2018). *Parteras kichwas de Napo: una etnografía audiovisual y sensorial* [Tesis de maestría, FLACSO-Ecuador]. Repositorio FLACSO Andes. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/14041>

Ardevol, E. (1994). *La mirada antropológica o la antropología de la mirada: De la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. http://cv.uoc.edu/~grc0_000199_web/pagina_personal/eardevol_cat.htm



- Ardevol, E. (1998). Por una antropología de la mirada: Etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSICL*, 53(2), 217-240. <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/396/400>
- Ardevol, E. (2006). *La búsqueda de una mirada: Antropología visual y cine etnográfico*. Editorial UOC.
- Berlanga, M. (2018). *Una mirada al feminicidio*. Itaca-UACM.
- Biglia, B. (2012). Corporeizando la epistemología feminista: Investigación activista feminista. En M. Liévano & M. Duque (Comp.), *Subjetivación femenina: Investigación, estrategias y dispositivos críticos* (pp. 195-229). UNAL.
- Blazquez, N. (2010). Epistemología feminista: Temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores & M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 14-33). CRIM-UNAM.
- Butler, J., Gambetti, Z., & Sabsay, L. (2016). Introduction. En J. Butler, Z. Gambetti & L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in resistance* (pp. 1-11). Duke University Press.
- Descola, P. (1998). Las cosmologías de los indios de la Amazonia. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17, 219-227.
- Draper, S. (2024). *Libres y sin miedo: Horizontes feministas para construir otros sentidos de justicia*. Editorial Tinta Limón.
- Fonow, M., & Cook, J. (1991). Feminist methodology: New applications in the academy and public policy. *Signs*, 30(4). <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/428417?journalCode=signs>
- Gutiérrez, R. (2022). *Cartas a mWis hermanas más jóvenes. Amistad política entre mujeres*. Bajo Tierra Ediciones.
- Harding, S. (1993). Rethinking standpoint epistemology: What is 'strong objectivity'? En L. Alcoff & E. Potter (Eds.), *Feminist epistemologies* (pp. 49-82). Routledge.
- Harding, S. (1998). Existe un método feminista. En E. Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). PUEG-UNAM, UAM.
- Leyva, X. (2010). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico política. En X. Leyva et al. (Coords.), *Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (pp. 199-222). CIESAS, PDTG USM, UNICACH.
- Mies, M. (2002). ¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista. En E. Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 63-102). PUEG-UNAM, UAM.



- Minh-ha, T. T. (1991). *When the moon waxes red. Representation, gender and cultural politics*. Routledge.
- Pink, S. (2007). *Doing visual ethnography*. Sage.
- Pink, S. (2011). Multimodality, multisensoriality and ethnographic knowing: Social semiotics and the phenomenology of perception. *Qualitative Research*, 11(3), 261-276.
- Radcliffe, S. (2008). Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género. En P. Wade, F. Urrea & M. Viveros (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 105-136). Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle y Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Ríos, M. (2012). Metodología de las ciencias sociales y perspectiva de género. En N. Blazquez, F. Flores & M. Ríos (Coords.), *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 179-195). CRIM-UNAM.
- Rouch, J. (2007). Sobre las vicisitudes del yo: El bailarín poseído, el mago, el hechicero, el cineasta y el etnógrafo. En L. Buñuel, A. Davies & N. Rodríguez (Eds.), *Miradas cruzadas. Cine y antropología* (pp. 29-46). La Casa Encendida.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Ediciones Traficantes de sueños.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Spivak, G. (2013). ¿Puede hablar la subalterna?. *Asparkia. Investigación Feminista*, (13), 207-214. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/871>
- Tarducci, M., & Daich, D. (2010). "La pasión no se enseña": Transmitiendo el oficio de investigar con perspectiva de género [Ponencia]. VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina.
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta moebio*, 57, 285-295. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/44480>
- Valencia, Z. (2012). Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones internacionales*, 19, 83-102.



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA SARANCE

Editorial

Inteligencia artificial (IA), modernidad y salud mental

Diego Rodríguez Estrada

1.- **Sonidos y gestos del luto entre los Kichwa Otavalo. Una investigación etnomusicológica en los Andes septentrionales de Ecuador**

Matteo Carozza

2.- **Realidad y fantasías en la toponimia pre-kichwa ecuatoriana**

Simeon Floyd

3.- **La fábrica del desprecio. Las masas y los movimientos socio-políticos en la era digital**

José Espejo Paredes

4.- **Acariciar la muerte: Orozco, el embalsamador (2001) y el retrato de la Colombia noventa**

Francisco Tinajero

5.- **La violencia doméstica como factor de riesgo en femicidios: políticas públicas para su prevención en la provincia del Chaco**

Ingrid Rosas Villarrubia

Emilia Gabriela Bruquetas Correa

6.- **Cerro Picoazá: del territorio ancestral al patrimonio nacional. Un estudio de caso sobre la construcción social del patrimonio arqueológico en la costa ecuatoriana**

Juan Andrés Jijón Porras

Juan Carlos Cisneros Campaña

Daniel Antonio Pita Cabrera

Elizabeth Álvarez Laz

7.- **Cuerpos del delito: Criminalización racial hacia jóvenes afroecuatorianos en Quito**

Luis Andrés Padilla Suárez

8.- **Políticas de creación y aportes de las parteras kichwas de AMUPAKIN a una etnografía audiovisual feminista**

Alf Aguilera Bustos



Biblioteca Plutarco Cisneros Andrade