

**ANOMIA Y ESQUIZOFRENIA CULTURAL
LAS MÁSCARAS KICHWAS Y SHUAR EN PUYO, ECUADOR**

**THE CULTURAL SCHIZOPHRENIA AND ANOMIE
THE KICHWAS AND SHUAR MASKS IN PUYO, ECUADOR**

Lina María Rojas Ortiz, Msc.

Máster en Derecho Humano, Paz, Educación y Conflictos (Colombia).

Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia, Colombia.

linarojas26@gmail.com

Olivier Gérard Angel Méric, PhD.

Doctor en letra moderna (Francia).

Docente de Sociolingüística de la Universidad Estatal Amazónica, Ecuador.

americ@uea.edu.ec

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Recibido: 28 de agosto de 2020

Aceptado: 11 de noviembre de 2020

RESUMEN

El artículo pretende descifrar el por qué los jóvenes de las comunidades Kichwa y Shuar en situación de conflicto cultural en la ciudad de Puyo, en Ecuador, se refugian en el uso de diferentes máscaras tanto en contextos urbanos como rurales para construir su identidad social a costa de su identidad cultural. Dentro del cuadro teórico del relativismo lingüístico, se consideró el uso de una metodología propia a la etnografía comunicativa, como las entrevistas realizadas a los jóvenes voluntarios, e identificando categorías de análisis de acuerdo al contexto social, a sus discursos y al uso de sus palabras. Se describió cómo el joven que se muda de un modelo social comunitario rural hacia un entorno universidad ciudadano construye su integración social en un esquema de esquizofrenia cultura. Basada en un acercamiento a los diferentes “yo” resultando de los procesos de aculturación desde los conceptos de dinero, educación, tiempo y espacio, la investigación determinó el costo de la negociación entre el “yo” universitario y el “yo” comunitario. Se logró identificar una intensificación del proceso de aculturación para solucionar el conflicto cultural, evitar la discriminación y lograr una integración social con el uso de máscaras, síntomas de anomia y esquizofrenia cultural.

Palabras clave: anomia, esquizofrenia cultural, identidad cultural, máscara, Kichwa y Shuar



ABSTRACT

This article explores why young people from Kichwa and Shuar communities in situations of cultural conflicts in Puyo city, in Ecuador, take refuge in the use of different masks urban and rural contexts to build their social identity at the expense of their cultural identity. Within the theoretical framework of linguistic relativism, the use of a communicative ethnography methodology is considered, based on the interviews conducted with the young volunteers, and identifying analysis categories according to the social context, their discourses and the use of their words. It has been described how the young people who moves from a rural community social model to a city university environment build their social integration within a cultural schizophrenia scheme. The research was based on an approach to the different "selves" as a result of the processes of acculturation in their daily lives from the concepts of money, education, time and space in order to determine the cost of the negotiation between the "university-self" and the community-self". It has been possible to identify an intensification of the acculturation process to solve the cultural conflict, to avoid discrimination and achieve social integration thanks to the use of masks, symptoms of anomie and cultural schizophrenia.

Keywords: anomie, cultural schizophrenia, cultural identity, mask, Kichwa and Shuar

INTRODUCCIÓN

En la realidad social de los pueblos ancestrales de la cuenca amazónica se observan tanto movimientos de inmigración como de emigración generando conflictos tanto socio-económicos como culturales (Jarrín *et al.*, 2017). Considerando el paradigma propuesto por Jarrín Valladares: "Una población en rápido crecimiento puede contribuir a la economía y estabilidad social, solamente si se cumplen las condiciones necesarias de educación y oportunidades laborales" (p.95), se entiende los movimientos migratorios internos de las comunidades hacia los centros de educación que se encuentran en los centros urbanos los cuales resultan de las inmigraciones y a menudo ofrecen oportunidades laborales. En estos centros urbanos, como Puyo, los jóvenes, quienes migran desde las comunidades, encuentran un entorno cultural diferente a todos los saberes ancestrales y a las tradiciones que construyeron sus identidades culturales. Con el afán de analizar las situaciones particulares que este conflicto cultural genera en la actualidad, la investigación se basa en un acercamiento a los diferentes "yo" que tiene una persona y sus identidades que se construyen como resultados de los procesos de aculturación en su vida cotidiana, tomando como base el contexto social, sus discursos y el uso de sus palabras.

Para esto es imperante conocer la relación que se genera entre el discurso y la cultura, Laborda considera que “La lingüística y su antecedente de la retórica conciben el discurso como la fuente de la cultura y, al mismo tiempo, su fuerza crítica” (2016, p.13), es decir, la lengua se presenta como el medio para representar una cultura, crear identidades y representar cosmovisiones. El antropólogo Edward Sapir y su discípulo Benjamín Lee Whorf introdujeron el concepto de relativismo lingüístico, para ellos la lengua determina el modo de pensamiento *“percibimos la realidad y la organizamos en conceptos y otorgamos a éstos significados según un acuerdo implícito de nuestra comunidad de lengua que lo ha codificado de ese modo”* (Whorf, 1971).

Esto quiere decir que la lengua canaliza la experiencia que vivimos, en sí misma la lengua es un medio para percibir la realidad; nuestros pensamientos están determinados por las categorías que creamos a través del lenguaje, además, las diferencias en la manera de percibir y concebir el mundo están asociado a las estructuras de las lenguas (Parra, 2016).

En consecuencia, el cambio de contexto cultural obliga al locutor a desarrollar estrategias para adaptar su sistema referencial cultural al sistema de los locutores del nuevo entorno. Las estrategias aplicadas generan cambios tanto en la percepción de la realidad como en las mismas prácticas sociales pudiendo llegar a varios conflictos de identidad cultural, que se caracterizan por la presencia de una anomia y una esquizofrenia cultural dentro del contexto urbano. La problemática de la anomia nace de un conflicto cultural, considerando que las normas culturales cambian cuando el contexto cultural cambia, y genera la necesidad de estrategias de adaptación al nuevo entorno socio-cultural. Estos mecanismos de adaptación generan una ambivalencia, una dualidad, o inclusive una esquizofrenia cultural en los jóvenes de las comunidades indígenas quienes ingresan al contexto socio-cultural urbano.

En la actualidad se puede leer varios estudios sobre las culturas e identidades de los pueblos amazónicos ecuatorianos (Alchazidu, 2020; Bilhaut, 2016; Jarrín *et al.*, 2016). También se puede encontrar un estudio directamente enfocado a las dificultades de comunicación entre culturas amazónicas y la cultura llamada occidental (Valdez López *et al.*, 2019). Sin embargo, acercarse al conflicto intercultural presente en el entorno amazónico actual desde la mirada de jóvenes de las comunidades amazónicas es un tema todavía ausente de las publicaciones recientes. El presente artículo pretende evidenciar y explicar el uso de las máscaras por parte de los Kichwa y los Shuar en la ciudad de Puyo, Ecuador, como consecuencia de una anomia, de una esquizofrenia cultural y de una dualidad identitaria a través del lenguaje y los hábitos de estos jóvenes indígenas dentro del conflicto cultural que experimentan en el contexto urbano.

Partiendo de esta contextualización y conceptualización del problema, el lector encuentra en el artículo una primera parte en la cual se define los conceptos convocados como anomia, esquizofrenia cultural, identidad, cultura y sociedad. Se detalla en una segunda parte en cuadro metodológico enmarcado en el método de etnografía comunicativa, basado en la observación y análisis del discurso de los jóvenes que residen en la ciudad de Puyo. Al final del presente trabajo, se presentan los resultados y la discusión central de la investigación a través de un análisis discursivo que evidencia el fenómeno de anomia y como último punto se exponen las conclusiones, espacio donde se evidencia que los jóvenes de las comunidades Kichwa y Shuar utilizan máscaras como una reacción de defensa al choque cultural cuando se encuentran en un contexto urbano, lo cual puede llegar a expresarse como una esquizofrenia cultural.

REVISIÓN TEÓRICA

Anomia

De acuerdo a la definición de la Real Academia Española la anomia es el “*conjunto de situaciones que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación*” esta palabra proviene así mismo del griego ἀνομία / anomía: prefijo ἀ- a- «ausencia de» y νόμος / nómos «ley, orden, estructura») (RAE, 2019), es decir, a la falta de normas sociales o la incapacidad de la estructura social de proveer los medios necesarios para lograr las metas de la sociedad.

Aún si el concepto de anomia nació en el siglo diecinueve en la obra de Emile Durkheim (1997 [1897]) y fue extendido por Merton (1968), la anomia ha sido objeto de investigaciones más recientes (Alder, 2020; Owino y Weber, 2020; Beckert, 2019). Merton fue uno de los autores que indagó sobre la alternancia entre objetivos y medios propuestos por una sociedad, así lo expresó “nuestro primer propósito es descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista y no una conducta conformista” (Merton, 2010).

Para la presente investigación retomamos a Durkheim quien primero realiza una definición sobre sociedad para ahondar en el significado de anomia, para este autor la sociedad es “un conjunto de sentimientos, ideas, creencias y valores que surgen a partir de la organización individual a través de este tipo de grupo y que tiene una existencia diferente y superior a cada uno de sus miembros, es decir, que existe gracias al grupo, pero no está en ninguno de ellos de forma individual” (López, 2009, p.132)

Esta definición es clave para conceptualizar la anomia, el autor expresa que cuando no se ejerce una regulación dentro de la sociedad, los individuos se encuentran ante una situación de anomia, alejados de las conductas socialmente permitidas. La anomia entendida desde una

perspectiva de Durkheim está asociada a la regulación que debe ejercer la sociedad; y desde una perspectiva moral, la anomia es un medio por el cual los individuos contienen “sus pasiones a la par de la limitante externa que le imponen las normas sociales” (López, 2009, p.137).

Las dos visiones están unidas por el hecho mismo que es la sociedad que determina las reglas externas y la conducta de sus individuos, que impone deberes a través de la regulación de los comportamientos; y encarga a la moral de lograr poco a poco la disciplina para que cada individuo contrarreste sus deseos y tenga un comportamiento adecuado dentro de la sociedad.

En cuanto a la moral y la regulación, se da a entender el concepto de educación; para Durkheim (2002) la educación es la encargada de inculcar en cada individuo la autocontención de sus sentimientos, esta capacidad se aprende desde pequeño a través de padres, familiares, amigos, profesores, entre otros. se inculca la importancia de moderar los deseos, limitar los apetitos y definir objetivos de lograr la felicidad. “Para Durkheim anomia se refiere a los objetivos culturales concebidos inadecuadamente por las sociedades industriales; mientras que, para los sociólogos americanos, anomia se refiere a la insuficiencia de los medios para lograr los objetivos culturalmente autorizados por la sociedad” (Reyes, 2008, p.327).

Sobre esta diferencia podemos hacer hincapié en que los objetivos culturales propuestos por una sociedad generan un estrés en los individuos al no tener los medios necesarios para alcanzarlos. El sociólogo Dahrendorf (1999) expresa que en una sociedad moderna es necesario que exista un poco de anomia para sobrevivir a la presión y conflicto que generan esos objetivos, es decir que deben existir diferentes opciones de vida:

¿Será transitar por un camino muy peligroso el admitir que lo normal en una “sociedad múltiple” de voces, de clases, de etnias, de regiones es que haya distintas formas de cumplir las normas? Y que una mirada “homogenista” ¿no permite entender las distintas dinámicas de la sociedad? ¿Cómo no caer en la “justificación” de conductas que les tuercen el cuello a las normas? Pues la única manera es entendiendo por qué se dan esas conductas y cuál sería la manera “políticamente correcta” de comprenderlas. (Reyes, 2009, p.172)

Finalmente, la anomia existe no solo cuando hay una desorganización social sino también porque el Estado plantea una mirada hegemónica imponiendo objetivos culturales colonizadores que se deben alcanzar; norma los medios y las acciones para lograrlo excluyendo diferentes miradas y culturas.

Esquizofrenia cultural

En el presente trabajo, la esquizofrenia cultural es un concepto que no se refiere a una patología como lo define la Real Academia Española, sino a la “alteración de la experiencia de sí mismo y del mundo” (Pérez, 2012, p.4) por razones socioculturales, las cuales moldean la identidad y obligan a asimilar y adoptar nuevas prácticas sociales. Se refiere a ponerse un traje para jugar un papel en un entorno cultural extraño y llegar a confundir su propia identidad. Así mismo, la esquizofrenia ha sido un concepto ligado con el concepto de alienación y las máscaras que usamos, y la ambivalencia entre algo grande y grandioso como un Quijote y a la misma vez temible. Es en sí mismo una oscilación entre la locura y la cordura, señalando que la dualidad corresponde a una oposición entre cultura dominante y cultura dominada, y que por lo tanto también puede carecer de significado para miembros de culturas étnicas que ven un equilibrio entre ambas. Se produce esta dualidad que obliga a un doble rol, en que tienen que ser y, a la vez, aparentar no ser quienes no son, cómo piensan, cómo desean, qué les molesta, qué les anima. La existencia oscila entre un ser a un no ser y “les obliga a enmascararse genérica, social, racial y culturalmente, como defensa a los discursos hegemónicos patriarcales y eurocéntricos”. (Fajardo, 2010, p.44). En línea con lo anterior, las causas de esta patología también proceden de la adversidad social que sufren estas personas cuando cambian su contexto, es decir, la sociedad incide en la alteración y modificación de la personalidad, de la identidad, más allá de un proceso de aculturación, debemos considerar los cambios extremos que subsisten entre ambos territorios socioculturales.

A ubicarse dentro del concepto de esquizofrenia como patología, es pertinente señalar que, de acuerdo con estudios recientes, se ha presentado un alto índice de esquizofrenia entre inmigrantes en una variedad de ciudades europeas como Holanda, Dinamarca, Londres que no solo corresponden con una causa genética y neurobiológica sino también con un modelo socioevolutivo. (Pérez, 2012, p.9)

Cultura e identidad

Para considerar la esquizofrenia cultural es pertinente desglosar los conceptos de cultura e identidad. Considerando el primero, se entiende que un entramado de significados culturales permite conocer de forma analítica los comportamientos de una comunidad. Estos significados no son homogéneos o estáticos, sino que por el contrario deben estar en constante movilidad y cambio (GEERTZ, 2005).

Todos los elementos constitutivos del entorno tienen una simbología significativa por el miembro de una comunidad. Finalmente, son estas representaciones sociales que construyen la cultura, la cual se materializan en las tradiciones e identidades:

En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos (Giménez, 2005, p.1).

Es importante situar el proceso de construcción de la identidad en la realidad de una globalización colonizadora que intrínsecamente conlleva a migraciones forzadas y libres. Estos movimientos generan nuevos referentes sociales suscritos dentro de roles de poder y exclusión que valorizan y privilegian cosmovisiones de un mundo sobre otras. Entonces, se considera una identidad asimilada desde sus raíces, dotada de símbolos, de significados culturales, y de raíces territoriales; sin embargo, no es fija o estática, sino que se moldea de acuerdo al contexto, al entorno, bajo unos roles de poder y rivalidad que fomentan el uso de máscaras para ocultarse del otro y protegerse de su otredad.

Estas situaciones son tierras fértiles para la esquizofrenia cultural, delimitando y borrando las fronteras del yo. Se ocultan las experiencias previas, el saber adquirido, para construir una nueva identidad donde la otredad vive encubierta o socialmente restringida pudiendo llegar al conflicto interno.

MATERIALES Y MÉTODOS

Etnografía comunicativa

El presente artículo hace uso del método denominado la etnografía de la comunicación, la cual se refiere a la relación entre cultura y lenguaje, “el papel que juegan las prácticas comunicativas en una determinada comunidad está directamente relacionado con la forma como conciben y actúan en el mundo” (Romero, 2009, p.136). El marco teórico mismo de la etnografía de la comunicación enmarca el estudio en una investigación observacional descriptiva en acuerdo con la definición de Hymes: la etnografía de la comunicación se refiere a la “descripción de la organización de los significados lingüísticos en estilos de habla, en términos de una matriz funcional del habla de una comunidad” (1977, p. 172).

Es así que la etnografía del habla o de la comunicación se centra en el estudio de los eventos del habla, los cuales se generan naturalmente en situación de comunicación sincrónica con o sin la presencia del investigador quien puede observar, participar y registrar el discurso como datos de investigación. En consecuencia, la colecta de datos es prospectiva para medir de manera transversal las variables consideradas que, en el presente caso, son los rasgos del conflicto cultural en el discurso de los jóvenes de las comunidades Kichwa y Shuar quienes migraron a la ciudad del Puyo.

Es importante considerar el contexto directo de la situación de comunicación en acuerdo con los planteamientos de Geertz, quien expone que la cultura es un entramado de significados que deben ser analizadas a través de la etnografía con una descripción detallada del sistema cultural (creencias, ritos, símbolos, actividades, conocimiento explicativo de la realidad y sus relaciones). En consecuencia, el análisis del discurso registrado es representativo de una situación de comunicación ubicada en un contexto específico, razón por la cual su descripción es ineludible.

Contexto

La Provincia de Pastaza cuenta con 62.016 habitantes, de los cuales se identifican como indígenas el 35,2% y como mestizos el 58,5% (INEC, 2010). Dentro de la población indígena los kichwas suman un total de 17.817 habitantes, siendo el grupo indígena con mayor representación en toda la provincia.

Puyo es la capital de Pastaza, una ciudad donde convergen múltiples culturas de Ecuador, especialmente de la zona que corresponde a la amazonia donde se encuentran presentes siete de las catorce comunidades étnicas o nacionalidades ecuatorianas: Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Shiwiar, Sáparo y Andoa.

Estas comunidades se ubican en diversos territorios de Pastaza, algunos cuentan con acceso de carreteras mientras que para otras los únicos medios de transporte son a través de balsa o avioneta, lo cual supone un aislamiento parcial o total con el mundo exterior de algunos de sus habitantes, fortaleciendo procesos sociales específicos que construyen una fuerte identidad dentro de cada comunidad.

Sin embargo, también existen varios factores que llevan a los miembros de la comunidad a desplazarse a los centros urbanos como el desarrollo de algunas de sus actividades económicas, relaciones de parentesco entre miembros de diferentes comunidades étnicas y mestiza, asociaciones con organizaciones gubernamentales y privadas en el centro urbano, asistencia a centros de educación complementaria, acceso a la educación superior, entre otros.

Adicionalmente, un factor que influye es el limitado acceso a derechos inalienables como son el trabajo, educación, salud, vivienda digna y sobre todo el uso limitado de sus territorios ancestrales. Estas circunstancias propician condiciones de pobreza que impiden el ejercicio pleno de sus prácticas tradicionales como la caza, pesca y agricultura, situación que los obliga a desempeñar nuevos roles en entornos foráneos como la ciudad.

Sobre los factores de desplazamiento a la ciudad de Puyo, la investigación se enfoca en la educación como motor que motiva a los jóvenes de comunidades Kichwa y Shuar a quedarse en la ciudad; en muchos casos, este desplazamiento involucra también a los familiares quienes se asientan en la ciudad para conseguir un trabajo remunerado y así pagar la manutención durante el periodo lectivo.

Los desplazamientos entre territorios propician conflictos y cambios de identidad, producto de una anomia cultural que, según la hipótesis de este trabajo, puede llegar a la creación de una esquizofrenia cultural, entendida como la ambivalencia identitaria que sienten los miembros de comunidad étnicas cuando viven en la ciudad.

En línea con lo anterior, se analiza el uso de las máscaras que usan los jóvenes de las comunidades Kichwa y Shuar cuando viven en la ciudad y las que usan cuando viven en su territorio. Para esto es pertinente preguntarnos ¿qué pasa cuando existe un trastorno del yo?, es decir, cuando la experiencia de sí mismo ya no corresponde con el mundo o la realidad en la que ellos se desenvuelven y están forzados a asimilar prácticas foráneas con las que no se identifican.

ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

Para comprender el péndulo entre “un ser” y “un no ser”, primero acerquémonos al “ser” kichwa y Shuar, partiendo de que son culturas con cosmovisiones diferentes, pero que comparten un punto en común, para ambas etnias existe una comprensión del universo a través de la visión animista del territorio.

Los indígenas de la amazonia ecuatoriana (Kichwa y Shuar) creen que cada objeto tiene un dueño, una energía o ser al que se le debe solicitar permiso para hacer uso de un espacio o un recurso, los Kichwa piden a Nunguli a través de cantos y danzas para que les dé buena cosecha, mientras que los hombres le hablan a Amasanga antes de ingresar a la selva, ya que es él quien les precisa los cuidados que deben tener con la naturaleza.

Para los Shuar, Aruta vive en la naturaleza y se le debe respeto, los hombres no pueden excederse cazando o pescando porque alterarían el equilibrio y podrían ser castigados; todo

cuanto hace parte del mundo Shuar tiene comunicación en un universo vivo, que se relaciona permanentemente con sus antepasados y divinidades.

Bajo esta simbiosis se construye la identidad del mundo Kichwa y Shuar, un equilibrio de energías que trasciende de la naturaleza hacia lo social. En consecuencia, todas las prácticas culturales se rigen con este principio, cuando un hombre o mujer realiza un acto contrario, puede conllevar a enfermedades no solo corporales sino también en su familia o entorno, implicando menor cacería, pesca o daños en su chacra¹.

Dentro de la comunidad indígena, en un espacio público, los integrantes se desenvuelven en un territorio que fomenta desde sus bases el concepto de comunidad, el cual prioriza la colaboración entre núcleos familiares, inclusive las divisiones de género no se expresan como desigualdades sino son complemento uno del otro.

Sobre la complementariedad, las culturas ancestrales se identifican desde sus valores comunitarios:

Que todos se levanten, que nadie se quede atrás, que reconoce las diferencias, incluso opuestas, pero siempre en relación e interdependientes que armonizan el todo: arriba-abajo, frío-caliente, masculino-femenino, izquierda-derecha, viejo-nuevo. Dentro de la tradición indígena todo tiene sexo, se es masculino o femenino, para cada uno hay asignadas unas características y se actúa de acuerdo a ellas, son necesarios entre sí: la luna (femenina), el sol (masculino), dios madre-dios padre, etc. (Chancoso, 2013, p.165).

A partir de estos principios se regula el sistema de relaciones al interior de cada comunidad para lo cual se acuerdan reglas o normas de convivencia que se originan en la Ley Mayor y que garantizan la convivencia armónica, acuerdos que son fruto de procesos de concertación armónica.

Nina Pacari, citada por Delgado Restrepo, señala que la lucha de la mujer indígena no debe perder de vista los principios que no se oponen a la lucha feminista, sino que se caracteriza en su dimensión desde lo indígena:

fortalecemos a los pueblos y a la comunidad (...) Los principios de los que hablamos desde las mujeres indígenas son: "dualidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, proporcionalidad".

Principios que se definen de la siguiente manera: "...la dualidad y la complementariedad. Son dos opuestos, diferentes, el hombre es diferente a la mujer, la mujer es diferente al

¹ La palabra chacra hace referencia a un espacio de tierra que es destinado al cultivo de productos alimenticios para el consumo doméstico, una práctica muy común en las familias indígenas, puesto que se trata de un sistema de desarrollo comunitario.

hombre, pero complementarios, no puede entenderse el uno sin el otro. Los opuestos que siendo diferentes se complementan, no son contradictorios" (...) "la correspondencia es la relación horizontal", "la reciprocidad es doy en la medida en el que el otro da" "proporcionalidad es el de la justicia" (2007, p.1).

En lo que se refiere a un espacio "privado" – según una dicotomía occidental – las relaciones humanas se modifican, mientras que en la vida comunitaria se afianzan lazos de reciprocidad y solidaridad. Dentro de la constitución del "hogar occidental" ellos se autodefinen como personas frías y vacías, marcando la diferencia con el "hogar comunitario".

En la muestra de entrevistas realizadas, se resalta la diferente entre los espacios públicos y privados, para Itaya, miembro de la comunidad Kichwa los comportamientos varían de acuerdo al espacio: "en mi casa era otra persona y afuera era otra. En casa era cerrada, seria y con mal carácter porque así somos en nuestra cultura, siempre estamos como fruncida la cara, me acuerdo que mi abuela también era así, era lararara hablándole a mi abuelo, pero afuera era otra persona. Siempre había una dureza en la casa"

¿Pero cómo se construyen estos valores?, recordemos la obligatoriedad a la cual están inmersas las comunidades indígenas con la denominada "participación" desde las épocas de la llegada del mundo occidental con la colonia y la posterior organización de los nuevos estados a las comunidades indígenas en lo que respecta al manejo de su educación, como lo expresa Trillos:

Este proceso de colonización logró en cierta medida la hegemonía del español, porque la escolarización no estuvo encaminada a respetar los valores culturales del niño a educar. En los años ochenta, cuando el Estado entrega a los indígenas el manejo activo de su propia educación, éstos heredan un sistema escolar y su lengua, la española. En este contexto, los indígenas optan por un bilingüismo escolar impuesto por la situación heredada, conservando el sistema escolar, que han ido reformando poco a poco (Trillos, 1995, p.293).

En línea con lo anterior, varios miembros de las comunidades étnicas han asimilado estos valores como propios, en constante construcción y relación con sus pares de otras etnias, incluyendo los mestizos, todo esto dentro de un espacio público; haciendo esfuerzos por colocarse al nivel de las realidades universales de la modernidad.

Los procesos de colonización por los cuales ha pasado cada comunidad, la llegada de los misioneros y la aculturación han modificado en el transcurso de los años los comportamientos de cada grupo étnico; en su entrevista la abuela Narcisa de la comunidad Sarayaku decía que los curas no podían escuchar el sonido de una tambora o ver la tinaja llena de chicha, eran ambos

símbolos de su cultura “salvaje” que debía ser extirpada, ahora, ¿qué de los valores?, son muchos años y varios contactos con los mestizos que han propiciado el cambio, el cual en la mayoría de veces no es dialógico sino impositivo en base a la dicotomía del bien y del mal, o de manera más sutil, del “salvaje” y del “civilizado”.

El resultado de esta relación ha dejado a las comunidades indígenas en un proceso de esquizofrenia cultural dentro de la ciudad, intentando asumir los modelos europeos o norteamericanos y dejando a un lado sus propias raíces e identidades, lo cual, en la mayoría de casos propician la miseria, la ignorancia y el aislamiento (Huertas *et al.*, 2017, p.20).

La comprensión del “ser” integra la consideración de una identidad desgarrada en el choque entre ambas culturas, por un lado, la occidental y por el otro lado la étnica. Existe una presión colonizadora de la cultura occidental que se vuelve dominante en ese territorio, un mayor número de personas la practican y se observa que los jóvenes de comunidades étnicas terminan adaptándose a este entorno foráneo con el riesgo de olvidar su herencia social y cultural.

Sin embargo, lo que se precisa con la investigación no es el proceso de adaptación sino el cambio cultural tan drástico al que se enfrentan estas personas en un contexto como la ciudad de Puyo, donde se modifican y alteran prácticas culturales naturalizadas y aceptadas en sus comunidades relacionadas al tiempo, a la libertad, a las relaciones de solidaridad, con las emociones y hasta con la forma de sentir. En el discurso mismo de los entrevistado, se nota la desilusión de alejarse cada vez más del concepto de “Sumak Kawsay”. De acuerdo con el profesor Luis Maldonado, el Sumak Kawsay es un concepto que se interpreta como el buen vivir y está presente bajo otros nombres en varias culturas de Latinoamérica. Su principio se sustenta en una manera de vivir basada en la reciprocidad, el dar y recibir, la solidaridad y la colaboración colectiva. Para Tulio el Sumak kawsay es un concepto que requiere aplicarse dentro de su territorio “trato de aplicar aquí, pero es difícil porque estoy en un sistema que prácticamente se lo está comiendo, es como difícil enfrentarme en una posición geográfica que es diferente a la mía. Practicar el Sumak Kawsay es estar relacionado con una posición geográfica de Sarayaku”. En su discurso se denota una percepción de frustración al no tener los elementos necesarios para practicar ese buen vivir y vive abrumado por las imposiciones del sistema foráneo.

Tiempo y territorio

El primer enfoque considerado para definir el “no ser” es el tiempo. Un día que contiene veinticuatro horas con una rutina a seguir, es un conteo infinito que domina, que frena y consume día tras día el ser, llevándose consigo su libertad. Tulio es un joven kichwa, su comunidad se ubica en Sarayaku, estudia y vive en Puyo. Los entrevistados siempre asocian el concepto con

la libertad. Durante el recorrido por el río Bobanza, para llegar a la comunidad de Sarayaku, se logró percibir un cambio en el joven Tulio. De cierta forma su máscara había cambiado, ya no era el mismo; cuando se pudo preguntarle sobre su experiencia al llegar a su comunidad, explicó que hay momentos de conexión entre el hombre, en este caso él, y la selva, momentos donde todos los sentidos se agudizan y se puede apreciar las inmensidades de Ninguli, lo que él definió como libertad.

El tiempo al ser también libertad crea una contradicción en la connotación cultural que tiene para occidente. La ciudad genera ataduras que son traducidas en disciplina, “el deber ser”, mientras que en Sarayaku el concepto del tiempo difiere con los ritmos de la ciudad, las personas se rigen por las tareas que deben realizar cotidianamente como ir a la chacra, pescar, cazar, lavar la ropa, tejer o preparar los alimentos. Por decirlo así, la libertad también está animada, cada quien es su dueño. De acuerdo con lo expresado por uno de los entrevistados:

Normalmente aplicamos una vida libre, no tenemos obligaciones, tu no dependes del trabajo, no dependemos de un ingreso económico sino de la naturaleza, no es una obligación ir a las 7 am, los tiempos son diferentes, los sábados de minga, los domingos de concho, o sea la sobra de la chicha que quedó, el domingo seguimos tomando (...). Es algo cultural y más libre. Aquí vengo y tengo que estar dependiendo de todo eso, y desde una perspectiva de acá se califica como vago o perezoso, es algo cultural, eso nos ha afectado bastante a nosotros, como que nos vengán imponiendo todo eso.

Cuando se establece que cada quien es su dueño, no se refiere a que dentro de su comunidad no tengan una organización en sus tiempos sino por el contrario se quiere ahondar en las diferentes connotaciones que tiene el tiempo en cada territorio. Analizando el discurso, se hace acotación en las palabras de obligación e imposición, ambas enfocadas en fortalecer los estereotipos y las discriminaciones hacia otras culturas, en este caso la cultura Kichwa.

La discriminación que sienten estos jóvenes indígenas en contextos urbanos, propicia el uso de máscaras, una es la de adaptación cultural, mientras que otras se basan en la segregación. Se debe considerar que cuando estos jóvenes llegan a la ciudad el tiempo los colapsa, tienen que depender de sus ritmos, acelerados y desmedidos, y cuando no dan alcance con la exigencia los categorizan como perezosos y vagos; desde una perspectiva occidental, la libertad debe generar productividad, “el tiempo es oro” dicen coloquialmente, mientras que en Sarayaku se aplica una vida libre, holística, hay días muy ajetreados como otros que se destinan al descanso y ocio.

Otro ejemplo sobre las connotaciones del tiempo en ambos territorios se ve reflejado en los trabajos comunitarios. En Sarayaku el territorio se divide por centros comunitarios y dentro de

cada uno se designa un jefe, una persona que representa a la comunidad. En el centro urbano, el alcalde representa las personas y existen organizaciones públicas o privadas que realizan el aseo, mantenimiento y construcción de todo el mobiliario urbano; sin embargo, en la comunidad de Sarayaku son los jefes de cada centro comunitario quienes organizan los trabajos dentro del territorio en base al concepto de minga donde todos los miembros de la comunidad participan en la realización de la obra. En Sarayaku hay siete centros comunitarios, los cuales programan cada periodo de tiempo una minga para garantizar el buen estado de los puentes, las chozas, el río, mantenimiento de caminos y demás tareas. El jefe es el encargado de convocar a todos los miembros del barrio a participar de la jornada, pero además la esposa de cada jefe tiene la responsabilidad de preparar la chicha², para que, al finalizar el trabajo, todos en comunidad celebren y estén “enchichados³”. Es así que cada minga implica una participación activa de la comunidad como lo comenta Tulio:

Cada centro comunitario tiene unos ochenta dueños de hogar o familias, en cada uno hay un jefe, quien representa el barrio, cada uno deja que su esposa prepare chicha para el trabajo comunitario, nosotros mismos damos mantenimiento a las calles, nuestros caminos. Todo lo trabajamos en comunidad, es la minga general (...) todos los centros están enchichados en la tarde, es un poco obligatorio participar para todos los del barrio.

Como se expresa en el discurso, los trabajos dependen de toda la comunidad y las familias tienen una responsabilidad de asistir a las mingas que se organizan dentro de cada centro comunitario. Aquí también existe un concepto de obligatoriedad, pero este tiene una connotación ligada al Sumak kawsay más no al tiempo, como concepción occidental.

Estos espacios al estar ligados al Sumak kawsay, van más allá de asegurar el funcionamiento del territorio, es una congregación comunitaria en la que participan tanto hombres como mujeres, que genera cohesión social, ayuda de pares e iguales y la cual finaliza con un ritual simbólico de celebración, agradecimiento atravesado por la chicha, bebida tradicional que no puede faltar en casa. Se puede considerar que la bebida es el don entregado por los jefes por el trabajo hecho. Las mingas son un ejemplo de que aun sin tener que remitirnos al “tiempo” como concepto occidental, hay compromisos con tiempos establecidos pero que siguen estando ligados a la “libertad” que promulgan los pueblos indígenas.

² Según la Real Academia Española, la palabra «chicha» proviene de la voz aborigen “Chichab”; que significa «maíz». Otras versiones sostienen que la palabra tiene su origen en la lengua náhuatl (también llamada “aztequista”, propia del territorio mexicano). Siendo “Chichiat” el vocablo madre en cuestión, cuyo significado no es más que “agua fermentada”

³ Embriagados

El occidente se ha caracterizado por categorizar a las personas dentro de un sistema de valores utilitaristas. Desde la Revolución Industrial Europea, se introduce y reafirma la idea de “mercancía”, que comprende la materialización y mercantilización dentro de un mercado. Esto trae consigo una posición antropocentrista legitimando el hacer uso de recursos, territorios y personas a intereses de unos pocos (Varese, 2019). Esta idea de sistema-mundo está soportando también en los estudios clasificatorios y hegemónicos que promulgan los científicos sociales euroamericanos de la época, lo que conllevaba a deslegitimar y marginar los conocimientos de los pueblos indígenas.

Los indígenas aún son vistos como parte de sociedades tradicionales, que no corresponden con la idea de modernidad y que obstaculizan el desarrollo económico regional, nacional e internacional. Razón por la cual, cuando llegan a territorios urbanos, deben utilizar máscaras que correspondan con la idea de modernidad y de tiempo.

Dinero

Después del tiempo se encuentra el poder adquisitivo materializado por el dinero, trabajar dentro de la comunidad no tiene una retribución económica porque en principio todo lo provee la madre naturaleza, exceptuando alimentos que se compran en los centros urbanos como aceite, sal o arroz; consolidando la integración de las comunidades indígenas a las economías de mercado. Sin embargo, es importante resaltar que aún predominan el comercio basado en canales de intercambio y comercio. Al ser un territorio comunitario, las personas hacen uso de los recursos provistos por la madre tierra, configurando una red alimentaria basada en la diversidad y que se soporta a través de los conocimientos tradicionales que tienen los indígenas sobre su territorio.

Sobre esta descripción hacemos referencia a que existe una dieta tan variada en las familias de los pueblos indígenas, así lo expresó uno de los entrevistados “nosotros subsistimos más de la naturaleza, ir a cazar o ir de pesca y si no puedo hacer los palmitos de las palmas, para variar la comida hay frutas del bosque que son bien nutritivas” esta dieta basada en los recursos de la naturaleza, hace que los alimentos que se consiguen días tras días sean diferentes, si no hay caza o pesca, se recurre a hacer palmitos, mazamorra de verde, frutos del monte o setas como el taka ala. Cuando una persona indígena llega a la ciudad se enfrenta a un sistema-mundo basado en las transacciones monetarias, es decir, quien accede “debe” tener un poder adquisitivo. Sobre este punto hay varias perspectivas “el hecho que yo te diga que viva con cinco o diez dólares todo un mes para alguien que es de aquí, va a decir: ¿chuta y qué comes? (...) yo en mi pueblo vivía tranquila, aquí tengo que dar para pasajes, vestimenta, allá con cualquier ropa se iban al colegio, aquí me obligaron a comprar, y tenía que traer a mis guavos aquí”

Este principio plantea el dilema, ¿de dónde obtengo mis ingresos económicos? Pregunta que abre la puerta para que muchos indígenas hagan uso de una máscara, pues pasan de labrar la chacra y recibir los alimentos y frutos que emanan del territorio, para ser asalariados, personas que trabajan en horarios desmedidos, en condición de subalternos y por retribuciones monetarias que no garantizan el acceso digno a sus derechos humanos básicos (salud, alimentación, vivienda).

Este contraste entre la ciudad y el territorio indígena crea una esquizofrenia cultural, tomando en cuenta que los jóvenes que llegan a la ciudad rara vez han emigrado por largas temporadas o por un asentamiento a largo plazo. Además, en muchos casos, por sus jornadas de estudio no tienen la opción de trabajar y generar un ingreso constante, razón que obliga a que muchas migraciones sean de todo el núcleo familiar para poder sustentar el periodo de estudio de los hijos. Rosario de la comunidad Sarayaku es mamá, vino a Puyo para que sus hijos accedieran a una educación superior, y relata su experiencia “yo me siento encerrada, pero tengo que aguantar eso para que mis hijos preparen (...) yo andaba trabajaba en casas, unos contratitos para lavar y arreglar la casa, pero yo sentí que la vida de la ciudad ha sido así, muy difícil, mucho sin tiempo yo pasaba”

Cuando se trasladan modos de vida holísticos hacia un sistema mercantilista colonialista que ha dividido al hombre de la naturaleza y que fomenta el antropocentrismo, las clasificaciones emergen prontamente, y quien es considerado en la comunidad kichwa como un hombre rico según los valores de la comunidad ahora es clasificado como pobre, al no tener un acceso económico, según valores occidentales. Para los jóvenes que llegan a los centros educativos, el factor económico pasa a tener una connotación transversal dentro de su cotidianidad. Itaya manifiesta su punto de vista:

El hecho de venir a un sistema que solo utiliza el dinero es como que nos deja ver pobres, pero en realidad nosotros cuando estamos en Sarayaku no nos sentimos pobres porque tenemos lo suficiente y entonces venimos acá y no tenemos una economía (...) existe una clasificación de rico, clase media y pobre, es muy fuerte, viene a chocar de un sistema a otro sistema y es demasiado difícil, hay muchos compañeros que no tienen los medios para venir y estar aquí un tiempo, es algo triste pensar en todo eso.

La esquizofrenia cultural se profundiza en la diferencia de carácter que tiene cada cultura, los valores indígenas fomentan las prácticas de la “reciprocidad” y “comunidad” mientras que en la educación occidental está arraigado el concepto de “competencia” e “individuo”, pilares que cambian la forma de ver el mundo y que sin una plena intervención Estatal que garantice la

cabida de estas dos cosmovisiones, conlleva a que cada vez más indígenas hagan uso de sus máscaras para adaptarse a un simulacro de integración.

Educación

Otro parámetro con un fuerte componente cultural que altera el mundo indígena en la ciudad es la educación. En el entorno comunitario amazónico, el Yachak o chaman (traducción occidental) es una persona que puede interactuar con diferentes mundos. A través de un extenso aprendizaje, tiene las facultades para comunicarse con espíritus de antepasados o dueños de lugares que proporcionan un equilibrio en la comunidad.

Ser un Yachak representa tener un alto reconocimiento social y jerárquico dentro de la comunidad, pero llegar a este estatus requiere acceder a un vasto conocimiento sobre su territorio y estar en comunicación constante con la madre tierra. El Yachak puede transformarse en jaguar, tiene la fuerza que emana de la tierra, tiene una conexión con el mundo sobrenatural y el terrenal, es sin lugar a dudas, una persona de vital importancia dentro del mundo indígena.

Ahora, dentro de la ciudad este conocimiento sufre de desvalorización. Frente a este desprestigio nace la necesidad de esconderse atrás otra máscara. La interacción con la ciudad ha propiciado la deslegitimación del conocimiento ancestral diseñando una reconfiguración del sistema de valor. El Yachak sigue siendo una persona con alto reconocimiento dentro de la comunidad; sin embargo, los jóvenes estudian un conocimiento científico desencarnado con mucha motivación debido a que sienten la obligación y la responsabilidad de demostrar a través de un saber legítimo que sus territorios y conocimientos deben ser respetados.

La palabra “responsabilidad” se repetía frecuentemente dentro del discurso de los entrevistados debido a que su línea de ascendencia – padres y abuelos – apuestan que la educación es una herramienta para defender sus territorios, sus culturas, sus identidades:

Tener los argumentos necesarios para defender el territorio de las empresas extractivas y mineras. Trasladar conocimiento ancestral a científico. Todo se ha transmitido oralmente pero no hay escritos (...) desde pequeño veía a mis padres metidos en eso y yo no quería ser parte de eso, yo debería vivir más libre, pero luego de darme cuenta de eso, comprendí que la vida no es solo vivir sino utilizar algo de la política, porque si no hacemos eso no influimos en nada, a veces como que también entró en esa crisis, todos queremos aparecer en algo, esperamos un reconocimiento y a veces creo que no es necesario que seamos reconocidos, pero luego pienso chuta pero eso lo necesita la gente

En este relato se observa como el discurso se orienta a la importancia de adquirir saberes occidentales que les permitan argumentar del porque es importante proteger su territorio, su saber ancestral y transferirlo a un código occidental. Considerando la educación como un punto transversal dentro de las comunidades indígenas, emerge la obligación o necesidad de estudiar para algunos de estos jóvenes, y así elegir profesiones orientadas a mejorar la calidad de vida dentro de sus comunidades. Esto conlleva una carga emocional y un conflicto cultural que a menudo llega a la anomia y a veces a la esquizofrenia cultural que se exaltan dentro de la ciudad:

Normalmente uno le dicen que estudiar algo que te de pasión y yo como que tenía otra cosa que me daba pasión, luego como que cambie y dije ¿chuta qué voy a hacer con eso? ¿estudiar algo para apoyar ese sistema? A mí me hubiera gustado ser mecánico o algo así, como que me gusta estar observando y cómo funcionan las cosas (...) luego ya me decidí a estudiar biología, aunque creo que no era mi propio gusto de estudiar, pero vi que era emergente y lo hice, normalmente si uno estudia otra cosa que no sea o construir ese trabajo en comunidad, va a terminar siendo parte del sistema

Según este testimonio, la solución para aguantar el rechazo de ser parte del sistema es jugar un papel, ponerse la máscara y esperar no alterar su identidad. Además del lenguaje discursivo, se puede comprobar la presencia del lenguaje no verbal. Tener estos acercamientos con estos jóvenes, es presenciar largos silencios durante las entrevistas, gestos corporales que incluyen miradas en retrospectiva o risas que intentan cortar la crudeza de las palabras. Sin lugar a dudas, es un tema que ha generado la necesidad de bajar las máscaras a pesar de la dificultad del gesto.

Dentro de las culturas kichwa y shuar, el sentido de comunidad es transversal y hace parte del Sumak kawsay, el concepto del buen vivir. La comunidad nace de varios principios, entre ellos que todos venimos de la madre tierra y que la vida se construye a través de la colectividad, desde la reciprocidad y colaboración comunitaria. En consecuencia, hay una discordancia entre lo que “debo ser” en entorno urbano y el “ser construido” a partir de los conocimientos tradicionales que muchos de ellos desean profundizar. Esta disociación conlleva a que se sientan en un limbo, una crisis constante sobre sus proyecciones de vida, mientras en la ciudad sus focos de aprendizaje los establece la universidad, en la comunidad el saber ancestral de los Yachak se está perdiendo como lo explica Itaya: “dicen que ya los hombres no se pueden convertir en tigre porque no tienen la fuerza necesaria, la cual se adquiere a través del conocimiento y las dietas de cuidado”.

Más allá de querer legitimar el conocimiento indígena dentro de los parámetros occidentales, esta reflexión hace referencia a que no hay jóvenes que quieran asumir la responsabilidad que

conllevar ser un Yachak, hay muchos conocimientos que se están perdiendo y saberes que los mismos jóvenes indígenas reconocen que han perdido. Como se explicó previamente, el desplazamiento hacia la ciudad ha propiciado que exista una carencia del conocimiento sobre el territorio tal como lo expresa Itaya: “Shulia saber estar en el monte, ella camina como si fuera un mono, pero ¿en dónde estoy yo? Ya perdí la practica porque aquí uno usa zapatos. Aquí ya sin zapatos no puedo caminar, me duele”. En el discurso, se evidencia como el asentamiento en el casco urbano ha hecho que a muchos de ellos les cueste recordar algunos nombres de plantas, identificar una especie de otra, trepar árboles para bajar sus frutos o andar descalzo. Esta pérdida tanto en los conocimientos ancestrales como en las tradiciones genera sentimiento de vergüenza cuando no pueden dar cuenta de estos saberes frente a su comunidad. También se ven señalados cuando los quieren aplicar frente al ciudadano, estableciendo un malestar en los dos entornos sociales. No se integran en ningún de los dos entornos, se ponen máscaras y fingen cumplir con ambas normas sociales para evitar el rechazo y lograr ser aceptados. Otra posibilidad de reintegración en la comunidad es regresar con una profesión que genera beneficios a la comunidad, dejando detrás sueños o metas personales. Sin embargo, siguen usando una máscara que los identifique como líderes y merecedores de reconocimiento en su territorio, priorizando siempre el bien comunitario. Estudiar para volverse un profesional – según el concepto occidental – expone los jóvenes kichwa y shuar a un nuevo entorno donde empiezan a relacionarse con compañeros, profesores y demás actores del ecosistema universitario. Al inicio, sin máscara, se ven expuestos a ser foco de burlas o discriminación a raíz de su procedencia:

Aquí hay bastante discriminación diciendo que los indígenas de la Amazonía no sabemos nada y que somos ignorantes. En realidad, sí somos ignorantes, pero para la vida de la Amazonía éramos capaces de sobrevivir (...) los que están aquí para ir a vivir allá también van a ser ignorantes porque no saben de la vida de allá.

Aquí sí hay un poquito de racismo, al menos yo he sentido así en mi curso, porque yo cuando me identifiqué como kichwa en saberes ancestrales que me dan, como que se burlaron, me decían: ¿qué tiene que ver un kichwa o eso? (...) una compañera también me dijo, así no más si no te conociera tu pareces una persona loca que no piensa, cosas así pero cuando estamos conversando eres bien inteligente

En este relato se puede medir el grado de conciencia que estos jóvenes tienen de la problemática con connotación de empoderamiento. Ciertamente se refieren a lo que sus compañeros les dicen; sin embargo, demuestran la subjetividad de la ignorancia y la relatividad del conocimiento. Pueden desconocer muchos saberes urbanos y occidentales, pero tienen un amplio conocimiento en la vida de la Amazonía. La identificación cultural se materializa por la

identificación jerarquizada de las diferencias. Entre estudiante se sabe quiénes son de procedencia indígena, ya que desde un principio lo manifiestan así. Y solamente los que hacen el esfuerzo de ir más allá de un simple estereotipo valoran positivamente a la persona: “inteligente”, pero no su cultura. De personal, la discriminación agresiva: “loca, que no piensa”, se vuelve cultural aceptando el individuo que esconde su identidad en su nueva máscara.

Estas situaciones alimentan la anomia y la esquizofrenia cultural dentro de los contextos urbanos, resignificando el comportamiento humano en cada contexto cultural. Estos jóvenes se preguntan si ríen mucho, si son demasiado sociables, si tienen rasgos físicos o si algunas características de su personalidad han motivado el uso de estereotipos tan caricaturales. Sin embargo, se debe aclarar que aun cuando comentan sus experiencias, nunca se definen como víctimas o aceptan que se sienten mal al respecto. Al contrario, son jóvenes que en este caso han identificado patrones de discriminación con base a su identidad cultural y utilizan estrategias para que estas situaciones no las afecten tanto: “a veces me pasa que primero en español digo el adjetivo o el sujeto, a lo último es así, hablo con faltas de ortografía y me río, y le digo a mis compañeras ayúdame que tú estás para corregirme”.

A la luz de las observaciones y de las entrevistas realizadas, se logró evidenciar que los jóvenes de las comunidades amazónicas en situación de estudios superiores en centro urbanos como Puyo experimentan un conflicto cultural debido a las miradas tanto de los miembros de la cultura urbana como de los propios miembros de las comunidades. Demostraron haber desarrollado estrategias de adaptación acomodándose del uso de máscaras para esconder el nacimiento de una identidad híbrida que no suele ubicarse que sea en el entorno urbano o en el entorno comunitario. Estrategias que en otros términos se definen como anomia o esquizofrenia cultural destruyendo poco a poco sus identidades.

CONCLUSIONES

Se puede considerar que vivir en la ciudad ha intensificado los procesos de aculturación, que la esquizofrenia cultural llega a la pérdida progresiva de su identidad. Se evidenció que confluyen diversos rasgos culturales que se ponen en conflicto y fomentan el uso de máscaras, ya no son los curas quienes tachan o discriminan la cultura sino los mismos ciudadanos que, aunque se definen como seres inclusivos, menosprecian o subvaloran otros conocimientos por las categorizaciones sistemáticas y jerarquizadas.

Varios ejemplos se observan en la universidad en los cuales se cultivan las diferencias con comportamientos discriminatorios ligeros pero permanentes: imitaciones de acentos diferentes, bromas sobre el idioma nativo, apodosos o adjetivos denigrantes como “locos” o “exóticos”,

generando un ambiente de burla que mantiene el otro en su categoría, en su estereotipo, en su “despreciada” identidad con el afán de restablecer las jerarquías estatutarias. El conflicto existencialista de oscilar entre dos culturas conlleva a una esquizofrenia cultural que implique un proceso de aculturación. En consecuencia, se observa una pérdida paulatina de la cultura y una reconstrucción forzada al contacto de una cultura occidental que consolidó procesos de homogenización cultural, imponiendo lenguas, formas de vestir, actuar, economía de mercado, entre otros, teniendo por resultado el desarrollo de la anomia y de la esquizofrenia cultural tal como se definió en este trabajo.

Además, se comprobó que el conflicto cultura no tiene una fuente unilateral. Los actores que comentan esta realidad, expresan que deben fomentar el fortalecimiento socio-cultural y económico de estas comunidades. Llevan con ellos las esperanzas y las expectativas de toda una familia o de una comunidad, quienes se sacrifican para que él regrese con una profesión, con un nuevo saber, que mejorará las condiciones de vida de la familia o de la comunidad generando responsabilidades ajenas a la voluntad del joven estudiante.

Por otro lado, el Estado como organismo garante de los derechos fundamentales de sus ciudadanos, inscritos en la Constitución de la República ecuatoriana⁴, tiene que incluir herramientas y ayudas que permitan a estos jóvenes acceder de forma adecuada a la ciudad, sin que haya a priori una discriminación y exclusión. Asimismo, la universidad, espacio de aprendizaje universal es un organismo al cual se le pueden exigir mayor número de ayudas económicas y culturales para los miembros de comunidad étnicas. Sin embargo, es urgente exigirle un reconocimiento social, cultural y científico de los saberes ancestrales a través de sus líneas de investigación y de sus programas de vinculación con la colectividad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alchazidu, A. (2020). Globalización y tradiciones orales, algunos apuntes sobre la oralidad indígena de la Amazonía. *Obra digital*, 18, 25-31. <https://doi.org/10.25029/od.2020.265.18>
- Alder, F. (2020). *The legacy of anomie theory*. Routledge.
- Beckert, J. (2019). The exhausted futures of neoliberalism. From promissory legitimacy to social anomie. *Journal of Cultural Economy*. <https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1574867>
- Bilhau, A. G. (2016). Miradas cruzadas en el bosque: cultura, derecho, protección. *Bulletin de l'institut français d'études andines*, 45(1), 263-267. <https://doi.org/10.4000/bifea.7974>

⁴ Capítulo cuarto de la Constitución 2008 de la República del Ecuador (https://www.oas.org/juridico/mla/sp/ecu/sp_ecu-int-text-const.pdf)

- Chancoso, B. (2013). *La mirada de las mujeres indígenas sobre el trabajo de las mujeres consagradas*. En R. Bravo; J. E. Juncosa (Eds.), *Mujer religiosa y pueblos indígenas del Ecuador*, 157-166.
- Dahrendorf, R. (1999). La tercera vía y la libertad. *Archivos del presente: Revista latinoamericana de temas internacionales*, 5(18), 31-38.
- De la Cruz, P., Acosta, L., Estrada, E. y Montoya, G. (2016), La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana. *Polis. Revista Latinoamericana* 45.
- Delgado, L. A. (2007). Agencia prensa rural; Género: perspectiva desde la identidad indígena. <https://prensarural.org/spip/spip.php?article1291>
- Durkheim, E. (1997 [1897]). *Suicide: a Study in sociology*. New York: The Free Press
- Durkheim, E. (2002). *La Educación Moral*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fajardo, M. (2010). *Mascaras en los espejos de la procesión postcolonial: Rebeldía de la mujer afrodescendiente en el teatro afrocubano contemporáneo*. Arizona: The University of Arizona.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las Cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2005). *La Cultura como Identidad y la Identidad como Cultura*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Huertas, O., Esmeral, S. J. y Sánchez, I. M. (2017). Realidad sociales, ambientales y culturales de las comunidades indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Producción + Limpia*, 12(1), 10-23. <http://hdl.handle.net/10567/2018>
- Hymes, Dell H. (1977 [1974]). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Tavistock Publications, Londres.
- INEC (2010). Ecuador en cifras, Pastaza Gobierno Provincial. Recuperado el 03 de junio de 2019. www.pastaza.gob.ec/pastaza/informacion/informacion-de-la-provincia-de-pastaza
- Jarrín, P. S., Tapia, L. y Zamora, G. (2016). La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales*, 20, 22-43. doi.org/10.17141/letrasverdes.20.2016.2063
- Jarrín, P. S., Tapia, L. y Zamora, G. (2017). Demografía y transformación territorial: medio siglo de cambio en la región amazónica de Ecuador. *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, 11, 81-100.
- Laborda, X. (2016). *El discurso, cultura de la acción: 10 microrrelatos para 10 problemas discursivos*. Barcelona: Editorial UOC

- López, M.P. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 4(8), 130-147.
- Merton, K. R. (1968). *Social theory and social structure*. New York: The Free Press
- Merton, R. (2010) Teoría y estructura social, Fondo de Cultura Económica, México.
- Owino, J. y Weber, C.D. (2020). Explicating anomie in refugee women's integration narratives: A qualitative research study. *International Journal of Intercultural Relations* 74(1), 69-79.
- Pérez, M. (2012). *La esquizofrenia y la cultura moderna*. Santiago: Personalidad, evaluación y tratamiento psicológico.
- Real Academia Española (2019). Diccionario de la lengua española (22nd ed.). Recuperado el 24 de septiembre de 2019. Madrid, España. www.dle.rae.es/anomia
- Reyes, V. (2008). Anomia y criminalidad: Un recorrido a través del desarrollo conceptual del término Anomia. *Revista Criminalidad* 50(1), 319-332
- Reyes, V. (2009). *El concepto de anomia: antes, en y después de Durkheim*. En C. Tejeiro Sarmiento (Ed.), *Émile Durkheim: entre su tiempo y el nuestro* (pp. 159-180). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Romero, A. (2009). *Lenguaje y prácticas comunicativas: un acercamiento desde la etnografía del habla a la Universidad Espiritual Mundial Brahma Kumaris*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez, L. A. (2003). *El tiempo entre los inga de Bogotá una experiencia etnográfica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Trillos, M. (1995). Multilingüismo. En La Sierra Nevada De Santa Marta. *Thesaurus: Boletín el instituto Caro y Cuervo*, 50(1-3), 293-306.
- Valdez, O. E., Romero, L. M. y Hernando, A. (2019). Matrices descolonizadoras en la comunicación para entablar un diálogo con occidente. *Sophia, colección de filosofía de la Educación*, 26(1), 281-305. <http://doi.org/10.17163/soph.n26.2019.08>
- Whorf, B. L. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.