



AMAZONÍA UNIDA **1ª parte**

Horák Miroslav, Alchazidu Athena,
Ugalde Cecilia, Ullauri Narcisa (Eds.)

unida
•M

Universidad de Mendel en Brno

Miroslav Horák, Athena Alchazidu,
Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso (Eds.)

AMAZONÍA UNIDA 1ª PARTE

2020

Universidad de Mendel en Brno
Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales
Departamento de Idiomas y Estudios Culturales
Třída Generála Píky 7, 613 00 Brno, República Checa

Reseñantes:

Dra. Benedicta Soledad Urruita Mellado – Universidad Andina del Cusco, Perú
Prof. Juan Antonio Garay Montes – ONG Sisayaku, Perú
Marek Halbich, Ph.D. – Universidad Carolina, República Checa
Martin Čuta, Ph.D. – Universidad de Masaryk, República Checa

Esta publicación ha sido elaborada en el marco de los proyectos:

Unidos para el desarrollo de la Amazonía
(Nº de proyecto: 2019-1-CZ01-KA108-060643)
Innovación del curso Antropología de Desarrollo
(Nº de proyecto: 2019-1-CZ01-KA108-060643)

Editores:

Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

Corrección de estilo:

Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso,
Héctor Santiago Aldama González

Diagramación:

Petr Přenosil

Portada:

Šimon Kubec, Olinda Silvano Inuma de Arias, Thalia Rondón Raffoo

© Athena Alchazidu, Héctor Santiago Aldama González,
María Emilia Beltrán-Galarza, Eduardo Bravo-Piña, María Fernanda Coello Nieto,
Mariah Cruz de Souza Tronco, Ronal Edison Chaca, Priscila Delgado-Guerrero,
Mayra González-Apolo, David Eduardo Guillén Gután, Juan Sebastián Herrera Puente,
Miroslav Horák, Roman Kollár, Klaudie Kovářová, Erik Liepmann,
Elizabeth Mateos Segovia, Fredy Iván Nugra Salazar, Fredy Javier Ordóñez Mogrovejo,
Andrea Ridošková, Slavia Salinas Novy, Ondřej Sekanina, Lenka Silvestrová,
Ludmila Škrabáková, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

© Universidad de Mendel en Brno, Zemědělská 1, 613 00 Brno

ISBN 978-80-7509-736-1 (Print)
ISBN 978-80-7509-737-8 (On-line)
DOI: <https://doi.org/10.11118/978-80-7509-737-8>



Open Access. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.

RESUMEN

El presente libro es un compendio de 9 artículos científicos originales, unidos por un tema en común: la Amazonía. Los capítulos fueron elaborados por equipos interdisciplinarios de autores procedentes de la República Checa y Ecuador. La obra complementa por las contribuciones de investigadores, estudiantes y artistas de otros países. El carácter multicultural de esta publicación viene de la propia diversidad de la naturaleza y la sociedad de la Amazonía, al igual que por el enorme interés en temas relacionados, que traspasan los límites de esta vasta región. Este hecho se refleja en cada uno de los capítulos en los que se tratan temas actuales en el campo de las ciencias sociales y naturales. Las razones por las cuales se han elaborado artículos nacen por la necesidad de proteger el patrimonio cultural y natural, escondido en el espectacular mundo de la selva amazónica.

Palabras clave:

Amazonía, naturaleza, sociedad, patrimonio

ABSTRACT

This book is not an anthology but rather a collection of 9 original scientific papers united by the theme of the Amazon. The chapters were elaborated by interdisciplinary teams of authors from Czechia and Ecuador. However, researchers, students and artists from other countries of the world also participated in the creation of this book. The multicultural character of this publication is given by the diversity of the Amazonian nature and society. The chapters deal with current topics in the field of social and natural sciences. The motive for their preparation was the need to protect the cultural and natural heritage hidden in the colorful tangles of the Amazon forest.

Keywords:

Amazon, nature, society, heritage

CONTENIDO

1 INTRODUCCIÓN	6
2 EL BOSQUE MEDICINAL “EL PARAÍSO”	7
Narcisa Ullauri, Cecilia Ugalde	
3 REGISTRO DEL YAGUARUNDI O GATO DE MONTE (<i>Herpailurus yagouaroundi</i>) EN “BOSQUE MEDICINAL”, GUALAQUIZA – MORONA SANTIAGO	24
Salazar Fredy Nugra, Roman Kollár, Erik Liepmann	
4 ELABORACIÓN DE PRODUCTOS CULTURALES A PARTIR DEL TURISMO COMUNITARIO PARA AUMENTAR LA INTENCIÓN DE DONACIÓN PARA LA COMUNIDAD AMAZÓNICA DE RUNAHURCO	35
María Emilia Beltrán-Galarza, Priscila Delgado-Guerrero, Mayra González-Apolo, Eduardo Bravo-Piña	
5 WAYUSA: CARACTERÍSTICAS BIOQUÍMICAS Y ASPECTOS ESPECÍFICOS CULTURALES DE SU USO	49
Andrea Ridošková, Lenka Silvestrová, Miroslav Horák, Ronal Chaca, Klaudie Kovářová, Mariah Cruz de Souza Tronco	
6 NATURALEZA Y SALUD MENTAL	66
Ronal Chaca Espinoza, Fernanda Coello, Sebastián Herrera	
7 VIAJES DE AYAHUASCA DESDE LA REPÚBLICA CHECA	80
Miroslav Horák, Elizabeth Mateos Segovia, Slavia Salinas	
8 REFLEXIÓN DE LOS PRINCIPIOS CLAVE DEL CHAMANISMO PERUANO Y TAILANDÉS EN LA PINTURA	94
Ludmila Škrabáková, Ondřej Sekanina, Miroslav Horák, Mariah Cruz de Souza Tronco, Héctor Santiago Aldama González	
9 TRADICIONES ORALES Y LENGUAS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA COMO PARTE INHERENTE DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL	118
Athena Alchazidu	
10 ACTOS DE HABLA DE LIMPIAS EN LAS COMUNIDADES PILLCOPATA, MOLINOWAYCO Y COYOCTOR, CANTÓN EL TAMBO, ECUADOR	131
David Guillén, Fredy Ordóñez	
11 SUMARIO	147
12 SUMMARY	150
13 PERFILES DE LOS AUTORES, CORRECTORES Y DISEÑADORES	153
14 LISTA DE FIGURAS	162
15 LISTA DE TABLAS	164

1 INTRODUCCIÓN

Desde hace algún tiempo se habla mucho de la necesidad de volver a lo básico, de preservar lo primitivo, de la importancia de lo natural, de cuidar nuestras raíces, de reconocer que no damos verdadera importancia a aquello que a fin de cuentas es esencial para mantenernos vivos y para que la vida en este planeta continúe, y así nuestros hijos tengan un legado natural. De todo esto se desprende la necesidad y el deseo de reorientar algunas de nuestras prioridades, impulsadas por diversas motivaciones que siempre tienen de trasfondo nuestro hermoso planeta y acciones que permitan preservar o cuidar lo que se pueda de él.

Así, al pensar en los legados naturales aún presentes, uno de los lugares más recurrentes en muchas personas, es la selva amazónica, esa selva extensa, agreste, salvaje, misteriosa, exuberante, seductora, mágica, una selva que, sin embargo, se encuentra amenazada por la voracidad humana, en forma de minería legal e ilegal, derrames petroleros, contaminación, deforestación, incendios, extensión de la frontera agrícola, etc. Todas estas amenazas despiertan el instinto de conservación de esta zona en la que se encuentran las áreas con la mayor concentración de ríos por km² del mundo, lo que ha servido para que algunos pueblos originarios se asienten en su territorio debido a los abundantes recursos, entre estos figuran incluso algunos pueblos “no contactados”, como los pueblos nómadas de los tagaeri y los taromenane.

Además, la Amazonía es el área con mayor biodiversidad del planeta, de hecho, algunos de los estados amazónicos están considerados como estados mega-diversos de acuerdo con el programa medioambiental de la Organización de las Naciones Unidas, lo que se puede dimensionar mejor considerando que, por ejemplo, una hectárea del parque nacional Yasuní en la Amazonía ecuatoriana, posee más especies de animales que Europa, y más especies de árboles, arbustos y lianas que cualquier otro lugar del mundo.

En la presente publicación encontrará pincelazos tan diversos como la misma Amazonía con su fuerza para inspirar a gente de distintas latitudes, formaciones, orientaciones, edades e intereses, las que desde su visión muestran facetas y realidades que ayudan a comprender mejor ese paraíso natural y desde cada enfoque descubrir motivos para seguir luchando por su conservación.

Esta obra es fruto del trabajo colaborativo de miembros del consorcio UNIDA, Unidos para el Desarrollo de la Amazonía, quienes desde países, realidades y orientaciones muy diversas ofrecen una visión ecléctica de ese maravilloso entorno, al que le invitamos descubrir a través de sus palabras.

2 EL BOSQUE MEDICINAL “EL PARAÍSO”

Narcisa Ullauri¹, Cecilia Ugalde²

1 *Autora de contacto*, Universidad del Azuay, Cuenca – Ecuador,
e-mail: nullauri@uazuay.edu.ec

2 Universidad del Azuay, Cuenca – Ecuador, e-mail: cugalde@uazuay.edu.ec

RESUMEN

La investigación propone un reconocimiento del Bosque Medicinal “El Paraíso”, ubicado en la Provincia de Morona Santiago al Sur del Ecuador, esta provincia está habitada en su mayoría por la etnia shuar, reconocida por su capacidad de sanar a través de las plantas. En esta investigación se ha recopilado información a través de la observación directa y entrevistas a diversos actores comunitarios, que nos han informado sobre el uso común de las plantas, para prevenir o curar una enfermedad.

PALABRAS CLAVES

Shuar, bosque, medicinal, plantas.



Fig. 1 Flores e insectos reciben al visitante del bosque medicinal (fuente: Ugalde, 2020).

INTRODUCCIÓN

El bosque, espacio vibrante y lleno de vida (véase la figura 1), es considerado como una farmacia natural por muchos pueblos ancestrales. Desde el período paleo indio en el Ecuador, cuando el hombre era nómada, conocía las plantas curativas. Ya en la época del periodo Formativo (3500 AC–500 AC), cuando se da la sedentarización y se inician los cultivos de maíz entre las primeras plantas domesticadas en América, se puede encontrar en las distintas culturas de lo que hoy es Ecuador plantas medicinales grabadas en cerámica, es decir fitoformas que muestran la variedad de plantas medicinales ya usadas por los “taitas” o curanderos.

Estas plantas han sido cultivadas desde el inicio de la sedentarización, existen también plantas que son importantes y que crecen de forma espontánea. En la región amazónica existe una gran variedad de especies silvestres que, desde hace mucho tiempo, y hasta nuestros días, son utilizadas por la población para fines medicinales.



Fig. 2 Comercialización de medicamentos naturales por parte de la comunidad de Kayamas en la provincia de Morona Santiago en el sur-oriental ecuatoriano (fuente: Ullauri, 2020).

Sin embargo, las plantas y su poder curativo han sido relegadas por el uso de medicina química, que si bien cura ciertas enfermedades, ocasiona efectos o contraindicaciones y el costo es casi inaccesible para las poblaciones más desposeídas. El factor económico, sumado a una revalorización de lo natural y de la sabiduría ancestral, ocasiona el

resurgimiento de la medicina herbaria como respuesta a un nuevo sistema de salud, así numerosas universidades como Yale y Harvard y científicos mundiales se dedican a recuperar los saberes ancestrales de la medicina tradicional y, dentro de esta, la medicina herbaria.

Los conocimientos acumulados en el tiempo, accesibilidad y costos, convierten a la medicina herbaria en la alternativa principal para la atención primaria de su salud:

“En el Ecuador se establece como política de estado el fortalecer y consolidar la salud intercultural, incorporando la medicina ancestral y alternativa al Sistema Nacional de Salud, que busca entre otras cosas diseñar y aplicar protocolos para facilitar la implementación progresiva de la medicina ancestral y alternativa, con visión holística, en los servicios de salud pública y privada.” (Gallegos Zurita, 2016: 316)

Por lo tanto, estos conocimientos que tienen las comunidades indígenas: “Son una acumulación dinámica, son patrimonio colectivo, son un sistema organizado de investigación y descubrimientos, con experiencias milenarias de practicar, mirar, aprender, probar, asumir y transformar esa realidad” (Escobar Berón, 2002: 26).



Fig. 3 Venta de plantas medicinales en un mercado de Gualaquiza (fuente: Ullaui, 2020).

La medicina ancestral en el Ecuador es practicada por diferentes nacionalidades, quienes en el momento de una dolencia recurren a las plantas medicinales, a ese bosque farmacia, esta medicina es hoy reconocida a nivel global, la Organización Mundial de la Salud (OMS) la define como:

“La medicina tradicional es todo el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales.” (OMS, 2019)

Plantas medicinales y productos derivados de ellas forman parte de la medicina tradicional que se comercializa en los distintos mercados ecuatorianos. Existen algunos emprendimientos que han logrado posicionarse en el mercado nacional como una nueva opción que no conlleva efectos secundarios, como es la medicina química, esta forma de manejar la salud, tiene especial importancia en las comunidades rurales y en la población que busca alternativas naturales ya sea por convicción, o por el fracaso de la medicina química en el tratamiento de algunas enfermedades (véase las figuras 2–4).



Fig. 4 Venta de plantas medicinales en un mercado de Gualaquiza (fuente: Ugalde, 2020).

“EL PARAÍSO”, EL BOSQUE

El bosque húmedo “El Paraíso” se encuentra al Suroriente del Ecuador, en la provincia de Morona Santiago, localizado en el centro sur de la región Amazónica (véase la figura 5). Tiene climas mesotérmico húmedo y semi-húmedo, y la temperatura oscila entre los 18°C y los 25°C. Está política administrativamente dividida en 12 cantones (EcuRed, 2020).

Cantones de la Provincia de Morona Santiago

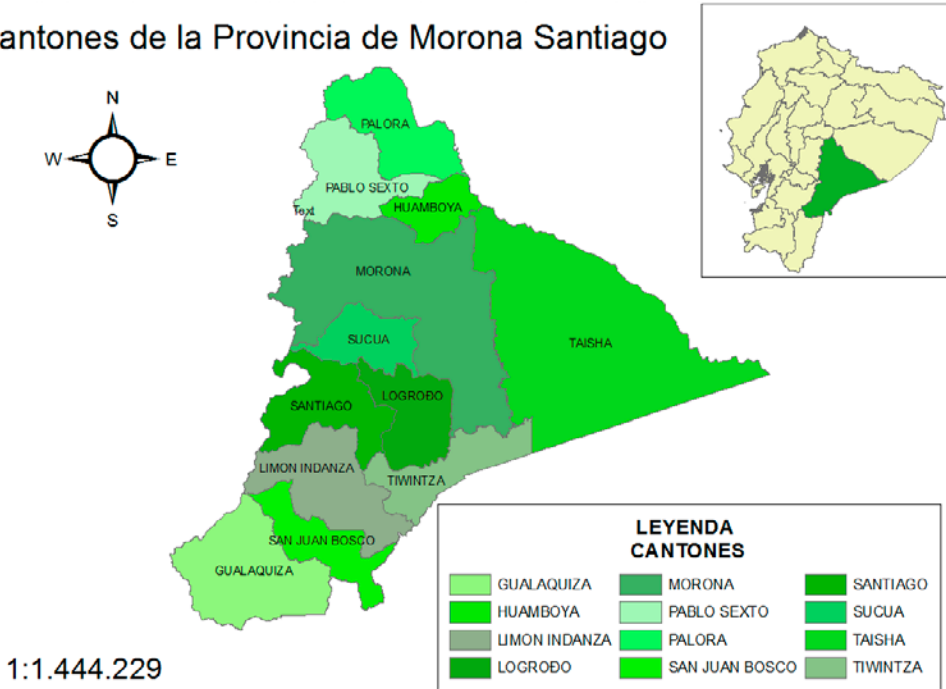


Fig. 5 Cantones de la Provincia de Morona Santiago (fuente: Illescas y Romero, 2018).

En el extremo sur de la provincia Morona Santiago, se encuentra el cantón de Gualaquiza, dividido a su vez política y administrativamente en nueve parroquias. El bosque medicinal “El Paraíso” se encuentra sobre todo en territorio de la parroquia Bomboiza (véase la figura 6), muy próximo a territorio peruano, parroquia en la que habitan comunidades shuar como la de Kayamas.

Según INEC (2019), al año 2018 la Provincia de Morona Santiago contaba con una población de 148.121 habitantes, autodefinidos como blancos, afroecuatorianos, mestizos e indígenas (en su mayoría shuar). En 1998 la población shuar tenía 110.000 habitantes, que se asentaban en, aproximadamente, 668 comunidades. La familia constituye lo más importante en el tronco de toda actividad económica, social, política y cultural entre los shuar (Universidad de Cuenca, 2012).

El territorio shuar está localizado en la Cordillera del Cóndor, la organización política administrativa la lleva la Federación Interprovincial de Centros Shuar (abrev. FICSH), con el fin de dar derechos a los pueblos indígenas. Sin embargo, existen otras

importantes agrupaciones: FIPSE y FINAE, pero todas están bajo el paraguas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas Ecuatoriana (abrev. CONAIE). Según CONAIE (2014) tienen como objetivo central defender los derechos frente a las multinacionales extractivistas y preservar la cultura, el medio ambiente y defender los derechos de la nacionalidad.

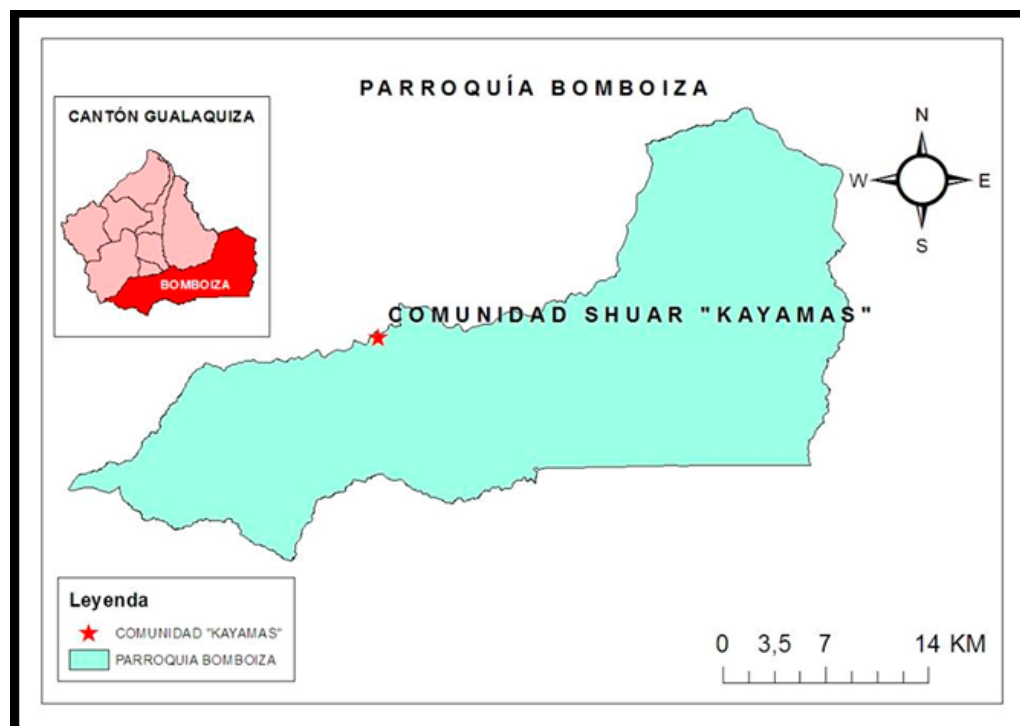


Fig. 6 Parroquia Bomboiza en el cantón Gualaquiza de la Provincia de Morona Santiago (fuente: Illescas y Romero, 2018).

La etnia shuar es conocida en el mundo por la reducción de cabezas, llamadas *tzansa* (véase las figuras 7–8). Los antropólogos y periodistas del siglo XX, escribieron sobre ellos y les dieron a conocer en el mundo por esta técnica desarrollada en los rituales de guerra, a manera de proteger su territorio. Hoy esta práctica está prohibida (EcuRed, 2020).



Fig. 7 *Tzansas* (fuente: Museo Municipal de Guayaquil, Ullauri, 2019).



Fig. 8 *Tzansas* (fuente: Museo Municipal de Guayaquil, Ullauri, 2019).

El idioma de los shuar es el shuar chicham. Este sigue siendo la lengua materna en las comunidades indígenas, en cuya lengua se autodenominan “el pueblo de las cascadas sagradas” ya que estas abundan en la cordillera del Cóndor donde tradicionalmente han habitado. Sobre la lengua shuar, Sarmiento (2020: 18) comenta:

“Es una lengua aglutinante que usa la sufijación tanto para la derivación de palabras como para la flexión gramatical, la morfología es relativamente simple no hay distinciones de género o número en el nombre o los adjetivos, la lengua Shuar ha servido como base para muchísimos topónimos y nombres de plantas, ríos, montañas, aves y animales que existen en la región.”

Se han documentado cerca de 700 plantas utilizadas por los shuar de la Amazonía ecuatoriana para distintos fines, por ej. medicinal, forrajero y alimenticio (Bennett, 1992), lo que evidencia que la recolección de plantas es esencial para la subsistencia económica de los shuar, por lo que juega un papel importante dentro de su cultura material y espiritual (Pohle y Reinhardt, 2004).

“EL PARAÍSO”, UN BOSQUE PARA SANAR

El bosque tiene una temperatura tropical con una humedad del 80%, las lluvias son constantes y superiores a 1.500 mm anuales, esto da lugar a una exuberante vegetación todo el año (véase la figura 9).

La comunidad shuar ha transmitido sus conocimientos, costumbres y tradiciones, a través de los siglos de generación en generación. Es importante rescatar estos conocimientos ancestrales, ya que según Pinedo Panduro, Rengifo Salgado y Cerrutti Sifuentes (2017) aportan en un proceso de desarrollo sostenible y sostenido, y, por otro lado, se trata de entender y reconocer por una parte que la sabiduría tradicional y local puede caracterizar que las culturas que nutren de conocimiento a las etnociencias están desapareciendo de manera continua y creciente.

Uno de los principales aportes de los pueblos indígenas es su conocimiento ancestral de la medicina, que es un conjunto de conocimientos que se han venido adquiriendo de generación en generación y que se lo practica a diario en las comunidades, y son el fundamento del saber médico ancestral de una población, que tiene su propia visión de la salud, enfermedad y curación, que se identifica en la Amazonía (Estrella, 1995).

Estos conocimientos de los pueblos indígenas transmitidos de padres a hijos por vía oral, les convierte en autores y gestores activos del conocimiento. Estos saberes son transmitidos por los ancianos, en la comunidad son muy respetados por su experiencia y tienen un puesto excepcional en toda ceremonia. Se les conoce con el nombre de *Unt* o sabio, y son consultados por ayuda o consejo (*uwishin* Tupaik, 2020, declaración personal).

Pero a diferencia del anciano están los curanderos o doctores conocidos como *uwishin*, quienes poseen el conocimiento sobre las plantas sagradas que son necesarias para cualquier curación. Además, tienen como aliado al Dios del agua *Arutam*, presente en cascadas, ríos, lagunas. Este importante personaje en la cultura shuar, tiene la capacidad de adivinar en visiones, busca la armonía entre cuerpo y espíritu, es el intermediario entre los mundos: de los espíritus, cuerpos y acontecimientos sobrenaturales (*uwishin* Tupaik, 2020, declaración personal).

Estas visiones muchas veces las obtiene con la ayuda de diversas plantas, para esto producen medicinas de acuerdo al paciente, estas son la combinación de varias especies de bejucos y plantas psicoactivas, como la *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*), que en quichua significa “la soga de los espíritus” (*natem* en lengua shuar), conocida como

la planta maestra de la medicina sagrada de los shuar (véase la figura 10). *Natem*, es un bejuco que tiene propiedades alucinógenas, los *uwishin* lo preparan para curar los males físicos y espirituales (Broseghini y Frucci, 1977). Altera la visión y dilata la pupila por lo que es necesario desarrollar la ceremonia en la noche. Tanto el curandero, *uwishin*, como el paciente, toman la ayahuasca, y es el curandero, quien guía al paciente, durante el viaje en busca de la sanación física o espiritual (McKenna, 2013). Se la conoce como “medicina” y ha sido declarada patrimonio cultural en Perú y Ecuador, donde es utilizada por muchas comunidades indígenas en ritos de sanación (Andina, 2008; La Hora, 2016).



Fig. 9 Exuberancia vegetal del bosque “El Paraíso” (fuente: Ullauri, 2020).



Fig. 10 *Natem* en flor (fuente: Horák, 2009).

Por otro lado, tanto los pueblos andinos como los pueblos amazónicos, tienen una planta muy importante: el floripondio, conocido también como guando, trompeta de ángel o dormidera, y *maikiua* para los shuar (véase la figura 11). La *maikuia* (*Brugmansia* sp.) tiene muchos significados para los pueblos indígenas americanos, y su color y corteza es utilizada en varias formas, la *Brugmansia candida*, de color blanco, es endémica de Ecuador. Un uso tradicional es de la suerte, es por eso que se le encuentra a la entrada de las casas, y su función es apartar a los malos espíritus (Ayala Álava, 2019).

La *maikiua* o *malicahua* tiene fuertes efectos alucinógenos, razón por la que se le utiliza para ritos en los que se busca la fuerza sobrehumana y la consecución del poder de *Arutam* para la vida futura (Jimpikit y Antun, 1991). De esta planta sale la escopolamina, sustancia que produce cambios neurológicos, además de otros alcaloides que pueden llevar a la muerte (Perez Belmont, Rodríguez Osnaya y Sánchez Villegas, 2012). Sin embargo, en la cultura shuar se utiliza la corteza del tallo, rallándole, como emplastos para calmar dolores, hemorragias y tener visiones. Los *uwishin* también usan alguna de sus especies para “soldar huesos”. Debido a su poder, se recomienda no abusar de esta planta, ya que puede ser peligrosa si se usa sin el debido conocimiento (Broseghini y Frucci, 1977).

Otra planta importante para curaciones es el tabaco (*tsaank*), considerada una planta sagrada, entre las más importantes en la tradición shuar. El *uwishin* llama al dios *Arutam* en un río correntoso o cascada y el paciente aspira por las fosas nasales el zumo del tabaco. De esta manera penetra en la mente y cuerpo del paciente y a su vez cura y purifica el sistema respiratorio.



Fig. 11 *Maikiuma* (fuente: Sánchez, 2010).

En la Amazonía ecuatoriana una de las plantas más conocidas es la guayusa (*Ilex guayusa*), *waisi* para los shuar, la que produce efectos eméticos y psicoactivos (véase la figura 12). Es conocido que las ancianas de la comunidad tienen el don de interpretar los sueños provocados por medio de un té de esta planta. Las hojas son consumidas por toda la familia como una bebida energizante. Se la toma al amanecer antes de las labores diarias como una especie de ritual familiar (*uwishin* Tupaik, 2020, declaración personal).

Para los rituales tanto medicinales, cacería o fiestas, el achiote (*Bixa orellana*, en shuar *ipiak*) es utilizado para decorar la cara y el cuerpo. Así los shuar se pintan con fitoformas, zooformas, antropozooformas y formas geométricas que representan a figuras de la naturaleza. Según el *uwishin* Tupaik (2020, declaración personal), la leyenda cuenta que una mujer se enamoró de un hombre casado y al dejarlo se convirtió en esta planta.

Otra especie muy utilizada para fines medicinales por los shuar es la sangre de drago (*Croton lechleri*) o *urushmas* en shuar. Su uso más común es como cicatrizante, antiinflamatorio y antibacteriano, aunque también se utiliza en fracturas y para las hemorroides y para regenerar la piel (Galo Wajai, 2019, declaración personal).

En el bosque “El Paraíso” encontramos también la planta conocida como uña de gato (*Uncaria tomentosa*), *michik* o *kenkuk* para los shuar. Su corteza se usa como desinflamatorio. Según nuestras observaciones, esta planta es la más conocida y utilizada, porque tiene propiedades extraordinarias para ayudar a mejorar las afecciones de los órganos reproductivos y el riñón, aunque los shuar también la utilizan para controlar la diabetes y lavar el estómago (véase la figura 13).



Fig. 12 *Uwishin* explicando el ritual de la guayusa en el bosque “El Paraíso” (fuente: Ullauri, 2020).



Fig. 13 Uña de gato (fuente: Ugalde, 2020).



Fig. 14 Cascarilla o corteza del quino (fuente: Ugalde, 2020).

En la figura 14 se puede observar la cascarilla o quinina roja (*Cinchona pubescens*), *sapmas* en shuar, originaria de varios países sudamericanos entre los que figura Ecuador, y famosa por contener varios alcaloides entre los que destaca la quinina, cuyas propiedades medicinales han tenido un uso extendido en todo el mundo, especialmente para el tratamiento del paludismo, aunque los usos medicinales más comunes de la cascarilla entre los shuar son para lavar el intestino, dolencias del hígado y para combatir el mal aliento (Dunya Kajekai, 2019, declaración personal).

La raíz de la zarzaparrilla, *ijiach naek* en shuar (véase la figura 15), se aprovecha también en la fitoterapia amazónica, especialmente para problemas de próstata, riñones y piel (acné y urticaria entre otras); aunque también su infusión se utiliza para depurar la sangre y eliminar ácido úrico, por lo que es un popular remedio contra la gota en comunidades mestizas que habitan la región (Dunya Kajekai, 2019, declaración personal).



Fig. 15 Raíz de la zarzaparrilla (fuente: Ugalde, 2020).

La *chuchuaska* o *chuchuhuasi*, *chuchuwas* para los shuar (*Alacacea heisteria* – *Maytenus krukovii*), es un árbol de gran altura del que se utiliza la corteza para macerar en aguardiente de caña hasta que tome un color oscuro, y se toma una copa diaria preferiblemente antes del desayuno como tratamiento para curar el reumatismo (Broseghini y Frucci, 1977). También se coloca en compresas sobre rodillas y codos inflamados para desinflamar y disminuir el dolor. Se le conoce también por sus propiedades contra la osteoporosis y en algunos lugares del Perú es popular por sus poderes afrodisíacos (Pinedo Panduro et al., 1997; Salazar-Granara et al., 2008).

Todas plantas mencionadas arriba se complementan en la curación. Son utilizadas por el curandero y se integran otros elementos en los rituales como, piedras negras, alcohol, piedra pómez, animales disecados, huevo. Estos elementos hacen su aparición de acuerdo con las necesidades específicas de cada paciente.

CONCLUSIONES

El bosque “El Paraíso” es una farmacia viviente, por cuál la gente local lo llama “el bosque medicinal”. El año 2019, la Estación del Desarrollo Local, fue establecida por una ONG del mismo nombre con una propuesta de entender el mundo, la salud y la vida desde una perspectiva natural en la que no solo las plantas descritas en este capítulo, sino todos los elementos se unen para darnos armonía al cuerpo y al espíritu (véase la figura 16).



Fig. 16 El equipo de UNIDA en la Estación de Desarrollo Local ubicada en “El Paraíso” (fuente: Horák, 2019).

Las acciones culturales, educativas, de relajación e investigación en la Estación de Desarrollo Local apenas empiezan, y ya tienen un efecto positivo en las comunidades de su área de influencia. Preservar el bosque y todos los tesoros que guarda es la misión con la que un grupo de soñadores de distintas áreas trabajan desde hace algún tiempo.

REFERENCIAS

- Andina (2008). *Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a los conocimientos y usos tradicionales del ayahuasca*. URL: <https://bit.ly/2W2vvh8>
- Ayala Álava, D. D. (2019). *Proceso para la elaboración y utilización del nematocida floripondio-Brugmansia candida*. Babahoyo: UTB, 2019. Tesis de Licenciatura.

- Bennett, B. C. (1992). Uses of epiphytes, lianas, and parasites by the Shuar people of Amazonian Ecuador. *Selbyana*, 13, 99–114.
- Broseghini, S. y Frucci, S. (1977). *El cuerpo humano, enfermedades y plantas medicinales*. Serie A. Mundo shuar. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar. Sucua: Abya Yala.
- CONAIE. (2014). *Nacionalidades-Amazonía: Shuar*. URL: <https://bit.ly/2P1pvkI>
- EcuRed (2020). *Provincia de Morona Santiago*. URL: <https://bit.ly/2HvSBok>
- El Universo (2002). *Compendio de atractivos naturales*. URL: <https://bit.ly/2W2TY67>
- Escobar Berón, G. (2002). *Introducción al Paradigma de la Etnobiología. Una realidad aparte*. URL: <https://bit.ly/3dqMrUD>
- Estrella, E. (1995). *Plantas medicinales amazónicas: Realidad y perspectivas* (No. F40-12). Lima: Tratado de Cooperación Amazónica, Secretaría Pro Tempore.
- Gallegos-Zurita, Maritza, y Gallegos-Z, D. (2017). Plantas medicinales utilizadas en el tratamiento de enfermedades de la piel en comunidades rurales de la provincia de Los Ríos Ecuador. *Anales de la Facultad de Medicina*, 78(3), 315–321. DOI: <https://dx.doi.org/10.15381/anales.v78i3.13767>
- Illescas, F., y Romero, X. (2018). *Revalorización de la medicina ancestral, como herramienta para la creación de productos turísticos en la comunidad de Kayamas del Cantón Gualaquiza*. Cuenca: Universidad del Azuay. Tesis de Licenciatura.
- INEC (2019). *Ecuadorencifras, población y demografía. Resultados provinciales*. URL: <https://bit.ly/3fl4mxo>
- Jimpikit, C. y Antun, G. (1991). *Los nombres Shuar: Significado y conservación*. Quito: Abya-yala.
- La Hora (2016). *La ayahuasca, la planta visionaria que usan indígenas*. URL: <https://bit.ly/2yfwVvP>
- McKenna, D. J. (2013). *Sobre la ayahuasca*. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz. Tesis de Doctorado.
- OMS (2020). *Medicina tradicional: definiciones*. URL: <https://bit.ly/2WucN0O>
- Pérez Belmont, E., Rodríguez Osnaya, R., y Sánchez Villegas, M. (2012). Plantas tóxicas: Neurotoxicidad por floripondio. *Archivos de medicina de urgencia de México*, 4(3), 119–124.
- Pinedo Panduro, M., Rengifo Salgado, E. L., y Cerrutti Sifuentes, T. (1997). *Plantas medicinales de la amazonía peruana, estudio de su uso y cultivo*. Iquitos: IIAP.
- Pohle, P., y Reinhardt, S. (2004). Indigenous knowledge of plants and their utilization among the Shuar of the lower tropical mountain forest in southern Ecuador. *Lyonia*, 7(2), 133–149.
- Rengifo-Salgado, E., Rios-Torres, S., Fachín Malaverri, L., y Vargas-Arana, G. (2017). Saberes ancestrales sobre el uso de flora y fauna en la comunidad indígena Tikuna de Cushillo Cocha, zona fronteriza Perú-Colombia-Brasil. *Revista peruana de biología*, 24(1), 67–78. DOI: <https://doi.org/10.15381/rpb.v24i1.13108>
- Salazar-Granara, A., Milla-Flores, D., Morales-Gutiérrez, V., Velarde-Barrantes, L., Villanueva-Espinoza, A., Segura-Carrillo, K., Casquero-Del Castillo D., Vargas-Pareja Y., Vela-González Y., Sánchez-Alarcón V., y Manrique Mejia, R. (2008). Evaluación de la actividad hipotensora del *Maytenus krukovichii* (Chuchuhuasi) en rata consciente. *Horizonte médico*, 8(2), 41–47.
- Sarmiento, G. (2020). *Presencia del pueblo shuar en Gualaquiza*. Inédita.
- Universidad de Cuenca. (2012). *Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana*. Cuenca: MEGASOFT.
- Zambrano, R., Holguín, I., Baque, B., y Gómez, D. (s.f.). *Historia de Morona Santiago*. URL: <https://bit.ly/35wsWY0>

3 REGISTRO DEL YAGUARUNDÍ O GATO DE MONTE (*HERPAILURUS YAGOUAROUNDI*) EN “BOSQUE MEDICINAL”, GUALAQUIZA – MORONA SANTIAGO

Salazar Fredy Nugra¹, Roman Kollár², Erik Liepmann³

- 1 Autor de contacto, Universidad del Azuay, ONG Bosque Medicinal, ONG Forest.ink, Cuenca, Ecuador, e-mail: fredynugra@yahoo.com
- 2 ONG Bosque Medicinal, ONG Forest.ink, Gualaquiza, Ecuador, e-mail: bosquemedicinal@gmail.com
- 3 ONG Bosque Medicinal, ONG Forest.ink, República Checa, e-mail: liepmannerik@gmail.com

RESUMEN

Este artículo describe el registro de *Herpailurus yagouaroundi* en el proyecto Bosque Medicinal, que hace parte del Área de Conservación y Reserva Ecológica del Bosque “El Paraíso”, el objetivo de esta área es la conservación de la selva tropical, contribución en el desarrollo de proyectos locales; además, de la investigación de manera participativa de la biodiversidad existente en la zona. Para la investigación dentro del bosque, se utiliza métodos tanto cuantitativos como cualitativos, en este caso el registro de *Herpailurus yagouaroundi* se lo obtuvo mediante el método de cámaras trampa, ubicadas en puntos estratégicos del bosque, esta especie a pesar de tener una amplia distribución en América y de estar presente en gran variedad de hábitats, su ecología es poco conocida, existiendo pocos estudios en el país; su presencia puede ser considerada como indicador de buen estado de conservación de los ecosistemas. Por esta razón resulta necesario fortalecer acciones de protección ambiental para asegurar su conservación, mediante el trabajo conjunto y coordinado entre comunidades indígenas, colonos, guardaparques, estaciones científicas, gobiernos locales y organizaciones no gubernamentales.

PALABRAS CLAVE

bosque, cámaras trampa, conservación, investigación

INTRODUCCIÓN

El yaguarundí *Herpailurus yagouaroundi* es una especie que se distribuye desde México hasta el norte de Argentina y Uruguay (Pacheco, 2010; Tirira, 2007). Se encuentra desde el nivel del mar hasta los 2000 msnm, aunque se han registrado individuos a mayores altitudes, hasta 3200 msnm., (Pacheco, 2010; Payán et al, 2015). Ocupa una gran cantidad de hábitats los cuales van desde bosques tropicales, subtropicales húmedos y secos, matorrales, pastizales hasta áreas con paisajes altamente modificados. (Caso, de Oliveira, y Carvajal, 2015; Luengos et al, 2017; Magioli y Ferraz, 2018). Taxonómicamente esta especie estaba situada en su propio genero *Herpailurus*, pero en la actualidad y tras varios estudios se ha considerado a *Herpailurus yagouaroundi* y *Puma concolor* como un grupo monofilético, (Payán y Soto, 2012 citado de Wozencraft, 2005) a pesar de no estar totalmente aceptada esta clasificación (Vallejo, 2015).

Herpailurus yagouaroundi es un felino de tamaño mediano a pequeño, con cuerpo esbelto, de aspecto bastante atípico que le ha valido nombres tan comunes como

nutria y comadreja, puede llegar a pesar un máximo de 7 kg, tiene una longitud aproximada de 1,2 m incluyendo la cola (Giordano, 2015; MAE, 2017; Luengos et al, 2017; Urgilés y Gallo, 2018). Su cabeza es relativamente pequeña y plana, cola larga, sus orejas son pequeñas y redondeadas, presenta varias fases; una fase de color amarillo rojizo, una fase gris y una oscura, variando en su tonalidad (Oliveira 1998) en algunas ocasiones se suele confundir con *Eira barbara* (Mosquera, 2015). Son cazadores oportunistas, consumen básicamente vertebrados pequeños como roedores, conejos y marsupiales, también incluye en su dieta; aves, reptiles y artrópodos además de consumir material vegetal (Bisbal, 1986; Payán y Soto, 2012; Giordano, 2015; Mosquera, 2017). Se alimenta también de aves de corral y otros animales domésticos (Vallejo, 2015).

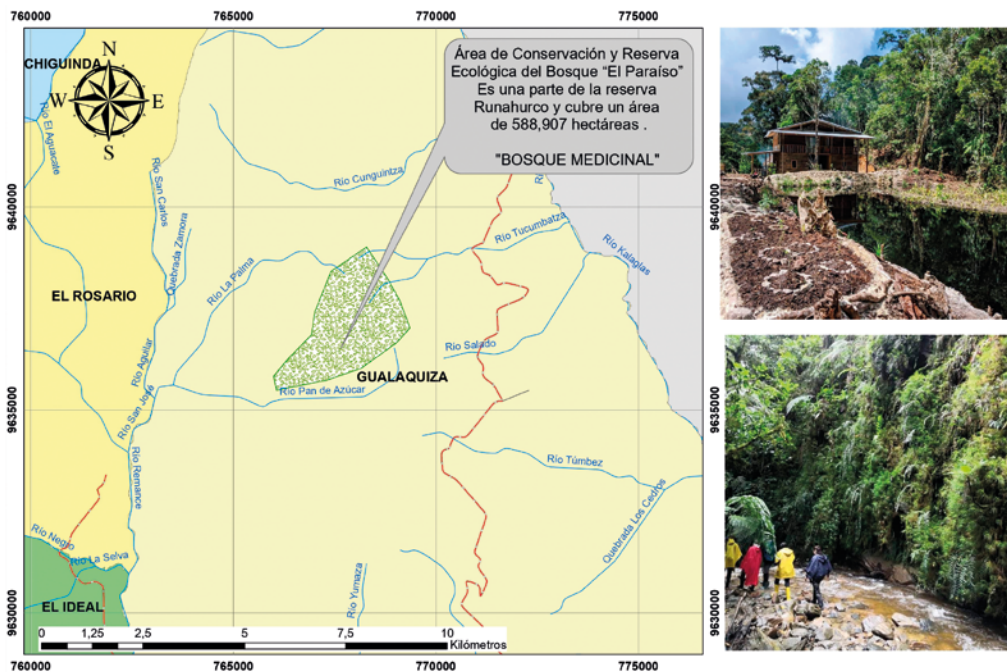


Fig. 17 Ubicación el Área Ecológica de Conservación del Bosque “El Paraíso” y “Bosque Medicinal” (fuente: ODEPLAN, 2004; Nugra, 2018).

En el Ecuador, los yaguarundis viven en los bosques húmedos, tropicales y subtropicales de la Costa, Amazonía y estribaciones de los Andes, además de ocupar bosques primarios, secundarios e intervenidos (Tirira, 2007; Urgiles y Gallo, 2018). Existen pocos estudios de esta especie en comparación a estudios realizados de felinos neotropicales como por ejemplo, jaguares, pumas y tigrillos; desconociéndose a ciencia cierta el estado de conservación de sus poblaciones, de su biología e historia natural (Giordano, Carrera y Ballard, 2011; Selby, 2016; Mosquera, 2017). A pesar de su adaptabilidad a diferentes tipos de ecosistemas se ha visto afectada, por el aumento de presiones antrópicas, debido a la pérdida y fragmentación del hábitat (Boron y Payán, 2013), por prácticas agrícolas insostenibles, haciendo que este tipo de especie

sea vulnerable ante estas amenazas y cambios drásticos en los ecosistemas, lo cual ha generado que sus poblaciones se vean potencialmente reducidas (Caso, 2013; Urrea, Rojas, Sánchez y Ibarra, 2015). Este tipo de especie regula las poblaciones de herbívoros pequeños, y en ausencia de carnívoros grandes como el jaguar o el puma, pueden llegar a ocupar la cúspide de la cadena trófica (Carrera et al, 2018).

En el estado de conservación a nivel internacional esta especie se encuentra en Preocupación menor (Caso, de Oliveira, y Carvajal, 2015). En los Apéndices de CITES *Herpailurus yagouaroundi* se encuentra en el Apéndice I para las poblaciones de América Central y América del Norte, este apéndice se refiere a especies amenazadas de extinción, mientras que para las demás poblaciones de América del Sur; está incluida en el Apéndice II donde figuran especies que no están necesariamente amenazadas de extinción pero que podrían llegar a estarlo a menos que se controle estrictamente su comercio (CITES, 2016).

Esta especie ha sido registrada en varios países de Latinoamérica, como México, Brasil, Paraguay, Perú. En Ecuador ha sido registrada en la Amazonia, los registros se los ha obtenido mediante la captura de imágenes con cámaras trampas, entre los principales registros se encuentran; en el norte de la Amazonia; registros del Biólogo Diego Mosquera en el estudio de “Felinos del Yasuni”, en la Reserva de Producción de Fauna Cuyabeno (WWF Ecuador, 2018), en el sur de la Amazonia en el Parque Nacional Sangay (Brito, Barbour, 2016).



Fig. 18 Estación local construida por ONG Bosque Medicinal (fuente: Nugra, 2019).

MÉTODOS

El Proyecto “Bosque Medicinal” forma parte del Área Ecológica de Conservación “El Paraíso”, cubre principalmente ecosistemas considerados frágiles, como: páramos, bosques montanos y piemontanos (véase la figura 17). Localizado en la Región Amazónica dentro de la Provincia de Morona Santiago a una altura entre 1320 msnm hasta los 2160 msnm, en la Zona Alta de Tumbes-Gualaquiza.

El proyecto cuenta con infraestructura (estación científica local), realizada con materiales propios de la zona, sin causar un impacto negativo al ecosistema, siendo un laboratorio vivo adecuado para el alojamiento de voluntarios, equipo técnico multidisciplinario nacional e internacional (véase la figura 18).

Los científicos que llegan a la estación local tienen un enfoque en el desarrollo de nueva información acerca de la biodiversidad existente en la zona, con el propósito de resolver problemas, planificando y dirigiendo ensayos e investigaciones de manera participativa con comunidades aledañas (véase la figura 19).



Fig. 19 Científicos visitantes Richard Policht y Blanka Vondrasova realizando investigaciones dentro el “Bosque Medicinal” (fuente: Nugra, 2019).

Recientemente el uso de cámaras trampa se ha vuelto una herramienta muy útil para el muestreo y monitoreo de poblaciones de especies de carácter enigmático o raras, (Díaz y Payán, 2012), debido a que proporcionan observaciones de las especies en el tiempo y el espacio sin interferir con su conducta, generando información muy valiosa sobre la biología y ecología de las especies captadas (Gallina y López, 2011).

Se realizó por primera vez el monitoreo, con el método de cámaras trampa en “Bosque Medicinal” que forma parte de áreas de conservación presentes en el cantón Gualaquiza; en conjunto con la asociación europea Forest.ink; siendo este un proyecto piloto para la observación de especies de fauna en el área.

Se colocaron cuatro cámaras trampa en lugares estratégicos en el bosque, pastizal, lugares de paso de animales y cerca de comederos (árboles en fructificación), sobre árboles rectos, en posición perpendicular a una distancia entre tres y cuatro metros al camino para maximizar la probabilidad de detectar todo el flanco del animal; se cortó a nivel del suelo toda la vegetación en frente de la cámara en una amplitud de un ángulo de 180 grados. Las cámaras fueron instaladas y dejadas en campo durante un periodo de tres meses; fueron revisadas periódicamente y las tarjetas de memoria retiradas cada quince días.



Fig. 20 Colocación de cámaras trampa en “Bosque Medicinal” para registro de mamíferos de la zona (fuente: Nugra, 2019).

RESULTADOS

El registro de *Herpailurus yagouaroundi*, de la familia Felidae, del orden Carnivora; se presenta en bosque primario y pastizales de la finca de herederos de la familia Nugra-Salazar; en este lugar no existe intervención antrópica alta, es decir que no se realizan actividades extractivas. Apreciándose una variedad de flora alrededor, siendo un hábitat favorable para su desarrollo. La cámara trampa utilizada para el

registro fue colocada en un árbol de unos 30 m de alto, de indeterminada especie, con la presencia de abundantes frutos amarillos, en las siguientes coordenadas (véase la tabla 1). Estos registros fueron obtenidos en el marco de un proyecto de monitoreo participativo de fauna.

Tab. 1 Coordenadas del registro de *Herpailurus yagouaroundi* en “Bosque Medicinal” (fuente: elaboración propia).

Latitud	Longitud	Altura
-3299459 o -3299502	-78589977 o -78590032;	1600 msnm

De las fases de coloración más comunes que presenta el yaguarundi son la fase amarillo-rojiza y oscura, tal como se puede apreciar en la figura 21 (Tirira, 2011).



Fig. 21 Fases de coloración del yaguarundi (fuente: Tirira, 2011).

Registrándose el yaguarundi de la fase oscura del cual se obtuvo dos fotografías, divididas en la parte de la cabeza y de la parte trasera (cola) del animal, la actividad que presenta es diurna, solitaria, terrestre aunque también puede subir a los árboles.

En la primera fotografía se puede observar la parte de la cabeza; es pequeña de un color marrón, sus orejas son pequeñas redondeadas; el resto de su cuerpo presenta un color más oscuro uniforme sin manchas, sus patas son cortas.

En la segunda fotografía se puede observar la parte trasera de la especie, especialmente su cola, la cual es larga como la de las nutrias, que casi iguala la longitud del cuerpo, presenta un color oscuro.

Además del registro de *Herpailurus yagouaroundi* también se logró registrar la presencia de otras especies como guatusas (del género *Dasyprocta*) y zarigüeyas (del género *Didelphis*), determinando que en la zona existe una cantidad variada de fauna de mamíferos como fuente de alimento para los felinos.



Fig. 22 Parte de la cabeza del yaguarundi fotografiado en las cercanías de la casa de la finca de herederos de la Familia Nugra-Salazar (fuente: Nugra, 2019).



Fig. 23 Parte de la cola fotografiado en las cercanías de la casa de los herederos Nugra-Salazar (fuente: Nugra, 2019).



Fig. 24 Guatusa (*Dasyprocta fuliginosa*) alimentándose de frutos (Nugra, 2019).



Fig. 25 *Dasyprocta fuliginosa* mirando hacia la cámara trampa (Nugra, 2019).

DISCUSIÓN

Los bosques surorientales de Ecuador es una de las zonas menos estudiadas. Pocos son los esfuerzos realizados en cuanto a la investigación sobre mamíferos, los registros obtenidos de la especie se destacan en pequeños artículos como lo es el realizado por la WWF, 2016 en la Reserva de producción de fauna Cuyabeno: en conjunto con un grupo de Kichwas amazónicos usando cámaras trampa. Estudios de caso de felinos del Yasuni (Mosquera, 2015), en la Estación de Biodiversidad Tiputini, describiendo las generalidades de la especie y su interacción con otras especies como lo es con el jaguar y el puma. La mayor cantidad de estudios son realizados en México, mediante la aplicación de cámaras trampa (Bianchi et al., 2011), la ecología de la especie es poco conocida y estudiada obteniendo datos generalistas al ser considerada como la segunda especie con mayor distribución geográfica (Grattarola et al., 2016). Según varios estudios se ha logrado determinar que los yaguarundis suelen simpatizar con tres felinos neotropicales más grandes: jaguares, pumas, ocelotes (Bisbal 1986).

En el país el estado de conservación de *Herpailurus yagouaroundi* no está determinado específicamente ya que según Tirira, (2011), en la Lista Roja de Mamíferos del Ecuador se encuentra en la categoría de datos insuficientes (DD), es decir que no existe información adecuada ni suficiente para colocar a la especie en alguna categoría real de conservación, mientras que en datos del Ministerio del Ambiente (2017) específicamente en la guía para la identificación de especies de fauna silvestre sujetas al tráfico y comercio ilegal, al igual que en Urgilés-Verdugo y Gallo, (2018) guía de campo mamíferos del corredor biológico tropi-andino; señalan que la especie se encuentra en la categoría de casi amenazada (NT), es decir que está en riesgo de vulnerabilidad.

CONCLUSIONES

El registro de *Herpailurus yagouaroundi* es el primero que se realiza en el Proyecto “Bosque Medicinal”, mediante observaciones con cámaras trampa y por medio de datos proporcionados de manera verbal por parte de los comuneros que habitan cerca de las áreas de conservación, logrando ser un gran aporte para el sur de la Amazonia Ecuatoriana.

Herpailurus yagouaroundi es una especie de la cual su estado de conservación a nivel nacional no está cien por ciento claro, además existen pocos estudios e información sobre su ecología e historia natural. Debería hacerse mayor énfasis en el estudio de esta especie, para generar modelos de ocupación, conocer el estado de sus poblaciones, sensibilidad y su estado de conservación ya que son indicadores de buena salud de los bosques donde habitan.

Bosque Medicinal se encuentra a pocos minutos de Gualaquiza, realiza programas de reforestación con plantas nativas, fomenta el valor cultural y ancestral de la localidad, educación ambiental a través de la divulgación formal e informal, posee una gran biodiversidad que aún falta por estudiarse y por eso se realizan convenios para la investigación científica por parte de equipo técnico nacional e internacional sobre la flora y fauna. Además de estar influenciada por otras áreas de conservación como lo es “El Paraíso” (con 588,9077 ha) y Runahurco (con aproximadamente 80 mil ha, de las cuales 42 mil ha serán parte del Sistema Nacional de Áreas Protegidas), siendo áreas que contribuyen al cuidado y la protección de la biodiversidad, evitando que

los recursos naturales sean explotados de manera excesiva, manteniendo intactas las reservas de agua, así como la fertilidad del suelo. Los paisajes naturales que poseen son para el disfrute de todos los ciudadanos, siempre y cuando sea de manera responsable. Es así que todas estas áreas son una prioridad de conservación por su diversidad biológica.

AGRADECIMIENTOS

A los voluntarios de Forest.ink, por todo su apoyo brindado durante el proceso de investigación. También a los biólogos Mónica Ortiz y Víctor Romero por las observaciones emitidas sobre la identificación de la especie.

REFERENCIAS

- Bisbal, F. (1986) Food habits of some Neotropical carnivores in Venezuela (Mammalia, Carnivora). *Mammalia*, 50, 329–339.
- Bianchi, R., Aline, R., Gatti, A., y Mendes, S. (2011). Diet of margay, *Leopardus wiedii*, and jaguarundi, *Puma yagouaroundi*, (Carnivora: Felidae) in Atlantic Rainforest, Brazil. *Zoologia*, 28 (1), 127–132
- Boron, V. y Payán, E. (2013). Abundancia de carnívoros en el agropaisaje de las plantaciones de palma de aceite del valle medio del río Magdalena, Colombia. En: Castaño, C., González-Maya, J., Zárrate, D., Jaramillo, A y Vela, I. (Eds.). *Plan de conservación de felinos del Caribe colombiano: Los felinos y su papel en la planificación regional integral basada en especies clave*. Santa Marta: Fundación Herencia Ambiental Caribe, ProCAT Colombia, The Sierra to Sea Institute.
- Brito, J. y Barbour, R. (2016). Mamíferos no voladores del Parque Nacional Sangay, Ecuador. *Papéis avulsos de zoologia. Museu de Zoologia da Universidade de Sao Paulo*, 56(5), 45–61.
- Carrera, R., Astudillo-Sánchez, C., Garza, H., Martínez, L. y Soria, L. Interacciones temporales y espaciales de mesocarnívoros simpátricos en una Reserva de la Biósfera: ¿coexistencia o competencia? *Revista de biología tropical*, 66(3), 996–1008.
- Caso, A. (2013). *Spatial differences and local avoidance of Ocelote (Leopardus pardalis) and Jaguarundi (Puma yagouaroundi) in northeast Mexico*. Kingsville: Texas A & N University-Kingsville.
- Caso, A., de Oliveira, T. y Carvajal, S. V. (2015). *Herpailurus yagouaroundi*. En: IUCN, *The IUCN Red List of Threatened Species*. DOI: <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.20152.RLTS.T9948A50653167.en>
- CITES (2016). *Convention on international trade in endangered species of wild fauna and flora*. Appendices I, II, III. URL: <https://www.cites.org/eng/disc/text.php>
- Díaz, A. y Páyan, E. (2012). *Manual de fototrampeo: una herramienta de investigación para la conservación de la biodiversidad en Colombia*. Bogotá, D. C.: Instituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y Panthera Colombia.
- Gallina, S. y López, C. (2011). *Manual de técnicas para el estudio de la fauna silvestre*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro – Instituto de Ecología.
- Giordano, A., Carrera, R., y Ballard, W. (2011). Assessing the credibility of jaguarundi (*Puma yagouaroundi*) observations using diagnostic criteria and witness qualification. *Human dimensions of wildlife*, 16, 360–367.
- Giordano, A. (2015). Ecology and status of the jaguarundi (*Puma yagouaroundi*): A synthesis of existing knowledge. *Mammal review. Forthcoming*, 30–46.

- Grattarola, F., Parazza, G., Hernández, D., y Bergós, L. (2016). Primer registro de yaguarundi (*Puma yagouaroundi*) (Mammalia: Carnivora: Felidae) en Uruguay, con comentarios sobre monitoreo participativo. *Boletín de la Sociedad Zoológica del Uruguay*, 25(1), 85–91.
- Luengos Vidal, E., Guerisoli, M., Caruso, N., y Lucherini, M. (2017). Updating the distribution and population status of Jaguarundi, *Puma yagouaroundi* (É. Geoffroy, 1803) (Mammalia: Carnivora: Felidae), in the southernmost part of its distribution range. *Check list*, 13(4), 75–79. DOI: <https://doi.org/10.15560/13.4.75>
- Magioli, M. y Ferraz, K. (2018). Jaguarundi (*Puma yagouaroundi*) predation by puma (*Puma concolor*) in the Brazilian Atlantic Forest, Brasil. *Revista biota neotropica*, 18(1), e20170460.
- Ministerio del Ambiente (2017). *Guía para la identificación de fauna silvestre sujetas al tráfico y comercio ilegal de carne de monte-Recomendaciones para su manejo emergente*. Quito: MAE, WCS, GEF, PNUD.
- Mosquera, D. (2017). *Los felinos de Yasuní Estación de Biodiversidad Tiputini*. Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Oliveira, T. G. (1998). *Herpailurus yagouaroundi*. *Mammalian species*, 1, 1–6.
- Pacheco, J. (2010). Biología y distribución de los felinos de América. En: Ceballos, G., Medellín, R., Bonacic, C., Pacheco, J., y Ehrlich, P. *Los felinos de América. Cazadores sorprendentes*. México, D. F.: Fundación TELMEX y UNAM, 285–300.
- Páyan, E. y Soto, C. (2012). *Los felinos de Colombia*. Bogotá, D. C.: Instituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt y Panthera Colombia.
- Payán, E., Fonseca, M., Bravo, E., Moreno, O. Mejía, A., y Valderrama, C. (2015). *Plan de acción para la conservación de los felinos en el Valle del Cauca, Colombia (2016–2019)*. Panthera Colombia y Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca, Cali: Panthera Colombia y Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca.
- Selby, C. (2016). *Yaguarundi: el gato misterioso necesita más conservación e investigación*. URL: <https://bit.ly/2xsJfrZ>
- Tirira, D. G. (2007). *Mamíferos del Ecuador. Guía de campo*. Quito: Murciélago Blanco
- Tirira, D. G. (Ed.). (2011). *Libro Rojo de los mamíferos del Ecuador*. Quito: Fundación Mamíferos y Conservación, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Ministerio del Ambiente del Ecuador.
- Urrea, L., Rojas, M., Sánchez, L., y Ibarra, G. (2015). Registro de *Puma yagouaroundi* en la Reserva de Biósfera Zicuirán – Infiernillo Michoacán. *Revista mexicana de biodiversidad*, 87, 548–551.
- Urgilés-Verdugo, C. y Gallo, F. (2018). *Guía de campo de los mamíferos del Corredor Biológico Tropi-Andino, Ecuador*. Quito: Instituto de Conservación y Capacitación Ambiental.
- Vallejo, A. F. (2015). *Herpailurus yagouaroundi*. En: Brito, J., Camacho, M. A., y Vallejo, A. F. (Eds.), *Mamíferos del Ecuador*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Museo de Zoología. URL: <https://bit.ly/3b81UqJ>
- WWF, Ecuador. (2018). *Imágenes inéditas de la fauna en la Reserva Cuyabeno: grupo de kichwas amazónicos está ayudando a proteger el jaguar usando cámaras trampa*. URL: <https://bit.ly/3fgEfHV>

4 ELABORACIÓN DE PRODUCTOS CULTURALES A PARTIR DEL TURISMO COMUNITARIO PARA AUMENTAR LA INTENCIÓN DE DONACIÓN PARA LA COMUNIDAD AMAZÓNICA DE RUNAHURCO

María Emilia Beltrán-Galarza¹, Priscila Delgado-Guerrero²,
Mayra González-Apolo³, Eduardo Bravo-Piña⁴

- 1 *Autora de contacto*, Universidad del Azuay,
e-mail: maemilia@es.uazuay.edu.ec
- 2 Universidad del Azuay, e-mail: priscila@es.uazuay.edu.ec
- 3 Universidad del Azuay, e-mail: maygonzalez@es.uazuay.edu.ec
- 4 Universidad del Azuay, e-mail: bjaime@es.uazuay.edu.ec

RESUMEN

Bosque Medicinal es un proyecto de conservación en la Amazonía ecuatoriana que tiene como fin crear conciencia sobre la importancia de la biodiversidad de la selva tropical. Dos de las estrategias que se utilizan para mejorar el escenario socioeconómico de la zona y preservar sus recursos naturales son el turismo comunitario y la recaudación de fondos. De esta manera, favorecen a la comunidad y, al mismo tiempo, mantienen la integridad cultural y los procesos ecológicos esenciales. Además, crean conciencia sobre el problema ambiental y dan a conocer la solución. Por esta razón, buscamos fortalecer los beneficios de ambas al enlazarlas con ayuda del marketing cultural. Es así que se desea construir un proceso sinérgico que permita que el contenido generado e inspirado después de visitar el Bosque Medicinal sirva para el marketing de recaudación de fondos.

PALABRAS CLAVE

turismo comunitario, donación, marketing cultural, Ecuador, producto cultural

DATOS GENERALES DE RUNAHURCO

El área de conservación Runahurco se encuentra en el cantón Gualaquiza, está bañado por los ríos Zamora, Bomboiza y Cuyes donde habitan más de 159 especies animales. Además, hay plantas medicinales maderables como el cedro y la balsa, y más de 100 especies de orquídeas dan vida a estos bosques, donde se maneja un concepto de descentralización con competencias privadas para ejecutar el modelo de gestión de desarrollo (Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco, 2019).

El territorio llamado Área Ecológica de Conservación Municipal “Runahurco” (en la lengua quechua, Runa significa humano y Hurco, montaña) se ubica en la provincia ecuatoriana de Morona Santiago y abarca más de 87,976 hectáreas (Ibid.).

La Reserva Ecológica Runahurco tiene como su principal finalidad la protección de la diversidad biológica y cultural de la zona, la conservación de ecosistemas y corredores de conectividad Sangay - Podocarpus, la protección del medio ambiente, la promoción del uso sostenible de los recursos naturales y la protección de los recursos hídricos, sobre todo de aquellos destinados al consumo humano (Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco, 2019).

QUÉ ES EL BOSQUE MEDICINAL

Bosque Medicinal es un proyecto de conservación en la Amazonía ecuatoriana que comenzaron Ronal Chaca, Freddy Nugra y Roman Kollar hace aproximadamente cuatro años. Este proyecto tiene alianzas con Forest.ink, una organización europea que tiene el objetivo de crear conciencia sobre las amenazas que enfrenta la selva tropical (Forest.ink, s.f.). En la actualidad el Bosque Medicinal tiene cerca de 200 hectáreas valoradas entre 70 y 80 mil dólares y se prevé comprar 50 más (Chaca, comunicación personal, 17 de enero de 2020).

El fin principal de este proyecto es crear conciencia sobre la importancia de la biodiversidad de la selva tropical. Este entorno es uno de los más diversos del mundo. Es por esto que la organización concibe que el cuidado del agua, las medicinas naturales y las fuentes de oxígeno son importantes (Ibid).

Además, el proyecto incluye una formación dirigida a niños y adultos sobre la flora y la fauna de la selva y la importancia de todas sus propiedades, es decir, no solo se dedica a los estudiantes de las materias profesionales tales como la zoología, la botánica, la herbolaria o protección del medio ambiente, sino su intención es tener acceso a formas alternativas de aprendizaje acerca de la naturaleza en el sitio o en las áreas vecinas. También promueve la medicina tradicional y productos naturales, talleres de idioma shuar, la gastronomía típica y la cosmovisión amazónica (Ibid).

“Una de las metas a futuro es conectar la ciencia, la conservación y el modelo de desarrollo, es decir, que todos seamos capaces de aportar en la conservación desde su área de trabajo o estudio” (Ibid).

Bosque Medicinal pretende convertirse en un referente a nivel local de la conservación ambiental mediante la obtención de recursos económicos. En la actualidad, varios artistas y poetas han llegado a la reserva para inspirar sus trabajos en la selva amazónica. Después, donan un porcentaje de las ventas al proyecto (Ibid).

TURISMO COMUNITARIO

El turismo se define como un movimiento a corto plazo de personas a lugares a cierta distancia de su lugar de residencia normal para disfrutar de actividades placenteras (Swarbrooke y Horner, 2007). Existen diversas ramificaciones del turismo, como el ecoturismo, turismo patrimonial, turismo de salud, y los más importantes para la investigación como lo son el turismo cultural, para sumergirse en diferentes culturas y el turismo comunitario, el cual busca un equilibrio entre el medio ambiente, los residentes locales y los visitantes (Oh, Assaf, y Baloglu, 2016).

El término de turismo comunitario, como mencionan López-Guzmán y Sánchez (2009), tiene como punto de partida la integración entre la restauración, la gestión turística y las vivencias de la comunidad. Estos ámbitos buscan que la población optimice su escenario socioeconómico, así como la preservación de recursos naturales de la zona. Todos los espacios del turismo están interconectados con el desarrollo sostenible entre la comunidad y los visitantes (Cioce, Bona y Ribeiro de Almeida, 2007). De igual manera, Casas Jurado, Soler Domingo y Jaime Pastor (2012: 49) mencionan que “el turismo comunitario se refiere a aquel turismo que está basado en la comunidad local y que pretende reducir el impacto negativo y reforzar los impactos positivos del turismo en la naturaleza.”

De este modo, el turismo comunitario es concebido como un medio de desarrollo en el cual las necesidades sociales, medioambientales y económicas de una comunidad

local son encontradas a través de la oferta de un producto turístico (Goodwin y Santilli, 2009). Para Spenceley (2008), el turismo comunitario debe cumplir con tres criterios: la empresa turística debe ser propiedad de la comunidad, la comunidad debe participar por completo en las operaciones y el manejo de la empresa, y la comunidad debe ser el principal beneficiario de la iniciativa.

Asimismo, Ruíz y Solís (2007) indican que el turismo comunitario no pretende que comunidades dependan de una nueva actividad que invalide a las demás, como la pesca, agricultura, silvicultura o artesanía, sino que debe complementarse con estas. De esta manera, Wondirad y Ewnetu (2019) destacan que en el turismo debe involucrar significativamente a los habitantes de la comunidad lo que resulta en la retención de beneficios económicos dentro de la economía local y, en consecuencia, mejora el nivel de vida de las comunidades.

Sin embargo, el turismo comunitario también ha sido criticado. Manyara y Jones (2007) explican que, en cuanto al aspecto económico, la dependencia de financiación externa, los beneficios a las élites locales y el bajo movimiento monetario dentro de las comunidades generan discrepancias al momento de operar el turismo comunitario. Igualmente, los jóvenes que viven en las comunidades se muestran preocupados por el alza de los precios en áreas que rodean los lugares turísticos, así como una posible gentrificación desmesurada y los privilegios a empresas extranjeras sobre empresas de su propia comunidad (Anglin, 2014).

Inversamente, según Sarasara (2015), sólo un pequeño porcentaje del sector privado está interesado en trabajar con proyectos ecoturísticos porque, en su mayoría, estas iniciativas no producen ganancias confiables para compañías regionales pequeñas. Otro aspecto es que las políticas y programas diseñados para mejorar el turismo en Ecuador no priorizan al turismo comunitario.

De igual manera, Cañada (2015) recalca las posibles dificultades del creciente interés por el turismo comunitario desde un enfoque con en el mercado internacional, puesto que esto ha incitado a que diversas agencias de turismo y convencionales traten de incluir en su mercado este tipo de iniciativas.

En el ámbito latinoamericano se señala al Ecuador como un país pionero en turismo comunitario. De acuerdo con Ruíz y Solís (2007), desde los años 80 este tipo de turismo se ha convertido en una actividad estratégica vinculada al ecoturismo, y tomó fuerza a partir del 2000, año en que también surge la necesidad de legalizarla.

En Ecuador, el turismo es una rama de alto crecimiento puesto que en el transcurso del 2019 se han registrado 3.924.396 de visitas internacionales por turismo (Ministerio de Turismo, 2019a). Así mismo, en el 2018 “el turismo aportó a la economía ecuatoriana con 2,392 millones de dólares, lo que lo mantienen como la tercera fuente de ingresos no petroleros, después del banano y el camarón” (Ministerio de Turismo, 2019b).

Si bien el turismo comunitario significa oportunidades y debilidades para la población que lo realiza, en el caso ecuatoriano, Andrade Mendoza (2019) explica que la difusión del conocimiento ancestral y la preservación de los recursos naturales renovables es sustancial para establecer un enlace entre la sociedad y la ancestralidad ecuatoriana. Como ejemplo, (Del Campo, Cantero, Coca, Hernández, y Ruíz, 2008) mencionan casos de éxito en comunidades ecuatorianas como Agua Blanca y Machacuyacu, ya que su planeación estratégica y estructura organizativa les permitió

una intervención efectiva de turismo en sus comunidades. De esta manera los habitantes se sintieron empoderados a pesar de que el turismo no es la actividad principal en estos sectores.

Además, se recalca que el turismo comunitario se fortaleció en estos sectores debido a la existencia de una organización “que permite traducir al ‘lenguaje’ comunitario el hecho turístico y viceversa, insertándose así en el mercado de forma específica y diferenciada” (Del Campo, Cantero, Coca, Hernández, y Ruíz, 2008: 408).

Agregando a lo anterior, es importante mencionar que las alineaciones propuestas por el Plan Estratégico de Desarrollo del Turismo Sostenible del Ecuador (PLANDETUR) con perspectiva al año 2020 pretenden: “Impulsar al turismo sostenible como una actividad dinámica y participativa, que sea compatible con la conservación del capital natural y con el desarrollo social” (Banco Interamericano de Desarrollo, 2007: 308).

De igual manera, es necesario reducir los impactos en el cambio climático ya que, como menciona Chin y Lo (2017: 10): “El desarrollo del destino debe estar alineado con los objetivos del desarrollo sostenible y se deben adoptar las principales prácticas de conservación para proteger los recursos ambientales.”

Igualmente, desde el 2002 existe la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE), un organismo que reúne a comunidades que ofertan servicios turísticos. Su visión es conseguir que el turismo comunitario sea una actividad que genere beneficios económicos para las comunidades involucradas, y que contribuya a la conservación del patrimonio natural y que fortalezca la diversidad cultural y étnica. Para eso, la FEPTCE realiza capacitaciones en gestión turística, organización institucional, manejo de equipos, asesoría legal y gestión ambiental (United Nations Development Programme, 2012).

Esta iniciativa está pensada para apoyar a sectores (afroecuatorianos, campesinos, montubios) que tradicionalmente han sufrido marginación económica, altas tasas de mortalidad infantil, analfabetismo y migración; puesto que el turismo comunitario “se presenta como un campo productivo con condiciones favorables para generar nuevas oportunidades de desarrollo, que atraigan tanto la inversión pública como privada en infraestructura y capacidad local para el turismo y la conservación” (Ministerio de Turismo de Ecuador, 2007).

El turismo comunitario, tal como lo conciben las propias comunidades y su organización (FEPTCE), no es un fin en sí mismo, sino que forma parte de una estrategia más amplia tanto de desarrollo local como de consolidación política (Del Campo, Cantero, Coca, Hernández, y Ruíz, 2008). Sin embargo, las operadoras de turismo privadas consideran que acuerdos como el de FEPTCE les discriminan frente a las operadoras comunitarias, y crea una competencia desleal (Ruíz y Solís, 2007).

Según Mitchell y Muckosy (2008), el turismo comunitario pocas veces disminuye la pobreza y la vulnerabilidad de la comunidad en la que se encuentra porque tienen poca viabilidad financiera, no forman parte del mercado de turismo y existe mal manejo de la empresa turística. Por eso la solución es formar alianzas con operadoras de turismo convencionales puesto que pueden actuar como facilitadores, intermediarios de marketing y asesores sobre el desarrollo del producto (WTO, 2002).

De igual forma, Salazar (2012) enfatiza la importancia de los guías turísticos locales en los programas de turismo comunitario ya que estas personas tienen influencias directas y significativas en los pueblos y comunidades donde participan puesto que,

si los guías pertenecen a la misma comunidad, dichas personas tienen conocimiento de las sensibilidades culturales cuando se desarrollen actividades turísticas.

Es así como Moore (2012) vincula las nuevas formas de turismo, como el comunitario, con el turismo lento que contrasta con el denominado “turismo rápido” el cual se relaciona con los servicios ofrecidos por agencias como paquetes turísticos, los cuales disminuyen la identidad de la cultura a la que el visitante acude debido a la presión ejercida de rapidez por las agencias al momento de visitar cierto destino.

Por otra parte, dentro del discurso del turismo comunitario se inserta el turismo sostenible, definido por la Organización Mundial de Turismo como:

“El turismo que conduce a la gestión de todos los recursos de tal manera que se puedan satisfacer las necesidades económicas, sociales y estéticas mientras se mantiene la integridad cultural, los procesos ecológicos esenciales, la diversidad biológica y los sistemas de soporte vital”. (WTTC y WTO, 1996)

De esta manera, el turismo sostenible se integra en el diálogo de la importancia de la biodiversidad como factor causante de una mejora de las condiciones socioeconómicas para las comunidades indígenas (Paoli et al., 2010; Cerbu, Swallow y Thompson, 2011; Thompson Baruah y Carr, 2011).

Es así como el rol que ocupa la población local en cuanto a la conservación y monitoreo de la selva para generar espacios de desarrollo turístico sostenible ha generado diferentes puntos de vista (Wilshusen, Brechin, Fortwangler y West, 2002). Para, Lu (2005) el tema de conservación no es sólo un proceso social que implica el aprendizaje y la experiencia, sino que, también debería incluir una combinación entre las comunidades indígenas con el conocimiento científico para poder realizar turismo sostenible.

Por otra parte, Marcinek y Hunt (2019) mencionan que se deben desarrollar actividades y prácticas tradicionales desde las comunidades indígenas, debido a que a medida que surgen nuevas oportunidades económicas, las comunidades indígenas suelen quedar relegadas. Es por esto que es clave comprender las maneras en las que el turismo influye en los recursos culturales, y las formas en que se protegen o explotan, así como, el reconocimiento desde los pueblos indígenas sobre su vínculo de los recursos culturales y conocimientos ancestrales con el objetivo de mejorar los resultados del turismo para las comunidades indígenas.

En este sentido, es importante lograr instaurar en el turista o voluntario la preferencia de la comunidad que visita. Con esa finalidad Chon (1990) y Gallarza, Saura y García (2002) mencionan que el desarrollo de estrategias de marketing es relevante para la imagen proyectada, en este caso la imagen sobre el Bosque Nativo.

En el caso del turismo sostenible y comunitario, este imaginario se dirige a los ecoturistas, mencionados así por la Sociedad Internacional de Ecoturismo (2002: 1) que los define como “individuos que indagan sobre experiencias basadas en la naturaleza y que persiguen un interés por realizar viajes responsables, es decir que conserven los alrededores naturales y que velen por el bienestar de la población local.”

Es así que, para Orgaz (2013) el turismo comunitario significa una herramienta de autogestión para la población porque revitaliza la comunidad económica

y culturalmente (Dyer, Aberdeen, y Schuler, 2003), especialmente en destinos subdesarrollados ya que compone una nueva forma de desarrollo en lineamiento con el patrimonio local y la cultura. Esto se debe a que los viajeros interesados en este turismo revelan sus pasiones por la cultura indígena al buscar experiencias culturales más profundas y donar mayores cantidades voluntariamente para apoyar la conservación de la cultura (Wu, Wall, y Tsou, 2014).

RECAUDACIÓN DE FONDOS

La recaudación de fondos va más allá de la creación de actividades sistemáticas que permitan el intercambio monetario o material, cuando definimos este concepto nos referimos al manejo de las relaciones entre una organización y sus donantes (Kelly, 1998). De esa forma se crea conciencia sobre el problema que se soluciona y da a conocer el programa de la organización (Thornton, 2006).

Por esta razón, la donación no se debe tratar como una acción sino un proceso. Es así que nada se debe dejar al azar, es indispensable que se conozca el contexto de la situación: la edad de la organización, el tema, la política, el tiempo de recaudación de fondos y la economía del país (Nageswarakurukkal, Gonçalves y Moshtari, 2019).

Sin embargo, se debe tomar en cuenta el riesgo que implica dejar la recaudación de fondos completamente a cargo de organizaciones benéficas o sin fines de lucro. Hunter-Jones (2011: 456) afirma:

“Las organizaciones benéficas no tienen la responsabilidad de atender las necesidades de todos los consumidores. En cambio, las organizaciones benéficas son selectivas en cuanto a quién ayudan, y su elección depende de la causa en cuestión. En consecuencia, el apoyo ofrecido a los consumidores desfavorecidos por este sector representa un asunto bastante fragmentario: algunos grupos de edad y condiciones tienen más probabilidades de obtener apoyo que otros; el dinero disponible puede variar ampliamente y las áreas en las que se puede gastar dinero también pueden variar ampliamente”.

Además, en los últimos años las ONGs han tenido que enfrentar problemas de sostenibilidad económica y esto afecta la viabilidad de los proyectos comunitarios en los que trabajan (Lyons y Wearing, 2012). Por eso Sotomayor y Barbieri (2019) mencionan que es importante monitorear la sostenibilidad a largo plazo de los programas de turismo comunitario apoyados por las organizaciones sin fines lucro y cómo las iniciativas de turismo comunitario influyen en la dependencia del turismo, la conciencia de aculturación y autenticación cultural de las comunidades.

Por otra parte, con la llegada del internet es más fácil alcanzar a personas en el otro lado del mundo. Sin embargo, aunque el mundo digital pareciera que acorta las distancias, la mayoría de proyectos dependen de las redes sociales cercanas (Agrawal, Catalini y Goldfarb, 2015). Esto se debe a que las personas solo suelen preocuparse si se sienten involucradas con el problema (Harding y Pribram, 2004) y suelen ser más empáticas con la gente que se siente cercana a ellos (Small, 2011).

Capturar la atención de una audiencia y traer dinero es el objetivo de muchos proyectos para recaudar fondos (Byrnes, Ranganathan, Walker y Faulkes, 2014). Esto

puede crear un compromiso inmediato superficial en donde las personas realizan la acción que se les ordena como donar dinero y después se olvidan de la compañía (O'Brien y Toms, 2008).

Debido a esto, si queremos tener un alcance internacional, se debe demostrar a los donantes que a pesar de la distancia la organización persigue las mismas metas e intenciones (Hommerová, y Severová, 2018). De esta manera, se fortalecen el sentimiento de identificación y compromiso con la compañía, estos son factores que influyen al momento de tomar la decisión de donar y de cómo donar (Drezner, 2013).

Cuando se obtiene un compromiso fuerte y significativo con las partes externas involucradas, se garantiza el apoyo y donaciones de dinero y tiempo continuas (Gazley, Littlepage y Bennett, 2012; McCambridge, 2015). Por este motivo las organizaciones deberían planear un claro proceso para transformar al donante ocasional en uno comprometido con la organización (Hoefer y Twis, 2018).

Aunque en un plano económico es primordial obtener dinero y atención de los clientes, debemos recordar que estas organizaciones deben siempre poner las necesidades de las personas por las que trabajan primero (Pascual-Ferrá 2019). Siempre hay que recordar que las personas donan a otras personas y no a la organización misma (Kelly, 1998). En este plano un enfoque de marketing colaborativo en el que los objetivos de viabilidad comercial y desarrollo comunitario están equilibrados puede proporcionar mejor sostenibilidad al turismo comunitario (Ngo, Lohmann y Hales, 2018).

EJEMPLOS DE CAMPAÑAS

Un intento de recaudar fondos para la Amazonía ecuatoriana ya ha sido implementado en 2007 con el proyecto Yasuní-ITT (Sovacool y Scarpaci, 2016). En un principio la iniciativa fue recibida positivamente por los ecuatorianos y la comunidad internacional, pero en 2013 solo se obtuvo menos del 10% de la cantidad requerida (Ibid). Kingsbury, Kramarz y Jacques (2018) afirman que la campaña falló por la inhabilidad de apartarse de los patrones, las relaciones y la dinámica de un petroestado, había una falta de credibilidad y compromiso por parte de nuestro país.

Por el contrario, también se mencionan casos con resultados positivos para la conservación del medio ambiente, como lo es la comunidad Cofán en Zabalo. Para este caso Borman (2008) explica cómo el modelo de ecoturismo Cofán permitió crear vínculos entre los turistas y los nativos. Para esto se crearon varios principios en la comunidad, como primera instancia se estableció que la comunidad enfatizaría sus características naturales, esto significaba no “disfrazarse para el turista” como realizar visitas a una casa Cofán o incluso realizar ceremonias sin contexto; en cambio se acotaría el brindar una experiencia de las plantas medicinales de la zona, animales, bosques y ríos.

De igual manera, otro caso de éxito en campañas de conservación es el caso de “Tripa” en Indonesia durante el 2014 (Farhan y Hoebink (2019). La campaña fue puesta en marcha para la conservación de áreas protegidas en la zona de Tripa, conocida como un área con la mayor densidad de orangutanes en peligro crítico, afectada debido a incendios en larga escala permitidos por el Ministerio del Ambiente de Indonesia. Farhan y Hoebink (2019) mencionan que las características del éxito de la campaña de conservación de Tripa se debieron a su capacidad de adaptar su

estrategia al combinarla con la presión pública, lanzarla en los medios con el apoyo de carteles, y la supervisión judicial sistemática, lo que demuestra la capacidad de adoptar nuevos significados orientados a las políticas del subsistema de políticas de gobernanza forestal.

Por otro lado, en el año 2007, jóvenes activistas medioambientales llevaron a cabo una campaña exitosa para salvar un bosque amenazado por las políticas de privatización de recursos naturales de la ciudad de Babakan Siliwangi en Indonesia. Alam y Nilan (2018) mencionan que estas estrategias, la organización de una marcha, una pantomima divulgada sobre la relación entre las empresas privadas y el gobierno de la ciudad, la distribución de publicaciones científicas sobre el impacto destructivo de la posible privatización, fueron claves para crear valores ambientales en los ciudadanos sobre la importancia de proteger los bosques de la comercialización.

Otro ejemplo de campañas de turismo lo encontramos en Islandia. Este país tuvo una importante disminución de turistas en 2010. Para solucionar este problema el Ministerio de Industrias e Innovación lanzó la campaña “Inspirada por Islandia” y comenzó con la “Hora de Islandia” el 3 de junio a la 1 de la tarde donde los islandeses enviaron un mensaje por video a amigos y familiares en el extranjero. La idea principal era lograr que la gente cambiara los conceptos erróneos sobre Islandia. También fueron invitados más de 400 periodistas a visitar Islandia (Pálsdóttir, 2016).

Por otra parte, un estudio conducido en China demostró que los turistas prefieren tener una experiencia auténtica en la que puedan comer alimentos locales, tener una inmersión en la filosofía o valores de la zona, formar parte de la vida local de la comunidad y obtener una conexión con la naturaleza. Por eso las agencias de ecoturismo promocionan en redes sociales todos estos aspectos para motivar a los turistas a elegir este tipo de experiencia. Además, en sus publicaciones resaltan los beneficios para la salud asociados con el ecoturismo, para esto compararon su entorno físico con el de las áreas urbanas para resaltar la calidad superior del aire y sus características naturales (Cheng, Wong, Wearing, McDonald, 2016).

MARKETING CULTURAL

Una de las estrategias que podemos utilizar para unir el turismo comunitario y la financiación de fondos es el marketing cultural. Este es el manejo y gestión del marketing como una de las bases para crear y mantener organizaciones culturales, es decir aquellas que se dedican a recrear y entretener utilizando sobre todo las artes escénicas. El marketing cultural se plantea como una de las herramientas para encontrar nuevas vías de financiación (Gómez Ramírez, 2007).

Por otra parte, Leal Jiménez y Quero Gervilla (2011:18) sostienen que el marketing cultural es “el proceso que se desarrolla en las organizaciones culturales y en la sociedad para facilitar el intercambio a través de relaciones colaborativas que crean un valor recíproco mediante el uso de recursos complementarios”. Es por esto que ellos plantean la idea de que la gestión cultural debe mantener relaciones con diferentes grupos de interés que participan en el proceso de creación de valor.

Es necesario que dentro de este proceso se preste atención a los problemas culturales e inequidades que afectan el bienestar cultural de los grupos diversos en los destinos turísticos (Jamal, Camargo, Sandlin y Segrado, 2010). El Bosque Medicinal está aliado con algunas comunidades de la zona puesto que su inclusión y participación

directa dentro del proyecto son importantes. Según Jamal et al. (2010), la comunidad local, los residentes y los diversos grupos culturales también deben ser participantes activos en el marketing de turismo sostenible.

Los turistas que visitan la Amazonía ecuatoriana esperan conocer la realidad de las personas que viven en el área. Los bailes típicos amazónicos, los rituales ancestrales y la comida son las atracciones más llamativas. Las artes culturales y las actuaciones creadas por las poblaciones locales participan en una forma de “continuidad cultural” que las comunidades anfitrionas integran como una nueva forma de expresión cultural (Cohen, 1988).

El Bosque Medicinal de Runahurco utiliza el marketing cultural para conseguir financiamiento para la conservación del bosque tropical (Chaca, comunicación personal, 17 de enero de 2020). En los últimos años, varios artistas han visitado la reserva y durante su estancia crearon obras de todo tipo como pinturas, canciones, poemas, historias, etc. Petra Hlaváčková, tatuadora de origen checo, es una de las artistas más involucradas con este proyecto. Ella dona un porcentaje de sus ganancias derivadas de los tatuajes al Bosque Medicinal (Ibid).

El uso de productos artísticos para conseguir donaciones es algo que se ha dado en varios casos. Por ejemplo, un grupo de enfermeras relanzaron la canción *Can't Smile Without You* de Elvis Presley para recaudar dinero para NurseAid, una caridad que apoya a las enfermeras en situaciones económicas difíciles (Gillen, 2010). Otro caso es Live Aid, un concierto pensado en la recaudación de fondos para aliviar la hambruna etíope que proporcionó un modelo para promocionar *singles* solidarios vinculados a mega eventos con una marca y etiqueta reconocible (Robinson, 2012). En general, las personas valoran más los productos que destinan una parte de sus ganancias a caridades, e incluso están dispuestas a pagar un poco más por ellos (Elfenbein y McManus, 2010).

Sin embargo, para aplicar una estrategia de marketing cultural, se requiere realizar un estudio de mercado que mezcle diferentes estrategias como la promoción, la captación de fondos, la imagen de marca o la comunicación (Walias Rivera, 2016). En ese sentido, el Bosque Medicinal necesita reforzar las tácticas ya usadas y mezclarlas con nuevas estrategias que permitan alcanzar y reforzar los objetivos en proyectos con fines ambientales y de conservación.

El auge de las industrias culturales y los diversos avances tecnológicos han hecho del turismo un aspecto integral de la globalización, un sistema de producción y consumo local-global (Jamal et al., 2010). Esto es evidente en el caso del Bosque Medicinal de Runahurco puesto que tiene alianzas no solo locales sino internacionales, en especial con República Checa.

Por otra parte, el turismo cultural, como categoría de producto, es caracterizado por la necesidad del turista a nivel afectivo y racional de viajar a un destino para experimentar diferentes culturas. Es por esto que los beneficios de la segmentación aplicada al turismo implican el cumplimiento de las necesidades emocionales de los turistas en cuanto a su consumo de patrimonio cultural tangible e intangible (Frochot y Morrison, 2000).

Este patrón de comportamiento de ayuda, voluntariado y donación monetaria, muchas veces aprendido en la adolescencia (Hart, Donnelly, Youniss y Atkins, 2007; Casale y Baumann, 2013). De ahí que los miembros más antiguos de una organización

o personas que ya han donado previamente tienen tendencias más altas a donar, por consiguiente, el uso de estrategias para retenerlos por largos periodos resulta primordial (Knowles, Hyde y White, 2012; Ki y Oh, 2018).

Es así como una manera de avanzar en la formación de estrategias para desarrollar una mejor comprensión de los canales de distribución para el turismo cultural es la creación de un puente entre la oferta y la demanda (Del Alcázar Martínez, 2002). Es decir, esa parte de la mezcla de marketing que “pone el producto a disposición” de los consumidores (Wahab, Crampon y Rothfield, 1976: 96).

CONCLUSIONES

El proyecto del Bosque Medicinal brinda una oportunidad para crear conciencia y preservar los ecosistemas y la biodiversidad de la selva amazónica del Ecuador a través del involucramiento de los habitantes de las comunidades. Sin embargo, para lograr esto es necesario contar con los fondos necesarios para cumplir con los objetivos planteados. Por lo tanto, los planes de conservación de áreas verdes como los mencionados en este capítulo, aunque son de importancia mundial, presentan muchas dificultades al momento de recaudar fondos ya sea por una falta de conocimiento e involucramiento de los miembros de la comunidad a la cual se va a intervenir, falta de apoyo del sector público y privado o por una falta de una estrategia comunicacional para buscar nuevos donantes y preservar los ya existentes.

Por lo tanto, el turismo comunitario brinda oportunidades para involucrar a los habitantes de las comunidades en los proyectos, como es el caso del Bosque Medicinal. Son ellos quienes además de ser los beneficiarios directos, serán los responsables de la conservación de las áreas naturales. Sin embargo, aunque el turismo comunitario es una excelente oportunidad para involucrar a las comunidades dentro de proyectos de conservación con aquellos turistas que valoran la experiencia turística en su faceta más cultural y humana, además de los artistas que utilizan el Bosque Medicinal como fuente de inspiración, no debemos olvidar que lo que busca el proyecto son donantes internacionales.

REFERENCIAS

- Agrawal, A., Catalini, C., y Goldfarb, A. (2015). Crowdfunding: Geography, social networks, and the timing of investment decisions. *Journal of economics and management strategy*, 24(2), 253–274.
- Alam, M., Nilan, P. (2018). The campaign to save the Bandung city forest in Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 1–17.
- Andrade Mendoza, K. I. (2019). Comunicación digital en desarrollo turístico de la Isla Puná, Ecuador. *Universitas*, (30), 211–227.
- Anglin, A. E. (2014). Voices from Costa Rica: Exploring youth perceptions of tourism and the influence of tourism on identity formation and cultural change. *Journal of tourism and cultural change*, 13(3), 191–207.
- Banco Interamericano de Desarrollo (2007). Cooperación Técnica no ATN/FG-9903-EC- INFORME FINAL-26 de septiembre del 2007.
- Borman, R. (2008). Ecotourism and conservation: The Cofan experience. En: Stronza, A. y Durham, H. (Eds.), *Ecotourism and conservation in the Americas*. Oxfordshire, Cambridge: CABI, 21–29.

- Byrnes, J. E., Ranganathan, J., Walker, B. L., y Faulkes, Z. (2014). To crowdfund research, scientists must build an audience for their work. *PloS One*, 9(12), 1–29.
- Casale, D., y Baumann, A. (2013). Who gives to international causes? A sociodemographic analysis of U.S. donors. *Nonprofit and voluntary sector quarterly*, 44(1), 98–122. doi:10.1177/0899764013507141
- Casas Jurado, A. C., Soler Domingo, A., y Jaime Pastor, V. (2012). El turismo comunitario como instrumento de erradicación de la pobreza: Potencialidades para su desarrollo en Cuzco (Perú). *Cuadernos de turismo*, 30, 91–108.
- Cañada, E. (2015). La comercialización del turismo comunitario en América Latina. *Anuario de Estudios centroamericanos*, 41(1), 159–189.
- Cerbu, G. A., Swallow, B. M., y Thompson, D. Y. (2011). Locating REDD: A global survey and analysis of REDD readiness and demonstration activities. *Environmental science & policy*, 14, 168–180.
- Cioce, C., Bona, M., y Ribeiro de Almeida, F. (2007). Turismo comunitário: Projeto piloto montanha beija-flor dourado (micro-bacia do rio sagrado, Morretes, Paraná). *Turismo - Visão e ação*, 9(2), 249–266.
- Cheng, M., Wong, I., Wearing, S., McDonald, M. (2016). Ecotourism social media initiatives in China. *Journal of sustainable tourism*, 25(3), 416–432.
- Chin, C.-H., y Lo, M.-C. (2017). Rural tourism quality of services: fundamental contributive factors from tourists' perceptions. *Asia Pacific journal of tourism research*, 22(4), 465–479.
- Chon, K. S. (1990). The role of destination image in tourism: A review and discussion. *The tourist review*, 45, 12–19.
- Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of tourism research*, 15(3), 371–386.
- Del Alcázar Martínez, B. (2002). *Los canales de distribución en el sector turístico*. Madrid: ESIC Editorial.
- Del Campo, A., Cantero, P., Coca, A., Hernández, M., y Ruíz, E. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *PASOS revista de turismo y patrimonio cultural*, 6(3), 399–418.
- Drezner, N. D. (Ed.). (2013). *Expanding the donor base in higher education: Engaging nontraditional donors*. Nueva York: Routledge.
- Dyer, P., Aberdeen, L., y Schuler, S. (2003). Tourism impacts on an Australian indigenous community: A Djabugay case study. *Tourism management*, 24(1), 83–95.
- Elfenbein, D. W., y McManus, B. (2010). A greater price for a greater good? Evidence that consumers pay more for charity-linked products. *American economic journal: Economic policy*, 2(2), 28–60. doi:10.1257/pol.2.2.28
- Farhan, F., y Hoebink, P. (2019). Can campaigns save forests? Critical reflections from the Tripa campaign, Aceh, Indonesia. *Forest policy and economics*, 105, 17–27.
- Forest Ink. (s.f.). URL: <http://forestink.net/about/>
- Frochot, I. y Morrison, A. M. (2000). Benefit segmentation: A review of its applications to travel and tourism research. *Journal of travel y tourism marketing*, 9(4), 21–45.
- GAD Municipal de Gualaquiza. (2015). *Área Ecológica de Conservación Municipal Runahurco [Mapa]*. URL: <https://bit.ly/2zTjMc4>
- Gallarza, M. G., Saura, I. G., y García, H. C. (2002). Destination image. *Annals of tourism research*, 29(1), 56–78.

- Gazley, B., Littlepage, L., y Bennett, T. A. (2012). What about the host agency? Nonprofit perspectives on community-based student learning and volunteering. *Nonprofit and voluntary sector quarterly*, 41(6), 1029–1050.
- Gillen, S. (2010). Singing nurse trio belt out Manilow classic for charity. *Nursing standard*, 25(10), 11.
- Gómez Ramírez, Claudia. (2007). Marketing cultural. *Revista Escuela de Administración de Negocios* 60, 123–146.
- Goodwin, H., y Santilli, R. (2009). Community-based tourism: A success. *ICRT Occasional paper*, 11(1), 37.
- Harding, J., Deidre P. (2004). Losing our cool? *Cultural studies*, 18(6), 863–83.
- Hart, D., Donnelly, T. M., Youniss, J., y Atkins, R. (2007). High school community service as a predictor of adult voting and volunteering. *American educational research journal*, 44, 197–219. doi: 10.3102/0002831206298173.
- Hoefer, R. y Twis, M. K. (2018). Engagement techniques by human services nonprofits: A research note examining website best practices. *Nonprofit management and leadership*, 29(2), 261–271.
- Hommerová, D., y Severová, L. (2018). Fundraising of nonprofit organizations: Specifics and new possibilities. *Journal of social service research*, 45(2), 1–12.
- Hunter-Jones, P. (2011). The role of charities in social tourism. *Current issues in tourism*, 14(5), 445–458.
- Jamal, T., Camargo, B., Sandlin, J., y Segrado, R. (2010). Tourism and cultural sustainability: Towards an eco-cultural justice for place and people. *Tourism recreation research*, 35(3), 269–279.
- Kelly, K. S. (1998). *Effective fund-raising management*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Kingsbury, D. V., Kramarz, T., y Jacques, K. (2018). Populism or petrostate?: The afterlives of Ecuador's Yasuni-ITT Initiative. *Society & natural resources*, 32(5), 1–18.
- Knowles, S. R., Hyde, M. K., y White, K. M. (2012). Predictors of young people's charitable intentions to donate money: An extended theory of planned behavior perspective. *Journal of applied social psychology*, 42(9), 2096–2110. DOI:10.1111/j.1559-1816.2012.00932.x
- Leal Jiménez, A., Quero Gervilla, M.A. (2011). *Manual de marketing y comunicación cultural*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- López-Guzmán, T. J., Sánchez, S. M. (2009). Turismo comunitario y generación de riqueza en países en vías de desarrollo. Un estudio de caso en El Salvador. *REVESCO revista de estudios cooperativos*, 99, 85–103.
- Lyons, K. D., Wearing, S. (2012). Reflections on the ambiguous intersections between volunteering and tourism. *Leisure sciences*, 34(1), 88–93. DOI: 10.1080/01490400.2012.633858
- McCambridge, R. (2015). *12 Critical points on stakeholder engagement from the Sweet Briar experience*. URL: <https://bit.ly/2Pv5zHe>
- Manyara, G. and Jones, E. (2007). Community-based tourism enterprises development in Kenya: An exploration of their potential as avenues of poverty alleviation. *Journal of sustainable tourism*, 15, 628–644.
- Ministerio de Turismo. (2007). Diseño del plan estratégico de desarrollo de turismo sostenible para Ecuador “Plandetur 2020”. URL: <https://bit.ly/2HROqU9>
- (2019a). Movimientos internacionales. URL: <https://bit.ly/2T1bk1D>
- (2019b). *El turismo ecuatoriano creció un 11% en 2018*. URL: <https://bit.ly/2uur3ga>

- Mitchell, J. y Muckosy, P. (2008). *A misguided quest: Community-based tourism in Latin America*. URL: <https://bit.ly/2w2a0m6>
- Moore, K. (2012). On the periphery of pleasure: Hedonics, eudaimonics, and slow travel. En: Fullagar, S., Markwell, K., y Wilson, E. *Slow tourism: Experiences and mobilities*. Bristol: Channel View, 25–35.
- Nageswarakurukkal, K., Gonçalves, P., Moshtari, M. (2019). Improving fundraising efficiency in small and medium sized non-profit organizations using online solutions. *Journal of nonprofit & public sector marketing*, 1–26.
- Ngo, T., Lohmann, G., y Hales, R. (2018). Collaborative marketing for the sustainable development of community-based tourism enterprises: Voices from the field. *Journal of sustainable tourism*, 26(8), 1325–1343.
- O'Brien, H. L., y Toms, E. G. (2008). What is user engagement? A conceptual framework for defining user engagement with technology. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 59(6), 938–955.
- Oh, H., Assaf, A. G., Baloglu, S. (2016). Motivations and goals of slow tourism. *Journal of travel research*, 55(2), 205–219.
- Orgaz Agüera, F. (2013). El turismo comunitario como herramienta para el desarrollo sostenible de destinos subdesarrollados. *Nómadas. Critical journal of social and juridical sciences*, 38(2), 79–91.
- Pálsdóttir, I. H. (2016). Promoting Iceland: The shift from nature to people's power. *Place branding and public diplomacy*, 12(2-3), 210–217.
- Pascual-Ferrá, P. (2019). Thinking critically about fundraising: Using communication activism scholarship to facilitate brainstorming and reflection in a public relations course. *Communication teacher*, 33(4), 239–243.
- Paoli, G., Wells, P., Meijaard, E., Struebig, M., Marshall, A., Obidzinski, K., Tan, A., Rafiastanto, A., Yaap, B., Ferry Slik, J., et al. (2010). Biodiversity conservation in the REDD. *Carbon balance management*, 5:7.
- Robinson, L. (2012). Putting the charity back into charity singles: Charity singles in Britain 1984–1995. *Contemporary British history*, 26(3), 405–425. doi:10.1080/13619462.2012.703026
- Ruiz, E., Solís, D. (2007). *Turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Editorial Abya Ayala.
- Salazar, N. B. (2012). Community-based cultural tourism: issues, threats and opportunities. *Journal of sustainable tourism*, 20(1), 9–22.
- Sarasara, C. (2015). *El planeamiento estratégico del turismo ecológico en América Latina: Caso posada Amazonas del Perú y del Ecuador*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tesis de posgrado.
- Small, D. A. (2011). Sympathy biases and sympathetic appeals: Reducing social distance to boost charitable contributions. En: Oppenheimer, D. M., y Olivola, C. Y. (Eds.), *The science of giving: Experimental approaches to the study of charity*. Nueva York: Psychology Press, 113–132.
- Sociedad Internacional de Turismo. (2002). *The definition of ecotourism*. URL: <http://www.ecotourism.org>
- Sotomayor, S., Gil Arroyo, C., y Barbieri, C. (2019). Tradition and modernity side-by-side: experiential tourism among Quechua communities. *Journal of tourism and cultural change*, 1–17.
- Sovacool, B., Scarpaci, J. (2016). Energy justice and the contested petroleum politics of stranded assets: Policy insights from the Yasuní-ITT Initiative in Ecuador. *Energy policy*, 95, 158–171.

- Spenceley, A. (2008). Local impacts of community-based tourism in Southern Africa. En: Spenceley, A. (Ed.), *Responsible tourism: Critical issues for conservation and development*. Nueva York: Earthscan, 285–303.
- Swarbrooke, J., Horner, S. (2007). *Consumer behavior in tourism*. Nueva York: Routledge.
- Thompson, M. C., Baruah, M., y Carr, E. R. (2011). Seeing REDD+ as a project of environmental governance. *Environmental science & policy*, 14, 100–110.
- Thornton, J. (2006). The intertemporal relation between money and prices in South Africa. *The South African journal of economics*, 74(1), 59–64.
- United Nations Development Programme (2012). *Multinational Federation of Community Tourism in Ecuador (FEPTCE), Ecuador*. URL: <https://bit.ly/2zF0erW>
- Wahab, S., Crampon, L. J., y Rothfield, L. M. (1976). *Tourism marketing*. Londres: Tourism International Press.
- Wondirad, A., y Ewnetu, B. (2019). Community participation in tourism development as a tool to foster sustainable land and resource use practices in a national park milieu. *Land use policy*, 88, 104155.
- Walias Rivera, M. (2016). *La aplicación de marketing cultural en España como herramienta de gerencia museística*. Cantabria: Universidad de Cantabria. Tesis doctoral.
- Wilshusen, P. R., Brechin, S. R., Fortwangler, C. L., y West, P. C. (2002). Reinventing a square wheel: critique of a resurgent “protection paradigm” in international biodiversity conservation. *Society y natural resources*, 15(1), 17–40.
- WTO (2002). *Tourism and poverty alleviation (World Tourism Organization Report)*. Madrid: WTO.
- WTTC, WTO, y Earth Council (1996). *Agenda 21 for the travel and tourism industry: Towards environmentally sustainable development*. Londres: WTTC.
- Wu, T.-C., Wall, G., y Tsou, L.-Y. (2014). Serious tourists: A proposition for sustainable indigenous tourism. *Current issues in tourism*, 20(13), 1355–1374.

5 WAYUSA: CARACTERÍSTICAS BIOQUÍMICAS Y ASPECTOS ESPECÍFICOS CULTURALES DE SU USO

Andrea Ridošková¹, Lenka Silvestrová², Miroslav Horák³, Ronal Chaca⁴, Klaudie Kovářová⁵, Mariah Cruz de Souza Tronco⁶

- 1 Departamento de Química y Bioquímica, Facultad de Agronomía, Universidad de Mendel en Brno, República Checa
- 2 Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Universidad de Mendel en Brno, República Checa
- 3 *Autor correspondiente*, Departamento de Idiomas y Estudios Culturales, Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Universidad de Mendel en Brno, República Checa, cel.: +420 727 894 094, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz
- 4 Universidad del Azuay, Ecuador
- 5 Amazonia verde, República Checa
- 6 Universidade Federal de São Carlos, Brasil

RESUMEN

Durante la investigación nos enfocamos en la determinación de la actividad antioxidante y el contenido total de polifenoles en la wayusa. La descripción de los métodos aplicados se presenta en este capítulo. La wayusa, desde el punto de vista ancestral, para el pueblo shuar, se caracteriza por ser una bebida energizante que es ingerida en horas de la madrugada y en ayunas, con el fin de purificar el organismo y proveerlo de energía durante todo el día. Esta tradición aún se mantiene pese a los cambios que ha vivido el territorio shuar, entre los que figuran la expansión agrícola y ganadera. La wayusa es considerada una planta medicinal que según relatos de chamanes cuando se toma dicha infusión a primeras horas de la mañana, brinda protección contra los peligros de la selva, y a las mujeres les provee de fertilidad. Una parte del ritual consiste en contar los sueños de los participantes y poder descifrar su interpretación por medio de la bebida de la wayusa. Hoy en día, se puede apreciar cómo algunas comunidades shuar, tratan de reivindicar su tradición oral y su conocimiento ancestral por medio de la revalorización de wayusa que es parte de su identidad.

PALABRAS CLAVE

Ilex guayusa, potencial terapéutico, compuestos químicos, uso tradicional, pueblos indígenas

INTRODUCCIÓN

La wayusa (*Ilex guayusa*) es una planta que proviene de América del Sur. Es un arbusto que crece entre el sur de Colombia y el norte de Perú, especialmente en la Alta Amazonía del Ecuador (véase la figura 26). La wayusa tiene una relación lejana con yerba mate (*I. paraguariensis*). Ambas plantas representan una fuente de cafeína. *I. guayusa* ha sido cultivada y consumida desde la antigüedad por pueblos indígenas amazónicos como uno de los componentes principales de sus rituales y ceremonias para iniciar el día. Se prepara como una bebida caliente de hojas secas y molidas que tiene un rico aroma a tierra. Actualmente, el consumo de wayusa se está expandiendo.

Aparte de ser tomada como té, se utiliza como ingrediente en las bebidas energéticas y otros productos. Es muy popular en Ecuador, Estados Unidos, China y Europa (García-Ruiz et al., 2017).

Los pueblos indígenas de la selva amazónica usan tradicionalmente la wayusa para preparar una bebida que se toma temprano en la mañana, especialmente para limpiar el sistema digestivo. En épocas anteriores, lo usaban como un estimulante para permanecer despierto toda la noche cuando esperaban el peligro del conflicto. La wayusa es una planta con varias propiedades. Es un estimulante del sistema nervioso, tiene un efecto beneficioso sobre el sistema digestivo y disminuye la glucosa en sangre. Las hojas de wayusa contienen cafeína, teobromina y L-teanina. Aparte de combatir el estrés, estas sustancias ayudan a reducir la fatiga física y mental. La wayusa también contiene aminoácidos esenciales y tiene una mayor actividad antioxidante que el té verde (Espinoza Torres, 2013).



Fig. 26 Wayusa – *I. guayusa* (fuente: Kovářová, 2019).

HISTORIA DEL USO DE LA WAYUSA

Los registros históricos mencionan el uso de la wayusa desde el siglo V d. C. Los hallazgos confirman que los haces de hojas de la wayusa eran colocados junto con otros objetos en las tumbas de los muertos. ¿Con qué propósito se colocaban allí? Los científicos no tienen una respuesta concluyente. En términos de relevancia comunitaria, esta práctica ritual es común en los Andes orientales, en el extremo sur de Colombia y Ecuador, y en el extremo norte de Perú (Schultes, 1972).

Patiño (1968), mapea el uso de la wayusa desde 1638. Según sus resultados, es evidente que el uso histórico de la wayusa no fue diferente al actual. Se centra en los pueblos indígenas del Ecuador y describe cómo las comunidades locales bebieron la decocción de una hierba llamada guayusa, que es similar al laurel. Esta bebida se tomaba varias veces al día, les ayudaba a mantenerse despiertos durante varias noches, especialmente cuando temían la invasión del enemigo.

El misionero italiano Maroni (1988), que se quedó en el Amazonas, destaca la falta de medicamentos entre la gente local. Describe el uso de la wayusa para ayudar a aliviar el estómago y otros problemas.

El antropólogo Karsten (1935), también pasó tiempo entre las etnias ecuatorianas. En su trabajo plantea que la wayusa es una planta sagrada para ellos. Según sus observaciones, los indígenas no solo la usaban entre ellos, sino también se la daban a los perros antes de cazar.

La wayusa no solo era conocida en el pasado en Ecuador o Perú, sino también en Colombia. En el siglo XVIII, José Berrutieta, sacerdote principal de la Misión de Santa Rosa en Colombia, describe los efectos curativos de la planta, que se prepara en forma de una bebida caliente. La gente local la usó para tratar enfermedades de transmisión sexual, mejorar la digestión y fortalecer el cuerpo. Las mujeres usaban la wayusa con miel para aumentar la fertilidad. Posteriormente, las hojas de wayusa fueron enviadas desde las misiones a la capital de Ecuador, Quito, y vendidas en el mercado como una cura para las enfermedades de transmisión sexual (Dueñas, Jarrett, Cummins y Logan-Hines, 2016).

En Colombia, los misioneros italianos comenzaron a comercializar la wayusa a nivel nacional. Se cultivó en grandes plantaciones en el sur de país. Después de que los misioneros se fueron, los pueblos indígenas continuaron usando la wayusa para diferentes propósitos, pero no de manera comercial (Hsu y Harris, 2012).

En el pasado, la wayusa era común no solo en Colombia, Ecuador y Perú, sino también en Bolivia. Sin embargo, hoy día crece principalmente en Ecuador. Las hojas de la wayusa se cultivan por métodos tradicionales de pueblos indígenas de la Amazonía. Actualmente, el consumo ampliado a nivel internacional puede tener un impacto positivo en su situación económica (Wise y Santander, 2018).

USO TERAPÉUTICO DE LA WAYUSA

Desde el siglo XVI hasta hoy, muchos autores describen la medicina tradicional basada en el uso de *I. guayusa*. El efecto de la preparación está considerado como mágico por los pueblos de la Amazonía, porque tiene muchos beneficios para la salud humana. En Ecuador, pero también en Colombia y Perú, muchas etnias (como los quichua, shuar, achuar, cofán, secoya, saraguros o awajún), además de mestizos y la población blanca, usan la wayusa ritualmente por sus efectos estimulantes, eméticos y terapéuticos.

Radice, Cossio y Scalvenzi (2017) describen los diversos usos de la wayusa para tratar diabetes, gastritis, enfermedades venéreas y la gripe. También mencionan que la preparación es regularmente usada antes y después de tomar la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y que sirve para el mejoramiento de la digestión y el apetito, el fortalecimiento del cuerpo y alivio del dolor, el aumento de la fertilidad, la desintoxicación, como un tónico estomacal, diurético, y para la protección contra insectos y serpientes.

Sequeda-Castañeda, Celis, Costa y Gamboa (2016) destacan el potencial terapéutico de *I. guayusa* también. Según ellos, puede ser útil en el tratamiento de la diabetes mellitus tipo 1, donde ayuda a reducir la hiperglucemia, la hemoglobina glucosilada, la polidipsia y en general el peso. Además, debido a su alto contenido de cafeína, la wayusa estimula el SNC y simpático. También estimula el sistema cardiovascular, aumenta el estado de alerta y aumenta la capacidad para realizar tareas físicas. En el norte de Perú, se usa tradicionalmente por sus efectos antiinflamatorios y antimicrobianos. En Ecuador crearon un gel de wayusa para contrarrestar la celulitis. Este producto fue probado por mujeres entre los 30 y 50 años que informaron una reducción en las tasas corporales y en la celulitis. El efecto es provocado por el contenido de cafeína.

Debido a que aumenta la actividad estrogénica, en la medicina tradicional amazónica se usa para tratar la infertilidad. La actividad estrogénica se atribuye al extracto etanólico. La infertilidad es la incapacidad de lograr el embarazo después de un año de relaciones sexuales normales sin protección. En 1990, una de cada cuatro mujeres no podía quedar embarazada en los países en vías de desarrollo. En 2010 la situación fue idéntica. La infertilidad está influenciada por varios factores, por ej. la infección, la predisposición genética y otros. La investigación realizada por Contero, Vinuesa, Abdo y Moreno (2014) demostró que la administración de dosis altas de wayusa produce un aumento de estradiol. Como resultado, la wayusa tiene actividad potencial en la producción de estrógenos.

USO DE LA WAYUSA ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Quichua

Los quichuas (kichwas) pertenecen a la unión de grupos indígenas que viven en América del Sur y comparten variantes de una misma lengua. De todas maneras, son miembros de muchas etnias y pueblos indígenas originarios que difieren mucho entre sí a pesar de compartir una lengua similar. Los quichuas habitan muchos países como Colombia, el norte de Argentina, Chile y Brasil. Sin embargo, están presentes más en Ecuador, Perú y Bolivia. En estos tres países representan hasta una cuarta parte de la población. El número de los quichuas se estima en dos millones, pero el número de personas que hablan su idioma se estima en hasta 10 millones (Skutsch, 2013; Borba et al., 2018).

Se puede decir que la mayoría de los usuarios de la wayusa vive en Ecuador. Debido a que la wayusa es muy importante para los quichuas, lo cultivan en sus huertos familiares. Como una bebida caliente se utiliza especialmente en la mañana. El ritual comienza regularmente a las 3 am. Todos los miembros de la familia se lavan en agua fría y luego comparten la bebida preparada.

Entre los quichua la wayusa juega un papel central en la promoción de la convivencia y las relaciones cercanas entre familiares. Al tomarla, las personas mayores dan consejos a los jóvenes. Los quichuas usan la wayusa principalmente como un estimulante, pero también como un diurético o un medicamento para calmar el estómago y contra la gripe en combinación con jengibre, jugo de lima o licor de caña de azúcar. Creen que les ayuda a aliviar el dolor en todo el cuerpo, a aumentar la fertilidad y la libido, a evitar insectos y serpientes. Solo los hombres que se preparaban para cazar en los bosques podían beber la wayusa en el pasado (Dueñas et al., 2016; Sidali, Pascual y Garrido-Pérez, 2016).

Shuar

Los Shuar son un grupo indígena que vive en América del Sur. Se estima que tienen 110 000 personas en 668 comunidades en el sur de Ecuador y Perú. Viven principalmente en los Andes y la Amazonía. Hablan shuar chicham, que pertenece a la familia lingüística jíbaro (Danver, 2015).

Los shuar son genética y culturalmente similares a otros grupos indígenas. Estos incluyen los achuar, shiwiar, awajún y huambisa. Los primeros escritos históricos sobre los shuar se remontan a 1549. Los shuar eran hostiles a los extranjeros, y en 1599 se rebelaron y enfurecieron a los colonizadores españoles con un levantamiento sangriento. Permanecieron hostiles hacia los extranjeros hasta finales del siglo XIX. Con la exploración de los recursos naturales y la intensificación de las actividades misioneras en las décadas de 1940 y 1960, los shuar interactuaron con extraños. Los hogares se agruparon en aldeas centralizadas y se distribuyeron artículos básicos como machetes, tejidos y armas de fuego. El poder en su tribu está fuertemente descentralizado. El poder religioso y político pertenece principalmente al chamán. Los shuar son agricultores, cazadores y pescadores (Urlacher, 2016).

En el siglo XIX se hicieron famosos entre los europeos principalmente por los cráneos de sus enemigos. El trofeo no era el cráneo en sí, sino la piel preparada, la llamada *tsantsa*. Los shuar creían que contenía el alma de las víctimas (Danver, 2015). Estas son cabezas humanas de enemigos y son un típico trofeo de guerra de los shuar, achuar, awajún y otros. Las cabezas servían como talismán alrededor de 2 años. Después de agotar la energía del talismán, eran eliminadas por sus usuarios o conservadas como un recuerdo. Desde 1872, comenzaron a producirse para el mercado público. De todas maneras, las *tsantsas* accesibles en el mercado son regularmente diferentes de las ceremoniales, por ej. las cabezas ceremoniales tienen una cara larga y estrecha, los puntos son anchos e irregulares. En el comercio, por otro lado, la cara tiene proporciones faciales más pronunciadas y los puntos son más precisos (Houlton y Wilkinson, 2018).

En 1964, los shuar fundaron la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FISCH). El objetivo era defender los derechos del pueblo, preservar su identidad étnica y proporcionar oportunidades económicas. Hoy consta de alrededor de 600 comunidades miembros. Las elecciones democráticas se celebran cada tres años. Se considera que FISCH es una de las organizaciones indígenas más exitosas (Urlacher, 2016).

Pese a las transformaciones territoriales que ha sufrido el pueblo shuar, aún se mantiene el hecho de poder compartir espacios o encuentros con los “otros”. En estos encuentros se suele degustar el “agua de wayusa”, como una forma de compartir historias de vida, o leyendas del pueblo shuar, sin duda constituye un medio para conocer la vida cotidiana del hombre shuar, conocido por su valentía y su conocimiento ancestral. A diferencia del café, la wayusa, no produce adicción, es una bebida para compartir relatos y provee de energía. Para los sabios de la medicina ancestral el consumo de la wayusa no produce efectos adversos en la salud del ser humano, y como parte de la revalorización de su patrimonio se pretende fomentar por medio de la tradición oral el ritual de la wayusa, el cual se caracteriza por su simplicidad, pero a la vez es acompañado con un fuerte componente simbólico, donde elementos como el agua, el fuego y la noche, son los mejores ingredientes para el ritual de la wayusa.

El pueblo shuar comparte este ritual con los amigos y la familia, creando espacios de encuentro; y contribuyendo a fortalecer la estructura social conocida como familia. De acuerdo con Adrian Shiriap (declaración personal, 2019); líder de la comunidad shuar Kayamas (Ecuador), la wayusa se consume casi a diario, por sus bondades curativas y se suele tomar en forma de infusión. Esta bebida se puede empezar a tomar a temprana edad, es recomendable tanto para niños como para mujeres en estado de gestación. Según las creencias del pueblo shuar, la wayusa se debe tomar durante las primeras horas de la madrugada y en la noche antes de dormir. Esta práctica es cotidiana en la mayoría de familias que se encuentran en el territorio shuar. La wayusa cuando es ingerida durante un ritual de purificación, se recomienda acompañar de una dieta sana, y practicar el ayuno una noche antes de beber el agua de wayusa. El proceso dura aproximadamente dos horas, para que pueda hacer efecto el ritual, se suele tomar entre 4 a 5 litros de agua de wayusa con el fin de inducir el vómito, y limpiar el organismo de las impurezas producidas por la mala alimentación.



Fig. 27 Preparación tradicional de la wayusa en el fuego (fuente: Kovářová, 2019).

En el cantón Gualaquiza (Ecuador), la producción de la wayusa se ha incrementado en los últimos años. Para Luis Shiriap (declaración personal, 2019) existen dos variedades de wayusa. Sin embargo, la que ellos prefieren es la conocida como la “wayusa *patucha*” que se caracteriza por su sabor y su fácil cultivo. Es así, que la mayoría de los chamanes conocedores de las propiedades curativas de esta planta, prefieren cocinarla directamente para aprovechar sus beneficios medicinales, y su poder energético (véase la figura 27). El hombre shuar es guerrero y cazador como parte de su

identidad, por ello requiere de plantas que le provean de energía durante el día, y la wayusa es una de las predilectas por el pueblo shuar.

Achuar

Los achuar son nativos amazónicos que se dividieron en dos grupos gracias a las fronteras de Ecuador y Perú. La gran mayoría de la población permaneció en el territorio peruano. Hay 8 000 habitantes en la parte ecuatoriana. Son conocidos como cazadores que viven en familias numerosas, pero hoy en día viven en pequeñas comunidades (Bankes y Koivurova, 2013).

El idioma achuar shiwiar pertenece al grupo jivaroan, al igual que el idioma shuar. Estos dos grupos étnicos son muy cercanos, comparten territorio geográfico y tradiciones diferentes. La mayoría de los expertos dicen que el achuar es parte de la comunidad y el idioma shuar. Aunque los dos grupos son muy similares, también tienen diferencias entre ellos (Baldauf y Kaplan, 2007).

La peculiaridad de los achuar es que beben la wayusa para inducir el vómito. Los hombres están convencidos de que no pueden comenzar el día con el estómago lleno y la wayusa les ayuda a limpiar sus cuerpos. Está comprobado, que la composición de la wayusa contribuye al efecto emético (Dueñas et al., 2016).

Awajún

Los awajún provienen del Perú. Su cultura tradicional fue influenciada en gran medida por los misioneros a mediados del siglo XX. Los misioneros con ayuda del gobierno trajeron educación y difundieron el cristianismo. La forma de subsistencia de los awajún se caracteriza por la caza, pesca y agricultura. Debido a la constante migración, los recursos para la caza y las tierras utilizadas para la agricultura no se agotan. Sin embargo, en los últimos años, la caza y la pesca se han convertido en actividades difíciles debido a la perturbación de las áreas forestales. En 2013, las áreas indígenas de la selva amazónica en Perú perdieron 9000 km² de tierra debido a la deforestación (Reátegui, Pawera, Panduro y Polesny, 2018).

Los awajún usan la wayusa de la misma manera que los shuar y achuar ecuatorianos. La mayoría de la wayusa proviene de Ecuador porque la etnia se encuentra en su frontera (Dueñas et al., 2016).

Otros

Además, la wayusa se usa en Ecuador entre los secoya, especialmente para el tratamiento del dolor. Los mestizos son personas de una familia mixta, entre un grupo étnico y europeos. Los ecuatorianos agregan la wayusa a los espíritus. Además, las hojas de la wayusa se venden en forma de collares en los mercados. En las provincias amazónicas, mezclan la wayusa con jugo de limón y azúcar, dejan que la bebida se enfríe y la consumen en los días calurosos (Ibid.).

En Colombia, la wayusa está disponible en el mercado público de hierbas en Pasto, donde es consumida principalmente por los jóvenes. Las hojas de la wayusa se cultivan en Colombia en la zona baja de Putumayo, al sur de Mocoa. No solo en Colombia, sino también en Ecuador, se encuentra el grupo étnico cofán, conocido por su extenso conocimiento de la medicina tradicional amazónica. Los cofán usan la wayusa ocasionalmente durante festivales (Dueñas et al., 2016).

COMERCIALIZACIÓN DE LA WAYUSA

Todos los años, gran parte de los bosques tropicales se talan debido a la agricultura. Además de una pérdida de la biodiversidad, esto también tiene un impacto negativo en los pueblos indígenas que tienen que mudarse. Una alternativa sería crear una agrosilvicultura socialmente beneficiosa y respetuosa con el medio ambiente (Krause y Ness, 2017).

La agrosilvicultura, que se hizo popular a finales de los años 70 del siglo pasado, tiene como objetivo sembrar árboles y otros cultivos en diversas combinaciones. Su potencial se utiliza principalmente en áreas tropicales (Nair y Garrity, 2012).

I. guayusa es cultivada por agricultores indígenas en Ecuador como parte de la agrosilvicultura y se exporta al mercado internacional. Los productores indígenas usan el así llamado sistema de chacra. Es una tradición agrícola en la que no se utilizan fertilizantes ni máquinas mecánicas. Se trata de cultivar diferentes tipos de plantas al mismo tiempo. La chacra tiene un significado social y cultural para la población local. Aparte de la wayusa, los cultivos más extendidos en este sistema incluyen cacao, cítricos, café y plantas medicinales (Vera-Vález, Cota-Sánchez y Grijalva Olmedo, 2017).

DESARROLLO DE LA COMERCIALIZACIÓN

La primera empresa, que se centró en la exportación de la wayusa, fue Runa. La compañía fue establecida en 2009. Al principio, proporcionó las semillas de la wayusa a los productores de forma gratuita porque quería causar un rápido crecimiento de las plantas. En el contrato entre la empresa y los productores indígenas el precio era establecido por libra (1 kilogramo = 2,205 libras). El precio de una libra era \$ 0,35/lb (\$ 0,77/kg). Los productores fueron pagados inmediatamente después de recoger las hojas. La recolección de hojas se realizaba en cada comunidad dos veces al año. La mayoría de los productores vivían cerca de las carreteras, a no más de 3 horas del lugar donde se procesan las hojas. La compañía introdujo las reglas de cultivo de la wayusa. Determinó que el espacio recomendado para la siembra de plantas es 4x4 metros. Respetando este parámetro se pueden cultivar alrededor de 625 plantas por hectárea (Krause y Ness, 2017).

Con la ayuda de Runa, unos 2500 agricultores ecuatorianos han estado procesando, comprando y comercializando las hojas de wayusa en esta región desde 2010. Entre 2010 y 2012, alrededor de 750 familias agrícolas en la provincia de Napo cultivaron 150,000 plantas de *I. guayusa*. Un factor importante en este proceso fue el beneficio económico que esta actividad brindaba a los agricultores. Trabajando con esta empresa, el ingreso mensual de algunos de ellos creció de \$ 50 hasta a \$ 300. Se estima que gracias a la venta de la wayusa los ingresos de los agricultores en total aumentaron un 5–10%. El modelo desarrollado por la compañía busca apoyar los sistemas de cultivo tradicionales. Por esta razón desarrolló un manual sobre la domesticación de la wayusa, que incluye la plantación de arbustos y otra información de mantenimiento de la planta (Montagnini, 2018).

Los productos de *I. guayusa* están certificados por USDA organic y FairTrade USA. El Departamento de Agricultura de los Estados Unidos ha introducido la designación 'Orgánico' y 'USDA Orgánico' para productos orgánicos. Estos símbolos indican productos que son beneficiosos para el medio ambiente y la salud del consumidor.

Aproximadamente 480 ha de la wayusa se exportan bajo esta certificación. La certificación cubre no solo la exportación, sino también su procesamiento y el comercio. FairTrade es un proyecto que tiene como objetivo luchar por una mejor posición para los productores de alimentos desfavorecidos. Gracias a esta certificación, que requiere una garantía de precio mínimo para el cultivo, la wayusa se ha introducido en el mercado con una mayor estabilidad de precio que otros productos básicos (Cohrsen y Miller, 2016; Raynolds, 2017).

BENEFICIOS PARA LAS COMUNIDADES NATIVAS LOCALES

El cultivo de la wayusa para exportación ha permitido a los productores utilizar la tierra de una manera que evita el daño ambiental, como ocurre con algunos cultivos que requieren la deforestación y el uso de pesticidas. La wayusa crece con árboles frutales, plantas medicinales y otros alimentos que se necesitan para ganarse la vida. Sin embargo, su venta no representa el ingreso principal de los productores, ya que la mayoría de ellos cultivan solo una cantidad relativamente pequeña. La mayoría de los propietarios carece de la infraestructura adecuada necesaria para recolectar, almacenar, procesar y transportar bienes a los mercados (Montagnini, 2018).

La producción de la wayusa es otra mercancía que debería garantizar ingresos más estables para los residentes locales. Sin embargo, los ingresos de la wayusa todavía no son comparables con el café, el cacao o la madera. Una de las razones principales de esta situación es que los agricultores dudan en renunciar a su inversión y espacio para cultivos comerciales tradicionales a menos que estén seguros de que la wayusa será un sustituto bueno y confiable. Aunque los ingresos del cultivo de la wayusa son relativamente modestos, debe enfatizarse que su cultivo requiere menos mano de obra en comparación con el café o el cacao, por lo que es un producto atractivo. Varios productores también mencionan que el importe del café y cacao es fluctuante y depende del intermediario que compra sus productos (Krause y Ness, 2017).

COMPUESTOS QUÍMICOS DE LA WAYUSA

La tabla 1 describe los compuestos químicos del *I. guayusa* y para comparación también de otras bebidas estimulantes. Las sustancias enumeradas en la tabla se explican a continuación. A diferencia del café, la wayusa también contiene L-teanina y teobromina. En comparación con la yerba mate, que también proviene del género *Ilex*, tiene una mayor actividad antioxidante. En comparación con el té disponible en el mercado, tiene valores más altos de cafeína y antioxidantes.

Tab. 2 Comparación de los compuestos químicos de la wayusa con otras bebidas estimulantes (fuente: wayusa.cz, 2019).

Compuesto químico	wayusa	yerba mate	té	café
Cafeína en 2 dl	80–100 mg	90–110 mg	50–80 mg	90–180 mg
Antioxidantes	50–60 mg/g	30–40 mg/g	25–30 mg/g	50–60 mg/g
Theophylline	NO	SÍ	LIGERAMENTE	NO
L-teanina	SÍ	NO	SÍ	NO
Teobromina	SÍ	LIGERAMENTE	LIGERAMENTE	NO

Cafeína

La cafeína pertenece al grupo de las metilxantinas, que son los estimulantes más extendidos del mundo. La cafeína se puede encontrar en el café, el té y también en las bebidas energéticas muy populares hoy en día. En forma pura, es un polvo blanco, cristalino e inodoro con un sabor amargo. En una dosis de 20–400 mg, la cafeína estimula el sistema nervioso central (abrev. SNC), especialmente retrasando la fatiga y mejorando la concentración. También hay que destacar que aumenta la acción analgésica del ácido acetilsalicílico o paracetamol en 1.3 a 1.7 veces. Por el contrario, una dosis más alta de 400–800 mg induce reacciones adversas como nerviosismo, temblor, dolor de estómago si se produce hiperacidez, trastornos del sueño y muchos otros. Durante el embarazo, la dosis máxima recomendada es de 200 mg por día. Si la ingesta de dosis regulares de cafeína cesa repentinamente, pueden aparecer síntomas como dolor de cabeza, agotamiento, pérdida de energía, disminución del estado de alerta, somnolencia y muchos otros (Dreher, 2017; Svihovec et al., 2018).

Teobromina

La teobromina es un derivado de la cafeína que se encuentra principalmente en el chocolate y grasas altamente solubles. Hay una diferencia entre los efectos de la cafeína y la teobromina. Como mencionamos anteriormente, la cafeína estimula fuertemente el SNC, mientras que la teobromina tiene efectos diuréticos. También reduce la presión arterial y es un relajante muscular liso. Igual que la cafeína, la teobromina está presente en las hojas de *I. guayusa* (Mitchell et al., 2011; Hsu y Harris, 2012).

Antioxidantes

Los antioxidantes tienen un impacto significativo en la salud de todos los animales, y también de los humanos. Se trata de compuestos que interfieren con el proceso de oxidación de compuestos macromoleculares (proteínas, grasas, carbohidratos, ácidos nucleicos). Los compuestos antioxidantes naturales (así llamados “antioxidantes naturales”) representan un grupo muy numeroso y diverso. Muchas plantas tienen propiedades antioxidantes, especialmente vegetales y frutas, pero también varios condimentos y hierbas. Las sustancias con efecto antioxidante que contienen son principalmente ácidos fenólicos (sus ésteres y glucósidos), polifenoles, flavonoides y muchos otros (Stratil y Kubáň, 2018).

Uno de los antioxidantes más importantes es el ácido ascórbico o la vitamina C. El ácido ascórbico es una sustancia cristalina que tiene sabor fuertemente ácido. Aunque es una sustancia con funciones importantes, la gente regularmente no la recibe de una manera suficiente. Se encuentra en frutas, verduras y carne (Ibid.).

Al grupo de antioxidantes importantes de origen vegetal pertenecen los tocoferoles y tocotrienoles. Estos son solubles en grasas con actividad biológica significativa (vitamina E). Se presentan principalmente en aceites vegetales (Schmidt, 2011).

Compuestos fenólicos

Stratil y Kubáň (2018) mencionan que para los compuestos de fenol se utilizan sinónimos como fenoles o polifenoles. Se dividen en flavonoides, ácidos fenólicos y fitoestrógenos. Los más comunes son los flavonoides. Altas concentraciones de polifenoles se encuentran en el té verde y negro. Durante la preparación del té negro los

polifenoles contenidos se destruyen. Unos de los antioxidantes naturales más activos son los diterpenos de fenol, por ej. contenidos en el romero (*Rosmarinus officinalis*) y en la salvia (*Salvia officinalis*).

El segundo grupo de polifenoles son los fitoestrógenos. Las isoflavonas, que pertenecen a este grupo, están principalmente contenidas en la soya. En linaza (*Linum usitatissimum*) hay un contenido muy alto de los así llamados lignanos y cumestanos. Heinrich (2015) afirma que los compuestos fenólicos incluyen, por ejemplo los ácidos de café, cumarina, agallas y vainilla.

Los polifenoles son esenciales para la fisiología de las plantas y el metabolismo celular. Influyen muchas de sus propiedades, por ej. el color, aroma, sabor o amargor. La mayoría de los fenoles representan una parte común de los alimentos de origen vegetal. Tienen efectos antiinflamatorios, antioxidantes, antialérgicos y otros. En la wayusa también puede encontrarse el ácido clorogénico, que también ocurre en el té verde o las papas (Stratil y Kuban, 2018).

Alcaloides

Los alcaloides son sustancias orgánicas naturales que contienen nitrógeno. Se caracterizan por efectos específicos. Se encuentran principalmente en plantas superiores, pero también en helechos y hongos. Se forman biosintéticamente a partir de aminoácidos y según su estructura se clasifican en protoalcaloides, alcaloides inherentes y alcaloides terpénicos. Los alcaloides se utilizan, p. ej. como analgésicos, narcóticos, sustancias que afectan la presión arterial y la respiración (Spilková, 2016).

L-teanina

La L-teanina es un aminoácido que se encuentra en la *I. guayusa* y también en el árbol de té chino (*Camellia sinensis*) y el boleto bayo (*Xerocomus badius*). La L-teanina ayuda a aliviar el estrés, mejorar las funciones cognitivas, mejorar el estado de ánimo o fortalecer el sistema inmunológico (Chatterjee, Chatterjee y Bandyopadhyay, 2016).

La teanina representa del 1 al 2% del peso seco de las hojas de té, aproximadamente el 50% de los aminoácidos en el té y está presente solo como un aminoácido libre. La teanina se sintetiza en la raíz de la planta y se concentra en las hojas. Es un compuesto soluble en el agua y se absorbe en el intestino delgado cuando se toma por vía oral (Sadak, 2005).

MÉTODOS

Durante la investigación nos enfocamos en la determinación de la actividad antioxidante y el contenido total de polifenoles en la wayusa. La descripción de los métodos aplicados está más abajo.

Capacidad antioxidante equivalente al trolox

El método para identificar la capacidad antioxidante equivalente al trolox (en inglés *Trolox equivalent antioxidant capacity*, abrev. TEAC) es uno de los más básicos para determinar la actividad antioxidante de una muestra. Como describe Paulová, Bochoráková y Táborská (2004), el contenido se compara con la actividad antirradical del compuesto sintético Trolox (ácido 6-hidroxi-2,5,7,8-tetrametilcroman-2-carboxílico). Este método es uno de los métodos basados en la eliminación de radicales. Estos

radicales se pueden agregar o generar a partir de la mezcla de reacción. Estos son radicales de oxígeno (hidroxilo, peroxilo etc.) o radicales sintéticos (ABTS).

El método también se denomina actividad antioxidante total (en inglés *total antioxidant activity*, abrev. TAA). Es uno de los métodos más utilizados para determinar la cantidad de radicales que posteriormente están destruidos por un antioxidante. Este método es ampliamente utilizado para muestras de alimentos, suero, plasma y otros fluidos corporales (Kleckerová, 2014).

Método de Folin-Ciocalteu (FMC)

Este método se usa para determinar el contenido total de compuestos fenólicos. Se usa una solución de tungsteno y óxidos de molibdato como un reactivo y los fenoles se oxidan posteriormente. Los compuestos de fenol reaccionan solo en medio alcalino (pH 10). El método se usa para medir las concentraciones totales de compuestos fenólicos en productos naturales, vegetales, frutas y otras matrices (Ibid.).

El análisis de los compuestos químicos de la wayusa se realizó en tres variantes de producto. La muestra No. 1 era de hojas enteras, la muestra No. 2 de hojas finamente molidas, y la muestra No. 3 estaba en forma de jarabe. Hay que decir que cada forma de wayusa se prepara de una manera diferente, y que el método de preparación afecta lo que será la concentración de polifenoles y la actividad antioxidante. Todas las muestras de la wayusa eran preparadas de acuerdo con la recomendación dada por el proveedor.

Para la muestra 1, se colocaron 20 hojas enteras (aproximadamente 7 g) en el agua y posteriormente se hirvieron. Se hizo burbujear un fuego suave durante 15 minutos. La bebida se filtró y se dejó enfriar a temperatura ambiente. Además, se tomaron 20 ml de la muestra para determinar la actividad antioxidante. La actividad antioxidante en este caso fue de 0.3858 ± 0.02 mol/kg y el contenido total de polifenoles fue de 14.66 ± 0.86 mg GAE/g.

Para la muestra 2, se añadieron 2,3 g de hojas de la wayusa finamente molidas y se pusieron en 200 ml de agua. Una cantidad de 2,3 g corresponde a una cucharada como era indicado en la preparación recomendada. Posteriormente, se dejó reposar durante 4 minutos y después del desbordamiento, la infusión se dejó enfriar a temperatura ambiente. Se tomaron 20 ml de esta muestra para determinar la actividad antioxidante. La actividad antioxidante fue de $5,02 \pm 0.3$ mol/kg y el contenido total de polifenoles de $365,76 \pm 17,01$ mg GAE/g.

En la muestra No. 3 se determinó la actividad antioxidante y el contenido total de polifenoles en jarabe concentrado sin diluir. La actividad antioxidante determinada fue de $117,8 \pm 14$ mol/kg. Debe enfatizarse que el ácido ascórbico, que en sí mismo exhibe la actividad antioxidante, se usó para preservar el jarabe. Por lo tanto, no es una actividad antioxidante propia de la wayusa. Además, se determinó que el contenido total de polifenoles era de 3489 ± 62 mg de GAE / g.

RESULTADOS

De acuerdo con Zhao et al. (2019), el contenido total de polifenoles según lo determinado por el método FCM en el té verde varía según la especie entre $148,1 \pm 2,72$ – $252.65 \pm 4,74$ mg GAE/g. Para los té negros, está en el rango de $24,77 \pm$

2.02–147,11 ± 2,59 mg GAE/g. En Oolong, un té parcialmente fermentado que está entre las bebidas más populares de China debido a su aroma y sabor, el contenido total de polifenoles de este té está entre 86.83 ± 0.61–150.10 ± 0.56 mg GAE / g (Wang et al., 2016; Zhao et al., 2019).

Los autores antes mencionados también describen la actividad antioxidante determinada por el método TEAC que en los tés verdes está entre 1498,51 ± 17,93–2532,41 ± 50,18 mol/g. Para los tés negros, está en el rango 166,29 ± 24,48–1173,49 ± 12,58 mol/g. Oolong está entre 1065,83 ± 15,80–1487,58 ± 21,42 mol/g (Zhao et al., 2019).

Turkmen, Sari y Velioglu (2006) también determinaron el contenido total de polifenoles por el mismo método en *I. paraguariensis*. Aquí el contenido fue de 64,2 ± 1,34 mg GAE/g. También determinó la actividad antioxidante de yerba mate, pero por un método diferente de los productos naturales arriba mencionados. La actividad antioxidante se determinó por 2,2-difenil-picrilhidrazil (abrev. DPPH). Al igual que TEAC, es uno de los métodos basados en la eliminación radical. Como explican Paulová et al. (2004), se trata de una reacción de la sustancia dada con el radical estable de DPPH. La actividad antioxidante de yerba mate en este caso se informa en % y es 61,2 ± 0,89.

En la tabla 2 está incluida la actividad antioxidante y el contenido total de polifenoles de las diversas formas de la wayusa y otros productos naturales. La tabla muestra el rango en el cual varían los valores en los productos naturales que han sido seleccionados para la comparación. De la tabla está claro que la muestra de la wayusa de hojas finamente molidas tiene, en contraste con otros productos, una mayor actividad antioxidante y un mayor contenido total de polifenoles. Por el contrario, una muestra preparada a partir de hojas enteras de la wayusa muestra ambos valores más bajos. Este hecho está principalmente influido por el método de preparación. La muestra de jarabe concentrado sin diluir tiene una actividad antioxidante más baja que la wayusa preparada de hojas en cualquier forma, pero tiene un valor de polifenoles totales más alto.

Tab. 3 Resultados del análisis de contenido de *I. guayusa* con otros productos naturales (fuente: Zhao et al., 2019; Turkmen et al., 2006; elaboración propia).

TIPO DE PRODUCTO	ACTIVIDAD ANTIOXIDANTE (mol/g)	CONTENIDO TOTAL DE POLIFENOLES (mg GAE/g)
Wayusa – hojas enteras	385,8 ± 20	14,66 ± 0,86
Wayusa – hojas finamente molidas	5020 ± 300	365,76 ± 17,01
Wayusa – jarabe	117,8 ± 14	3489 ± 62
Té verde	1498,51 ± 17,93–2532,41 ± 50,18	148,1 ± 2,72–252,65 ± 4,74
Té negro	166,29 ± 24,48–1173,49 ± 12,58	24,77 ± 2,02–147,11 ± 2,59
Té Oolong	1065,83 ± 15,80–1487,58 ± 21,42	86,83 ± 0,61–150,10 ± 0,56

En la tabla 3 se pueden ver las muestras de wayusa analizadas. La primera infusión desde la izquierda es una solución preparada a partir de hojas enteras. En el medio está la muestra de hojas finamente molidas. La última está hecha del jarabe de la wayusa. Por el color podemos decir que la solución en el medio está fuertemente concentrada, lo que corresponde a los valores medidos anteriormente.



Fig. 28 Muestras preparadas de *I. guayusa* (fuente: elaboración propia).

CONCLUSIÓN

La wayusa es una planta originaria de América del Sur, que crece principalmente en el Ecuador. Históricamente, su uso se remonta al siglo V d. C. En Ecuador es utilizada mayormente por los quichua y shuar como bebida caliente tomada regularmente en la mañana. Los pueblos indígenas la usan habitualmente por sus propiedades estimulantes y terapéuticas. El potencial terapéutico de la wayusa consiste principalmente en el tratamiento de diabetes mellitus tipo 1. La comercialización actual de la wayusa brinda ingresos adicionales a los pueblos indígenas, así como la venta de café, cacao, cítricos y otras plantas medicinales.

De acuerdo con los valores medidos, se puede observar que diferentes formas de la wayusa muestran diferentes valores de actividad antioxidante y contenido total de polifenoles. Las hojas enteras se hierven lentamente durante 15 minutos, mientras que las hojas finamente molidas se dejan reposar durante 4 minutos. La muestra de hoja finamente molida se concentró fuertemente y, por lo tanto, mostró una mayor actividad antioxidante y un mayor contenido total de polifenoles que la muestra de hoja entera. La muestra de jarabe que también utilizamos no se diluyó y se concentró.

Los resultados del análisis los comparamos con otros productos naturales (yerba mate, té verde, negro y oolong). De todas maneras, los valores de ninguno de ellos estaba cerca de la muestra concentrada de hojas de la wayusa finamente molidas. Sus valores fueron significativamente más altos. En comparación con las hojas enteras, los productos naturales seleccionados muestran valores más altos. El elemento principal que influyó fundamentalmente en nuestros resultados fue el método de preparación. El método de preparación afecta no solo los resultados del análisis de la wayusa en sí, sino también de otros productos naturales.

REFERENCIAS

- Baldauf, B. R., y Kaplan, R. B. (2007). *Language planning and policy in Latin America: Ecuador, Mexico and Paraguay*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Banks, N., y Koivurova, T. (2013). *The proposed nordic saami convention: National and international dimensions of indigenous property rights*. Oxford, Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Borba, M., Rojas, A., Machado, T., Johnson, B., Ross, K., y Fennel, M. (2018). *The Quichua peoples of South America*. Searcy, Arkansas: Harding University.
- Chatterjee, S., Chatterjee, A., y Bandyopadhyay, S. K. (2016). L-theanine: a prospective natural medicine. *International Journal of Pharmaceutical Sciences Review and Research*, 41(2), 95–103.
- Cohrssen, J. J., y Miller, H. I. (2016). The USDA's meaningless organic label. *Regulation, Cato Institute*, 39(1), 24–27.
- Contero, F., Vinuesa, D., Abdo, S., y Moreno, J. (2014). Estrogenic activity of ethanolic extracts from leaves of *Ilex guayusa* Loes. and *Medicago sativa* in *Rattus norvegicus*. *Pharmacologyonline*, 2, 95–99.
- Danver, L. S. (2015). *Native people of the world: an encyclopedia of groups, cultures and contemporary issues*. Nueva York: Routledge.
- Dreher, J. (2017). *Psychofarmakoterapie: stručně, jasně, přehledně [Psicofarmacoterapia: brevemente, claramente, sistemáticamente]*. Praga: Grada Publishing a.s.
- Dueñas, J. F., Jarrett, C., Cummins, I., y Logan-Hines, E. (2016). Amazonian *Guayusa* (*Ilex guayusa* Loes): A historical and ethnobotanical overview. *Economic botany*, 70(1), 85–91. DOI: 10.1007/s12231-016-9334-2
- Espinoza Torres, J. G. (2013). *El aprovechamiento de la guayusa (Ilex guayusa): Manual de buenas prácticas de recolección para la cosecha de hojas*. Quito: Gráficas Iberia. URL: <http://bit.ly/2uSiCHQ>
- García-Ruiz, A., Baenas, N., Benítez-González, A. M., Stinco, C. M., Meléndez-Martínez, A. J., Moreno, D. A., y Ruales, J. (2017). *Guayusa (Ilex guayusa L.) new tea: Phenolic and carotenoid composition and antioxidant capacity*. *Journal of the science of food and agriculture*, 97, 3929–3936. DOI: 10.1002/jsfa.8255
- Heinrich, K. (2015). *Výživa v medicíně a dietetika [Nutrición en medicina y dietética]*. Praga: Grada Publishing.
- Houlton, M. R. T., y Wilkinson, C. (2018). Facial preservation following extreme mummification: Shrunken heads. *Forensic science international*, 286, 31–41. DOI: 10.1016/j.forsciint.2018.02.028
- Hsu, E., y Harris, S. (2012). *Plants, health and healing: On the interface of ethnobotany and medical anthropology*. Nueva York, Oxford: Berghahn Books.
- Karsten, R. (1935). The head-hunters of Western Amazonas. *The life and culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru. Commentationes humanarum litterarum*, 7(174), 380.
- Kleckerová, A. (2014). *Chemie potravin. Laboratorní cvičení [Química de alimentos. Ejercicio de laboratorio]*. Brno: Universidad de Mendel en Brno.
- Krause, T., y Ness, B. (2017). Energizing agroforestry: *Ilex guayusa* as an additional commodity to diversity Amazonian agroforestry systems. *International journal of biodiversity science, ecosystem services and management*, 13(1), 191–203. DOI: 10.1080/21513732.2017.1303646
- Maroni, P. (1988). *Noticias auténticas del famoso Río Marañón*. Iquitos: Monumentos Amazónicos.
- Montagnini, F. (2018). *Integrating landscapes: Agroforestry for biodiversity conservation and food sovereignty*. New Heaven: Springer.

- Mitchell, S. E., Slettenaar, M., Meer, N., Transler, C., Jans, L., Quadt, F., y Berry, M. (2011). Differential contribution of theobromine and caffeine on mood, psychomotor performance and blood pressure. *Physiology & behavior*, 104(5), 816–822.
DOI: 10.1016/j.physbeh.2011.07.027
- Nair, P.K. R., y Garrity, D. (2012). *Agroforestry – the future of global land use*. Nueva York, Londrés: Springer.
- Patiño, M. V. G. (1968). A neglected stimulant from the eastern Andean foothills. *Economic botany*, 22(4), 311–316. DOI: 10.1007/BF02908125
- Paulová, H., Bochoráková, y Táborská, E. (2004). Metody stanovení antioxidační aktivity přírodních látek in vitro [Métodos de determinación de la actividad antioxidante de compuestos naturales in vitro]. *Chemické listy*, 98, 174–179. URL: <https://bit.ly/2xCkkCw>
- Radice, M., Cossio, N., y Scalvenzi, L. (2017). Ilex guayusa: A systematic review of its traditional uses, chemical constituents, biological activities and biotrade opportunities. *Mol2Net*, 2016, 2, Section M, 1–6. DOI: 10.3390/mol2net-02-03868
- Raynolds, T. L. (2017). Fairtrade labour certification: The contested incorporation of plantations and workers. *Third world quarterly*, 37(7) 1473–1492.
DOI: 10.1080/01436597.2016.1272408
- Reátegui, R. C., Pawera, L., Panduro, P. P. V., y Polesny, Z. (2018). Beetles, ants, wasps, or flies? An ethnobotanical study of edible insects among the Awajún amerindians in Amazonas, Peru. *Journal of ethnobiology and ethnomedicine*, 14(53), 1–11.
DOI: 10.1186/s13002-018-0252-5
- Sadak, T. (2005). L-theanine. *Alternative medicine review*, 10(2), 136–138.
URL: <https://bit.ly/3d9XfpM>
- Schmidt, Š. (2011). *Antioxidanty a oxidačné zmeny tukov v potravinách [Antioxidantes cambios oxidativos en las grasas de los alimentos]*. Bratislava: Nakladateľstvo STU.
- Sequeda-Castañeda, L. G., Celis, C., Costa, G., y Gamboa, F. (2016). Ilex guayusa (Aquifoliaceae): Amazon and Andean native plant. *Pharmacologyonline*, 3(1), 193–202.
- Schultes, E. R. (1972). *Ilex guayusa* from 500 A.D. to the present. *Etnologiska studier*, 32, 115–138.
- Sidali, K. L., Pascual, Y. M., y Garrido-Pérez, E. I. (2016). Food tourism in indigenous settings as a strategy of sustainable development: The case of *Ilex guayusa* Loes. in the Ecuadorian Amazon. *Sustainability*, 8(10), 967. DOI: 10.3390/su8100967
- Skutsch, C. (2013). *Encyclopedia of the world's minorities*. Nueva York, Londrés: Routledge.
- Spilková, J. (2016). *Farmakognozie [Farmacognosia]*. Praga: Karolinum Press.
- Stratil, P., y Kubáň, V. (2018). *Reaktivní kyslíkové radikály, přírodní antioxidanty a jejich zdravotní účinky [Radicales reactivos de oxígeno, antioxidantes naturales y sus efectos sobre la salud]*. Český Těšín: 2 THETA.
- Svihovec, J., Bultas, J., Anzenbacher, P., Chládek, J., Příborský, J., Slíva, J., y Votava, M. (2018). *Farmakologie [Farmacología]*. Praga: Grada Publishing a.s.
- Turkmen, N., Sari, F., y Velioglu, Y. S. (2006). Effect of extraction solvents on concentration and antioxidant activity of black and black mate tea polyphenols determined by ferrous tartrate and folin-ciocalteu methods. *Food chemistry*, 99(4), 835–841.
DOI: 10.1016/j.foodchem.2005.08.034
- Urlacher, S. S. (2016). *Growing up shuar: Life history tradeoffs and energy allocation in the context of physical among an indigenous Amazonian population*. Massachusetts: The Department of Human Evolutionary Biology.

- Vera-Vález, R., Cota-Sánchez, J. H., y Grijalva Olmedo, J. (2017). Biodiversity, dynamics, and impact of chakras on the ecuadorian Amazon. *Journal of plant ecology*, 12(1), 34–44. DOI: 10.1093/jpe/rtx060
- Wang, C., Lv, S., Wu, Y., Gao, X., Li, J., Zhang, W., y Meng, Q. (2016). Oolong tea made from tea plants from different locations in Yunnan and Fujian, China showed similar aroma but different taste characteristic. *Springer plus*, 5(1), 576. DOI: 10.1186/s40064-016-2229-y
- Wayusa.cz (2019). *Porovnání složení wayusy s ostatními povzbuzujícími nápoji [Comparación de la composición de wayusa con otras bebidas estimulantes]*. URL: <https://www.wayusa.cz/s/porovnani>
- Wise, G., y Santander, D. E. (2018). Assessing the history of safe use of guayusa. *Journal of food and nutrition research*, 6(7), 471-475. DOI: 10.12691/jfnr-6-7-8
- Zhao, C. N., Tang, G. Y., Cao, S. Y., Xu, X. Y., Gan, R. Y., Liu, Q., Mao, Q. Q., Shang, A., y Li, H. B. (2019). Phenolic profiles and antioxidant activities of 30 tea infusions from green, black, oolong, white, yellow and dark teas. *Antioxidants*, 8(7), 215. DOI: 10.3390/antiox8070215

6 NATURALEZA Y SALUD MENTAL

Ronal Chaca Espinoza¹, Fernanda Coello², Sebastián Herrera³

1 *Autor de contacto*, Escuela de Turismo, Facultad de Filosofía, Universidad del Azuay, e-mail: rchaca@uazuay.edu.ec

2 Escuela de Psicología Clínica, Facultad de Filosofía, Universidad del Azuay

3 Escuela de Psicología Clínica, Facultad de Filosofía, Universidad del Azuay

RESUMEN

El presente estudio muestra cómo la gestión responsable del territorio y del ecoturismo influye de forma positiva en la salud mental. Para esto se aplicó escalas psicológicas para medir ansiedad y depresión a un grupo de estudiantes de la carrera de turismo. Los resultados demostraron una disminución significativa de síntomas clínicos, por tanto, el programa de Turismo de Naturaleza puede ser una herramienta importante a la hora de tratar trastornos emocionales. Por otro lado, se hace viable la integración de estos modelos de gestión y las aplicaciones de la psicología clínica.

PALABRAS CLAVE

ansiedad, depresión experiencia turística, desarrollo local, recursos

INTRODUCCIÓN

Algunos estudios afirman que, la presencia de espacios verdes en las ciudades se relaciona con mejores niveles de salud mental en la población (Lee y Maheswaran, 2011; Pearson y Craig, 2014), así por ejemplo el Servicio Nacional de Salud Escocés ha cuantificado el impacto en la salud de la actividad física mínima recomendada, y señala que una caminata vigorosa de 30 minutos en un entorno natural, 5 días a la semana, puede reducir el riesgo de ataque cardíaco y de accidente vascular cerebral un 20-30%, el de diabetes un 30-40%, el de fracturas de cadera un 36-68%, el de cáncer de intestino un 30%, el de cáncer de mama un 20%, y el de depresión y demencia un 30% (Haraden y Leitch, 2011).

Se han demostrado los beneficios para la salud del contacto regular con espacios naturales y la realización de actividad física (Castell, 2020); factores relacionados con el medio ambiente, como la calidad del aire o la proximidad a los espacios naturales, tienen un peso de más del 20% sobre el estado de salud y la mortalidad de las personas (Borton y Grant, 2006). Además de la salud física, la naturaleza tiene un impacto positivo sobre la salud mental y el bienestar emocional, lo cual es importante porque en la actualidad uno de cada cuatro adultos experimenta problemas de salud mental a lo largo de su vida (WHO, 2011). Por lo que, la exposición directa y regular a la naturaleza puede contribuir a una mejora de los patrones de sueño, a la reducción del estrés y al progreso en el estado de ánimo y la autoestima (Triguero-Mas et al., 2015). El estudio de Song et al., (2014) llevado a cabo con estudiantes universitarios varones japoneses, mediante la escala de estado anímico (POMS), mostraron unos resultados significativamente bajos en las subescalas de “ansiedad-tensión” y “fatiga” después de un paseo por parques urbanos. Además, en este mismo trabajo con la escala de ansiedad (STAI), se obtuvo un 14,3% de puntuación más baja después del paseo por espacios verdes, comparado con un paseo por el área urbana.

Las investigaciones han demostrado que los trastornos de ansiedad y depresión disminuyen con la presencia de espacios verdes (Beyer y cols., 2014; Nutsford, Pearson y Kingham, 2013). También se ha constatado la relación entre el rendimiento escolar y el aumento de la capacidad de atención con la presencia de zonas verdes cercanas a los escolares (Aggio, Smith, Fisher y Hamer 2015; Markevych et al., 2014; Stigsdotter y Grahn, 2011). MacKerron y Mourato (2013), mediante entrevistas a través de aplicación de móvil, concluyeron que existe una relación entre la naturaleza y el bienestar subjetivo. Los estudios de Barton, Griffin y Pretty (2012) mostraron que la autoestima y los niveles de humor mejoraron también al realizar ejercicios en la naturaleza.

El ecoturismo a partir de los años setenta, surgió como herramienta para la conservación de los ecosistemas degradados por el “turismo de masas”. Sin embargo, han pasado más de treinta años, y los problemas ambientales y de contaminación se han agudizado cada vez más. La transformación de los espacios naturales para satisfacer las necesidades y expectativas de los turistas ha ocasionado un deterioro en espacios naturales (Boullón, 2015).

La conservación se ha vuelto un negocio más de la denominada industria turística “que transforma todo aquello que ve a su paso sin considerar la identidad local y tan solo prioriza la adecuación de espacios con las mismas comodidades y servicios a los cuales están acostumbrados los turistas de países catalogados desarrollados” (Cohen 1996) En tal contexto, la naturaleza se convierte en un escenario, donde se fortalecen las relaciones entre el hombre y el ecosistema, como una alternativa viable para alcanzar un verdadero desarrollo local (Ochoa, 2015).

Esta disyuntiva, nos permite reflexionar sobre las implicaciones respecto a la mercantilización de la conservación por fines turísticos. Los territorios que albergan gran biodiversidad se están convirtiendo lentamente en un atractivo de gran interés para un mercado que demanda a toda costa experimentar nuevas sensaciones en territorios ancestrales y “auténticos”, sin considerar los efectos que puede acarrear esta intromisión en espacios posiblemente sagrados (Escobar, 1998).

Son justamente estas inquietudes e interrogantes, que marcan el interés por presentar una nueva alternativa de desarrollo turístico en territorios considerados ancestrales, a partir de una visión psicológica que permita analizar el territorio desde una perspectiva diferente. En una sociedad cada día más consumista y presa del mercantilismo, viajar, conocer nuevas culturas y experimentar nuevas sensaciones, posibilita al turista adentrarse a espacios naturales y establecer acercamientos culturales, alejándose del mercado consumista (Sandel, 2014).

La complejidad del territorio y sus implicaciones son determinantes para la gestión de productos turísticos, es así, cuya incidencia no se limita tan solo a actividades de ocio y de recreación, por el contrario, pueden aportar determinados beneficios para la salud mental por medio de la conservación en espacios naturales (Ardila, 2015).

El fracaso o éxito de un producto turístico no depende tan solo de los servicios que se puedan ofertar en un territorio, por el contrario, la creación de experiencias que integren diversos estímulos favorecerá a la persuasión de sentimientos capaces de generar emociones que perduren en el tiempo.

El turismo es un hecho social, y mientras mayor será el grado de interrelación entre los elementos del sistema turístico, mayor será el acercamiento cultural que se puede propiciar en territorios indígenas. Es decir, el encuentro con el “otro”, parte de

la premisa del conocimiento mutuo, donde la comunidad local no esta tan solo para el intercambio de bienes y servicios, por el contrario, su papel radica en poner en valor su realidad y su visión de desarrollo frente al turismo (Gershenson, 2011).

Una de las alternativas que se plantea en el estudio, es demostrar que el turismo de naturaleza y sus distintas tipologías a más de contribuir a la recreación y conservación de ecosistemas, ayuda a reducir considerablemente niveles de ansiedad y depresión.



Fig. 29 Rafting – I. Río Cuyes, una de las actividades de aventura más sobresalientes al momento de generar experiencias turísticas en entornos naturales (fuente: Chaca, 2018).

Así mismo, se reconocerá la importancia de actividades que permitan comprender la vinculación de los recursos naturales con el hombre, no solo como simples atractivos turísticos, si no como elementos indispensables para la vida. Es así, que se priorizarán actividades de aventura como el rafting, dentro de territorios considerados ancestrales, con la finalidad de comprender la visión indígena y su comportamiento habitual en un territorio, sumado los beneficios psicológicos que recibirá el turista como alternativa terapéutica.

El conocimiento ancestral sin duda, se convierte en una herramienta eficaz a la hora de diseñar nuevos productos turísticos, que se aparten de las tipologías tradicionales, que no consideran el estudio del territorio y tan solo se limitan a la transformación del mismo (Varisco, 2007) . La cosmovisión shuar es un concepto que se traduce en la comprensión de los recursos naturales y su sacralidad como espacios de encuentro, lo que constituye un escenario natural de gran valor escénico cuyas características geográficas y culturales permiten generar nuevas experiencias turísticas.

Varios estudios han contribuido a la explicación de la ansiedad aunque no solo como una respuesta natural, sino como un conjunto de trastornos de ansiedad que toman relevancia en escenarios puntuales de las vivencias diarias del individuo (Bautista y cols., 2018).

La ansiedad es conceptualizada como un estado negativo con tres componentes: fisiológico (la hipervigilancia), afectivo (el miedo), cognitivo (la indefensión); cuya principal característica es la sensación de incontrolabilidad sobre posibles amenazas o daños (Arenas y Puigcerver, 2009).

En los últimos años la depresión ha sido catalogada como uno de los problemas que más sufrimiento causa en las personas y que en distintos grados afecta a un porcentaje muy alto de la población sin diferencia de género, edad, nivel socioeconómico, convirtiéndola en uno de los principales motivos de consulta clínica, evaluadas de acuerdo a su intensidad o gravedad de síntomas (leve, moderada y grave). En las investigaciones realizadas sobre el tema se ha encontrado que existen factores genéticos y psicosociales que interrelacionados actúan como desencadenantes o mantenedores de la depresión (Quintero y otros, 2004).



Fig. 30 Caminata I. área de conservación y reserva ecológica “El Paraíso”, cubre un área de 588,907 hectáreas. Se encuentra a 27 km al norte de la ciudad de Gualaquiza, en la provincia de Morona Santiago (fuente: Chaca, 2018).

Según algunos estudios la prevalencia del trastorno depresivo varía del 8 al 25% en la población mundial, (Restrepo, 1997). La depresión tiende a presentarse con mayor frecuencia en las mujeres que en los hombres. Por ejemplo, se ha reportado que en Estados Unidos la prevalencia del trastorno depresivo mayor a lo largo de la vida

corresponde al 21.3% en mujeres y 12.7% en hombres (Blazer, Kessler, McGonagle y Swartz, 1994, citados por Cassano y Fava, 2002).

Las condiciones que podrían explicar un alto índice de prevalencia de depresión son la alta tasa de migración de zonas rurales a urbanas, la alteración de la red de soporte social y de las relaciones personales familiares, como consecuencia de la alta violencia que coloca a los individuos en una continua situación de duelo. Los jóvenes son uno de los grupos etarios que presenta mayor probabilidad de sufrir depresión, ya que en la etapa de la adolescencia se llevan a cabo procesos de cambio físico, psicológico, sociocultural y cognitivo, que demandan de los jóvenes el desarrollo de estrategias de afrontamiento que les permitan establecer un sentido de identidad, autonomía y éxito personal y social (Blum, 2000). Además, la adolescencia es el periodo de desarrollo más importante para la adquisición y el mantenimiento de patrones de comportamiento saludable, que disminuyan el riesgo y el desarrollo de trastornos clínicos durante este periodo y la edad adulta (Lewinsohn, Rohde, Seeley, Klein y Gotlib, 2000).



Fig. 31 Gastronomía shuar I- chontacuro o gusano de chonta, es considerado uno de los alimentos más tradicionales de los pueblos amazónicos y se le atribuye propiedades tanto alimenticias como curativas (fuente: Chaca, 2018).

Según Aalto-Setälä, Marttunen, Tuulio-Henrikson, Poikolainen y Lonnqvist (2002), se ha identificado que los casos en que no se diagnostican ni tratan síntomas depresivos en la adolescencia tienen una mayor probabilidad de presentar en la adultez temprana un mayor índice de depresión, funcionamiento psicológico y social adverso, y abuso de sustancias.

En el caso particular de los adolescentes se debe tener en cuenta los siguientes elementos cuando se diagnostica un trastorno depresivo: (a) la forma y gravedad del episodio depresivo, (b) la funcionalidad del adolescente en su medio y las actividades que realiza, (c) la conciencia del trastorno y, su capacidad para enfrentar los contenidos depresivos particulares en su mente. De igual manera, contribuyen a la evaluación y al tratamiento del trastorno variables como la capacidad de la familia para ofrecer apoyo, las relaciones con el grupo de pares y la existencia de otros recursos en la red social (Dallal y Castillo, 2000). La naturaleza de los acontecimientos vitales presentes en la historia de vida de los jóvenes, preceden al desarrollo de la depresión y se relacionan con procesos de adaptación del joven a situaciones como las dificultades inherentes al ingreso a la universidad, la elección de carrera, el inicio o la imposibilidad de actividad laboral, la escogencia de pareja, el distanciamiento de los vínculos parentales, los cambios de residencia, la presencia de enfermedad grave propia o de algún familiar, matrimonio, divorcio, separación, pérdida del trabajo, muerte de un familiar cercano o amigo, abuso sexual y el maltrato físico o psicológico (Bernal y Escobar, 2000; Gómez y Rodríguez, 1997).

Tab. 4 Itinerario de actividades realizadas en el cantón Gualaquiza (fuente: elaboración propia).

Duración	Contenido	Efectos en los participantes
9:00	Reconocimiento de las principales manifestaciones culturales vinculadas con la cosmovisión shuar.	Acercamiento cultural en un territorio ancestral.
10:00	Medicina ancestral y su relación con el chamanismo.	Inducción de las plantas maestras para el pueblo shuar.
11:00	Rafting en el río Cuyes.	Aventura y reconocimiento de los recursos naturales en la comunidad shuar.
13:00	Degustación de gastronomía shuar y revalorización de los productos locales.	Interés por conocer productos locales y exóticos del pueblo shuar.
15:00	Senderismo en el área de conservación y reserva ecológica "El Paraíso".	La orientación y la agudización de los sentidos constituyen una gran experiencia durante actividades nocturnas
19:00	Cena y descanso en la estación de desarrollo local "El Paraíso".	Actividades de reflexión y acompañamiento a los participantes.
07h00	Desayuno con productos locales de la zona.	Reconocer la importancia de una alimentación sana.

En el estudio realizado por Field, Diego y Sanders (2001), se encontró una relación entre la presencia de depresión y bajo rendimiento académico. Específicamente se encontró que los adolescentes deprimidos dedican menos tiempo a hacer las tareas, tienen calificaciones menores y además, dedican menos tiempo a realizar ejercicio físico. Respecto a la asociación entre dificultades académicas y presencia de depresión, Campo Cabal y Gutiérrez (2001), analizan una muestra de estudiantes universitarios de distintas carreras, encontrando que presentan una mayor tasa de depresión en nivel medio superior (1-6 semestres), en comparación con no estudiantes y con la

población en general. Un estudio realizado por Santos, Bernal y Bonilla (1998), cuyo objetivo fue establecer la relación de los eventos estresantes de vida y la sintomatología depresiva en estudiantes universitarios, plantea una correlación positiva entre eventos de estrés considerados como negativos y sintomatología depresiva, lo que sugiere que una mayor cantidad de eventos percibidos como negativos correlaciona con el desarrollo de depresión en estos jóvenes. Los autores concluyen que los profesionales de salud mental deben dirigir sus esfuerzos al desarrollo de programas del manejo del estrés como una alternativa preventiva a la depresión.

Como antecedente, la iniciativa del programa turístico nace desde una visión interdisciplinaria entre diversas áreas del conocimiento para determinar qué efectos produce la práctica de actividades ecoturísticas en la salud mental de los turistas. La innovación parte de la diferencia, y por ello se ha considerado fundamental la interacción de diferentes saberes en un solo territorio, priorizando la creación de experiencias turísticas diferenciadoras y vinculadas con la realidad local de la comunidad.



Fig. 32 Gastronomía shuar I – degustación de la chicha de yuca, bebida tradicional del pueblo shuar, símbolo de amistad y confraternidad (fuente: Chaca, 2018).

METODOLOGÍA

Para el estudio se conformó un equipo multidisciplinario cuyo objetivo era comprobar cómo mediante el uso de herramientas psicológicas y test de personalidad se puede diseñar un producto innovador para reducir niveles de tensión por medio de la práctica del ecoturismo en la Amazonía del sur de Ecuador.

La investigación es cuantitativa, descriptiva transversal. La muestra está constituida por 16 estudiantes de la Universidad del Azuay. Se usó el Inventario de Depresión de Beck-II (BDI-II), un autoinforme de lápiz y papel compuesto por 21 ítems, que tiene una consistencia interna superior a 0,85. También aplicamos el inventario de Ansiedad de Beck (BAI) que es un instrumento de auto-reporte que consta de 21 reactivos que determinan la severidad de las categorías sintomáticas y conductuales, con una consistencia interna de 0,90.



Fig. 33 Río Cuyes I – rafting nivel 2, uno de los recursos paisajísticos más sobresalientes del cantón Gualaquiza, donde se puede apreciar la biodiversidad existente en el territorio shuar (fuente: Chaca, 2018).

RESULTADOS

De la población que participa el 56.25 % pertenece al sexo femenino, por su parte el 43.75% corresponde al sexo masculino, con una edad media de 19.4 para el sexo femenino y 20.7 años para el sexo masculino, de ellos el 93.75% son de estado civil soltero, ninguno de los participantes tiene hijos, el 25 % trabaja y estudia, el 37.5% ha recibido atención psicológica o psiquiátrica al menos una vez. Los resultados expuestos a continuación representan la primera evaluación un día antes de la salida programada y la segunda toma un día después.

Respecto a los síntomas de ansiedad el 93,75% de los participantes reportan síntomas, el 50% presenta ansiedad leve, el 25% moderada y el 18,75% grave. En cuanto a la depresión el 25% presenta depresión leve, mientras que el 12.5% presenta moderada. En cuanto al estrés percibido, la media se ubica en 24 puntos que no implica una puntuación patológica.

En la evaluación realizada posterior a la salida se observa una disminución significativa de los síntomas de ansiedad y depresión, de esta forma tenemos que el 32,25% no tiene síntomas de ansiedad, el 56,25 presenta sintomatología leve, el 12,5% moderada y 0% para grave. Mientras que, para depresión tenemos síntomas mínimos el 87,5%, leve y moderado el 6,25%.

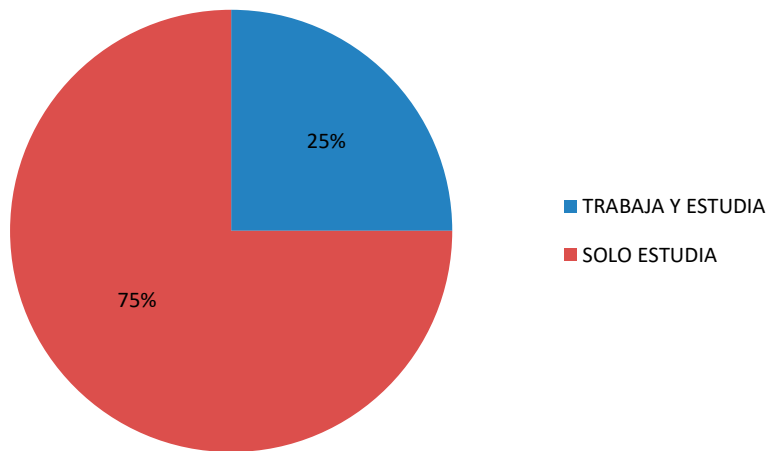


Fig. 34 Datos de actividades a las que se dedica el grupo (fuente: elaboración propia).

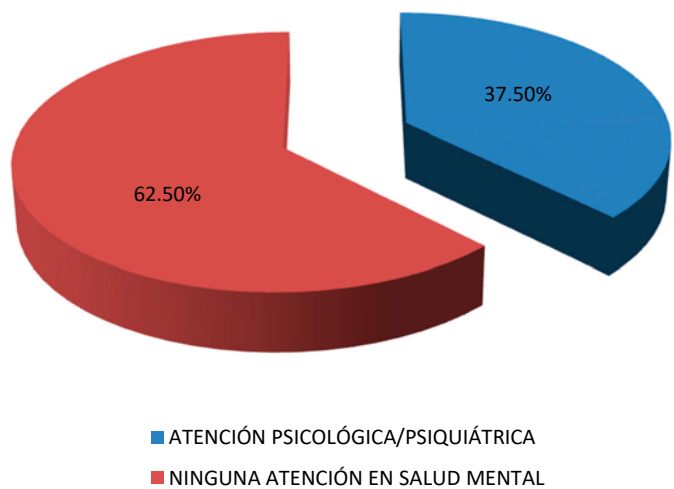


Fig. 35 Datos de atenciones previas a servicios de Salud Mental (fuente: elaboración propia).

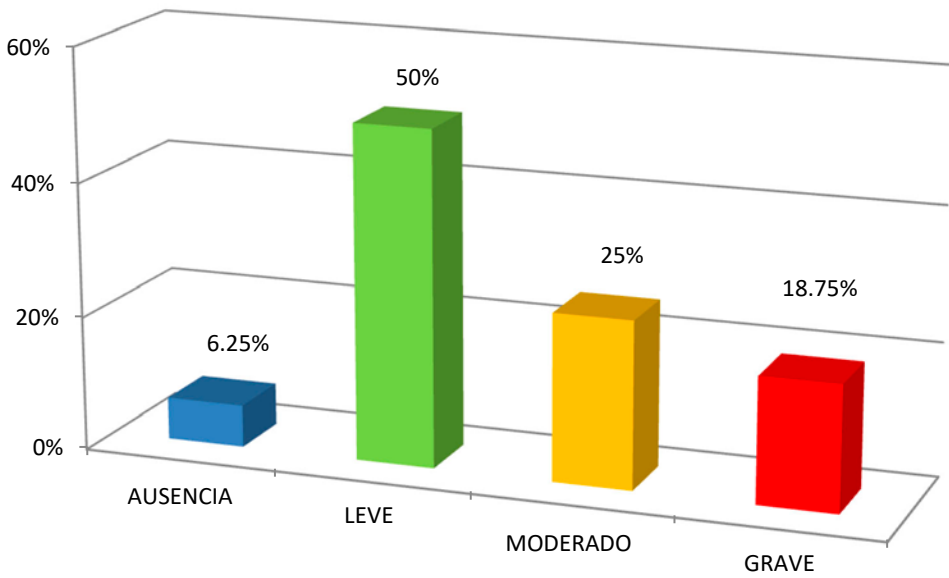


Fig. 36 Porcentajes del nivel de ansiedad – toma previa (fuente: elaboración propia).

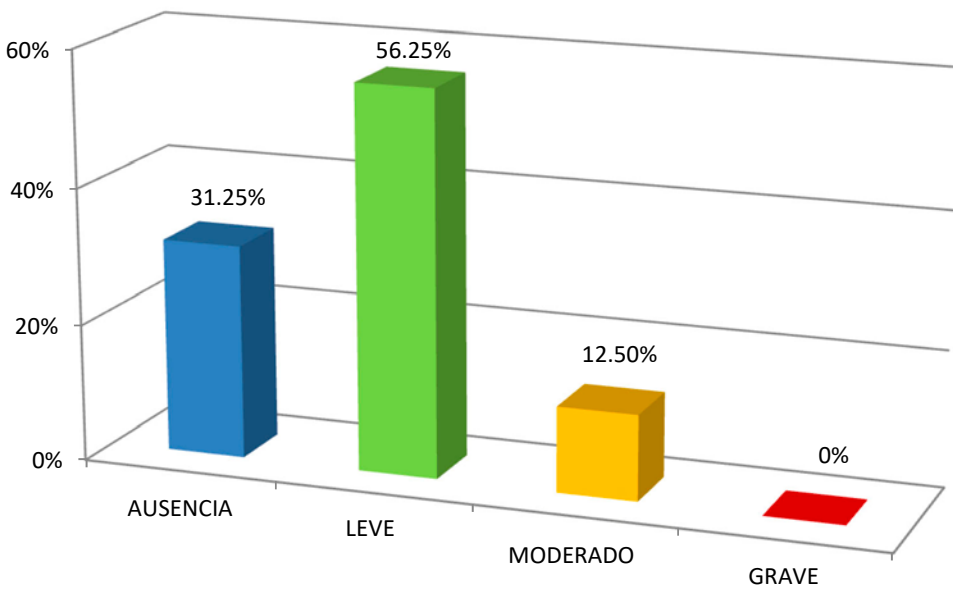


Fig. 37 Porcentajes del nivel de ansiedad – toma posterior (fuente: elaboración propia).

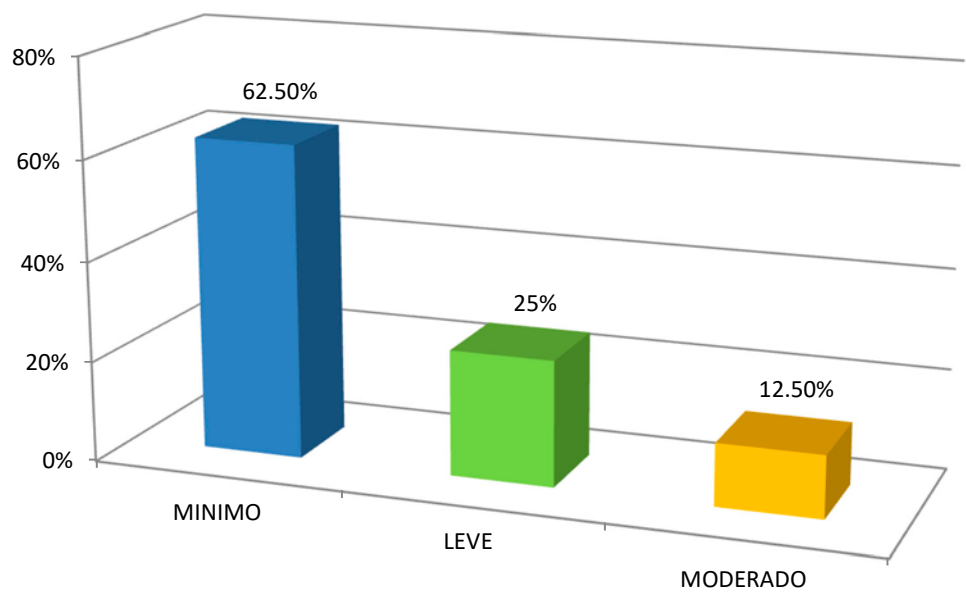


Fig. 38 Porcentajes del nivel de depresión – toma previa (fuente: elaboración propia).

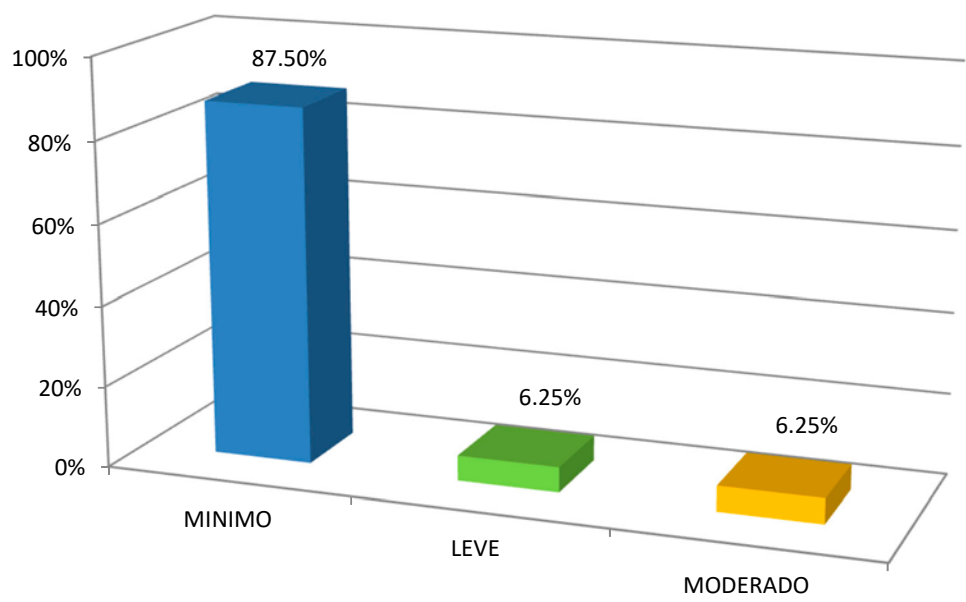


Fig. 39 Porcentajes del nivel de depresión – toma posterior (fuente: elaboración propia).

Pese a que el presente estudio posee limitaciones en cuanto a la cantidad de participantes, los datos que se derivan son ricos en información y se puede afirmar que:

- El uso que se puede dar a los entornos naturales promueve la salud mental y probablemente tiene efectos directos en la disminución de síntomas de ansiedad y depresión que pueden presentarse en diversos trastornos emocionales.
- Las actividades estructuradas y sistemáticas en ambientes naturales, activan sensaciones y emociones nuevas que se incorporan en la estructura mental, de este modo el sujeto desactiva en cierta forma las actitudes de evitación o aislamiento como es el caso de la depresión y de preocupación e hiperactivación excesiva como es en la ansiedad.
- Las salidas de observación con actividades específicas se convertirán posiblemente en una herramienta efectiva para disminuir síntomas clínicos para diversos problemas psicológicos, además, podrían incrementar los efectos de técnicas psicoterapéuticas como la activación conductual, el mindfulness y la relajación.
- La innovación de productos turísticos debe incorporar nuevas visiones y disciplinas del conocimiento, que coadyuven a la articulación de nuevas alternativas. En el caso de la psicología, su aporte es transcendental a la hora de plantear una planificación turística distinta y apartada de los modelos tradicionales, donde se priorice los beneficios tanto para la comunidad local, como para los visitantes, por medio del aprovechamiento racional de los recursos para el bienestar de la salud mental.
- Esta nueva propuesta en el primer paso, para profundizar nuevos modelos de desarrollo local, cuya incidencia en el territorio optimizará los recursos paisajísticos, y contribuirá a que el visitante a más de distraerse y recrearse con las diversas actividades propuestas, pueda experimentar un método alternativo para maximizar los efectos de los tratamientos psicológicos.
- Para alcanzar un desarrollo local, se debe fortalecer el empoderamiento del territorio por parte de los actores locales y sus habitantes, mediante el rescate y revalorización del patrimonio inmaterial que constituye uno de los factores preponderantes a la hora de definir estrategias de desarrollo local. Razón por la cual, la comercialización desmedida del término sostenible, promueve la desvalorización y la prostitución de la biodiversidad a costa de la explotación de los recursos naturales existentes en una región.
- La planificación del territorio es fundamental a la hora de gestionar nuevos productos basados en la naturaleza, una gestión responsable de los recursos naturales para el bienestar de la salud mental, contribuirá a la innovación de nuevos destinos turísticos.
- El turismo debe ser considerado como una alternativa capaz de fortalecer la identidad de un pueblo, y como un medio para obtener recursos económicos complementarios a sus actividades productivas. Las mismas se orientarán a mejorar las condiciones de vida mediante procesos de calidad en la prestación de los servicios y capacitación en educación ambiental. La psicología y la gestión del turismo, seguramente será una nueva alternativa de desarrollo local.

REFERENCIAS

- Aggio, D., Smith, L., Fisher, A., y Hamer, M. (2015). Mothers' perceived proximity to green space is associated with TV viewing time in children: The Growing Up in Scotland study. *Preventive medicine*, 70, 46–49.
- Ardilla, A. (2015). Turismo, los orígenes y significados. *Anuario turismo y sociedad*, 17, 143–153.
- Arenas, M. C., y Puigcerver, A. (2009). Diferencias entre hombres y mujeres en los trastornos de ansiedad: una aproximación psicobiológica. *Escritos de Psicología (internet)*, 3(1), 20–29.
- Bautista, C., Lizeth, D., Fonseca, A., Katerinne, L., y Carrillo Suárez, M. A. (2018). *Diseño del programa de identificación de la ansiedad social en estudiantes de bachillerato*. Bogotá, D. C.: Universidad Católica de Colombia. Trabajo de Grado.
- Aalto-Setälä, T., Marttunen, M., Tuulio-Henriksson, A., Poikolainen, K., y Lonnqvist, J. (2002). Depressive symptoms in adolescence as predictors of early adulthood depressive disorders and maladjustment. *The American journal of psychiatry*, 152, 1235–1237.
- Barton, H. y Grant, M. (2006). A health map for the local human habitat. *The journal for the Royal Society for the Promotion of Health*, 126(6), 252–253.
- Barton, J., Griffin, M., y Pretty, J. (2012). Exercise-, nature- and socially interactive-based initiatives improve mood and self-esteem in the clinical population. *Perspectives in public health*, 132(2), 89–96.
- Beyer, K. M., Kaltenbach, A., Szabo, A., Bogar, S., Nieto, F. J., y Malecki, K. M. (2014). Exposure to neighborhood green space and mental health: evidence from the survey of the health of Wisconsin. *International journal of Environmental Research and Public Health*, 11(3), 3453–3472.
- Blum, R. (2000). Un modelo conceptual de salud del adolescente. En: Dulanto, E. (Ed.), *El adolescente*. México: Mc Graw Hill, 656–672.
- Boulloón, R. (2006). *Planificación del espacio turístico*. México, D. F.: Trillas.
- Campo-Cabal, G., y Gutiérrez, J. (2001). Psicopatología en estudiantes universitarios de la Facultad de Salud – Univalle. *Revista colombiana de psiquiatría*, 30 (4), 351–357.
- Cassano, P., y Fava, M. (2002). Depression and public health: An overview. *Journal of psychosomatic research*, 53, 849–857.
- Castell, C. (2020). Naturaleza y salud: una alianza necesaria. *Gaceta sanitaria*, 34(2), 194–196.
- Dallal, E., y Castillo, J. (2000). Depresión en la adolescencia. En: Dulanto, E. (Ed.), *El adolescente*. México: Mc Graw Hill, 1300–1331.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.
- Field, T., Diego, M., y Sanders, C. (2001). Adolescent depression and risk factors. *Adolescence*, 36(143), 491–498.
- Gershenson, C. (2011). *The implications of interactions for science and philosophy*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haraden, C., y Leitch, J. (2011). Scotland's successful national approach to improving patient safety in acute care. *Health affairs*, 30(4), 755–763.
- Laaksoharju, T., Rappe, E., y Kaivola, T. (2012). Garden affordances for social learning, play, and for building nature-child relationship. *Urban forestry & urban greening*, 11(2), 195–203.
- Lee, A. C., y Maheswaran, R. (2011). The health benefits of urban green spaces: a review of the evidence. *Journal of public health*, 33(2), 212–222.
- Lewinsohn, P., Rohde, P., Seeley, J., Klein, D., y Gotlib, I. (2000). Natural course of adolescent major depressive disorder in a community sample: Predictors of recurrence in young adults. *The American journal of psychiatry*, 157(10), 1584–1597.

- MacKerron, G. y Mourato, S. (2013). Happiness is greater in natural environments. *Global environmental change*, 23(5), 992–1000.
- Markevych, I., Tiesler, C. M., Fuertes, E., Romanos, M., Dadvand, P., Nieuwenhuijsen, M. J., Berdel, D., Koletzko, S., y Heinrich, J. (2014). Access to urban green spaces and behavioural problems in children: Results from the GINIplus and LISAplus studies. *Environment international*, 71, 29–35.
- Nutsford, D., Pearson, A. L., y Kingham, S. (2013). An ecological study investigating the association between access to urban green space and mental health. *Public health*, 127(11), 1005–1011.
- Ochoa, F., y Betancourt, M. (2016). *Tejiendo el territorio; lineamiento para la construcción del turismo desde lo local*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pearson, D. G., y Craig, T. (2014). The great outdoors? Exploring the mental health benefits of natural environments. *Frontiers in psychology*, 5, 1178.
- Quintero, M. A., Garcia, C. C., Jiménez, V. L. G., y Ortiz, T. M. L. (2004). Caracterización de la depresión en jóvenes universitarios. *Universitas psychologica*, 3(1), 17–26.
- Restrepo, C. (1997). Factores de riesgo asociados al Síndrome Depresivo en población colombiana. *Revista colombiana de psiquiatría*, 1.
- Santos, A., Bernal, G., y Bonilla, J. (1998). Eventos estresantes de vida y su relación con la sintomatología depresiva. *Avances en psicología clínica latinoamericana*, 16, 121–132.
- Song, C., Ikei, H., Igarashi, M., Miwa, M., Takagaki, M., y Miyazaki, Y. (2014). Physiological and psychological responses of young males during spring-time walks in urban parks. *Journal of physiological anthropology*, 33(1), 8.
- Sendel, M. (2014). “Hay una profunda frustración con la democracia”. URL: <https://bit.ly/2KZWCTM>
- Stigsdotter, U. K., y Grahn, P. (2011). Stressed individuals' preferences for activities and environmental characteristics in green spaces. *Urban forestry & urban greening*, 10(4), 295–304.
- Triguero-Mas, M., Dadvand, P., Cirach, M., Martínez, D., Medina, A., Mompert, A., Basagaña, X., Gražulevičienė, R., y Nieuwenhuijsen, M. J. (2015). Natural outdoor environments and mental and physical health: relationships and mechanisms. *Environment international*, 77, 35–41.
- Varisco, C. (2007, Julio). Sistema productivo turístico y desarrollo local. *Ciencias sociales online*, 4(2), 15–36.
- World Health Organization (2001). *The World Health Report 2001: Mental health: new understanding, new hope*. Geneva: World Health Organization.

7 VIAJES DE AYAHUASCA DESDE LA REPÚBLICA CHECA

Miroslav Horák¹, Elizabeth Mateos Segovia², Slavia Salinas³

- 1 *Autor correspondiente*, Departamento de Idiomas y Estudios Culturales, Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Universidad de Mendel en Brno, República Checa, cel.: +420 727 894 094, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz
- 2 Escuela Nacional de Antropología e Historia, Estados Unidos Mexicanos, e-mail: elizabethmateossegovia79@gmail.com
- 3 Facultad de Ciencias, Universidad de Granada, España, e-mail: slaviasalinas76@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se enfoca en viajes organizados desde la República Checa hasta la Amazonía con el propósito de participar en ceremonias de ayahuasca. La ayahuasca es una preparación psicoactiva que actualmente se utiliza principalmente para el desarrollo personal y la curación de ciertos padecimientos. El objetivo principal de este artículo es descubrir qué motiva a los turistas checos a visitar la Amazonía y usar la ayahuasca. Además, explicamos cómo se organizan dichos recorridos en función de las percepciones de los participantes. El trabajo de campo se realizó entre enero y junio de 2018. Un total de 21 encuestados (9 mujeres y 12 hombres) participaron en la investigación. Se grabaron entrevistas semiestructuradas con una duración promedio de 37 minutos con los informantes (15 horas en total). Las transcripciones fueron analizadas bajo el método de la teoría fundamentada. Los resultados indican que una serie de factores interrelacionados han jugado un papel en la decisión de participar en el recorrido: adquirir nuevos conocimientos, la convivencia entre familiares y amigos, la invitación de los habitantes nativos, el grupo turístico y las aventuras. Los checos que participaron en ceremonias de ayahuasca prefieren paquetes turísticos a Colombia, Perú y Ecuador.

PALABRAS CLAVE

ayahuasca, turismo, motivación

INTRODUCCIÓN

El turismo y la práctica de viajar especialmente por placer se registra por primera vez en 1643 como “gira inglesa” (Barnhart, 1988, 1154). El turismo incluye viajes, expediciones y peregrinaciones (Foutiou, 2016).

La ayahuasca se ha clasificado predominantemente como un alucinógeno en la literatura científica, sin embargo, estamos convencidos de que dicha denominación no es adecuada ya que es el resultado de la desconfianza epistemológica y perceptiva que uno puede tener mientras bebe ayahuasca.

Además, los alucinógenos causan preocupaciones particulares a los seres humanos (dos Santos, 2013; dos Santos, Osório, Crippa y Hallak, 2017). En primer lugar, lo que vemos no es real. En segundo lugar, lo que sabemos o creemos no tiene fundamento. Finalmente, en casos extremos con los llamados “malos viajes” (consideramos que es un término inapropiado ya que las experiencias negativas pueden ser parte de un

proceso individual) existe un temor a que realmente no haya nada fuera de nuestra conciencia. En cualquier caso, las preguntas fenomenológicas, epistemológicas u ontológicas solo se abordarán marginalmente en este texto.

No obstante, ¿cuál es el contenido de la visión que un usuario puede experimentar bajo los efectos de la ayahuasca? En términos generales el participante del ritual de ayahuasca puede ver diferentes imágenes, fenómenos y escenas como observador participante, por lo tanto, la experiencia es esencialmente antropológica. A través de esta visión aprendieron más sobre su propia humanidad y se dieron cuenta de que la experiencia mediada por ayahuasca puede ser ambivalente. En consecuencia, siempre es necesario incluir una cierta forma de integración (Trichter, 2010).

Finalmente debe notarse que la experiencia con ayahuasca no es necesariamente de naturaleza visual, sino que puede basarse predominantemente en los efectos eméticos. Esto, en sí mismo, ya es una lección para el usuario y le otorga alguna forma de conocimiento, incluso, de esta manera el usuario puede darse cuenta de que algo no está bien en su interior.

La preparación de ayahuasca hecha con diversos compuestos y mezclas, es un producto que actualmente se está expandiendo a nivel mundial (Labate y Cavnar, 2014). Sin embargo, las razones y las formas de usarlo difieren localmente, la intención de beber ayahuasca varía de persona a persona. Algunos buscan esta experiencia por simple curiosidad, otros por desarrollo personal, espiritualidad o curación (Horák, 2017). La idea de lo que sucederá, antes de participar en el ritual está, por supuesto, influenciada por sus experiencias previas, tan importantes como su expectativa.

La información sobre la ayahuasca se propaga por todo el mundo muy rápidamente, está respaldada por el hecho de que los medios y las celebridades parecen estar interesados en ello. Hay una serie de turistas que van a la Amazonía cada año porque quieren someterse a la ceremonia de ayahuasca por su cuenta, en este contexto, se debe considerar la expansión del turismo de drogas, chamánica y / o de ayahuasca (Sánchez y Bouso, 2015).

Los estudios de Dobkin de Rios y Rumrill (2008) sobre el turismo de ayahuasca en Perú muestran que los problemas de salud son posiblemente el riesgo crítico y más grande de tal movimiento, porque algunos neo-chamanes (es decir, practicantes no indígenas del chamanismo) disfrazan a los traficantes de drogas para atraer a muchos turistas extranjeros. El problema radica en que los gobiernos locales no regulan dicha actividad debido a los efectos positivos que tiene en el país, a decir verdad, hasta lo implementan en sus estrategias turísticas regionales. Los autores llaman a esta situación: “el lado oscuro de la globalización”.

Algunas personas participan en rituales: “hágalo usted mismo” efectuados por neo-chamanes, estos difieren significativamente de los realizados por chamanes tradicionales que poseen el verdadero conocimiento ancestral. Los neo-chamanes no prestan tanta atención a la dieta relacionada con la utilización de ayahuasca, reproducen grabaciones de audio durante sus sesiones y combinan la práctica chamánica con otras (por ejemplo, la atención plena). Ocasionalmente, los participantes apenas se dan cuenta de los riesgos que surgen de las interacciones farmacológicas de la ayahuasca con medicamentos recetados, o los casos que se difunden por los medios de comunicación: acoso sexual durante la ceremonia y los chamanes que abandonan a sus clientes al momento de la toma (Homan, 2017).

Ott (2011) enfatiza que desde los inicios del turismo de ayahuasca en los años 80 del siglo XX el “centro gurú” en Alta California, EE. UU., anuncia “tours de ayahuasca” en América del Sur, y han ofrecido unir a sus clientes con ayahuasqueros (es decir, chamanes que manejan la ayahuasca). Del mismo modo, algunos investigadores (Burroughs y Ginsberg, 1971; Dobkin de Rios, 2008) también contribuyen a este fenómeno sociocultural.

Metzner (2005) argumenta que ha aumentado el interés en viajar a la Amazonía para participar en los rituales de ayahuasca, especialmente en los últimos años. La mayoría de los participantes han confirmado que su deseo de tener una experiencia o retiro de ayahuasca los indujo a viajar a la Amazonía.

En este sentido, el turismo de ayahuasca puede definirse como una actividad establecida específicamente para atraer y atender a los extranjeros (desde el lado de la oferta). Por el lado de la demanda, el turismo de ayahuasca se basa en la movilidad de las personas que viajan a la Amazonía con el propósito específico de beber la preparación psicoactiva. Las personas que conocían a los practicantes del chamanismo en pueblos particulares y organizaron viajes personalmente han estado yendo a la Amazonía durante muchos años. Empero, la Conferencia Internacional de Chamanismo Amazónico organizada en 2005, en Iquitos, Perú, representa un hito en el desarrollo del turismo de ayahuasca.

Winkelman (2005) intentó descubrir qué motiva a los turistas a participar en las ceremonias de ayahuasca en la Amazonía, así como los beneficios que obtenían de tales actividades. Distinguiendo entre el turismo de drogas y el de ayahuasca, los resultados muestran que la ceremonia no se ve necesariamente como otra experiencia con alucinógenos, sino como una cierta forma de psicoterapia y de búsqueda espiritual.

Luna (2011) informa sobre el impacto del turismo de ayahuasca en el cambio ambiental alrededor de Iquitos, el cual aparentemente se expresa en autobuses con personas que esperan asistir a una ceremonia. Sin embargo, no considera este fenómeno sociocultural como negativo, sino que lo entiende como una consecuencia natural de la globalización del *vegetalismo*, es decir, el chamanismo mestizo.

Fotiou (2010) adopta una actitud similar, que también trata sobre la motivación de los turistas. Estaba entonces, interesada en integrar experiencias con ayahuasca en sus vidas y visión del mundo. Fotiou declara que el interés de los occidentales en la ayahuasca es mucho más que un pretexto para el uso de drogas, sino que a menudo se percibe como una peregrinación, por esta razón, debe considerarse en el contexto de un nuevo paradigma que aborda a las plantas psicoactivas como sacramentos, en contraste con las drogas químicas que se usan principalmente en ambientes profanos.

“El ritual en este contexto es instrumental pero no como algo que reproduzca la estructura social; mejor dicho, fomenta la autotransformación al mismo tiempo que desafía las construcciones culturales y los supuestos básicos de los participantes acerca el mundo.” (Fotiou, 2010: 2)

Algunos investigadores se centran en destinos turísticos atractivos donde las características del turismo de ayahuasca están ampliamente disponibles (por ejemplo,

Pucallpa, Iquitos, Tarapoto en Perú). Sin embargo, el fenómeno no solo ha afectado a las zonas urbanas, sino también a las etnias indígenas en las zonas rurales (Prayag, Mura, Hall y Fontaine, 2016).

Brabec De Mori (2014) argumenta sobre la comercialización de medicamentos naturales y cómo la competitividad afecta a las poblaciones indígenas, como sucede con el pueblo Shipibo-Konibo. Los chamanes locales registran diferencias significativas en los ingresos de los nativos pobres o de los turistas ricos, estas discrepancias económicas crean celos entre las familias y los grupos étnicos, problemáticas que para los chamanes representan desafíos considerables. Es una situación financiera que a veces los obliga a trabajar con turistas que vienen con una promesa de ingresos, por supuesto, también pueden soñar con popularidad, riqueza y poder (razones comunes para ser culpado de brujería).

El chamanismo comercial actualmente en la Amazonía no solo amenaza la salud de los turistas, sino que también tiene un impacto significativo en el estilo de vida de las culturas locales. Los mestizos están comprando tierras en la Amazonía para construir refugios y otras instalaciones, con el objetivo de obtener ganancias de las ceremonias de ayahuasca (Homan, 2017). Y tampoco es raro que los chamanes viajen regularmente para atender a clientes extranjeros.

Además, hay muchos cambios en la naturaleza del chamanismo que se está adaptando a los intereses de los turistas: los chamanes se visten con ropas tradicionales y usan diademas de plumas de pájaros para satisfacer las expectativas de los turistas. Otro ejemplo puede ser el creciente número de mujeres chamanas que actualmente son buscadas con mayor frecuencia que antes por temor a un posible acoso sexual (Dobkin de Rios, 2008; Dobkin de Rios y Rumrill, 2008; Prayag et al., 2016; Labate, Cavnar y Gearin, 2017).

Kavenská y Simonová (2015) investigaron los riesgos y beneficios del turismo de ayahuasca junto con el estilo de vida de los participantes. Han descubierto que su grupo de investigación tenía una puntuación significativamente más alta en comparación con el grupo de población en la escala de intuición, optimismo, ambición, encanto y ayuda (altruismo). Por otro lado, los participantes obtuvieron puntajes significativamente más bajos en la escala del estilo de personalidad desconfiada y tranquila (pasiva). Según los encuestados en su investigación, la curiosidad y el deseo de aventura fueron las motivaciones más frecuentes para usar la ayahuasca.

Prayag et al. (2016) examinaron las opiniones de cinco chamanes sobre el turismo de ayahuasca en Iquitos, lo consideran un tipo de turismo positivo debido a que crea nuevas oportunidades de trabajo, revive la cultura tradicional, aumenta el interés de los jóvenes en el aprendizaje chamánico, a causa de la adquisición de nuevos conocimientos sobre enfermedades previamente desconocidas para los nativos (es decir, toxicomanía, trastornos afectivos, SIDA).

El objetivo principal de este artículo es conocer las motivaciones de los turistas checos para que visiten la Amazonía con el objetivo de usar ayahuasca. Los países de la Amazonía incluidos son: Brasil, Perú, Colombia, Bolivia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Surinam y la Guayana Francesa. Además, el estudio describirá cómo se organizan los recorridos según las percepciones de los participantes.

MÉTODOS

Esta parte presenta información sobre cómo se realizó la investigación cualitativa, así como las características del modelo de investigación. Los métodos de recopilación y análisis de datos se explican con detalle a continuación.

El trabajo de campo en esta investigación turística tuvo lugar de enero a junio de 2018, durante este período, se grabaron entrevistas semiestructuradas. El grupo objetivo consistía en checos que al menos una vez viajaron a la Amazonía para usar ayahuasca. De todos los informantes se recibió consentimiento previo y, la investigación fue aprobada por el Comité Ético de la Agencia de Subvenciones Internas, Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Universidad Mendel en Brno.

Las entrevistas fueron anteceditas por una encuesta preliminar de un cuestionario anónimo que se distribuyó entre noviembre y diciembre de 2017. El objetivo de la encuesta a través del cuestionario fue llegar a posibles informantes, por lo tanto, se difundió entre grupos y círculos de interés en redes sociales. Además, se utilizaron algunos contactos de investigaciones anteriores para este propósito.

Finalmente 21 personas (9 mujeres y 12 hombres) participaron en la investigación, todos los participantes eran ciudadanos checos. Teniendo en cuenta su estado civil, 12 eran solteros, 4 casados, 5 divorciados. La mayoría de los informantes completaron la educación secundaria, 9 informantes se graduaron de la universidad y 1 de escuela vocacional superior.

La edad promedio de los informantes fue de 37 años (desviación estándar: 7.33). Su situación laboral era muy diversa; incluye a trabajadores independientes, consultores, gerentes de negocios, abogados, funcionarios, maestros, peluqueros, representantes de ventas, asesores financieros, controladores, tecnólogos de producción, tatuadores, ejecutivos, técnicos de TI y empresarios.

La duración promedio de una entrevista semiestructurada fue de 37 minutos (desviación estándar: 17.48). En total, nuestras grabaciones de audio duraron 15 horas. Los datos recopilados se transcribieron literalmente para no distorsionarlos. Las transcripciones tenían un total de 382.25 páginas estándar (desviación estándar: 6.44).

Para garantizar la fiabilidad y validez de los datos se realizó la triangulación: tres investigadores realizaron la recopilación y transcripción de datos. Así mismo, los datos se recopilaron en diferentes momentos y lugares.

El método de la teoría fundamentada se utilizó en el análisis de datos (Strauss y Corbin, 2002), este método tiene como objetivo crear una teoría del fenómeno bajo investigación. La teoría resultante se basa en tres tipos de codificación: abierta, axial y selectiva. La codificación consiste en asignar un código específico (es decir, una categoría analítica) a las unidades del análisis. En este caso, la asignación de códigos se basó en la similitud semántica entre las unidades de análisis, por lo tanto, el alcance de la declaración con respecto al tema dado no afectó el resultado del estudio.

Se creó una lista de códigos con coordenadas que apuntan a su ubicación en el conjunto de datos (por ejemplo, G01A23 se refiere a un informante con la identificación G01, cuya narrativa se incluye en la columna A, línea 23).

Las transcripciones se procesaron secuencialmente, posteriormente se creó un marco de codificación (Schreier, 2012), y se especificó continuamente, hecho que ayudó a lograr la agrupación de familias de codificación con un significado idéntico. Los

siguientes resultados representan las percepciones de los turistas basadas en el método de la teoría fundamentada.

RESULTADOS

Para lograr el objetivo de estudio, se crearon cuatro familias clave de codificación: visitas, motivación, rituales y preparativos (véase la figura 40). Los códigos se ordenaron según su densidad, así como el número de códigos que pertenecen a cada uno de ellos (1325 en total). Por ejemplo, los recorridos codificaron 449, mientras que 171 fueron motivados. Para el propósito de este artículo solo dos familias de codificación fueron seleccionadas como relevantes debido a la extensión limitada del manuscrito. Únicamente hay narrativas ilustrativas para demostrar la teoría emergente incluida en este estudio.

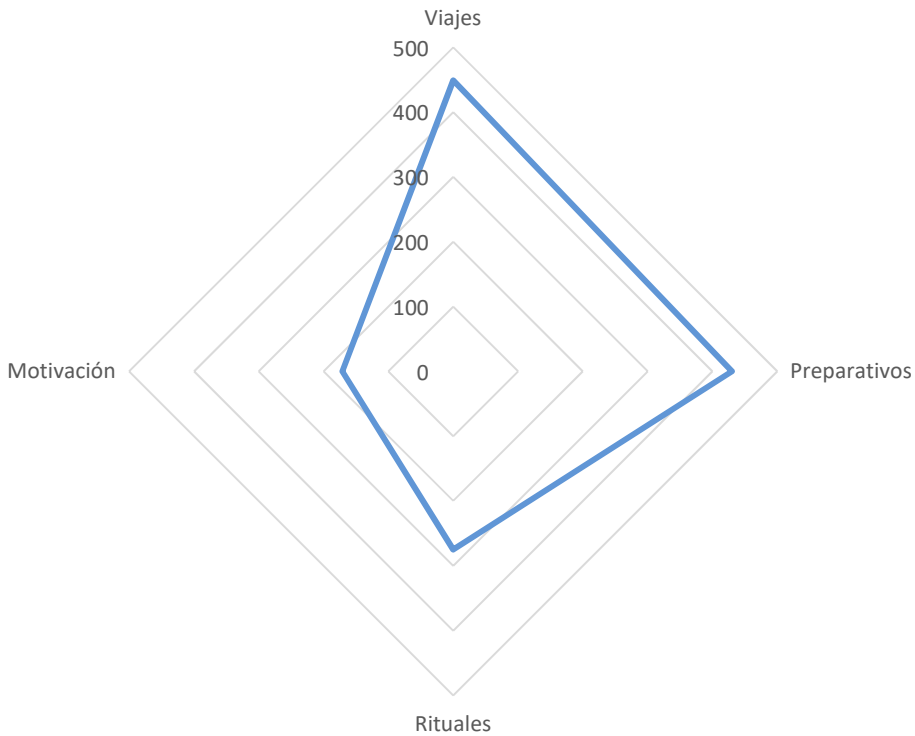


Fig. 40 Densidad de familias clave de codificación (fuente: elaboración propia).

La figura 41 muestra la distribución de frecuencias de las familias de codificación en las narrativas de los informantes. La línea vertical que divide la columna en dos partes marca el punto medio de los datos. El centro del “cuadro” representa el 50% de los puntajes del grupo. Las pequeñas líneas horizontales superiores e inferiores en cada columna, representan puntuaciones fuera del 50% (es decir, valores máximos y mínimos). Ambas casillas son cortas, lo que sugiere que los informantes fueron consistentes en sus narraciones.

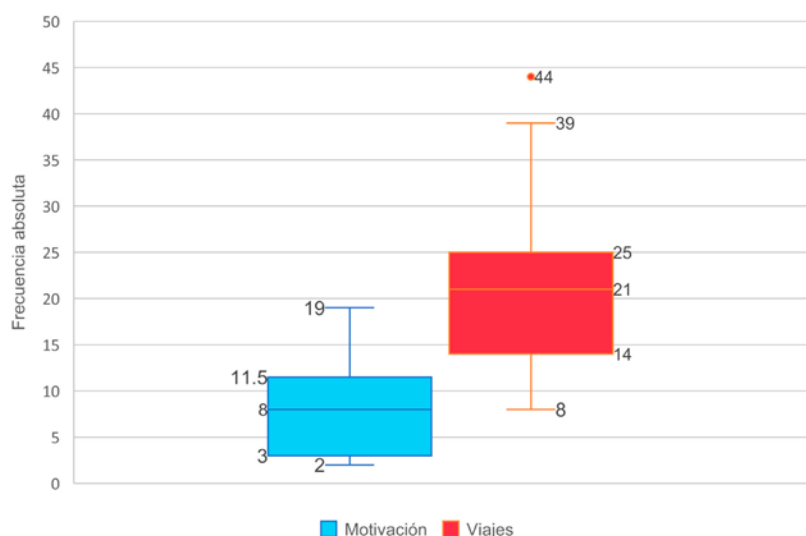


Fig. 41 Distribución de frecuencia de las familias de codificación seleccionadas (fuente: elaboración propia).

Inicialmente la motivación de los informantes explica las diversas razones que los llevaron a la Amazonía, ningún informante ha dado la razón de viajar solo por el deseo de probar una sustancia psicoactiva. Solo unos pocos mencionaron que fueron a la Amazonía exclusivamente debido a la ayahuasca, ya que la bebieron para la curación y el desarrollo personal.

En general varios factores interrelacionados, como el deseo de adquirir nuevos conocimientos, han jugado un papel en la decisión de participar en el viaje. Así mismo, los interlocutores tenían curiosidad acerca de la forma en que viven los nativos, la manera de trabajar de los chamanes locales y de las técnicas de curación que usan, etc., es decir, deseaban experimentar el chamanismo en condiciones originales. “El viaje por la Amazonía me llevó a profundizar mi experiencia con el trabajo de los chamanes locales, esencialmente la medicina local con la que estoy trabajando intensamente”, afirmó uno de ellos (C011A39).

Otro encuestado enfatizó que el motivo del viaje no era solo conocimiento sino también el tratamiento: “Ciertamente había un deseo de conocimiento espiritual. Estoy interesado en todas las tradiciones del mundo, tanto en la filosofía oriental como en las tradiciones de América del Sur [...], en todas partes. [Estoy interesado en] el chamanismo en general. Esa fue una de las razones por las que quería probar la ayahuasca, otra era que tenía problemas de salud graves” (C012A39).

Otro informante confirmó que miembros de la familia y amigos los alentaron a viajar. “Mi esposo estuvo en Colombia en la primavera, y regresó diferente, tranquilo. Entonces, pensé: también me gustaría experimentar algo así” (C014A43).

Algunos informantes han sido invitados a la Amazonía por chamanes indígenas que visitaron la República Checa, tal invitación, como se ilustra en la siguiente narrativa, no debe negarse: “Por eso no dudé cuando fuimos invitados por uno de esos

chamanes de Colombia. Cuando quieres participar en una ceremonia, sin duda es mejor ir directamente a la cuna de la ayahuasca” (C08A149).

El grupo de personas que participan en los rituales confirmaron que los ha impactado. Entre las actividades turísticas se incluyen operadores (guías), chamanes indígenas y neo-chamanes locales. Uno de los informantes comentó: “Aprendí sobre esto básicamente a través de una persona que visito regularmente para participar en estas sesiones con medicamentos en la República Checa” (G09A67).

En este contexto, vale la pena mencionar que el término “medicina” empleado por los usuarios cuando se habla de ayahuasca es inapropiado, ya que las propiedades médicas de esta preparación aún se están examinando. La más prometedora es la administración de ayahuasca en el tratamiento de la adicción y la depresión como enfermedades de la civilización (Foutiou, 2012; Liester y Prickett, 2012; Frecska, Bokor y Winkelman, 2016; Palhano-Fontes et al., 2018).

Lo mismo también fue dicho por otros, por ejemplo, un informante declaró: “[Llegué allí] gracias a mis amigos de aquí, de la República Checa. En realidad, me ofrecieron [...] me animaron a visitar al *taita* (término colombiano para sanador, nota del autor). Fuimos a visitarlo a Grecia cuando viajamos allí para estar en la ceremonia” (G13A91).

Además, los foros de Internet y de discusión desempeñan un papel en este estudio: “Creo que escribí en algunos foros”, declaró un informante. “Se trataba de viajar o algo así, y una señora me aconsejó que el tipo ya tenía un sitio web” (G05A103).

Uno de los clientes ha aprendido acerca de ir a la Amazonía: “en círculos de médicos [...] gracias a un neurólogo local” (G02A95). La señora fue uno de nuestros informantes clave durante la investigación anterior sobre la utilización de ayahuasca en la República Checa.

Además, los viajes deben mencionarse como uno de los aspectos centrales en la toma de decisiones cuando se considera el recorrido. Algunos interlocutores querían tener muchas experiencias, conocer el medio ambiente y especialmente visitar la selva tropical en la Amazonía. “Había un billete de avión barato y un colega con el que volé”, dijo un entrevistado, “así que tres semanas después, estaba sentado en el avión. Pero fue más que esto. Siempre quise llegar a la selva tropical” (C010A55).

Uno de los informantes ni siquiera sabía que tomaría ayahuasca durante la gira turística, dijo: “Acabo de darme cuenta por algunas pistas, no sabía que algo así como la ayahuasca estaría allí, así que fui parte de la gira por accidente” (C09A53).

Curiosamente nuestros entrevistados han viajado con mayor frecuencia a la Amazonía con tres operadores diferentes que han aprendido técnicas chamánicas; uno de ellos ofrece una garantía de un chamán bueno y honesto. El operador también guía y garantiza una estadía segura de los turistas en un entorno desconocido.

La mayoría de los turistas que entrevistamos enfatizaron que eligieron un tour o programa parcialmente acompañado. Viajaron al destino por separado, sin el resto del grupo, con el que luego pasaron tiempo en ceremonias o viajes conjuntos.

Dichos recorridos duran regularmente de 10 a 21 días. Sin embargo, la duración de la estadía depende de cada participante. Alguien mencionó: “De hecho, tuvimos alrededor de 14 días de ceremonias en la jungla junto con el sanador, y cada uno de nosotros podía ir allí cuando lo necesitaba y podría irse más tarde. He decidido quedarme allí por dos meses” (G01A21).

Se podría organizar un recorrido parcial acompañado en grupos más pequeños (de 6 a 15 personas). Un neo-chamán checo que vive en Ecuador, donde dirige su retiro junto con la gente local Kichwa, ha ganado popularidad entre la gente local por este tipo de actividad. Alguien comentó sobre él: “En realidad no proporciona boletos de avión ni nada de eso, todo esto debe hacerlo usted mismo. [...] Incluso alojamiento en Quito. Todos arreglamos por nosotros mismos y él solo envió un automóvil a Quito en el momento dado para llevarnos a su lugar” (G03A75). Dentro del centro, se proporcionó alojamiento, comida y un programa que incluía varias terapias y ceremonias a la llegada, dependía totalmente de la voluntad del participante decidir si participar.

A diferencia de los paquetes turísticos con todo incluido, el programa de recorridos parcialmente acompañados es móvil y brinda más libertad personal. En un centro dirigido por un chamán nativo los participantes estaban en contacto cercano con la comunidad local. “En realidad vivíamos con ellos en sus casas clásicas de madera. También hemos viajado con ellos varias veces [...] Visitamos los lugares sagrados” (G15A83).

Como se indicó anteriormente, la operación del tour generalmente se basa en la cooperación con los chamanes de América del Sur. Los neo-chamanes checos de Praga y Ostrava llevaron a algunos participantes a sus mentores chamánicos. Uno de ellos declaró:

“No nos quedamos con familias, pero las familias nos están cuidando. En Alto Putumayo, en el pueblo de Santiago, nos quedamos en el cabildo. Cabildo es un nombre para centro cultural tribal. Entonces, está el Cabildo Mayor de la tribu Inga, como el principal de la zona, está la maloca principal [una casa] donde realizan ceremonias [...] Y en la parte de atrás originalmente se buscaban cabañas para dos personas, solo para grupos de turistas, fueron construidas por el padre del *taita*. Bueno, y en el área de Mocoa hay una familia de Inga, y tienen un albergue tradicional donde se construyen grandes casas sobre pilotes” (G06A101).

Algunos de los informantes viajaron solos o en grupos pequeños. “No fue una gira organizada, fuimos un grupo de cinco entusiastas”, dijo uno de esos turistas (G10A55). Una participante de Ostrava declaró que viajó con su novio y otros tres amigos, organizaron un alojamiento en la casa de un chamán que ya habían conocido en la República Checa: “Nos organizaron un alojamiento cerca de la casa del chamán donde se realizaban algunas ceremonias, incluso tuvimos cabaña para sudar y varios tratamientos herbales” (G13A79).

Uno de nuestros informantes viajó solo al Centro Takiwasi peruano, pero no asistió a un tratamiento residencial regular con estadías de 9 a 12 meses, organizado para drogadictos que participan en el programa de rehabilitación local (Horák, 2013), sino a un seminario más corto. Takiwasi representa una variante al tratamiento residencial a largo plazo que combina la psicoterapia con la medicina tradicional de la Amazonía, sus seminarios están destinados a participantes interesados en el autodesarrollo.

Nuestro interlocutor utilizó plenamente los servicios de terapeutas locales, médicos y sanadores. “Estuve allí una vez en un retiro organizado para los checos, al año siguiente estaba a dieta, esto significa que el retiro consistió en algunas ceremonias

de ayahuasca y en parte por el aislamiento en la selva, las llamadas dietas, pero más cortas. Al año siguiente solo estuve allí para la dieta” (G02A71).

En general, los lugares más visitados por nuestros informantes fueron Colombia, Perú y Ecuador. La figura 42 muestra una serie de turistas internacionales entrantes (visitantes durante la noche) en estos países.

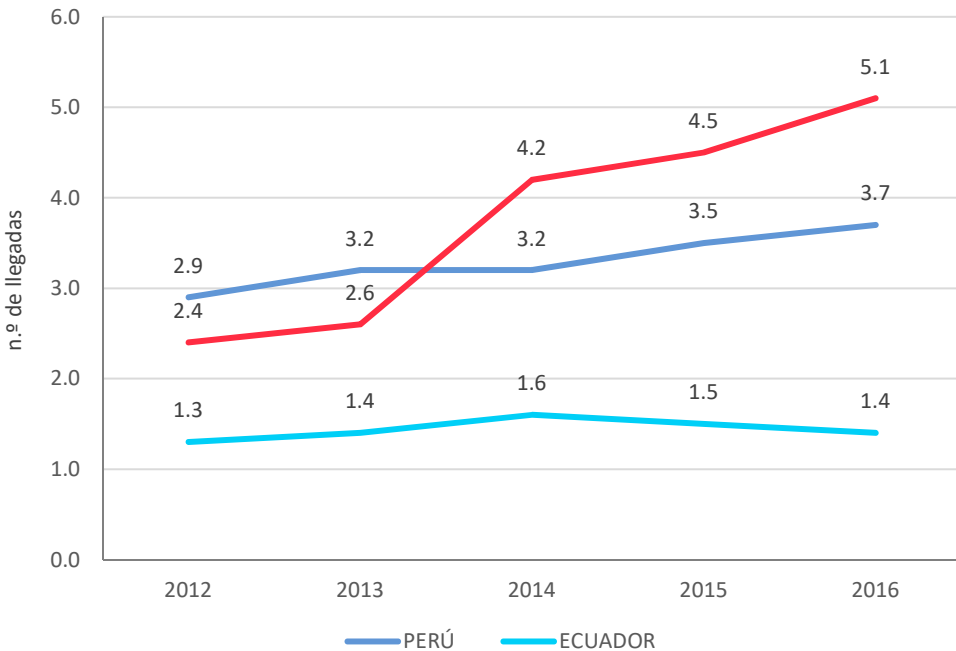


Fig. 42 Número de turistas internacionales entrantes (millones) en Colombia, Perú y Ecuador 2012–2017 (fuente: INEC, 2017; MinCIT, 2018; Mincetur, 2018).

Como se muestra en la figura 42, el número de turistas entrantes internacionales aumentó de 2.4 a 5.1 millones en Colombia, de 2.9 a 3.7 millones en Perú, y de 1.3 a 1.4 millones en Ecuador entre 2012 y 2016. En Colombia, el número de turistas entrantes aumentó significativamente en 2014. En Ecuador, el pico fue en 2014 y luego disminuyó en 2017. Vale la pena mencionar que estas cifras incluyen las llegadas de turistas internacionales de nacionales no residentes y extranjeros, pasajeros de cruceros y personas que cruzan fronteras en zonas fronterizas. Los principales destinos del turismo emisor checo son Eslovaquia, Croacia, Austria y Grecia organizados de mayor a menor número de visitas (OECD, 2016, 154). Los destinos mencionados anteriormente pueden verse como exóticos, es decir, fuera del interés principal.

El costo de una estadía de catorce días en Ecuador y Perú, donde el recorrido no fue mediado por una tercera persona y no se utilizaron los servicios del guía, fue de \$ 1.200, excluyendo el boleto de avión. En algunos casos, las ceremonias no se pagaban por adelantado. “Le darás algo de dinero [...]. A veces ni siquiera abre [el sobre], por lo que ni siquiera sabe cuánto hay dentro del sobre. O te observa con esos billetes para descubrir cuál es la relación entre la intención y su valor” (G04A469).

Una estadía de diez días en Takiwasi cuesta: “700 euros, sí, pero era como un paquete en el que incluso se incluía alojamiento y comida en la selva” (G02A227).

El precio del paquete turístico de tres semanas en Colombia (incluidos los boletos aéreos y una visita guiada) fue de \$ 3.500: “Pagamos algo de dinero, que creo que es al menos la mitad, un cuarto exagerado sobre todas las cosas que teníamos allí, pero, uno no tiene que preocuparse por nada, incluso la guía está incluida” (G14A165). Los precios de los boletos y las tarifas para participar en la ceremonia pueden variar, ya que pueden negociarse con los nativos.

Según nuestros entrevistados, el costo promedio de una noche de ayahuasca y/o ceremonia del tabaco en Perú son \$ 20, en Colombia \$ 25 y en Ecuador \$ 50. La ceremonia del tabaco suele ser más barata. En la República Checa, la participación en el ritual del tabaco cuesta alrededor de \$ 75.

A veces el precio de la ayahuasca o el tabaco incluye gastos adicionales en otra ceremonia que se realiza antes, por ejemplo, casa de campo. La tarifa para participar en la ceremonia de ayahuasca en la República Checa oscila entre \$ 75 y \$ 200, incluido un alojamiento y una dieta modesta.

CONCLUSIONES

En la segunda mitad del siglo pasado, hubo un auge en el turismo que utilizó la preparación psicoactiva sudamericana llamada ayahuasca. Personas de diferentes países del mundo que han utilizado este producto fueron a la Amazonía. Aunque los checos también buscan esa experiencia, la mayoría de turistas optan preferentemente por países como la República Eslovaca, Croacia y Austria en lugar de la Amazonía. Mientras que, en este último destino, se trata más de unas vacaciones exóticas que buscan los lugareños por varias razones que se han descubierto en esta investigación.

Ningún informante declaró que la razón para viajar era solo el deseo de probar otra sustancia psicoactiva. Únicamente unos cuantos declararon que fueron a la Amazonía exclusivamente por la toma de ayahuasca, si eso fuera cierto, los informantes la bebieron para la curación y el desarrollo personal.

En general los encuestados participaron en el viaje por una serie de factores motivacionales interrelacionados, como el deseo de obtener nuevos conocimientos, tenían curiosidad sobre cómo viven los nativos, la manera de trabajar de los chamanes locales y sobre las técnicas de curación empleadas. Algunas personas fueron alentadas por sus familiares y amigos a viajar a la Amazonía, otros fueron invitados a la Amazonía por chamanes indígenas que habían estado en la República Checa. Además, los operadores turísticos, los chamanes indígenas y los neo-chamanes locales convencieron a algunos de los entrevistados para que participaran en las actividades relacionadas con el recorrido. Los foros de Internet y de discusión también juegan un papel en este proceso. Finalmente viajar en sí debería mencionarse como uno de los aspectos centrales de la toma de decisiones. Los informantes querían enriquecer sus experiencias de viaje, conocer el medio ambiente, especialmente visitar la selva tropical. Pocos turistas fueron al extranjero sin saber nada sobre la ayahuasca.

Los turistas checos tienen varias opciones para llegar a la Amazonía. Algunos prefieren un paquete turístico, otros quieren estar parcialmente acompañados, mientras que otros prefieren viajar solos o con amigos. Según los resultados de nuestra investigación, prevalece la primera forma mencionada.

Además, un recorrido organizado por un tercero normalmente dura entre 10 y 21 días y cuesta alrededor de \$ 3.500. La mayoría de nuestros informantes han viajado a Colombia, Perú y Ecuador con tres operadores diferentes quienes están aprendiendo técnicas chamánicas.

LIMITACIONES

Esta investigación tiene algunas limitaciones. Entre las limitaciones del estudio se incluye un bajo número de informantes en la muestra de investigación, la falta de datos estadísticos sobre las personas que usan ayahuasca en la República Checa y aquellos que fueron a la Amazonía por tal motivo. Por estas razones, tuvimos que contactarlos directamente.

Además, la percepción subjetiva de los informantes sobre el tema fue otra limitación para este estudio, algunos de ellos atribuyeron un sentido más profundo a algunos hechos que no eran importantes o viceversa. Sería interesante para futuras investigaciones centrarse únicamente en los operadores turísticos, esto probablemente les permitiría encontrar información más relevante sobre el tema que se está investigando.

También es necesario mencionar que las fuentes de datos primarios para las llegadas de turistas internacionales difieren entre países. Cuando los datos sobre el número de turistas no están disponibles, se muestran en las estadísticas. En algunos casos, los datos se obtienen de estadísticas fronterizas (policía, inmigración, etc.) y se complementan con encuestas fronterizas. En otros casos, los datos provienen de establecimientos de alojamiento turístico. Por lo tanto, se debe tener precaución al comparar llegadas entre países. Además, los datos sobre los turistas entrantes se refieren al número de llegadas, no al número de personas que viajan. Por lo tanto, una persona que realiza varios viajes a un país durante un período determinado se cuenta cada vez como una nueva llegada.

DISCUSIÓN

En nuestra opinión, la idea de que el turismo de ayahuasca está dañando la tradición chamánica está basada en una idea romántica que va de la mano con un desarrollo continuo de prácticas culturales híbridas. Vale la pena señalar que la mayoría de la gente local de la Amazonía no está interesada en beber ayahuasca. Podría decirse que el interés occidental ha ayudado a mantener viva la práctica del chamanismo con ayahuasca.

REFERENCIAS

- Barnhart, R. K. (1988). *Chambers dictionary of etymology*. Nueva York: T. H. Wilson Company.
- Brabec de Mori, B. (2014). From the native's point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "gringos". En: Labate, B. C. y Cavnar, C. (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Nueva York: Oxford University Press, 206–230.
- Burroughs W. S., y Ginsberg, A. (1971). *Cartas del yage*. Buenos Aires: Ediciones Signos.
- Dobkin de Rios, M. (2008). Mea culpa: Drug tourism and the anthropologist's responsibility. *Anthropological News*, 47(7), 20. DOI: <https://doi.org/10.1525/an.2006.47.7.20>
- Dobkin de Rios, M., y Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Westport: Praeger.

- dos Santos, R. G. (2013). Safety and side effects of ayahuasca in humans—An overview focusing on developmental toxicology. *Journal of psychoactive drugs*, 45(1), 68–78. DOI: 10.1080/02791072.2013.763564
- dos Santos, R. G., Osório, F. L., Crippa, J. A. S., y Hallak, J. E. C. (2017). Anxiety, panic, and hopelessness during and after ritual ayahuasca intake in a woman with generalized anxiety disorder: A case report. *Journal of psychedelical studies*, 1(1), 35–39. DOI: 10.1556/2054.01.2017.004
- Foutiou, E. (2010). *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos Peru*. Madison: University of Wisconsin-Madison. Tesis de Doctorado.
- Foutiou, E. (2012). Working with “la medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of consciousness*, 23(1), 6–27. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Foutiou, E. (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of consciousness*, 27(2), 151–179. DOI: <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Frecka, E., Bokor, P., y Winkelman, M. (2016). The therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *frontiers in pharmacology*, 7(35), 1–17. DOI: 10.3389/fphar.2016.00035
- Homan, J. (2017). Disentangling the ayahuasca boom: Local impacts in Western Peruvian Amazonia. En: Labate, B. C., Cavnar, C., Gearin, A. K. (Eds.), *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. Nueva York: Routledge, 165–182.
- Horák, M. (2013). *The house of song: Rehabilitation of drug addicts by the traditional indigenous medicine of the Peruvian Amazon*. Brno: Universidad de Mendel en Brno.
- Horák, M. (2017). *Ayahuasca v České republice [Ayahuasca en la República Checa]*. Brno: Universidad de Mendel en Brno.
- INEC (2017). Entradas y salidas internacionales 2017. URL: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/migracion/>
- Kavenská, V., y Simonová, H. (2015). Ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks. *Journal of psychoactive drugs*, 47(5), 351–359. DOI: 10.1080/02791072.2015.1094590
- Labate, B. C., y Cavnar, C. (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Nueva York: Oxford University Press.
- Labate, B. C., Cavnar, C., y Gearin, A. K. (2017). *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Labate, B. C., y Cavnar, C. (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation (vitality of indigenous religions)*. Londres: Routledge.
- Liester, M. B., y Prickett, J. I. (2012). Hypotheses regarding the mechanisms of ayahuasca in the treatment of addictions. *Journal of psychoactive drugs*, 44(3), 200–208. DOI: 10.1080/02791072.2012.704590
- Luna, L. E. (2011). Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview. *The ethnopharmacology of ayahuasca*, 661(2), 1–21.
- Metzner, R. (2005). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press.
- Mincetur (2018). *Flujo de turistas internacionales e ingreso de divisas por turismo receptivo*. URL: <https://bit.ly/2yroQEh>
- MinCIT (2018). *Informes de turismo*. URL: <https://bit.ly/2WuDMJR>
- OECD (2016). Czech Republic: Domestic, inbound and outbound tourism. En: *OECD Country Profiles*. Paris: OECD Publishing.

- Ott, J. (2011). Psychonautic uses of “ayahuasca” and its analogues: Panacæa or outré entertainment? En: Labate, B. C., Jungaberle, H. (Eds.), *The internationalization of ayahuasca*. Münster: LIT Verlag, 105–122.
- Palhano-Fontes, F. et al. (2018). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: A randomized placebo-controlled trial. *Psychological medicine*, 1–9. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0033291718001356>
- Prayag, G., Mura, P., Hall, C. M., y Fontaine, J. (2016). Spirituality, drugs, and tourism: Tourists’ and shamans’ experiences of ayahuasca in Iquitos, Peru. *Tourism recreation research*, 41(3), 314–325. DOI: <https://doi.org/10.1080/02508281.2016.1192237>
- Sánchez, C.; y Bouso, J. C. (2015). *Drug policy briefing: Ayahuasca: From the Amazon to the global village*. ICEERS, Transnational Institute, 43.
- Schreier, M. (2012). *Qualitative content analysis in practice*. Londres: SAGE Publications Ltd.
- Strauss, A., y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Trichter, S. (2010). Ayahuasca beyond the Amazon: The benefits and risks of a spreading tradition. *Journal of transpersonal psychology*, 42(2), 131–148.
- Winkelman, M. (2005). Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. *Journal of psychoactive drugs*, 37(2), 209–218. DOI: 10.1080/02791072.2005.10399803

8 REFLEXIÓN DE LOS PRINCIPIOS CLAVE DEL CHAMANISMO PERUANO Y TAILANDÉS EN LA PINTURA

Ludmila Škrabáková¹, Ondřej Sekanina², Miroslav Horák³,
Mariah Cruz de Souza Tronco⁴, Héctor Santiago Aldama González⁵

1 Museo nacional, República Checa

2 Autor independiente

3 *Autor correspondiente*, Departamento de Idiomas y Estudios Culturales,
Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales,
Universidad de Mendel en Brno, República Checa, cel.: +420 727 894 094,
e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz

4 Universidade Federal de São Carlos, Brasil

5 Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales,
Universidad de Mendel en Brno, República Checa

RESUMEN

Este capítulo se encuentra estructurado en forma de ensayo. El objetivo de los autores radica en describir algunos principios clave del chamanismo peruano y tailandés mostrados a través de la pintura. El texto contiene una interpretación de 5 obras del artista peruano Dimas Paredes y 7 obras de la artista tailandesa La Inthonkaew, que sigue una introducción teórica y breves pasajes biográficos. Los autores eligieron los ejemplos en colaboración con ambos artistas cuyo trabajo se nutre de raíces chamánicas. En la obra de ambos se reflejan de forma consistente las visiones adquiridas durante los estados alterados de conciencia. Sin embargo, estos estados se alcanzan de una manera diferente en cada contexto cultural. En el chamanismo peruano es a través del uso de plantas psicoactivas, en el tailandés se obtiene por un ritmo monótono. Esta distinción resulta del simple hecho de que no hay un equivalente de las plantas psicoactivas del Amazonas en Tailandia. Además de las especificaciones culturales, algunos de los elementos de los sistemas chamánicos de diferentes partes del mundo se manifiestan en las pinturas interpretadas.

PALABRAS CLAVE

chamanismo, cosmovisión, pintura

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se centra en la comparación de elementos claves del chamanismo peruano y tailandés a través de su representación en las pinturas de Dimas Paredes Armas y La Inthonkaew. Ambas tradiciones chamánicas trabajan con estados alterados de conciencia (en inglés *altered states of consciousness*), aunque cada uno de ellos son alcanzados por los chamanes de una manera diferente. Mientras que el chamanismo peruano se basa en el uso de plantas psicoactivas (o así llamadas “plantas maestras”),

los chamanes tailandeses entran en estados alterados de conciencia por un ritmo monótono, el mismo que se presenta en las recitaciones sutras budistas.¹

Los chamanes obtienen visiones de realidades paralelas desde sus estados alterados de conciencia. También pueden tratar a sus pacientes o brindarles otros servicios, por ej. el padre de La, que era un chamán tailandés, era conocido por sus habilidades de “detective”, debido a que en estados alterados de conciencia le había sido posible identificar autores de asesinato o la ubicación exacta de objetos robados.

Un chamán peruano generalmente trata con una amplia variedad de plantas. En la cosmología y los mitos amazónicos, las plantas poseen ciertas cualidades y poderes, son respetadas y temidas, intervienen en la vida de las personas, ya sea como medios curativos y mágicos, o como maestros, protectores o perjudiciales. El trabajo de un chamán tailandés es puramente “espiritual”, respectivamente intangible. Esta diferencia también es evidente en las pinturas presentadas en este capítulo.

En las pinturas de Dimas prevalecen los árboles medicinales o seres asociados con ellos, mientras que en las pinturas tailandesas vemos solo seres espirituales: La ama las flores y a menudo las pinta, no obstante, en este caso nunca representa sus imágenes chamánicas. Sin embargo, el chamanismo peruano y tailandés tienen una serie de características en común, p. ej. la creencia en la capacidad del chamán de convertirse en un animal o el concepto de enfermedad como la pérdida de una parte del alma. Ambos también comparten un elemento telepático.

En los chamanes tailandeses, la telepatía se despierta espontáneamente – como en el caso de La – o con el ejercicio espiritual (véase arriba). En Perú ocurre principalmente después de la ingestión de plantas psicoactivas. Entre estas plantas, la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) juega un papel clave. Harmina, uno de los alcaloides contenidos aislado por Zerda Bayon en 1912, fue llamado “telepatina” debido a las experiencias aparentemente psíquicas que la gente usualmente experimentaba al tomarla. Desde entonces, los investigadores continúan reportando fenómenos paranormales entre los usuarios de ayahuasca (Andritzky, 1989; Winkelman, 1989; Shannon, 2002).

La ayahuasca, considerada la madre de las plantas de la Amazonía, generalmente es usada desde una edad temprana durante la iniciación chamánica. La iniciación se lleva a cabo dentro de “la dieta”, que se caracteriza por una estancia solitaria en la selva y por el uso ritualizado de una de las preparaciones a base de plantas. Durante la iniciación, el adepto al chamanismo aprende a orientarse en el mundo espiritual y a trabajar con plantas medicinales (Horák, 2013).

En la cosmovisión amazónica, las plantas (al igual que todos los seres) tienen un alma que es su “madre” (o “dueño”), tienen características y cualidades antropomórficas o zoomorfas. La palabra “madre” no implica sexo femenino. Un espíritu puede ser un hombre, una mujer, un animal o un ser sin sexo. A menudo es un animal que coexiste naturalmente con la planta (ya sea que se alimenta de ella o vive cerca de la misma), pueden ser hormigas, reptiles o pájaros cuya comida son frutas u otras partes de la planta. En este caso, las características de la planta como del animal son

¹ Además de usar plantas psicoactivas como en la Amazonía, un instrumento típico que los chamanes utilizan con el objetivo de entrar en estados alterados de conciencia es el sonido monótono de los tambores. En este contexto, algunos autores hablan de una manera más general sobre la estimulación rítmica de la audición. Heinze (1997) describe varios tipos de estimulación rítmica utilizada por chamanes y curanderos en el sudeste asiático, incluyendo la recitación rítmica.

igualmente importantes, por ej. los cultivos culturales, son una parte indispensable del alimento, a menudo tienen una madre suave, es decir, un animal inofensivo (Škrabáková, 2011).

“Para los indígenas, cada planta tiene su madre, en otras palabras, su protector, su origen. La madre es un ser de diferentes aspectos. Por ejemplo, la madre de la yuca es un ave que siempre se ve en las chacras, la madre de cetico² es un tipo de hormiga que vive en este árbol. Pero las madres de árboles como es la lupuna³ o el shihuahuaco⁴ son espíritus que viven en un árbol tal como el alma de una persona reside en el cuerpo. Estas madres, que no siempre son femeninas, se llaman brujos o demonios porque pueden dañar. Hay que tener mucho cuidado de estos árboles, ya que pueden matar. Por ejemplo, a la lupuna debe ‘dispararse’ para matar su espíritu.” (Gow, 1987: 117)

En la Amazonía, las plantas son madres poderosas se consideran maestras, portadoras de sabiduría.⁵ Esto es utilizado principalmente por los chamanes. La madre de la planta puede aparecer durante su intoxicación, concentración o sueño; en un estado alterado de conciencia, puede enseñarles cuáles son sus capacidades curativas, cómo actúa y no solo eso, también comparte ciertas habilidades, como la prevención y el diagnóstico de enfermedades, divinidad, resolución de problemas de la vida personal o asegurar su felicidad (Dobkin de Rios y Rumrill, 2008).

Ciertamente, no es menos importante mencionar que los chamanes urbanos combinan artísticamente los elementos del cristianismo y la espiritualidad indígena para crear un sincretismo religioso muy interesante (Dobkin de Rios, 1984; Luna 1986). Este sincretismo ayudó a hacer famoso al primer pintor de Pucallpa, el más popular y hasta ahora insuperable, Pablo Amaringo (1943–2009).

Basado en las pinturas de Amaringo, Luna comenzó a describir, interpretar, analizar y comparar los fenómenos que forman la base espiritual del chamanismo urbano amazónico, sus recursos, íconos religiosos y toda la cosmología amazónica en la que el chamanismo está firmemente anclado (Luna y Amaringo, 1991).

Las almas de las plantas a menudo tienen características, profesiones y otros aspectos mucho más europeos. El alma de la planta es a menudo un anciano de cabello blanco con barba, un médico con bata blanca o una hermosa mujer blanca. Así como Jesucristo puede ayudar al chamán a sanar a los pacientes, los “barcos fantasmas” navegan a través de los ríos amazónicos y los extraterrestres flotan en el cielo en sus platillos voladores; se puede descubrir un hospital gigante con equipos modernos en enormes serpientes que deambulan por el cielo y el mundo submarino. Nada es imposible.

² *Cecropia* sp.

³ Como lupuna se denomina una gran cantidad de especies, por ej. *Ceiba pentandra*, *Ceiba samaua*, *Trichilia tocachiana*, *Chorisia integrifolia* (Brack Egg 1999, p. 297).

⁴ *Dipteryx* sp.

⁵ Respecto a esto, la ayahuasca no necesariamente tiene que ser una planta-maestra, sino que también puede utilizarse como un intermediario para conectar a un chamán con la madre de otra planta.

BIOGRAFÍA BREVE DE DIMAS PAREDES

Dimas Paredes Armas nació el 17 de enero de 1954 en Pucallpa, Perú. Comenzó a estudiar arte en Usko Ayar (Escuela de Pablo Amaringo en Pucallpa), se encontraba solo en su vida, tenía 42 años. Su mujer se mudó a Lima llevándose a sus hijos con ella, para él esto fue muy desgarrador, empezó a pintar, se trató de su terapia. Su padre, Don Laurencio, un chamán poderoso y curandero que hablaba 14 dialectos de diferentes grupos indígenas, le protegía. Dimas inició con la ingesta de ayahuasca, con ello logró descubrir elementos muy importantes para su vida. Su persona mejoró cada día y hasta ahora sigue descubriendo los misterios de las plantas maestras.

La obra de Dimas está actualmente incluida en muchas colecciones por todo el mundo, la ha expuesto en diferentes países; no obstante, hace poco que abandonó Perú. Su primer viaje al extranjero lo realizó a República Checa en 2016. En esa época fue invitado a una pasantía creativa de un mes en los estudios del Centro de Arte Egon Schiele en Český Krumlov como parte del programa organizado durante su exposición junto con el pintor Otto Placht.

En su obra artística, Dimas se inspira en las visiones y sueños en los que se comunica con su padre. De Pablo Amaringo adoptó su lenguaje artístico, detallándolo lo transformó y creó su propio estilo, respaldado por el conocimiento de la naturaleza, mitos y leyendas, colores y visiones. La habilidad pictórica de Dimas es resultado de la concentración y paciencia de su trabajo inspirado por la supervivencia y el deseo de guardar el conocimiento de sus antepasados. Este conocimiento, parte del patrimonio cultural peruano, lamentablemente desaparece tan rápido como la selva tropical misma.

INTERPRETACIÓN DE LAS OBRAS SELECCIONADAS

La primera pintura de Dimas Paredes seleccionada para ser interpretada se llama *Renacal* (véase la figura 43). El término “renacal” se deriva de “renaco”, que es el nombre común utilizado especialmente para algunos de los árboles del género *Ficus* (popularmente llamado “ojé”), pero también para otras especies. Según Brack Egg (1999), estas especies pueden ser: *Ficus americana*, *F. insipida*, *F. killipii*, *F. trigona*, *Coussapoa* spp., *Clusia rosea*.

Muchas plantas amazónicas tienden a establecer comunidades de la misma especie. Son las higueras que se forman en las áreas de inundación las agrupaciones llamadas “renacales”. Se puede imaginar que tales sitios abundan en una atmósfera mágica y misteriosa que evoca miedo y respeto entre lugareños, esto es lo que la pintura de Paredes está tratando de crear. El bosque inundado, del cual sobresalen literalmente obras escultóricas de la naturaleza en las raíces aireadas, también es un lugar donde los temidos habitantes del imperio del agua se unen: serpientes y reptiles encabezados por anacondas, los “perros guardianes” de estos lugares, y delfines rosados considerados, chamanes poderosos.

En una entrevista con Škrabáková menciona: “El renacal está protegido por las boas que son yacumamas. Esas plantas viven encima de las boas” (2009, declaración personal).⁶

⁶ “Yacumama” es el nombre de la madre de las aguas, que aparece en forma de una serpiente gigante (Luna y Amaringo, 1991).



Fig. 43 Dimas Paredes muestra su pintura llamada Renacal (fuente: Škrabáková, 2019).

En la parte inferior del cuadro se observa la ceremonia de ayahuasca, que tiene como objetivo contactar a las almas de los renacos y usar sus habilidades en la magia del amor. En la parte inferior derecha se encuentra la planta de ayahuasca y su alma en forma de una mujer canosa vestida de blanco.

Algunas higueras, llamadas también estranguladores (por ej. *F. americana*), atrapan otro árbol en su juventud, trepan por él, enrollan el tronco del huésped con raíces aireadas y lo estrangulan. Como aprendimos de un chamán en Pucallpa, se les llama “matapalos” (asesinos de árboles) y su resina se usa para fracturas, porque los nativos creen que el hueso crecerá tan firmemente como un árbol con su huésped. Los chamanes operan constantemente con el árbol y su alma en la magia de amor (llamada *pusanga*). A través de un chamán y el árbol, la gente busca a un ser querido o solicita su regreso; la idea radica en que los amantes se fusionen como una higuera y su huésped. Por ejemplo, los chamanes colocan fotografías de antiguos o potenciales amantes debajo de la corteza. Para que la magia funcione, siguen reglas estrictas, incluida la dieta, y nadie puede verlos cuando trabajan con el árbol (Marcelo Cumapa Pinchi, declaración personal, 2009).

Al igual que con otras plantas respetadas, la base del exitoso tratamiento de ojé radica en que antes de que un hombre pueda obtener su resina, tiene que solicitarla al espíritu del árbol explicando que será usada para una buena causa. Esto asegurará que el tratamiento tenga el efecto deseado. La resina se debe recoger temprano por la mañana sin comer ni hablar con alguien. Al mismo tiempo, uno debe ir solo, sin acompañante. Según los quichuas, no cualquiera puede cortar un árbol y tomar su resina, sino solo la persona que tratará al paciente y tiene suficiente experiencia con el árbol y sus propiedades curativas. Se dice que, durante el tratamiento, el espíritu del árbol aparece ante el paciente en un sueño donde le informará si se recuperará o no. Debido a su capacidad de curación y a que se trata de un espíritu fuerte, generalmente está prohibido cortar el árbol (Tanner Macedo Curico en Barclay Rey de Castro, 2008).

Luna y Amaringo (1991, 54) mencionan que el alma de un arbusto llamado renaquilla (*Ficus* sp.) es una mujer shipiba:

“Si quienes comen esta planta hacen una dieta adecuada, esta mujer shipiba vendrá a ellos en sus sueños y les enseñará a sanar con ella. Esta planta encuentra su poder curativo en el entramado de fracturas y otras heridas, y puede aplicarse cocida o fresca.”

Además, los autores agregan:

“La analogía juega un papel importante en la determinación de las propiedades de una planta. Los renacos a menudo son epífitos y a veces crecen abrazando los árboles circundantes. Esta es quizás una de las razones por las que se usan como remedio para las extremidades rotas. Se cree que los renacos acuáticos llegan al mundo submarino.” (1991: 94)

Los shipibos llaman renaco “huapin quenan” (“huapin” – la rana, “quenan” – el asiento). Arévalo (1994) recolectó información de la comunidad nativa de Santa Rosa de

Pirocha en el distrito de Inahuaya, provincia de Contamana, donde el árbol se usa para tratar el dolor reumático, la fiebre y para adquirir conocimientos espirituales. La cáscara se hierve en el agua y se realizan baños de vapor que son aplicados en el punto de dolor. Después de enfriarlo, el paciente se baña con el mismo una o dos veces al día cuando el tiempo es agradable. La dieta consiste en abstinencia sexual y no se deben consumir alimentos picantes ni beber alcohol.

La figura 44 muestra al huarmi renaco. La palabra “huarmi” (también escrita como “warmi”) proviene del quechua que significa mujer, esposa, y se refiere a las plantas utilizadas para la magia del amor y los actos relacionados con ella; por ej. “huarmi icaro” significa el canto mágico utilizado en la magia del amor, “huarmitero”, un seductor, etc. Huarmi renaco es, por lo tanto, un árbol utilizado en la magia del amor.



Fig. 44 Huarmi renaco se utiliza para solucionar problemas en los hogares cuando existe separación (fuente: Paredes, 2019).

La Figura 45 muestra la variedad blanca de la lupuna, que es el nombre popular para una de las plantas maestras más mencionadas dentro de la Amazonía peruana. Sin embargo, las declaraciones de los nativos sobre este árbol a menudo son contradictorias y poco claras. En primera instancia es uno de los árboles más temidos, frecuentemente se le llama el rey de todos los árboles, al mismo tiempo, su apariencia y crecimiento son impresionantes. Es un árbol enorme que crece hasta 70 m de altura, con un tronco largo y recto y la corteza cubierta de pequeñas espinas, que se usan se usan como flechas mágicas en las batallas chamánicas (llamadas “virote”). Sin embargo, existe incertidumbre sobre la lupuna en cuanto a su peligro.



Fig. 45 Lupuna blanca (fuente: Paredes, 2019).

Cuando en el idioma local se le llama a una planta “blanca”, se infiere que es inofensiva o incluso beneficiosa. Lo contrario sucede cuando una planta es relacionada con los adjetivos “negra” o “colorada”. La comparación ideal de este fenómeno se encuentra en la distinción de la magia blanca y la magia oscura. Como ejemplos podemos mencionar: el piñon blanco (*Jatropha curcas*) y el piñon negro o colorado (*Jatropha gossypifolia*), la patiquina blanca/negra (*Dieffenbachia* sp.) etc. Existen variantes de la misma planta, especie o inclusive género.

En el caso de la lupuna, la pregunta no radica solo en la determinación de su color (a veces llamada lupuna blanca, más comúnmente utilizada en el género masculino), sino también en definir los elementos de sus distintas formas. Algunos informantes locales consideran a la lupuna en general como un árbol muy peligroso que no logran diferenciar entre blanco y negro. Otros distinguen entre especies y ven a la lupuna blanca como la mejor planta maestra (en el sentido de la magia blanca) ; el árbol negro o colorado llamado puca lupuna, que es el maestro más oscuro y peligroso en todo el reino vegetal (véase la figura 46).

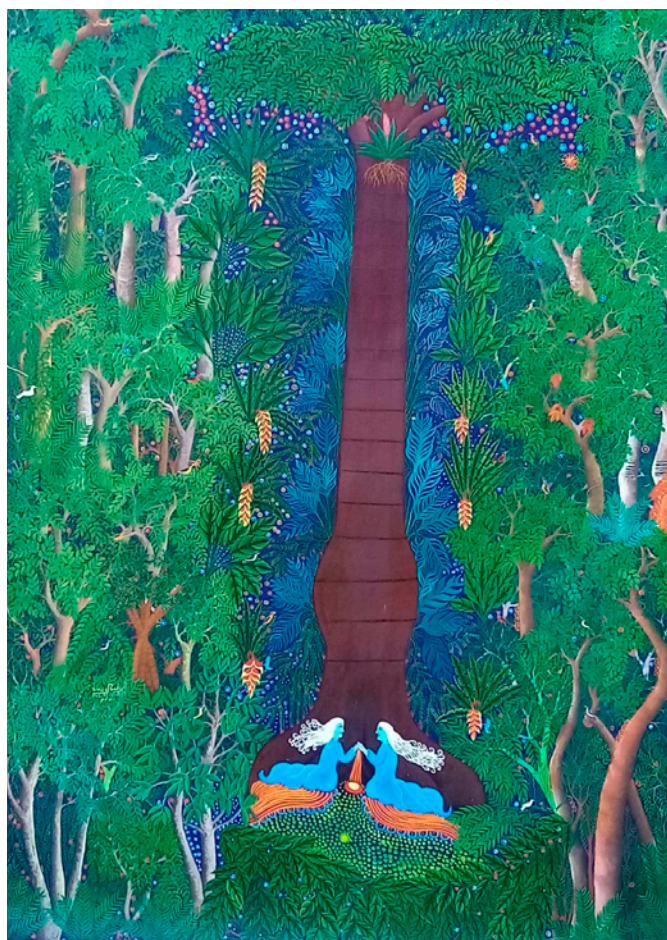


Fig. 46 Puca lupuna (fuente: Paredes, 2019).

Es importante mencionar que la declaración de su uso depende de cómo se trata la planta y qué se requiere de ella. Según los shipibos, las madres de las plantas no causan daño, ni tienen un efecto beneficioso por sí mismas, todo depende de su manejo. Lo que importa es si estas son operadas por un “yube” (brujo) o un “unaya” (sanador).

“Los árboles no tienen alma mala ni buena. Si están a cargo del yube, entonces son malvados. Si los dirige un unaya, son buenos. Madres de plantas maestras comandadas por el yube dañan, causan vómitos, fiebre. Por ejemplo, la lupuna colorada puede causar daño, ‘ayauma’, ‘catahua’, cuando es conducido por el yube. Cuando son controlados por unaya, no hacen daño.” (Cárdenas-Timoteo, 1989: 131, editado)

Dimas Paredes habla sobre la puca lupuna en una entrevista con Škrabáková y menciona:

“Puca lupuna es madre de la sabiduría. Los poderes de los chamanes son adquiridos de esta planta – puca lupuna. La puca lupuna es una dieta de tres meses. Los tres meses no ves a nadie, no puedes probar (?) sal, azúcar, solamente te va a visitar la persona que te hace dietar, nadie más. A este... no llega cualquier persona. Durante los tres meses que estás dietando tienes sueños muy extraños. Ahí tenemos la madre de la puca lupuna – es un señor, diabólico, con unas barbas grandes, con muchos bellos en los brazos (?). Este maestro durante el tiempo que estás dietando te da (?) sus energías de él y de todas las plantas acostado de él, vas recibiendo. Él es el jefe de todo. El rey, como dicen las plantas.” (2009, declaración personal)

La figura 47 muestra el huaira caspi (también escrito wairacaspí). Brack Egg (1999) en este contexto se refiere a *Brosimum guianense* y *Cedreliga cateniformis*.

Sobre huaira caspi descubrimos detalles en una entrevista que Škrabáková dirigió en Pucallpa con el chamán Marcelo Cumapa Pinchi. Él menciona:

“Se dice que huaira caspi significa aire palo porque desde lejos se puede escuchar como si viniera el viento, un viento fuerte. Pero no es el viento. es el sonido de sus hojas, su corona. Es un árbol que tiene un poder increíble dentro de la medicina. Mayormente se usa su corteza y resina. La resina es la vida de un árbol, y cuando se hace una dieta adecuada, le da una gran comprensión de cómo se usa la medicina vegetal.

Se utiliza principalmente para tratar a las personas que sufren daños dentro del cuerpo que son ‘chonteados’ o ‘viluncheados’. Mientras se canta su icaro, la resina se mezcla con tabaco y se pega. Es un guerrero que trabaja solo sin la ayuda de otros, y al disparar sus cualidades, conjura y priva las cualidades mágicas de sus enemigos. Cancela toda la magia – simplemente la resina mezclada con tabaco.

Se hace dieta tomándolo con tabaco, se dieta por siete, quince días, un mes, tres meses. Y dependiendo de cuánto tiempo una persona ha estado

haciendo la dieta, huaira caspi le revela gradualmente cuál es su medicina, gradualmente le da las propiedades de ella.

La corteza limpia su cuerpo una forma admirable. El que se baña en ella luego tiene una suerte tremenda.

Su madre está asociada con los misteriosos seres del espacio. Cuando trabajas con ella, ¿escuchas los sonidos silbando en el aire, si son seres extraterrestres, naves espaciales, médicos espaciales? Y vienen cuando los llamas, si dietaste huaira caspi. Es lo contrario de quienes trabajan con agua. Huaira caspi te dará principalmente el conocimiento espacial. En defensa, te dará el poder sobrenatural que proviene del espacio, es cósmico, extraterrestre. Su huarimi icaro es muy diferente de los demás.” (2010, declaración personal)

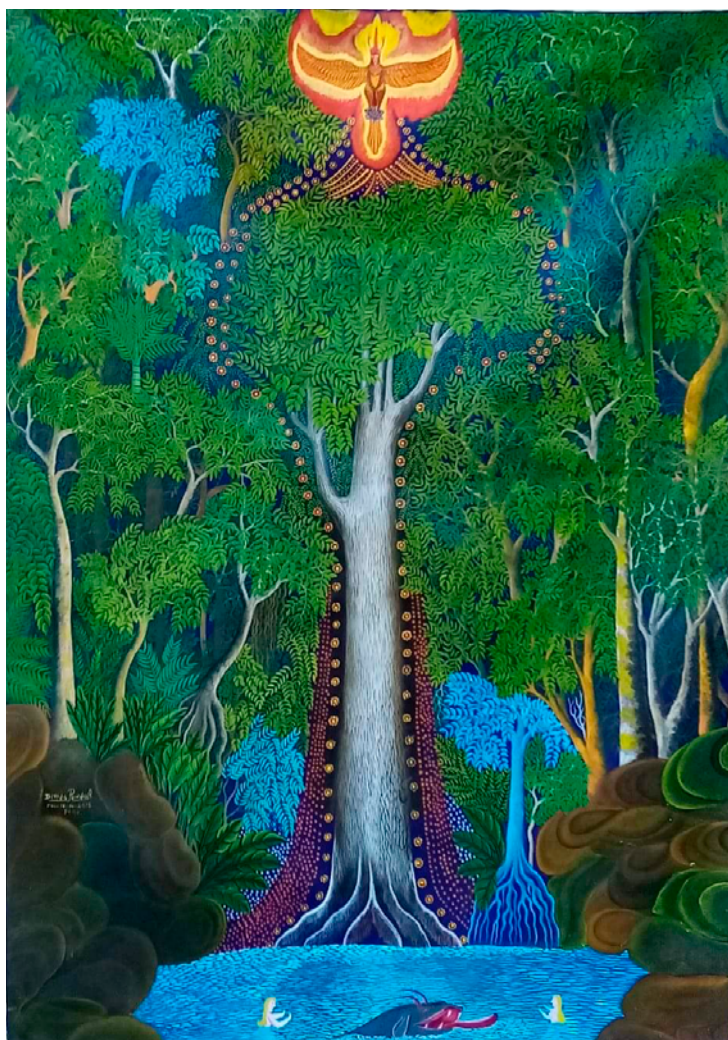


Fig. 47 Huaira caspi – el pájaro encima del árbol es su madre (fuente: Paredes, 2019).

BIOGRAFÍA BREVE DE LA INTHONKAEW

La nació en 1980 o 1981 en un pueblo situado al borde de la jungla en Tailandia central. Su padre era un chamán conocido que murió trágicamente cuando ella tenía ocho años. En su lecho de muerte le transmitió su vocación chamánica, sin embargo, La no continuó el legado chamánico de su padre; no obstante, tuvo experiencias espirituales significativas en varias situaciones límite de su vida, por ejemplo, durante el complicado nacimiento de su primera hija, en la que casi muere. Es importante mencionar que espontáneamente recibe visiones espirituales alrededor de su vida cotidiana.

La familia de La se desintegró después de la muerte de su padre, lo que ocasionó que viviera sola a cargo de sus dos hermanos pequeños a quienes cuidaba y alimentaba buscando comida en la selva como cazadora y recolectora durante dos o tres años de su vida. La siempre había querido pintar desde que era una niña, y mientras vivía en el campo en Tailandia, preparaba colores a base de diferentes tipos de barro y plantas. Más tarde trabajó en diferentes industrias como la construcción, limpieza o alquiler de sombrillas en la playa. Su primer hijo nació cuando La tenía quince años, posteriormente se casó con un checo quien la llevó a vivir en República Checa.

Cuando visitó Phuket estuvo a punto de ahogarse en el devastador tsunami de 2004, esto creó problemas en su persona que la afectan hasta el día de hoy. Al mismo tiempo, esta traumática experiencia abrió por completo las compuertas de su inspiración. Su primer esposo eliminó toda obra de arte que ella pintó. La pintura de La se ha conservado sólo desde 2010, cuando comenzó a pintar con óleo sobre lienzo en el estudio de su actual novio. Además de las pinturas al óleo, a menudo dibuja con lápices de colores sobre papel, y últimamente también ha estado tallando esculturas de tilo. Su obra está representada en una serie de colecciones privadas.

Aunque no es obvio a primera vista, toda la pintura de La Inthonkaew está marcada por su herencia chamánica. Incluso se podría decir que al pintar encontró una válvula de escape para la energía chamánica que le dio su padre. En sus pinturas hay más áreas temáticas; además de la inspiración de la naturaleza en sus primeros trabajos, se trata por ejemplo de temas budistas, o una serie de autorretratos. Sin embargo, son las pinturas las que de alguna manera contienen los temas chamánicos, o más generalmente, los temas esotéricos que son cruciales en su trabajo.

La proviene de una cultura que comúnmente se percibe como budista (un budismo theravada similar al de la vecina Birmania), pero de hecho su cultura se representa por una mezcla ecléctica de una variedad de influencias. Pramoj en Guelden (1995) incluso afirma que la cultura tailandesa es más hindú que budista debido a la influencia de India. También aquí existe una fuerte influencia china (se estima que los chinos asimilados en Tailandia representan alrededor del 10% de la población) eso trae consigo elementos del taoísmo y el budismo mahayana. Cohen (2001) menciona que el culto a la diosa de la misericordia (Kuan Yin) es especialmente popular en este contexto.

Al mismo tiempo, debe enfatizarse que todas estas influencias extranjeras se mezclan con la tradición animista local, que todavía es muy fuerte. Esto se manifiesta en particular por la creencia en los fantasmas y la gran propagación de varios amuletos protectores. Como en muchas culturas chamánicas, la enfermedad se percibe

principalmente como la pérdida de una parte del alma.⁷ Además de los chamanes (denominados en tailandés “modu”, literalmente “el médico que ve”), también hay magos (a menudo monjes budistas en monasterios rurales) y clarividentes.

INTERPRETACIÓN DE LAS OBRAS SELECCIONADAS

El primer ejemplo de una pintura inspirada por la dimensión chamánica de la cultura tailandesa es *Moje Kumon Ngern* [*Mi Kumon Ngern*] de 2010 (véase la figura 48).



Fig. 48 *Moje Kumon Ngern* [*Mi Kumon Ngern*] (fuente: Sekanina, 2019).

Es una imagen del espíritu de un niño pequeño que según las ideas mágicas tradicionales tailandesas la gente sostiene como una figura de madera en una pequeña botella de aceite y lo libera cuando necesita ayuda. Además, La menciona que tales espíritus se mantenían tradicionalmente en parejas y se usaban cuando los miembros de una familia vivían en diferentes lugares, porque a través de ellos era posible comunicarse de la

⁷ El concepto de pérdida del alma como causa de enfermedad es muy común en el chamanismo. Eliade (2004) investigaba este tema en particular entre los nativos norteamericanos y sudamericanos, no obstante, no proporciona ejemplos del sudeste asiático. Sin embargo, para Tailandia, este concepto es confirmado por Guelden (1995), que en este caso utiliza dos términos. El primero de ellos, winyaan, se refiere al alma que se separa del cuerpo después de la muerte. El segundo, khwam, se usa en relación con la pérdida de una parte del alma como causa de enfermedad, a veces también se interpreta como “ángel guardián”.

misma manera como hoy cuando se llama por teléfono. Principalmente es el espíritu de un niño pequeño llamado *Kumon Tong*, que significa “niño dorado”.⁸ La también habla de la experiencia con una niña llamada *Kumon Ngern*, es decir, “niña plateada” (donde la palabra en tailandés, igualmente como en francés o español, significa “plata” y “dinero” que podemos ver en el regazo de la figura en la imagen debajo). Es un espíritu al que hay que cuidar como si fuera un niño de verdad. En la práctica esto significa que es necesario ponerle al altar casero no solo leche y dulces, sino también varios juguetes.

Como mencionamos anteriormente, la tradición chamánica tailandesa de la cual La proviene no trabaja con plantas psicoactivas ni hierbas (aunque el herbalismo, por supuesto, ocurre en Tailandia, sus practicantes no lo utilizan para lograr estados alterados de conciencia, lo cual es un elemento esencial del trabajo chamánico). Sin embargo, La tiene experiencia con ayahuasca, que adquirió durante su estancia en Europa, y esto se refleja en muchas de sus pinturas, por ej. en el *Autorretrato de ayahuasca* hecho en 2013 (véase la figura 49). Además de la deformación facial radical, el tercer ojo es prominente en este caso. Este concepto es principalmente hindú, no obstante, esto ocurre también en Tailandia.



Fig. 49 *Ayahuascový autoportrét [Autorretrato de ayahuasca]* (fuente: Sekanina, 2019).

⁸ Para más detalles ver, por ej. Natalang (2000). En esta publicación, se hace referencia a *Kumon Tong* como *kuman thawng* porque la transcripción del alfabeto tailandés al alfabeto latino no está unificada internacionalmente. *Kumon/kuman* es un atuendo tailandés que en sánscrito corresponde tanto al masculino *kumara* como al femenino *kumari*, por lo que puede entenderse simplemente como “un niño”.

Otra obra que representa la visión de ayahuasca que tuvo La es el autorretrato llamado *Harlekýnka s hadem* [*Arlequín con serpiente*] que fue creado en 2018 (véase la figura 50). Esto es notable en términos de la mezcla intercultural de los motivos arquetípicos. La describió que en su visión tenía que correr una y otra vez con una serpiente grande, mientras que su propio cabello se convirtió en una bola de serpientes más pequeñas (en el dibujo vemos sus dos trenzas fuertes parecidas a serpientes). El motivo de correr con una serpiente no va a sorprender a nadie que esté familiarizado con el chamanismo amazónico, porque las serpientes son bastante comunes en las visiones de la ayahuasca (Shannon, 2002).



Fig. 50 *Harlekýnka s hadem* [*Arlequín con serpiente*] (fuente: Sekanina, 2019).

Sin embargo, otros elementos del dibujo son extraños. En primer lugar, es el estilo del autorretrato de La en un personaje de arlequín, es decir, personaje de la comedia del arte popular durante el Renacimiento italiano. Por la barrera lingüística y cultural, es absolutamente improbable que hubiera visto algún arlequín. En segundo lugar, es seguro que La no cuenta con conocimiento sobre este ser. Sin embargo, de todos los personajes del género teatral, el arlequín es el más cercano a los significados mitológicos y chamánicos. Su nombre en sí deriva del rey Herla, el líder de la “caza salvaje” germánica antigua (*die wilde Jagd*), y en este sentido es intercambiable con el dios Odin. Además, la idea de una caza salvaje ciertamente puede estar relacionada con correr con una serpiente en términos de la psicología profunda.

El folklorista alemán Jakob Grimm pensó que el líder de la caza salvaje podía identificarse con la figura femenina de Perchta, que según Lecouteux (1999) tiene una pierna más grande o más larga que la otra (¡Que corresponde a la discapacidad congénita de La!). También es notable la correspondencia entre la típica máscara negra y roja del arlequín de teatro y los mechones de ojos alrededor de la figura con la serpiente en el dibujo de La. Y si alguien argumentara que las serpientes no pertenecen a una representación visual típica de una caza salvaje, debería señalarse que, por ej, en una obra del pintor alemán Franz von Stuck *Die wilde Jagd* de 1899, ¡Gorgona antigua con bola de serpiente en lugar de cabello está al lado de la figura de un jinete salvaje!

De particular interés en este dibujo es el motivo de múltiples ojos que rodean la escena principal. Estas visiones son comunes después de la ingesta de sustancias psicoactivas. A principios de los años 30 del siglo pasado, Witkiewicz (2017) habla de ellas en relación con el peyote. Luke (2017) discute en relación con las visiones de varios paralelos religioso-mitológicos después del consumo de sustancias psicoactivas; por ej. del ángel de la muerte Azrael con diez mil ojos en el contexto islámico, de los querubines que custodiaban el Arca en el templo de Salomón, cuyos cuerpos están cubiertos con múltiples ojos, o de la deidad tibetana Za, el protector de la ley budista.

Estos hechos también se mencionan en la Biblia, específicamente en Ezequiel (10:12) o en las Revelaciones de San Juan el Divino, donde los seres están cubiertos con ojos en la superficie, e incluso dentro (Apocalipsis 4:6). En comparación, el antiguo griego Argos, a quien se le encargó proteger a la vaca sagrada Io de Hera frente Zeus, tuvo el cuerpo entero cubierto de ojos. (En el Vaticano existe un fresco del pintor renacentista Pinturicchio que lo representa). Y desde otro contexto, se pueden encontrar múltiples ojos en las alas de un ser femenino, quien le traerá al narrador una invitación a la boda real en el libro *La boda química de Christian Rosenkreutz en 1459* (Andreae 1992).

Una interpretación en términos de la psicología profunda relaciona los ojos con la realización de sí-mismo, en el que uno se ve a sí mismo como realmente es, sin máscaras. Es un símbolo del ojo de Dios, que está asociado con el Juicio Final. Sin embargo, en la interpretación psicológica está relacionado con la caída de la ilusión personal y no como parte del apocalipsis al final de los tiempos. A su vez, el motivo de los ojos múltiples parece estar relacionado con la idea de la muerte como una forma extrema de desnudez (Edinger, 1984).⁹

Debe reiterarse que La no tiene idea de estos paralelos interculturales a nivel consciente (incluso cuando se trata del budismo tibetano, que está geográficamente muy cerca del tailandés), y si estos motivos entran en sus pinturas o dibujos, no se debe a que los ha escuchado o leído en alguna parte, sino a la base de una visión directa, que es resultado de su herencia chamánica, ya sea bajo la influencia de sustancias como la ayahuasca o sin ella. Así en el dibujo de *Harlekýnka s hadem [Arlequín con serpiente]*, nos encontramos con una combinación arquetípica de motivos de la antigua mitología griega y nórdica germánica, que parcialmente están

⁹ Según Edinger (2002), este es el símbolo alquímico del rey y la reina en el baño. En otros lugares, el motivo también está relacionado con el bautismo y el renacimiento como la integración de fragmentos de personalidad, por lo que incluso existe un vínculo con el mito de Dioniso cortado por Ágave, un motivo magníficamente chamánico (Edinger, 1994).

mediados por el teatro renacentista italiano, ¡mientras que el trabajo de la pintora tailandesa es motivado por una visión recibida al ingerir sustancias psicoactivas del bosque amazónico!

Además de su experiencia con ayahuasca, La tiene una atracción especial hacia el matamoscas (*Amanita muscaria*), hongo de los chamanes siberianos. La es una recolectora apasionada de hongos y – además del género boletus – también colecta ejemplares de *Amanita muscaria*, no por disfrutarlos, sino por su atractivo estético. Sin embargo, La afirma que el aroma de las setas rojas le permiten entrar en estados alterados de conciencia, y según sus propias palabras, incluso logra ver a los espíritus del matamoscas en forma de hadas bailando en el bosque. Estas declaraciones pueden ser identificadas dentro de su pintura (véase la figura 51).



Fig. 51 *Lovec a muchomůrka* [Cazador y matamoscas] (fuente: Sekanina, 2019).

Es interesante notar que, mientras que en las creencias europeas, la criatura en forma de un enano barbudo está asociada con el matamoscas (Fericgla, 2008), en las pinturas de La siempre se encuentra relacionado con hermosas hadas jóvenes. Por ejemplo, en la imagen reproducida aquí, es posible apreciar al hada elevándose del matamoscas protegiendo un ciervo frente de un cazador; en la pintura, es interesante reconocer el trabajo espacio temporal, donde por un lado la línea vertical central se interpreta como una especie de grieta espacio-tiempo. El “lóbulo” del cielo que desciende en el lado derecho de la imagen entre las ramas densas puede interpretarse como una penetración de la realidad paralela dentro del bosque común.

Una de las interfaces del chamanismo tailandés y peruano es la importancia de los felinos, en los que el chamán se transforma durante su trabajo atravesando la realidad cotidiana. Mientras que en Perú es un jaguar, en Tailandia este felino es un tigre. El papel del jaguar dentro del chamanismo amazónico está descrito por Reichel-Dolmatoff (1975). Wessing (1986) por su parte describe la importancia del tigre en el sudeste asiático.

El padre de La tenía un tatuaje en su espalda representando a un tigre mágico, La cree que su padre podía convertirse en él, no obstante, su declaración no es clara, si su padre se transformaba en un tigre, o si el tigre era reconocido como un “animal de fuerza”, un ente existente diferente a su persona, el mismo que ayudaba en el trabajo chamánico de su padre al reverso de la realidad. Ambos conceptos suceden en el chamanismo. Eliade (2004) lo menciona en varios lugares (geográficamente más cercano a Tailandia es un pasaje sobre el chamanismo chino). Sin embargo, del discurso de La uno tiene la impresión de que no hay diferencia entre estos dos conceptos, respectivos como si valiesen los dos al mismo tiempo. De particular interés es la explicación de que su padre tuvo que cuidar de su tigre al visualizar en cada una de sus comidas que tres bocados eran siempre para el tigre y solo el cuarto para él.

Hay muchos tigres en la pintura de La. La figura 52 ilustra una reproducción del autorretrato de 2016 en donde La se pintó con la cara de un tigre con rayas con excepción de su cuerpo, las mismas que parecen estar a punto de formar parte del individuo desde los alrededores, manifestándose en forma de ondas de energía.



Fig. 52 *Tygrí žena [Mujer tigre]* (fuente: Sekanina, 2019).

Las imágenes telepáticas merecen una mención especial en la obra de La.¹⁰ Con algunas excepciones, la pintura de La no es una actuación telepática consciente o intencional. Varias visiones le llegan espontáneamente cuando pinta, sin buscarlas, sin prestarles gran atención. Por lo tanto, no se confrontan y no pueden compararse con la realidad de una manera sistemática, más bien, se descubren por casualidad (véase la figura 53).



Fig. 53 La en el verano de 2019, el día de su actuación telepática no intencional, haciendo una corona del ciruelo “para los soldados” mientras caminaba por Praga; más tarde resultó que, dentro de las inmediaciones donde se encontraba con su novio, fue escondido un monumento a los soldados asesinados en la Primera Guerra Mundial (fuente: Sekanina, 2019).

¹⁰ Existen varias publicaciones sobre la investigación científica de la telepatía (o, en general, la percepción extrasensorial) Targ y Katra (2010). Para el análisis de la telepatía en las pinturas de La Inthonkaew es muy inspirador el libro clásico de Sinclair (2001), donde están descritos los experimentos que el autor realizó con su esposa que tenía habilidades telepáticas. Estos experimentos se llevaron a cabo de tal manera que Sinclair siempre tomaba un dibujo simple y su esposa intentaba replicarlo telepáticamente. El libro contiene casi ciento cincuenta pares de esas imágenes, que permiten estudiar, entre otras cosas, las formas en que la transmisión telepática conduce a deformaciones del original. Así, por ejemplo, el receptor de una transmisión telepática a menudo captura un cierto detalle en lugar del conjunto o lo malinterpreta. En este contexto es ilustrativo un par de dibujos No. 122 en los que el mango curvo del paraguas se interpreta como una serpiente. A pesar de estas distorsiones, la posibilidad de comparar las dos imágenes en cada par descrito es una prueba sin lugar a dudas de que la esposa de Sinclair seguía contando con una telepatía funcional. Lo mismo es aplicable a las pinturas telepáticas de La.

Un buen ejemplo en este contexto es *Červený démon [Demonio rojo]* de 2019 (véase la figura 54). Hay una misteriosa almohada blanca amebiana en la cara del demonio, que recuerda curiosamente al logotipo del aeropuerto Bao'An en Shenzhen, provincia de Guangdong, China, donde justamente su amigo habló con su cliente un mes después. En el momento en el que se realizó la pintura, no sabían sobre este viaje de negocios, pero ya se había establecido el contacto con el cliente que lo condujo al mismo. ¡Y este cliente llamó por su pedido solo un día después de que la pintura fuera hecha! Técnicamente, esto no es una telepatía, sino más bien una premonición. La explica que, al pintar, vio el aeropuerto en una visión que ocurrió en un estado alterado (ella lo denota como *-samátí*, un término sánscrito para la meditación adoptado en tailandés). Como no había investigado conscientemente por qué había visto esta característica y lo que significaba, simplemente la incorporó a la imagen emergente y continuó pintando. En aras de la exhaustividad, debe tenerse en cuenta que La nunca ha estado en China y el logotipo del aeropuerto no se conoce en Europa, por lo que no hay ninguna posibilidad real de que pudiera verlo en algún lugar por casualidad para posteriormente incorporarlo a una imagen gracias a un recuerdo olvidado (la llamada criptomnesia).¹¹



Fig. 54 *Červený démon [Demonio rojo]* (fuente: Sekanina, 2019).

¹¹ Se trata de una situación en la que el sujeto recuerda algo sin darse cuenta de que es un recuerdo y lo considera como una idea original. Jung (1982) describe uno de los ejemplos más conocidos de criptomnesia y se refiere a Friedrich Nietzsche, quien en su libro *Also sprach Zarathustra*, con mucha precisión, aunque aparentemente completamente inconsciente, “cita” el pasaje de *Blätter aus Prevorst* de Justin Kerner, que se publicó en 1831.

Finalmente, es necesario mencionar un último vínculo entre La y pintores chamánicos sudamericanos; los platillos voladores y extraterrestres (bien conocidos en las famosas pinturas de Pablo Amaringo). La misma, infiere haber observado platillos voladores en su estado de vigilia con sus propios ojos, e incluso recuerda que cuando era pequeña, los extraterrestres secuestraron a su padre por una semana. Vale la pena señalar que La distingue cuidadosamente sus visiones extraterrestres de las visiones de espíritus o seres espirituales. Aunque este tema es bastante esporádico en su pintura, no puede ignorarse en términos chamánicos. Como lo ilustra la figura 55 del dibujo llamado *Mimozemšťan na banánovníku* [*Extraterrestre en el banano*] de 2019.

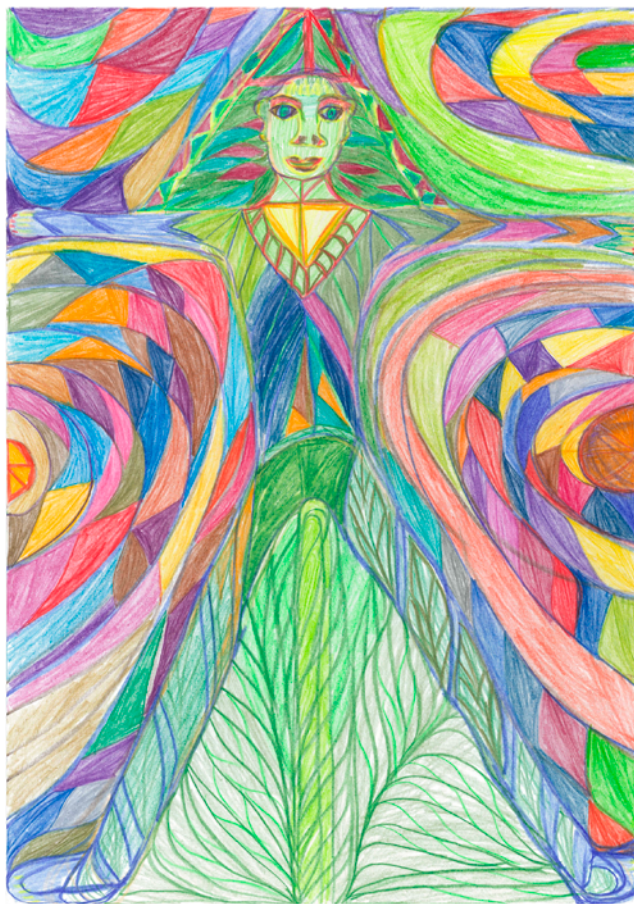


Fig. 55 *Mimozemšťan na banánovníku* [*Extraterrestre en el banano*] (fuente: Sekanina, 2019).

CONCLUSIÓN

Al comparar las imágenes de dos pintores del entorno chamánico, se observa que el tema clave para ambos radica en la representación de las visiones que traen consigo los estados alterados de conciencia. Así como cada uno de ellos obtiene acceso a estas

visiones por los medios tradicionales de sus culturas, que difieren entre sí, de la misma manera difiere el enfoque de su pintura para representarlas.

Dimas Paredes pinta una escena de jungla realista, que luego se enriquece con una descripción muy discreta de un ser espiritual atado a un árbol que juega un papel importante en la pintura. Estas son principalmente imágenes de nuestra vida cotidiana, en donde la realidad paralela penetra solo en un instante. La Inthonkaew, por otro lado, dedica todo el espacio de su visión a sus pinturas chamánicas.

Dado que La cuenta con habilidades en el trato de la ayahuasca, es interesante comparar cómo ambos pintores usan esta experiencia visualmente intensa en su obra. Dimas Paredes es más moderado. El ti vivo caleidoscópico de colores abstractos, del que surgen visiones, siempre se encuentra en sus escenas de la jungla más o menos implicado por un pequeño adorno escondido en la exuberante vegetación. Por otro lado, en las pinturas de La inspiradas en la ayahuasca, se le da mucho más la interpretación del espacio, como lo demuestra el dibujo de *Harlekýnka s hadem* [Arlequín con serpiente]. Y, aun así, se aplica como principio de construcción del fondo a esas pinturas de La, que no están inspiradas principalmente en la ayahuasca, como es el caso del dibujo llamado *Mimozemšťan na banánovníku* [Extraterrestre en un banano].

Aunque el acercamiento de los dos artistas a las visiones chamánicas es diferente, al igual que su estilo de pintura (más detallado, y cuidadoso en Dimas, sin entrenamiento y a menudo más apresurado en La), tenemos una perspectiva compartida debajo de la superficie de sus pinturas. Los académicos discuten sobre lo significativo que es buscar elementos comunes en el chamanismo de las culturas tradicionales de todo el mundo. Sin embargo, es seguro que ambos pintores estudiados tienen al menos una visión común. Es la del mundo como un organismo vivo, interrelacionado y sagrado que contrasta con la cosmovisión materialista-utilitaria occidental y representa un importante contrapeso. Aquí las imágenes de ambos son igualmente inspiradoras.

AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen a Dimas Paredes y La Inthonkaew por proporcionar desinteresadamente fotocopias de sus obras.

REFERENCIAS

- Andreae, J. V. (1992). *Chymická svatba Christiana Rosenkreutze roku 1459* [La boda química de Christian Rosenkreutz en 1459]. Praga: Baltazar.
- Andritzky, W., y Winkelman, J. (1989). Sociopsychotherapeutic functions of ayahuasca healing in Amazonia. *Journal of psychoactive drugs*, 21(1), 77–90.
- Arévalo, G. V. (1994). *Las plantas medicinales y su beneficio en la salud*. Shipibo-Conibo. Lima: AIDSEP.
- Barclay Rey de Castro, F. (Ed.) (2008). *La vida secreta de las plantas medicinales en los pueblos Kichwa, Kukama-Kukamiria y Tikuna*. Iquitos: FORMABIAP, AIDSEP, ISPPL.
- Cárdenas-Timoteo, C. (1989). *Los unaya y su mundo. aproximación al sistema médico de los Shipibo-Conibo del río Ucayali*. Lima: Instituto Indigenista Peruano CAAAP.
- Cohen, E. (2001). *Chinese vegetarian festival in Phuket: religion, ethnicity and tourism on a southern Thai island*. Bangkok: White Lotus Press.

- Dobkin de Rios, M., y Rumrill, R. (1984). *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Dobkin de Rios, M., y Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy*. Londrés: Praeger Publishers.
- Edinger, E. F. (1984). *The creation of consciousness – Jung's myth for modern man*. Los Angeles: Inner City Books.
- Edinger, E. F. (1994). *Anatomy of the psyche – alchemical symbolism in psychotherapy*. La Salle: Open Court.
- Edinger, E. F. (2002). *Archetype of the apocalypse – divine vengeance, terrorism and the end of the world*. Chicago: Open Court.
- Egg, A. B. (1999). *Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú*. Cuzco: CBC.
- Eliade, M. (2004). *Archaic techniques of extasy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Fericgla, J. M. (2008). *El hongo y la génesis de las culturas: duendes y gnomos: Ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteógena amanita muscaria*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Gow, P. (1987). La vida monstruosa de las plantas. *Grupos étnicos de la Amazonía peruana*, 51(9), 115–121.
- Guelden, M. (1995). *Thailand into the spirit world*. Singapore: Time Editions.
- Heinze, R.-I. (1997). *Trance and healing in South-East Asia today*. Bangkok: White Lotus Co.
- Horák, M. (2013). *The house of song: Rehabilitation of drug addicts by the traditional indigenous medicine of the Peruvian Amazon*. Brno: Universidad de Mendel en Brno.
- Jung, C. G. (2008). *Psychology and the occult*. Aingdon: Routledge Classics.
- Lecouteux, C. (1999). *Chasses ifernales et cohortes de la nuit au moyen age*. Paris: Imago.
- Luke, D. (2017). *Otherworlds – psychedelics and exceptional human experience*. Londrés y Nueva York: Muswell Hill Press.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist y Wiksell International.
- Luna, L. E.; y Amaringo, P. C. (1991). *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Natalang, S. (Ed.) (2000). *Thai folklore – insights into Thai culture*. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Shannon, B. (2002). *The antipodes of the mind: charting the phenomena of the ayahuasca experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Sinclair, U. (2001). *The mental radio*. Charlottesville: Hampton Roads Publishing.
- Škrabáková, L. (2011). Úloha rostlin v životě, kosmologii a tradičním léčení Amazonie [El papel de las plantas en la vida, cosmología y curación tradicional de la Amazonía]. *Procedimientos de la conferencia “Otažníky kolem CITES” [Interrogaciones alrededor de CITES]*. České Budějovice: Universidad de Bohemia del Sur en České Budějovice.
- Targ, R., y Kutra, J. (2010). *Miracles of mind: exploring non-local consciousness and spiritual healing [Milagros de la mente: explorando la conciencia no local y la curación espiritual]*. Novato, New World Library.
- Wessing, R. (1986). *The soul of ambiguity – the tiger in south-east Asia*. DeKalb: Northern Illinois University.

Winkelman, M. (1989). A cross-cultural study of shamanistic healers. *Journal of psychoactive drugs*, 21(1), 17–24.

Witkiewicz, S. I. (2017). *Narkotyki [Drogas]*. Warszawa: Wydawnictwo Avia Artis.

9 TRADICIONES ORALES Y LENGUAS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA COMO PARTE INHERENTE DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Athena Alchazidu

Universidad Masaryk, Brno, República Checa, e-mail: athena@phil.muni.cz

RESUMEN

La oralidad tradicional relacionada con las lenguas indígenas, sin duda, contribuye de una forma decisiva a la diversidad de las manifestaciones culturales de cada país, en cuyo territorio viven los miembros de las respectivas comunidades amerindias. Es más, desde hace tiempo se subraya la necesidad de ver las tradiciones orales indígenas como parte indivisible y legítima del patrimonio cultural universal (cfr. Matsuura, 2008). En este contexto cabe acentuar que precisamente aquellas manifestaciones culturales definidas como tradiciones orales están amenazadas por el riesgo de desaparición más que otras, debido a que muchas de las lenguas indígenas caen en desuso. Eso se debe a que sus usuarios dejan de hablarlas al encontrarse expuestos a todo tipo de fuertes presiones, ante todo, sociales y económicas. Como consecuencia de semejante situación indeseable, numerosas lenguas indígenas se encuentran en peligro de extinción (cfr. UN Human Rights, 2019). Los esfuerzos de conservar y salvaguardar manifestaciones culturales autóctonas se ven reflejados en un número creciente de tradiciones indígenas incluidas en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO (cfr. PCI, s. f. a). Estas iniciativas resultan sustanciales, porque ayudan a mejorar la protección y conservación de las singulares manifestaciones culturales, entre las que figura también la oralidad indígena. Ante la lamentable situación actual, varios investigadores afiliados a diferentes Universidades europeas y latinoamericanas que forman parte del Consorcio UNIDA, han decidido unirse para poder trabajar juntos con el fin de documentar las tradiciones orales en determinadas partes de la Amazonía. El presente artículo ofrece reflexiones sobre el papel de las tradiciones orales en las regiones amazónicas que se extienden en el territorio de cinco países sudamericanos: Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia y Perú.

PALABRAS CLAVE

oralidad indígena, patrimonio cultural inmaterial, diversidad cultural, tradiciones orales

INTRODUCCIÓN

Hasta hace relativamente poco la oralidad indígena representaba, ante todo, un objeto de estudio para diversos especialistas, principalmente antropólogos y etnólogos, quienes se dedicaban a analizarla bajo la óptica de sus disciplinas. Las tradiciones orales se solían abordar como muestras particulares dotadas de características específicas y singulares, y propias de sociedades menos avanzadas, o «primitivas», que se asociaban, por lo general, con un menor grado de desarrollo (cfr. Finnegan, 1996). Tan solo bien entrada la segunda mitad del siglo XX crece el interés por reconsiderar algunos de los conceptos básicos relacionados con las tradiciones orales, para ver la oralidad desde perspectivas más universales. En aquellas circunstancias, cuando

los teóricos proponen distinguir entre los diferentes tipos de oralidad, Walter J. Ong (1982) formula sus teorías que se convertirán en el futuro punto de partida en este campo de investigación. El estudioso norteamericano define, por un lado, la *oralidad primaria* relacionada con culturas ágrafas –i. e. todas aquellas que no tienen contacto directo con ningún tipo de escritura–, mientras que, por otro lado, denomina con el término *oralidad secundaria* aquellas manifestaciones que surgen en nuestras sociedades de alta tecnología (Ong, 1991).

Cabe añadir que en el pasado no tan lejano a las tradiciones orales indígenas no se les reconocía el derecho a ocupar un lugar digno en el panorama de la Cultura de la Humanidad. Dicha injusticia estaba condicionada por varias razones, de las que las más decisivas se relacionaban, en primer lugar, con las perspectivas etnocéntricas dominantes proyectadas desde ámbitos culturales euroatlánticos, y, en segundo lugar, semejantes ópticas estaban unidas con ciertos conceptos, a los que se recurría a la hora de reflexionar sobre las manifestaciones representativas de la Cultura Universal (cfr. Warrior, 2017). Conforme a estas interpretaciones, la oralidad indígena, dada su propia naturaleza, no podía competir con las manifestaciones literarias escritas. Por ello, las obras procedentes del Occidente eran consideradas más valiosas y prestigiosas, de manera que se les reservaba un lugar privilegiado dentro de la Cultura, en general, y más aún, si se toma en consideración, en particular, el dominio de la Literatura con mayúsculas (Brill de Ramírez, 1999).

La situación comenzó a cambiar notablemente justo a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando es posible observar ciertas tendencias que procuran abandonar los paradigmas anticuados y reemplazarlos con otros, nuevos. Eso se debe a una gran demanda por reflejar adecuadamente los cambios en la sociedad de aquel entonces, y por ello se requiere no solo saldar las deudas del pasado, sino que además se guardan expectativas de poder enfrentar con eficacia los desafíos del futuro. De allí nacen los empeños de buscar nuevos caminos para librarse de las limitaciones asociadas con perspectivas etnocéntricas dominantes.¹²

¹² Para ilustrar lo dicho mencionemos los discos de oro –los famosos Golden Records– con imágenes y grabaciones de sonido que forman parte del mensaje interestelar mandado en 1977 por NASA al universo a bordo de las sondas Voyager 1 y Voyager 2 (cfr. Potenza, 2017). Desde el principio varios especialistas dudaron del sentido de tal iniciativa por considerar esa misión imposible de cumplir. Según Rebecca Orchard el contenido de los discos resulta indescifrable para quienes no razonan de la misma forma como los humanos (apud Jiménez, 2018). Sin embargo, en relación con nuestro tema resulta sumamente interesante otro punto particular, ya que dicha «carta de presentación intergaláctica» pretende mostrar las múltiples facetas de la producción cultural de la Humanidad, para documentar la variedad existente en nuestro Planeta. Así pues, los discos representan un testimonio peculiar del mencionado cambio de perspectivas, y demuestran, a la par, cómo ese intento se quedó a mitad del camino. Pues, al repasar el contenido de los discos se nota, por un lado, el propósito de presentar la gran pluralidad étnica, lo que se refleja en el hecho de tomar en consideración también a los miembros de etnias indígenas. No es sin interés que entre las imágenes con retratos de personas como representantes del ser humano, en una –bajo el No 26–, se ve un campesino de Guatemala (JPL, s.f. b). Asimismo, cabe mencionar que de las cincuenta y cinco grabaciones de saludos pronunciados en diferentes lenguas, en un caso se trata de una lengua indígena procedente de América Latina: en concreto, el quechua hablado en la región Andina (JPL, s.f. a). Por otro lado, no obstante, de las manifestaciones culturales que deben ilustrar la creatividad de los seres humanos en el campo de la música, la mitad de los ejemplos incluidos representa la cultura euroatlántica, y varias de las demás piezas musicales procedentes de otras áreas culturales del mundo están procesadas y pasadas por el filtro del arreglo musical occidental (cfr. JPL, s.f. c).

LA ORALIDAD COMO PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Los debates sobre la oralidad y su posición frente a la escritura mantuvieron ocupados a especialistas e intelectuales a nivel internacional incluso en períodos posteriores. Recordemos las palabras de Juan Goytisolo (2001) pronunciadas en una mesa redonda organizada por la UNESCO, cuyo objetivo fue establecer, nada menos, nuevas definiciones de la oralidad. Según sostiene el escritor español, conviene pensar en la antigüedad de la herencia oral de la Humanidad, y prestar atención adecuada a los diversos factores que determinan las relaciones entre las tradiciones orales y las expresiones escritas.

“[...] el período que abarca la oralidad primaria –así denominada por Walter Ong en su obra fundamental sobre el tema– es casi diez veces mayor que el de la escritura. Y a estas cifras reveladoras de la antigüedad del patrimonio oral de la especie humana debemos añadir otros factores que nos ayudan a comprender la interacción entre la tradición oral y la expresión escrita y el creciente desequilibrio que la caracteriza: de los tres mil idiomas hablados hoy en el mundo, únicamente 78 poseen una literatura viva, fundada en alguno de los 106 alfabetos creados a lo largo de la historia. En otras palabras: centenares y centenares de lenguas empleadas actualmente en nuestro planeta carecen de escritura y su comunicación es exclusivamente oral.” (Goytisolo, 2001)

Los esfuerzos de proyectar una nueva mirada sobre las culturas indígenas culminan en la primera década del nuevo milenio, para tomar una forma concreta por medio de la Declaración de la UNESCO de 2007, según lo documentan las palabras de Koichiro Matsuura, director general, en aquel entonces:

“En la Declaración de 2007 se reconoce el importante lugar que ocupan las culturas indígenas en el mundo y su contribución vital a la riqueza de nuestra diversidad cultural, que constituye, en palabras de su preámbulo, ‘el patrimonio común de la humanidad’. Con la aprobación de esta Declaración histórica, las Naciones Unidas han dado un importante paso adelante, en el marco más amplio de los derechos humanos, en la protección y promoción de los derechos de los pueblos indígenas en las esferas de la cultura, las lenguas y la educación, y han enviado una señal inequívoca al respecto a la comunidad internacional. Las Naciones Unidas, y en particular la UNESCO, en su condición de organismo especializado de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación, tienen ahora la responsabilidad de velar por que este mensaje se divulgue ampliamente, se comprenda y –lo que es aún más importante– se traduzca en políticas concretas que permitan a los pueblos indígenas participar cabalmente y en pie de igualdad en la vida nacional e internacional.” (Matsuura, 2008)

En el complejo proceso de abrir camino a las comunidades indígenas y a sus interpretaciones del mundo, la academia desempeña un papel crucial e indispensable. Gracias

a la labor incesante de los innumerables investigadores se realizan estudios sobre las manifestaciones culturales indígenas, sobre sus lenguas, sus creencias, costumbres y tradiciones. En este sentido uno de los objetivos principales sigue siendo conseguir la superación y redefinición de conceptos anticuados por cuyos prismas dichas muestras vivas de la cultura indígena se solían analizar hasta hace poco. Además, paralelamente, desde los campos específicos de sus respectivas disciplinas, los investigadores proyectan una nueva mirada sobre las culturas autóctonas, su patrimonio y sus manifestaciones culturales, para presentarlas en una nueva luz. Aparte del fomento de debates académicos, ese esfuerzo tiene sus logros concretos y muy prácticos, como lo es, entre otros, el hecho de conseguir que algunas de las manifestaciones culturales indígenas se incluyan en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO (cfr. PCI, s.f. a).

Estas iniciativas son esenciales, porque ayudan a mejorar la protección y conservación de las manifestaciones culturales autóctonas, de las que una parte significativa está relacionada precisamente con la oralidad indígena. El mismo objetivo es compartido por varios investigadores afiliados a diferentes Universidades europeas y latinoamericanas, que forman parte del Consorcio UNIDA, quienes se unieron para poder trabajar juntos con el fin de documentar las tradiciones orales en algunas partes de la Amazonía. En concreto se trata de regiones en Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia y en Perú.¹³

TRADICIONES ORALES FRENTE A NUEVOS RIESGOS Y DESAFÍOS

En la larga Historia de la Humanidad hubo muchas épocas en el pasado, cuando la sociedad estuvo expuesta a varios cambios radicales. En lo que respecta a la extensión, la profundidad y los impactos de las más diversas transformaciones que dejan en nuestra sociedad su impronta imborrable, sin embargo, muy pocos períodos pueden compararse con la actualidad. En un mundo globalizado, donde las distancias y las más diversas fronteras –tanto reales, como virtuales– hasta antaño perceptibles y respetadas, han desaparecido, esa realidad tiene sus graves secuelas (cfr. Lipovetsky, 2011), que afectan de una forma considerable también a las comunidades indígenas. Dado que dichas consecuencias influyen inevitablemente en la vida cotidiana en las comunidades autóctonas, esas circunstancias negativas se reflejan, asimismo, en la relación de sus miembros con sus propias herencias y tradiciones.

“Al igual que otras formas de patrimonio cultural inmaterial, las tradiciones orales están amenazadas por la rápida urbanización, la migración a gran escala, la industrialización y el cambio ambiental. Los libros, periódicos y revistas, la radio, la televisión e Internet pueden tener un efecto especialmente perjudicial en las tradiciones y expresiones orales. Los medios de comunicación modernos pueden alterar o reemplazar significativamente las formas tradicionales de expresión oral.” (PCI, s.f. b)

¹³ Cabe apuntar que el criterio para la selección de dichos países está condicionado por el hecho de que de ellos provienen los miembros latinoamericanos del consorcio UNIDA.

En relación con los diversos impactos en las tradiciones orales, hay otro aspecto que vale la pena mencionar. Como dice Juan Goytisolo (2001), todas las culturas yacen sobre la base del idioma. Con el paso del tiempo la comunicación oral –constituida por un conjunto de sonidos producidos y oídos, y además por una serie de varios elementos quinésicos y corporales–, ha sido sometida a varios cambios. Tales modificaciones dependen de la extensión de los contactos con otras formas por las que se realiza la comunicación, transmitidas también gracias a la existencia de la escritura. El conocimiento de la escritura ha influido gradualmente en la forma de pensar de las personas, y eso se nota en el mismo proceso de producir narraciones orales. Según el escritor español: «En el mundo actual de los medios de comunicación de masas es difícil hallar ya depositarios de una tradición oral absolutamente “incontaminados” por la escritura y su soporte tecnológico y visual» (Goytisolo, 2001: 1).

Las tradiciones orales entendidas como manifestaciones culturales que representan la esencia de las comunidades indígenas concretas, están estrechamente vinculadas a las lenguas que sus miembros utilizan a diario. De ahí se desprende la función clave del idioma, que no se limita a ser solo un medio de comunicación con el fin de obtener información. La lengua desempeña, además, un papel primordial por ser uno de los elementos identitarios más significativos, y eso la convierte en uno de los pilares en los que yace la identidad cultural de una comunidad (cfr. Diop, 1986, Ruiz Chiriboga, 2006). Como apunta Margarita Zires «todo intercambio social, toda comunicación y por lo tanto toda oralidad, incluso aquella que algunos autores conciben como primaria (Ong, 1982) está estructurada por pautas culturales específicas y por formas particulares de producción y transmisión del saber» (1999: en línea). Así pues, partiendo de estas premisas se puede hacer constar que el lenguaje ocupa un lugar principal en las comunidades indígenas, porque aparte de usarse por sus miembros en las más diversas formas de comunicación, sirve asimismo como un medio útil de conservar y transmitir saberes ancestrales. Por eso constituye un instrumento imprescindible para asegurar que el conocimiento heredado de los antepasados no se pierda, y por la misma razón representa, a la vez, la base sobre la que se cimienta la memoria colectiva de la comunidad. Por último, el lenguaje por su valor identitario permite a sus usuarios definirse a sí mismos frente a los demás, y por eso se convierte en uno de los vínculos más estrechos que les une. Tomando en cuenta todos estos aspectos, la lengua es entendida como un importante «vehículo del patrimonio cultural inmaterial» (PCI, s.f. b).

En colación con lo anteriormente expuesto conviene recordar las razones por las que resulta indispensable tomar medidas oportunas para evitar las irreversibles pérdidas unidas a la extinción de una lengua.

“La muerte de un idioma conduce inevitablemente a la pérdida definitiva de tradiciones y expresiones orales. No obstante, esas mismas expresiones orales y su recitación en público son las que más contribuyen a salvaguardar un idioma, más que los diccionarios, las gramáticas o las bases de datos. Las lenguas viven en las canciones, relatos, acertijos y poesías, y por eso la protección de los idiomas y la transmisión de tradiciones y expresiones orales guardan una estrecha relación entre sí.” (PCI, s.f. b)

Se estima que actualmente existen unos 6,700 idiomas, de los que la mayoría son lenguas nativas habladas por pueblos autóctonos (IYIL, 2018). Conviene apuntar que el 2019 fue declarado Año de las Lenguas Indígenas por resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas (Šopova, 2019). Para aquella ocasión su presidenta emitió un mensaje en el que reflexionó sobre la delicada situación en la que se encuentran numerosos idiomas indígenas.

“Cada lengua indígena tiene un valor incalculable para la humanidad. Son tesoros cargados de historia, de valores, de literatura, de espiritualidad, de perspectivas y de conocimientos desarrollados a lo largo de milenios, producto de su interacción con la naturaleza: con los bosques, con los ríos, con los mares. Cuando una lengua se extingue, se lleva consigo toda esa memoria; toda esa historia; toda esa ciencia.” (Espinosa, 2019)

Dicha diversidad lingüística y cultural, no obstante, está amenazada severamente, puesto que debido a una serie de factores desfavorables muchos de estos idiomas o están desapareciendo, o se encuentran en peligro de extinción (cfr. Moseley, 2010). Las causas de semejantes tendencias preocupantes se deben al hecho de que las comunidades indígenas se encuentran bajo una creciente presión social a cuya consecuencia tienen que enfrentarse a la asimilación, a la reubicación forzada, y en casos extremos incluso a la migración. Otros agravantes se ven reflejados en el hecho de que los miembros de las comunidades indígenas sufren por causa de desventajas educativas y el analfabetismo, la pobreza y por una serie de diversas formas de discriminación y violaciones de los derechos humanos (UNESCO, 2010).

Partiendo de la hipótesis formulada por Sapir y Whorf es posible establecer una relación entre las maneras en que un individuo percibe el mundo, y la lengua que utiliza, puesto que el lenguaje se convierte en un instrumento que permite observar, analizar y conceptualizar los diversos elementos de los que se compone el ambiente de sus usuarios (apud Parra, 1988). Estas ideas se plasman en diferentes formas concretas para proyectarse en manifestaciones orales de las que, a su vez, se nutre la oralidad tradicional.

Las comunidades amerindias de la Amazonía mantienen vivo su patrimonio cultural ancestral al pasarlo concienzudamente de una generación a otra. Durante largos siglos intentan conservar sus conocimientos en tradiciones orales y actuaciones dramatizadas que, junto con sus ceremonias, ritos y rituales, constituyen la base de su patrimonio cultural inmaterial. Las tradiciones orales y las diversas manifestaciones de la oralidad indígena constituyen más que unas simples formas de pasatiempo, o una mera manera de asegurar la transmisión de saberes ancestrales atesorados desde épocas remotas. Dados los complejos sistemas de conocimiento y cultura, desarrollados y acumulados por los usuarios de cada uno de estos idiomas durante largos períodos de tiempo, la desaparición de una lengua equivale a una pérdida irrevocable, que de forma metafórica se puede equiparar a la quema de una biblioteca. La extinción de las lenguas indígenas tiene por consecuencia la desaparición de culturas únicas, y este hecho nos priva de una parte de la riqueza generada a partir de la diversidad lingüística y cultural. Cada idioma tiene sus rasgos únicos, gracias a los que permite a sus hablantes desarrollar sistemas de pensamiento irrepetibles. Por

medio de la lengua sus usuarios se acercan al mundo y lo observan desde sus propias perspectivas basándose en conocimientos ancestrales. Eso les permite entender e interpretar el universo de una manera singular y original, para poder anclar su propia existencia en el tiempo y en el espacio.

La pérdida de un idioma tiene un enorme impacto negativo en las comunidades indígenas afectadas. Lo mismo se puede hacer constar en relación con las tradiciones orales, donde por idénticas causas el papel de la lengua resulta insustituible. Motivadas por estas razones las Naciones Unidas decidieron dedicar todo un año a las lenguas indígenas, con el fin de alentar acciones urgentes para preservarlas, revitalizarlas y promoverlas (IYIL, 2018).

Las tradiciones orales indígenas son importantes en la vida de las comunidades amerindias no solo por su dimensión cultural y su significado identitario, sino también por su papel aglutinante en la vida de la comunidad. En este marco, no debe olvidarse que la gran variedad de manifestaciones particulares de la oralidad indígena representa un elemento formativo y como tal que juega un rol esencial en la construcción del colectivo. Las propias expresiones orales se realizan principalmente como actos compartidos con los demás miembros de la comunidad. Este hecho es decisivo, porque su exhibición en público contribuye a subrayar los componentes identitarios importantes para el grupo. En este sentido, la tradición oral no solo simboliza la esencia de la cultura indígena, sino que al mismo tiempo su práctica regular y sistemática ayuda a fortalecer y reafirmar los vínculos entre los miembros de la comunidad, de manera que tiene una importancia social relevante. En este contexto cabe recurrir a las observaciones de Juan Goytisolo (2001) acerca de los cuentistas de la Plaza de Marrakech, porque lo mismo se puede decir también sobre los miembros de comunidades indígenas gracias a quienes la transmisión de tradiciones orales queda ininterrumpida.

“[...] actúan en el marco de una sociedad mutante y ansiosa de instrucción que suele mirar por encima del hombro a quienes –ajenos a una educación vinculada casi exclusivamente a la práctica de las normas competitivas vigentes en la Aldea Global– conservan y memorizan para el futuro los relatos del pasado. Inútil decir que esta percepción sesgada y errónea de la tradición oral parte de una confusión que debemos tener muy en cuenta: cultura e instrucción no son términos idénticos y por ello mismo los depositarios del saber oral pueden ser y a veces son más cultos que algunos de sus compatriotas adiestrados tan solo en el manejo de las técnicas audiovisuales e informáticas. Pero en un mundo subyugado por la ubicuidad de estas últimas, la cultura oral, ya sea primaria o híbrida, corre un grave peligro y justifica una movilización internacional para preservarla de una progresiva extinción.” (Goytisolo, 2001)

La importancia atribuida a la identidad como uno de los elementos edificantes en las comunidades indígenas se subraya, también, en la propia definición del concepto del patrimonio cultural inmaterial proporcionada por la UNESCO que incluye también la oralidad (cfr. UNESCO y ICH, 2019). Se considera patrimonio vivo, porque ofrece a las

comunidades y a los individuos un sentido de identidad y continuidad, es esencial e insustituible, porque puede promover la cohesión social, el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana (Ibid.).

Para los grupos étnicos nativos que viven en las regiones amazónicas la oralidad sigue representando un elemento primordial que juega un papel irremplazable en la vida cotidiana de sus miembros. Gracias a los esfuerzos de numerosos investigadores, principalmente antropólogos, etnógrafos y lingüistas, quienes se dedican a recopilar los más diversos géneros de la oralidad indígena con el fin de documentarlos y conservarlos, hay un acceso garantizado y fiable a una amplia gama de ejemplos representativos de expresiones y tradiciones orales vivas, que ilustran la inmensa riqueza y pluralidad cultural en la Amazonía. Este esfuerzo no solo es importante debido a los resultados motivados por los propios objetivos de la investigación, sino que también es muy valioso visto desde unas perspectivas más generales relacionadas con la situación actual en las comunidades indígenas en las regiones amazónicas.

LENGUAS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA AMENAZADAS POR EL PELIGRO DE DESAPARICIÓN

Conforme a las investigaciones recientes, hay una gran cantidad de lenguas indígenas en peligro de extinción (cfr. Stewart, 2019, Woodbury, 2020), es sintomático que muchas de ellas procedan de América Latina. La alarmante situación es bastante obvia si consultamos el *Atlas de las lenguas en peligro de extinción* (Moseley, 2010). En mapas interactivos completados con todo tipo de datos relevantes, se pueden rastrear idiomas hablados en diferentes partes del mundo, que se encuentran en peligro de desaparición. Las notas explicativas incluyen una división de esas lenguas en seis categorías fundamentales, que reflejan los distintos grados de peligro de desaparición. La primera categoría se define como un estado seguro con un nivel de vitalidad que corresponde a una lengua que se encuentra «A salvo», mientras que la última está reservada a idiomas extintos, i.e. todos aquellos que no cuentan con hablantes desde 1950 (UNESCO, 2010). Dicha división se basa en criterios concretos con el fin de caracterizar la estabilidad del uso de un idioma.

Las lenguas consideradas en riesgo de extinción se dividen, a su vez, según el alcance del peligro, que corresponde a una escala de cinco grados de los que cada uno se diferencia visualmente por un color simbólico. El primer grado se combina con el color blanco y se une con la categoría denominada «Vulnerable». Le sigue la categoría de idiomas «En peligro» con el color amarillo. El tercer grado se denomina «Seriamente en peligro» y su color es naranja, mientras que el siguiente incluye idiomas en «Peligro crítico», marcados en rojo, como es de esperar. La última categoría registra los idiomas extintos, y por eso su color es simbólicamente negro (UNESCO, 2010).

A continuación, ofrecemos unos gráficos en los que se reflejan las lenguas en riesgo de desaparición procedentes de cinco países de Sudamérica: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. Se parte de la división en grados de peligro descrita más arriba, para los que se aplican los mismos colores. Dado que para nuestra investigación las lenguas extintas ya no son relevantes, obviamos esa última categoría y tan solo tomamos en consideración los cuatro grados de peligro que corresponden a los diferentes niveles de vitalidad de las lenguas indígenas. Conviene apuntar que los gráficos están

elaborados a base de datos proporcionados por investigaciones llevadas a cabo hace exactamente diez años (cfr. Moseley, 2010). Por eso cabe subrayar que urge realizar nuevos estudios para poder comparar los resultados con el estado actual.

A la hora de mirar el mapa que documenta la situación en 2010 en América Latina, podemos hacer constar que la situación es más que preocupante (cfr. Moseley, 2010). Si nos enfocamos en los casos concretos en los cinco países seleccionados, podemos comprobar que más de trescientas cincuenta lenguas indígenas se encontraban en diferente grado de peligro (véase la tabla 5).

Tab. 5 Número de lenguas en diferente grado de peligro (fuente: elaboración propia).

Grado de peligro de extinción	Bolivia	Brasil	Colombia	Ecuador	Perú
Vulnerable	6	97	68	1	10
En peligro	11	17	28	6	18
Seramente en peligro	8	2	12	4	14
En peligro crítico	10	19	12	2	15
Número total	35	135	120	13	57

Si se presta atención a la localización, i. e. dónde en el mapa se encuentran los idiomas en cuestión, resalta a la vista que la distribución corresponde a áreas con características similares. Si bien se trata de regiones alejadas de los grandes centros urbanos, en la mayoría de los casos son zonas fronterizas con una relativa densidad de población (cfr. Moseley, 2010).

Por otro lado, es posible observar una gran desproporción entre cada una de las categorías en casi todos los países (véase la figura 56).

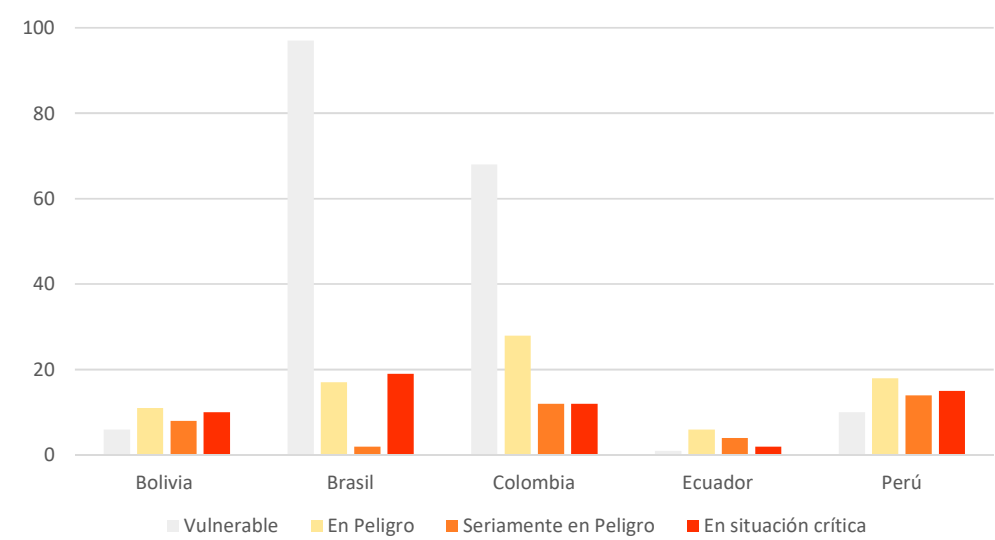


Fig. 56 Lenguas en diferente grado de peligro. Comparación de los cinco países seleccionados (fuente: Moseley, 2010, elaboración propia).

Los resultados demuestran que el mayor número de lenguas en peligro se encuentra, como es de esperar, en el territorio de Brasil: son 135 lenguas amenazadas. Sigue Colombia con 120 lenguas, en Perú se registran 57, en Bolivia 35 y la lista la concluye El Ecuador con 13 lenguas en peligro. Las diferencias entre los países seleccionados en cuanto a números absolutos reflejan la extensión de sus territorios. A la hora de pensar en medidas oportunas hay que considerar no solo este hecho, sino además es necesario tomar en cuenta la gran desproporcionalidad relacionada con los datos registrados en cada una de las cuatro categorías, que representan los diferentes niveles de vitalidad de las lenguas en peligro de desaparición.

En este contexto, es crucial señalar el importante papel de las universidades, que intentan por todos los medios evitar la extinción de las lenguas amenazadas por el peligro de desaparición. Investigadores, expertos y especialistas principalmente de campos de Humanidades, a menudo combinan sus propios objetivos de investigación específicos con la lucha por la conservación y preservación de las lenguas indígenas. Es obvio que un idioma puede registrarse en la categoría denominada «A salvo», solo si es hablado por todos los miembros de la comunidad a la que está vinculado. En este sentido, tiene una especial importancia que la lengua sea transmitida de generaciones mayores y las menores sin interrupciones, para que la hablen también los miembros más jóvenes de la comunidad. No es una coincidencia que los criterios para considerar un idioma en peligro crítico se basen en el hecho de que en tales casos los hablantes son ancianos y personas mayores, y hablan el idioma de manera parcial y con poca frecuencia (UNESCO, 2010). Como señala acertadamente Victoria Tauli-Corpuz (apud UNESCO, 2019), proteger el patrimonio vivo es un desafío, puesto que para los pueblos indígenas es muy importante salvaguardar el legado de sus antepasados, dado que constituye la base de su identidad, la base de sus culturas. Por esas razones la transmisión continua de dicho patrimonio es lo que puede fortalecer la identidad cultural de los pueblos indígenas.

La conservación de las lenguas autóctonas y, mediante ellas la salvaguardia de las tradiciones orales amerindias, debería ser una de las mayores prioridades de cada Estado en cuyo territorio viven comunidades indígenas. En esta relación Barriga Villanueva (2001: 618) opina:

“El ideal sería transformar Babel en Pentecostés y hacer del multilingüismo una fiesta de identidades que, lejos de sentirse como amenaza para la integridad nacional, la enriquece equitativamente. De otra manera, el destino de muchas lenguas indígenas, con o sin escritura, será la extinción.”

Conforme a los cálculos de expertos como Anthony C. Woodbury (2020), hay pocas esperanzas para salvar las lenguas amenazadas por el peligro de extinción, si no se produce algún cambio radical. El experto estima que los idiomas actualmente considerados en riesgo de desaparición se extinguirán en el próximo siglo. Eso se debe al hecho de que los únicos hablantes activos de esas lenguas son representantes de generaciones mayores, mientras que los miembros que por su edad pertenecen a categorías correspondientes a la juventud y a los menores, ya no usan el idioma. Muchas veces ni siquiera lo aprenden. Por lo tanto, con la muerte

de su último hablante estos idiomas dejarán de existir. Actualmente docenas de lenguas se encuentran en este punto crítico, porque cuentan con un hablante nativo vivo (Ibid.).

CONCLUSIÓN

En la lucha por la conservación de la oralidad indígena como parte inherente del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos amerindios, ocupan un lugar primordial la promoción de la cultura indígena y el reconocimiento de su valor e importancia. Asimismo, es esencial alentar a los hablantes nativos y apoyarles, para que usen sus idiomas de forma activa en situaciones cotidianas. El uso natural y regular de aquellas lenguas indígenas cuyo nivel de vitalidad se considera vulnerable, es la única prevención efectiva para evitar su extinción. Asimismo, es imprescindible que las lenguas en cuestión sean habladas por todas las generaciones en las comunidades indígenas respectivas, incluyendo a sus miembros más jóvenes.

Actualmente urge realizar nuevas investigaciones para confrontar los resultados con estudios anteriores, lo que permitirá monitorear mejor la compleja situación, en la que se encuentran las lenguas indígenas amenazadas por el peligro de desaparición. Eso exige una gestión adecuada, que permitirá movilizar un gran número de expertos, y para ello se necesitan considerables recursos humanos y financieros. La colaboración interuniversitaria representa una posible vía, gracias a la que se puede fortalecer el compromiso solidario, y crear sinergias con otros actores que posibilitan una mayor calidad y eficacia del conjunto de la cooperación. Las instituciones involucradas podrán coordinar sus actividades, buscar sinergias, compartir recursos y experiencias para avanzar en un diagnóstico más certero.

La academia es consciente de los riesgos existentes que ponen en peligro el futuro de las lenguas indígenas vulnerables, por eso desarrolla proyectos que procuran prevenir la extinción de las lenguas en riesgo de desaparición. El Consorcio UNIDA prepara una serie de proyectos cuyo objetivo principal es contribuir a la salvaguardia de las lenguas indígenas que se encuentran en diferente grado de peligro de desaparición. Uno de estos proyectos pretende documentar la situación actual en determinadas zonas en cada uno de los cinco países en cuestión, prestando atención a comunidades indígenas concretas. Otro de los objetivos importantes será recopilar muestras de tradiciones orales. Estas colecciones constituirán una fuente importante de material auténtico que podrá estudiarse desde diferentes perspectivas procedentes de las más diversas disciplinas. Además, se planean traducciones al español y al inglés, de manera que el círculo de investigadores potenciales, y lectores, gracias a ello podrá aumentar. Por lo tanto, como resultado de tales proyectos, existirán fuentes fiables con materiales de estudio auténticos para todos aquellos que deseen familiarizarse con las muestras particulares del legado cultural de los pueblos amerindios provenientes de determinadas regiones amazónicas.

El mérito es doble en vista de los impactos negativos de la globalización, que traen como consecuencia la desaparición de tradiciones orales, y las incalculables pérdidas relacionadas con la extinción de lenguas autóctonas. En este proceso incómodo, la academia puede contribuir con sus propios medios y recursos. Por un lado, alentando a los hablantes nativos a usar su idioma y, por el otro, procurando que el patrimonio cultural indígena sea accesible para la sociedad mayoritaria. Este es el

primer paso que puede ayudar a aumentar el respeto y el aprecio por las lenguas y las culturas indígenas, y, al mismo tiempo, asegurar que el legado de sus ancestros reflejado en sus tradiciones siga formando parte del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

REFERENCIAS

- Barriga Villanueva, R. (2001). Oralidad y escritura: Una encrucijada para las lenguas indígenas. *Caravelle. Cahiers du monde hispanic et luso-brésilien*, 76–77, 611–621.
- Brill de Ramírez, S.B. (1999). *Contemporary American Indian literatures and the oral tradition*. Tucson: University of Arizona Press.
- Diop, Ch. A. (1986). *Los tres pilares de la identidad cultural*. URL: <http://bit.ly/39v7Z0C>
- Espinosa, M. F. (2019). *Año internacional de las lenguas indígenas*. URL: <http://bit.ly/2wz88kT>
- Finnegan, R. (1996). *Oral tradition*. En: Levinson, D. *Encyclopedia of cultural anthropology*. Volume 3. Nueva York: Henry Holt and Co., 887–891.
- Goytisolo, J. (2001). *Escritura y oralidad*. International Round Table «Intangible Cultural Heritage» - Working definitions (Piedmont, Italy, 14 to 17 March 2001). URL: <http://bit.ly/38xAb1J>
- IYIL (2018). *La función de la lengua*. URL: <http://bit.ly/2TEExGoH>
- Jiménez, J. (2018). No hemos mandado un mensaje al espacio, hemos mandado un sudoku: revisitando los ‘confusos’ discos de las Voyager 42 años después. URL: <http://bit.ly/3cb37zA>
- JPL (s.f. a). *Greetings to the Universe in 55 different languages*. URL: <https://go.nasa.gov/2Ts20nJ>
- JPL (s.f. b). *Images on the Golden Record*. URL: <https://go.nasa.gov/2SQFowG>
- JPL (s.f. c). *Music from Earth*. URL: <https://go.nasa.gov/2vR5Mhj>
- Lipovetsky, G. (2011). *El Occidente globalizado*. Barcelona: Anagrama.
- Matsuura, K. (2008). Mensaje del Sr. Koichiro Matsuura, Director General de la Unesco con motivo del Día Internacional de los Pueblos Indígenas. 9 de agosto de 2008. URL: <http://bit.ly/2wICgu8>
- Moseley, Ch. (Ed.) (2010). *Atlas of the world's languages in danger*. Paris: UNESCO Publishing. URL: <http://bit.ly/333aiWs>
- Ong, W. J. (1991 [1982]). *Orality and literacy. The technologizing of the world*. Londres y Nueva York. T. J. Press.
- Parra, M. (1988). La hipótesis Sapir-Whorf. *Forma y Función*, 3, 9–16. URL: <https://bit.ly/2L0VGi8>
- PCI (s. f. a). *Explore las Listas del Patrimonio Cultural Inmaterial y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia*. URL: <https://ich.unesco.org/es/listas>
- PCI (s. f. b). *Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial*. URL: <http://bit.ly/2wwI89Y>
- Potenza, A. (2017). *What NASA's Golden Record taught me about humanity. A cosmic message in a bottle from humanity to extraterrestrials*. URL: <http://bit.ly/39Tkl2c>
- Ruiz Chiriboga, O. (2006). *El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales: Una mirada desde el Sistema Interamericanos*. URL: <http://bit.ly/2wz88kT>
- Stewart, K. (2019). *Indigenous languages are in danger of going extinct*. URL: <http://bit.ly/35HzVeY>
- Šopova, J. (2019). *Lenguas indígenas y conocimiento*. URL: <https://es.unesco.org/courier/2019-1>
- UNESCO (2010). *Lenguas en peligro*. URL: <http://bit.ly/2TJMxyf>
- UNESCO y ICH (2019). *Living heritage and indigenous peoples. The convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*. URL: <http://bit.ly/36YMwvy>

UN Human Rights (2019). *Many indigenous languages are in danger of extinction*.

URL: <http://bit.ly/2VVJyFN>

Warrior, R. (Ed.) (2017). *The world of indigenous North America*. Nueva York: Routledge Worlds.

Woodbury, A. C. (2020). *What is an endangered language?* URL: <http://bit.ly/2xbkIr3>

Zires, M. (1999). De la voz, la letra y los signos audiovisuales en la tradición oral contemporánea en América Latina: Algunas consideraciones sobre la dimensión significativa de la comunicación oral. *Razón y palabra*, 4(5). URL: <http://bit.ly/30kAY3p>

10 ACTOS DE HABLA DE LIMPIAS EN LAS COMUNIDADES PILLCOPATA, MOLINOWAYCO Y COYOCTOR, CANTÓN EL TAMBO, ECUADOR

David Guillén¹, Fredy Ordóñez²

1 Universidad Nacional de Educación, Ecuador.

2 Autor de contacto, Universidad del Azuay, Cuenca, Ecuador,
e-mail: fordonezmtu@es.uazuay.edu.ec

RESUMEN

Este es un estudio etnográfico sobre los actos de habla que realizaron los curanderos durante la práctica de limpieas en las comunidades tambeñas de Pillcopata, Molinowayco y Coyector (provincia del Cañar) entre el segundo semestre de 2015 y el primer trimestre de 2016. El diseño metodológico es una interpretación del modelo *Speaking* de Dell Hymes, en el marco de la etnografía de la comunicación; las categorías del modelo son: situación (la limpia), eventos (momentos como preparación del rito y sus elementos simbólicos, la limpia y el diagnóstico de la condición del paciente) y actos de habla (los diferentes enunciados). Los métodos utilizados fueron: entrevista abierta dirigida a seis curanderos, ficha de observación de los actos comunicativos entre estos curanderos y sus pacientes durante la limpia y la categorización de los actos comunicativos a través de una ficha de análisis de las unidades lingüísticas siguiendo la secuencia de actos. Así, el estudio demostró los actos de habla, determinados por el sincretismo y el carácter ceremonial de la limpia; también, registro de elementos no verbales y paraverbales en la comunicación entre curandero y paciente. Existen varios elementos comunicativos conjugados en las limpieas: el género y las claves, vinculadas a la solemnidad de la situación de habla y a la fuerza ilocutiva percibida sobre todo en el evento de habla; como a la importancia de pertenecer a una comunidad de habla en la interpretación de sus normas de interacción.

PALABRAS CLAVES

actos comunicativos, actos de habla, etnografía del habla, curanderos, limpia

INTRODUCCIÓN

Este artículo es el resultado del estudio de los actos de habla que se manifiestan en las limpieas practicadas por curanderos de las comunidades de Pillcopata, Molinowayco y Coyector pertenecientes al cantón El Tambo, provincia del Cañar. La limpia, rito ancestral practicado en varias regiones latinoamericanas (Aparicio y Di Ludovico, 2016), es una muestra de la tradición en la serranía ecuatoriana, verdadera situación comunicativa susceptible de un análisis enmarcado en la etnografía de la comunicación por el sincretismo cultural que tiene contigüidad simbólica en la medicina ancestral (Encalada, 2015). En este sentido, se toma en cuenta la carga ilocutiva que conlleva el mensaje, la relación entre los eventos de esta situación, el uso de la lengua caracterizado por el adstrato del quichua y el español, como los elementos no verbales y paraverbales, de una importante fuerza comunicativa (de Pablos, 2015).

Los curanderos tambeños viven en pequeñas zonas rurales pobladas, practican de forma habitual la agricultura y ganadería a pequeña escala; en sus poblaciones,

interactúan con sus vecinos, quienes los consideran figuras importantes. Las limpiezas se realizan los días martes y viernes, y la mayor parte de curanderas¹⁴ utilizan las instalaciones de la Fundación Jambí Huasi en el centro cantonal de El Tambo; otras mamás suelen ir a mercados en ciudades como Azogues, Biblián, Cañar o en el mismo centro cantonal. Se encontraron también dos espacios personales adecuados para la práctica de la limpieza: en Pillcopata, en casa de *taita* Espíritu Y., y cerca del Complejo Arqueológico Ingapirca, donde mamá Juliana B., oriunda de Molinowayco, tiene un local que utiliza como consultorio y hace limpiezas a quienes la visitan. Estos lugares tienen por lo general un altar con varios elementos simbólicos y medicinales (estampas religiosas, piedras, plumas, inciensos, plantas o preparaciones medicinales, esencias y ciertos artículos utilitarios), y un círculo marcado en el piso con plantas, flores y pieles de animales en donde se realizan las limpiezas.



Fig. 57 Panorámica del complejo arqueológico Coyoctor (fuente: elaboración propia).

Durante la caracterización territorial de curanderas mujeres, se evidenció la importancia para la salud pública de impulsar la medicina ancestral como una estrategia para el tratamiento de enfermedades preventivas, en sectores donde el servicio

¹⁴ Las curanderas son llamadas de manera coloquial *mamas* en sus comunidades, a diferencia de los hombres a quienes se les conoce como *taitas*.

no llega a muchos lugares del campo y las montañas: el sistema de salud procura formalizar la actividad de las curanderas y parteras a través de capacitaciones. De hecho, existe un área especial para medicina tradicional en el Centro de Salud El Tambo, en el que se desarrollan proyectos de investigación e inclusión en la práctica médica, principalmente con parteras; en este sentido, se procura coordinar los controles maternos en todas sus etapas con médicos y que un parto realizado por parteras cumpla con ciertos estándares de seguridad médica y de asepsia; en ciertos casos, se incluye asistencia médica otorgada por el sistema público para la prevención de emergencias o situaciones eventuales en partos tradicionales.

ANTECEDENTES CONCEPTUALES

Durante el siglo XIX, el trabajo de campo en la etnología estaba basado en el uso de formatos estandarizados de investigación, cuya aplicación era encomendada a aventureros o a misioneros comprometidos a llevar evidencias arqueológicas a los investigadores y justificar así su trabajo científico. Para algunos autores contemporáneos, el uso de cuestionarios propendía a “desestimular y obturar el proceso mismo de construcción de pensamiento y conocimiento, y por tanto su respectiva experiencia pedagógica” (Álvarez, 2014: 21); este papel pasivo de los investigadores en el campo fue criticado en su momento por su carácter colonialista (Herrera, 2015).

Para la antropología de la primera mitad del siglo XX, el interés por el análisis de la comunicación motivó el diseño de metodologías que trascendieran la estandarización del trabajo de recolección de información, pero muchas veces se carecía de propuestas que integraran de forma adecuada las diversas disciplinas (Cebrelli, 2018).

Así, en los años sesenta, la formalización de la interdisciplinariedad científica y la ramificación de la antropología, la crítica a la concepción de la comunicación para los antropólogos y la configuración de la sociolingüística, darían lugar a un planteamiento epistemológico conocido como *antropología de la comunicación*, planteado por el estadounidense Dell Hymes. Más allá de ser una categoría derivada de la antropología, “se contempla una reciprocidad entre esta y la teoría de la comunicación humana en busca de un quehacer más completo, desde un contexto científico histórico específico” (Herrera, 2015: 129).

Los ejercicios de análisis de los actos de habla se centraron en un inicio en el estudio de lenguas indígenas norteamericanas, pero más adelante se realizaron consideraciones sobre conceptos para una aplicación metodológica más amplia a nivel humano, por ejemplo, en el ámbito urbano. Tras haberse delimitado y discutido entre antropólogos y lingüistas los términos y la extensión del estudio de este marco interdisciplinario, se lo reconocería como *etnografía de la comunicación* o *etnografía del habla*. Para el estudio de la etnografía de la comunicación, la antropología sería entendida como “teoría y práctica, ampliamente pertinente en el quehacer de la comunicación como campo de conocimiento”, mientras que la etnografía pasaría a ser un instrumento para la “sistematización del quehacer etnológico o antropológico”. El etnólogo en este marco es un investigador quien, además de observar y manifestar lo observado de forma textual, ha de estar inmerso de manera física en el campo de estudio. Así, la etnografía se entendería como “la objetivación de la subjetividad” (Herrera, 2015: 127).

ETNOGRAFÍA DEL HABLA EN EL ANÁLISIS COMUNICACIONAL

La etnografía de la comunicación tiene por objetivo “analizar la relación que existe entre los componentes y las reglas de cada evento comunicativo, algo que cada miembro de un grupo cultural o comunidad de habla domina de forma más o menos consistente” (García, 2014: 50). Se estableció así el análisis de elementos lingüísticos y no lingüísticos de los actos de habla en una situación contextual, determinados por las competencias comunicativas en relación a su comunidad y los actores de la comunicación; estos elementos -que habían sido ignorados por la lingüística- conforman el contexto. Estos aspectos se resumen en el modelo *Speaking*, utilizado para el desarrollo de este estudio.

“La importancia de la etnografía del habla (...) radica en su nivel teórico-metodológico, en su naturaleza semiótica, que en esencia, es resultado de un esquema de investigación fundado en los principios de múltiples disciplinas, otorgando una posibilidad compleja para estudiar la realidad social.” (Carrera, 2017: 73)

El nombre del modelo se refiere a ocho de estos elementos que incluyen algunas unidades de estudio de la comunicación: situación (*settings*), que representa las “circunstancias físicas y temporales en las que transcurre el evento”; participantes (*participants*), caracterización de la relación entre hablantes y receptores que intervienen en el proceso de comunicación, además de su papel en la comunidad; finalidad (*ends*), entendido como “propósito o función del evento en general y de los participantes en particular”; actos (*acts*), que se dan en secuencia y tienen una forma y contenido; clave (*keys*), que es el análisis de la entonación de los enunciados; instrumentos (*instrumentalities*), compuestos de canales de comunicación (verbal, paraverbal y no verbal); normas (*norms*) del proceso comunicativo y género (*genre*) que trata sobre el evento comunicativo, parte de la situación (García, 2014: 50).

En el caso de los curanderos, el uso del lenguaje verbal incluye expresiones condicionadas por el adstrato del quichua y el español, mientras que el no verbal se compone de diversos gestos que indican al paciente cuándo debe girar, agachar la cabeza, extender sus brazos, etc.; así, el lenguaje paraverbal¹⁵ se compone de siseos que sirven en el ritual para azuzar las malas energías (de Pablos, 2015). Las comunidades del habla se componen de pueblos que corresponden a un territorio determinado, en el que se comparten ciertas normas de comunicación comunes que las identifican, relacionados con la vida del campo y la relación del hombre con la naturaleza (di Salvia, 2014).

UNIDADES DE ANÁLISIS DE LA ETNOGRAFÍA DE LA COMUNICACIÓN Y SU APLICABILIDAD

La comunicación actúa en tres niveles de manera simultánea: lenguaje verbal, que representa lo dicho en palabras; lenguaje no verbal, representado por aspectos kinésico o gestos comunicativos que usa el hablante, evidentes en el rostro, movimiento

¹⁵ En este sentido, según los resultados de varios estudios, se ha demostrado “que nuestros receptores neurológicos captan los siguientes matices emocionales en una conversación: tono de voz, palabras elegidas, detalles de la postura, gestos, ritmos, incluso aunque la información sea neutra” (Hernández, 2016: 180).

del cuerpo e incluso en ciertos casos de mayor o menor forma, la apariencia de los hablantes; como proxémicos o la distancia que mantienen los participantes de la comunicación (Ladrón de Guevara, 2018); mientras que la comunicación paraverbal se refiere a lo dicho “con la calidad y la cualidad de la voz” (Hernández, 2016: 180). Estos elementos se engloban en dos unidades de análisis: las unidades lingüísticas y la comunidad de habla.

Por un lado, las unidades lingüísticas son: *a) acto de habla*, establecido como la unidad mínima de estudio, representa un enunciado en sus ámbitos verbal, paraverbal y no verbal, lo dicho en relación a lo hecho por el hablante en un momento y lugar determinados (Maya, 2016: 258); los actos de habla son los que “condicionan (...) y determinan el uso que se hace de la lengua”; *b) evento de habla*, momento específico de la comunicación formado por uno o varios actos de habla, está regido por ciertas normas de uso de los hablantes; y *c) situación de habla*, la mayor unidad de estudio en la etnografía de la comunicación que contiene los diferentes eventos de habla que la definen como tal (Celis y Hormigos, 2015).

Mientras, los hablantes manejan códigos que dependen de las variantes comunicativas y de las competencias lingüísticas de cada colectividad a la que pertenecen (Mala, 2016), por lo que la comunidad de habla podría definirse como “una suma de subcompetencias o dimensiones” integradas de forma simultánea. Así, Anfuso y Morelli (2014: 130) argumentan que “en el discurso a interpretar varían los niveles y los rasgos de oralidad, así como sus funciones dentro de la situación comunicativa concreta y según la combinación lingüística implicada”; es decir, una persona puede desarrollar mayores competencias en un contexto territorial específico, mientras que estas se van limitando conforme dicho contexto se considera de una forma más amplia (Berenguer-Román, Roca-Revilla y Torres-Berenguer, 2016).

Sin embargo, dichas competencias pueden abarcar un territorio más amplio si el hablante desarrolla habilidades comunicativas cuando, por ejemplo, estudia de manera formal su lengua materna o procura aplicar ciertos elementos para sentirse parte de una comunidad a la que originalmente no había pertenecido, o cuando una persona estudia lenguas extranjeras.

Una vez desarrollado cierto marco metodológico y conceptual, estos son los elementos que, a juicio de los autores, dan lugar a la limpia: una situación de habla en la que se desarrolla un proceso de purificación espiritual; el curandero se dirige a su paciente para azuzar las malas energías a través de elementos verbales, no verbales, en los que se utiliza movimientos corporales para dar órdenes a los pacientes (Scribano y Cena, 2017); y paraverbales para generar una sensación de bienestar.

MATERIALES Y MÉTODOS

El presente diseño metodológico se enmarca en la etnografía del habla, una interpretación del modelo *Speaking* de Dell Hymes¹⁶ (2015) para el análisis de categorías como: situación (la limpia), eventos (momentos como preparación del rito y sus elementos simbólicos, la limpia y el diagnóstico de la condición del paciente) y actos de

¹⁶ Dell Hymes, folclorista, lingüista y antropólogo, desarrolló una metodología que sentaría las bases de la etnolingüística. Se destacan las obras *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* y *In Vain I Tried to Tell You”: Essays in Native American Ethnopoetics*.

habla (los diferentes enunciados). Es así que se desarrolló el trabajo con base en tres métodos: una entrevista abierta a seis curanderos, la observación de los actos comunicativos entre estos curanderos y sus pacientes durante la limpia, la categorización de los actos comunicativos a través de una ficha de análisis de las unidades lingüísticas siguiendo la secuencia de actos.

Así, el estudio mostró los actos de habla, determinados por el sincretismo y el carácter ceremonial de la limpia; también, se evidenciaron elementos no verbales y paraverbales en la comunicación entre curandero y paciente. Se pudo concluir que existen varios elementos comunicativos que se conjugan en las limpias: el género y las claves, vinculadas a la solemnidad de la situación de habla y a la fuerza ilocutiva percibida sobre todo en el evento de habla, como a la importancia de pertenecer a una comunidad de habla en la interpretación de sus normas de interacción.

Para la contextualización de aspectos sociales y lingüísticos, se planteó una investigación de tipo cualitativa, deductiva, descriptiva y analítica, en la que se categorizan diferentes elementos de la etnografía del habla. La adaptabilidad de los procesos cualitativos en investigaciones de tipo verbal, no verbal y paraverbal permitieron desarrollar una dinámica más abierta entre los investigadores y curanderos en sus prácticas:

“Los acercamientos de tipo cualitativo reivindican el abordaje de la realidad subjetiva como objetos legítimos de conocimiento científico; el estudio de la vida cotidiana como el escenario básico de construcción, constitución y desarrollo de los distintos planos que configuran e integran las dimensiones específicas del mundo humano y, por último, ponen de relieve el carácter único, multifacético y dinámico de las realidades humanas.” (Hernández, 2016: 32)

Dicha adaptabilidad del enfoque cualitativo a una metodología basada en la etnografía de la comunicación permitió un estudio integral de los actos de habla en las limpias de los curanderos de las comunidades descritas, englobados en sus situaciones y eventos comunicativos. En este marco metodológico, para recabar información sobre las limpias de dichas comunidades, se utilizaron técnicas como:

- La entrevista abierta, donde los curanderos respondieron a las preguntas de los investigadores de manera libre y espontánea.
- Observación no participante de limpias, que consistió en el registro audiovisual de limpias de curanderos a personas de pertenecientes a las mismas comunidades.
- Observación participante de limpias, donde los entrevistadores y el equipo de trabajo fueron sujetos a limpias.

Las entrevistas sirvieron como fuentes primarias de información para su análisis contextual cualitativo, donde la narración de los curanderos ayudó a tener una idea mayor de la situación comunicativa de las limpias, como sus eventos y actos que la conforman.

POBLACIÓN Y SELECCIÓN DE PARTICIPANTES

El cantón El Tambo se encuentra al noreste de la provincia del Cañar, cuyo desarrollo se dio sobre la cuenca del río Cañar. “La distribución de las pendientes conforma en general un paisaje agreste y empinado en toda la cuenca del río Cañar, así

como en las sucesivas particiones de sus subcuencas y microcuencas” (Municipio Comunitario El Tambo, 2014: 15). En las zonas altas, entre los 3200 y 4500 msnm, se puede observar pajonales, mientras que cerca de los ríos en este rango, algunas gramíneas; en las partes medias, predomina un paisaje campestre, de actividad ganadera, agrícola, con poca vegetación natural: se cultiva la papa, el maíz, la arveja, alfalfa, trigo y cebada.

Es un cantón con trece comunidades, de las cuales se ha escogido para este estudio: Pillcopata, Molinowayco y Coyoctor, por la cercanía que tienen con el centro poblado de El Tambo y la importancia que se le da en estos territorios a la conservación de prácticas y conocimiento de la medicina ancestral; las poblaciones no superan juntas los mil habitantes. Luego de una primera exploración, se identificaron curanderas en su mayoría mujeres, y solo en Pillcopata centro se encontró a un curandero o *yachak*, conocido en la comunidad como *taita* Espíritu.

Tres de las curanderas practicaban las limpias en un local de la Fundación Jambí Huasi, mientras que Espírititu Y. y Teresa C. lo hacían en su casa: *taita* Espíritu tenía una habitación especial para las limpias, donde se apreciaba un altar, un círculo en el piso para la limpia del paciente y varias botellas de esencias y alcanfores de una gran variedad de plantas, flores, hierbas o piedras. Por otra parte, Juliana B., quien vivía en Molinowayco, tenía un consultorio en las inmediaciones del Complejo Arqueológico de Ingapirca; en este, mama Juliana tenía dos espacios: uno en el que recibía a sus pacientes, con vitrinas que mostraban sus botellas como las que se veía en la casa de *taita* Espíritu, y otro que era un tipo de cabaña pequeña construida fuera de la casa, donde estaba un círculo marcado en el piso con flores.

Tab. 6 Comunidades de los curanderos (fuente: elaboración propia).

Comunidad	Ubicación	Superficie (Ha)	Curandero
Pillcopata	Noreste del centro urbano de El Tambo	84,63	Espíritu Y. Viviana Y.
Molinowayco	Suroeste del centro urbano de El Tambo	228,71	Beatriz M. Juliana B.
Coyoctor	Sureste del centro urbano de El Tambo	232,02	Eloisa C. Teresa C.

RESULTADOS

COMUNIDAD DE HABLA

La comunidad de habla se compone principalmente de los curanderos y las personas que suelen realizarse limpias, en general realizan consultas y limpias en sus casas, centros comunitarios, mercados o consultorios de medicina ancestral. Estas personas tienen diferentes formas de comunicación, pues en el cantón existe un alto índice de bilingüismo entre los indígenas. Entre los lugareños que han tenido experiencias en limpias, les es más fácil reconocer ciertas competencias comunicativas relacionadas con el lenguaje no verbal, el paraverbal y hasta la interpretación de ciertas pausas o el efecto del adstrato español y quichua. Por ejemplo, las personas de las mismas comunidades conocían ciertos códigos, como el no agradecer al terminar la limpia,

o aportar económicamente por este servicio según lo que el receptor como disponga voluntariamente paciente.

ESCENARIOS DE HABLA

El trabajo empieza antes de la limpia, pues el curandero realiza un proceso de investigación previa: para *taita* Espíritu, los antiguos santuarios naturales como cerros –Narrío, Abuga, Puñay-, lagunas –Culebrillas- y ríos son los que guardan ciertas llaves de la medicina; un *yachak* ha de ser un investigador que camina para recolectar plantas u objetos naturales como piedras utilizadas por su efecto terapéutico: ha entrado a un primer contacto con la naturaleza y los espíritus que evoca para transmitir ese legado a sus coterráneos y a los visitantes que sienten interés por esta actividad.



Fig. 58 *Taita* Espíritu Y. recolectando plantas para la limpia (fuente: elaboración propia).

Las limpias pueden ser realizadas en diferentes tipos de sitios, depende de la tradición y los recursos con los que cuenta un curandero. Un grupo importante de mujeres

utiliza las instalaciones de la Fundación Jambí Huasi en el centro cantonal de El Tambo, y en gran parte son de las comunidades específicas de este estudio. Los mercados son lugares populares para las limpieas, donde varias curanderas mujeres de diferentes comunidades trabajan, como en el centro parroquial o en ciudades como Biblián y Azogues. Son también comunes las limpieas en los campos, donde se aprovechan las inmediaciones de sus hogares en sitios abiertos; esta práctica es común para curanderas que no tienen un lugar personal para realizar las limpieas y permanecen gran parte del tiempo en sus comunidades.

En menor medida, hay curanderos que tienen un lugar personal adecuado para la práctica de la medicina ancestral y de las limpieas o curas de espanto: se ve un círculo que se usa para la limpia, un altar formado de plantas, esencias, mezclas de plantas en alcanfor, aguas perfumadas, aguardiente de contrabando, como elementos naturales (piedras, objetos de chonta, como el usado por mama Juliana), religiosos (estampas y figurillas de vírgenes y santos), animales disecados y hasta objetos propios de una interculturización.



Fig. 59 El curandero prepara los materiales en su altar (fuente: elaboración propia).

SECUENCIA DE ACTOS

Preparación

La preparación para la limpia es constante, para los curanderos la *chacra* no solo es una fuente de alimentos, también sirve como huerta medicinal para las enfermedades y el cuidado hacia esta es constante y dedicada. Cuando ha sido citado para realizar una limpia, el curandero va a recolectar las plantas que considere necesarias, aunque si una curandera está en un centro comunitario o en un mercado, tiene con anticipación ya las plantas recogidas y los elementos que utilizará en su práctica.

Tab. 7 Espíritu Y. – Informante 1. Preparación de los instrumentos para la limpia por el taita Espíritu Y. de la comunidad Molinowayco, sector Parte Alta (fuente: elaboración propia).

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Taita		El <i>taita</i> Espíritu prepara los inciensos y las velas en su altar. Existe un silencio que evoca respeto a este momento, dura más de un minuto.
Taita	Este saumerito es para... para las energías malas. Contra la mala energía es eso. Por eso yo para limpiar tengo que prender eso.	Señala en el altar, mientras habla, los inciensos y las velas.
Taita	Y ustedes, así, observando, vean en donde quieran, se van a otras partes, yo tengo, ve, todas las cosas puesto. Ve. <i>Elle</i> . Esos tengo puesto yo; y ustedes observen otras, aquí está, muelas de incas, ve. Entonces, eso sale para... para remedio. Tengo piedritas puesto de... de la laguna. De la laguna San Pablo, de laguna Ozogochi.. ‘Ton por ahí yo voy bañar. Yo no estoy durmiendo en la casa. Para poder curar tengo que andar, a <i>sacrificar</i> para aprender.	Se agacha para agarrar la botella con el trago mezclado con plantas y piedras. Mientras la muestra al paciente, la sacude evidenciando que hay diferentes tipos de piedras.
Taita	Mira, ve.	La sacude una vez más para que se puedan ver en la botella otras piedras.
Taita	Ve, estas piedritas, ve, lindas piedritas. Esos cojo... este es de Amazonas... <i>traí</i> de ese río grande.	Sigue mostrando, girando y sacudiendo la botella al paciente para que se sienta seguro del conocimiento y del tipo de medicina usada en la limpia por parte del <i>taita</i> .
		Se agacha y en cuclillas pone las plantas que usará para la limpia en el piso, entonces prende una vela. Se quita el sombrero en señal de respeto, y todavía en cuclillas, toma en la mano izquierda la vela y en la derecha la botella con la mezcla del trago, las plantas y las piedras.

Antes de la limpia, el curandero todavía presenta un carácter informal, aunque por lo general habla de la cosmovisión andina y de la importancia de la medicina ancestral. Al concluir esta fase, se empieza a dar cierta solemnidad al acto, retirándose el sombrero (algo que realizan en pocas ocasiones), encienden veladoras e incienso; también, disponen un círculo con pelajes y plantas con la finalidad de que contengan

las energías que pudieran salir del paciente y transmitirse al curandero u a otra persona presente.



Fig. 60 El pase de plantas en un lugar establecido: el paciente se ubica dentro de un círculo de floripondios y sobre el pelaje de un zorrillo (fuente: elaboración propia).

PLEGARIAS INTRODUCTORIAS

Se pide entonces a la persona en quien se hará la limpia que ocupe el lugar en el círculo. En lugares cerrados, le pide que se retire la mayor cantidad de prendas de vestir antes de ubicarla en el centro. Evidenciado el fenómeno sincrético detectado en las comunidades donde se realizó el estudio, se observó que los curanderos empiezan el ritual elevando plegarias a las divinidades y pidiendo la protección y el acompañamiento de otros *taitas* y *mamas* distantes.

Tab. 8 Beatriz M. – Informante 2. La mama Betariz M. de la comunidad de Molinowayco realiza el pase de huevo previo a la limpia (fuente: elaboración propia).

Informante: Beatriz M. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Padre sol, que nos ayude a sacar las energías malas que tiene este hombre. Vamos curando, vamos limpiando, vamos sacando todas las malas energías, todas las porquerías. Todo vamos limpiando. Vamos sanando.	El paciente está sin camiseta. La mama empuña un huevo y le hace señales de la cruz sobre la frente del paciente. Hace las mismas señales cuando baja la mano al pecho.
Mama	(Sonido sibilante)	Hace círculos con el huevo alrededor del cuerpo.

La informante, de manera solemne, recuerda durante estas plegarias el riesgo de desaparecer que corre la medicina ancestral, pide ayuda a las divinidades precolumbinas y cristianas, y, siguiendo en un sincretismo, construye el sintagma nominal *tucuy plantita*, usando un adjetivo quichua y un sustantivo español para referirse a todas las plantas como fuerza de la naturaleza.

PASE DEL HUEVO, PLANTAS Y OTROS ELEMENTOS

El curandero frota un huevo de gallina por el cuerpo del paciente, algunos piden soplar sobre este antes de romperlo y derramarlo sobre un vaso de agua; esto le servirá al final para establecer un diagnóstico del paciente.

Luego, toma las plantas y las frota, el curandero se inviste de autoridad y, dentro del marco de la limpia, se cumple toda orden que dé, el paciente se convierte en un sujeto pasivo y los acompañantes del paciente en observadores. Pasa las plantas por las espaldas, el frente, a una orden levanta los brazos y completa la limpia repitiendo invocaciones y, variablemente, los sonidos paraverbales *quisha* o el desiderativo *que salga*.

Tab. 9 Teresa C. – Informante 3. La mama Beatriz M., luego de depositar el huevo en un vaso de agua, procede al pase de las plantas para ahuyentar enfermedades (fuente: elaboración propia).

Informante: Teresa C. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Ah,... <i>quisha ... quisha</i>	Vuelve a la formalidad. Sigue pasando el huevo
Mama	Ya, aquí, escupa. Y haga “ahhh”.	Ordena, mostrando el huevo. Exhalación.
Mama		Obedece y exhala.
		Rompe el huevo en un vaso de agua
Mama	<i>Quisha, quisha, mawaylas, quisha</i> mal viento, <i>quisha, quisha</i> . (Silencio)	Toma las plantas: ruda, eucalipto, santamaría y floripondio y sopla alcohol sobre ellas. Pasa las plantas por el paciente.
Mama	<i>Quisha</i> mal viento, <i>quisha, quisha</i> . Vaya saliendo, <i>quisha, quisha</i> .	

Soplo

En esta instancia, el curandero toma sorbos de *licor de punta*, un tipo de alcohol etílico artesanal, y sopla vigorosamente sobre el paciente.

Tab. 10 Espíritu Y. – Informante 1. Taita Espíritu Y. sopla alcohol sobre el paciente (fuente: elaboración propia).

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
<i>Taita</i>		El <i>taita</i> Espíritu prepara los inciensos y las velas en su altar. Existe un silencio que evoca respeto a este momento, dura más de un minuto.
<i>Taita</i>	Este saumerito es para... para las energías malas. Contra la mala energía es eso. Por eso yo para limpiar tengo que prender eso.	Señala en el altar, mientras habla, los inciensos y las velas.
<i>Taita</i>	Y ustedes, así, observando, vean en donde quieran, se van a otras partes, yo tengo, ve, todas las cosas puesto. Ve. Elle. Esos tengo puesto yo; y ustedes observen otras, aquí está, muelas de incas, ve. Entonces, eso sale para... para remedio. Tengo piedritas puesto de... de la laguna. De la laguna San Pablo, de laguna Ozogochi.. ‘Ton por ahí yo voy bañar. Yo no estoy durmiendo en la casa. Para poder curar tengo que andar, a sacrificar para aprender.	Se agacha para agarrar la botella con el trago mezclado con plantas y piedras. Mientras la muestra al paciente, la sacude evidenciando que hay diferentes tipos de piedras.
<i>Taita</i>	Mira, ve.	La sacude una vez más para que se puedan ver en la botella otras piedras.

Informante 1: Espíritu Y. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Taita	Ve, estas piedritas, ve, lindas piedritas. Esos cojo... este es de Amazona... traí de ese río grande.	Sigue mostrando, girando y sacudiendo la botella al paciente para que se sienta seguro del conocimiento y del tipo de medicina usada en la limpia por parte del <i>taita</i> .
Taita		Se agacha y en cuclillas pone las plantas que usará para la limpia en el piso, entonces prende una vela. Se quita el sombrero en señal de respeto, y todavía en cuclillas, toma en la mano izquierda la vela y en la derecha la botella con la mezcla del trago, las plantas y las piedras.
Taita	Bueno, Jesús, María y José. Primeramente Dios Padre, después quien habla.	En esta plegaria el <i>taita</i> utiliza una entonación diferente, debido a su carácter ceremonial.
Taita		Luego de dichas las palabras, toma un sorbo de la mezcla del trago y lo mantiene en su boca sin pasarlo. Luego, con la vela en medio, sopla a las plantas saliendo fuego en estas.
Taita		Deja la vela y la botella al pie de su altar y se levanta lentamente. Se agacha un poco para tomar las plantas.

DIAGNÓSTICO

En este sentido, es importante para los pacientes el nivel en que comparten las competencias comunicativas con los curanderos y la comunidad en general como la empatía entre curandero y pacientes. En uno de los casos estudiados sobre una limpia, un paciente se mostró bastante incrédulo y cuestionó las formas de diagnóstico de las curanderas a punto de negar del todo los síntomas que ellas interpretan en el huevo.

Tab. 11 Teresa C. – Informante 3. La mama da su diagnóstico con base en la observación del huevo depositado en el vaso de agua (fuente: elaboración propia).

Informante: Teresa C. Participante	Comunidad: Molinowayco Verbal	Sector: Parte Alta Paraverbal
Mama	Mal viento ha tenido, sí. Ahí está. ¿No tuvo algún golpe, nada?	Mira fijamente el vaso.
Mama	En el pie, hace tiempo.	
Mama	¿Y duele?	
Mama	No, no me duele, ahora.	
Mama	O sea, ha tenido pero ya ha venido a mejorar, golpe ha tenido. De ahí tiene mal viento, mmm.	

CONCLUSIONES

La etnografía de la comunicación permite al investigador analizar los actos comunicativos dentro de una situación, sin dejar de lado el contexto cultural en el proceso de caracterización del habla. La limpia, entendida en este estudio como

una situación de comunicación, fue secuenciada en varios eventos comunicativos identificados como la preparación, las plegarias introductorias, la limpia (dividida en el pase del huevo, el soplo y la limpia con plantas; eventos que se manifiestan con determinadas características peculiares, que evocan solemnidad) y el diagnóstico. La comunidad de habla de los habitantes de El Tambo y en general en las provincias andinas del Cañar, Azuay y Chimborazo, está familiarizada con las dinámicas de comunicación propias de las limpias. Estas personas conocen aspectos como el respeto de ciertos silencios y mandatos, códigos particulares que los identifica; las competencias lingüísticas de los curanderos pasaban por el adstrato del español y el quichua con la comunidad, cuando más de la mitad de los habitantes son indígenas. En algunos casos, las mamás casi no se expresan de forma verbal, sino utilizando diferentes recursos de comunicación.

Elementos paraverbales como el siseo y la articulación de sonidos sirven para azuzar a las malas energías, provocando en el paciente una sensación de liberación por el ambiente místico y el efecto del evento mismo de la limpia. También, un lenguaje no verbal marcó una presencia comunicativa importante: el movimiento de brazos para indicar que el paciente extendiera sus brazos, o para que girara en su eje o se agachara.

REFERENCIAS

- Álvarez, E. (2014). Lo urbano como laboratorio para la exploración transdisciplinaria. En E. Álvarez, *Cartografías de territorios y territorialidades. Un ejercicio de integralidad en el encuentro de la geografía humana y la antropología de la comunicación*. Montevideo: Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República.
- Anfuso, M. y Morelli, M. (2014). Oralidad y situación comunicativa en interpretación consecutiva: un estudio exploratorio. *Cuadernos AISPI*(4), 129–148. doi:10.14672/4.2014.1039
- Aparicio, A., y Di Ludovico, F. (2016). *The "limpia" in the mesoamerican ethnomedicines. An anthropological approach to one of the oldest healing procedures in the Mesoamerican cultures*. Madrid: Bubok Publishing S.L.
- Berenguer-Román, I, Roca-Revilla, M., y Torres-Berenguer, I. (2016). La competencia comunicativa en la enseñanza de idiomas. *Dominio de las ciencias*, 2(2), 25–31.
- Carrera, J. (2017). Etnografía del Habla. Perspectiva de una dimensión semiótica de la Antropología. *Nuevas tendencias en antropología*(8), 73–86.
- Cebrelli, A. (Enero-junio de 2018). Diversidad sociolingüística en Argentina. Estado de la cuestión. *Mediaciones*(20), 70–118. DOI:http://dx.doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.14.20.2018.70-118
- Celis M., y Hormigos I. (2015). El currículo del grado en humanidades y patrimonio en la clase de español como lengua extranjera: una aplicación teórico-práctica. En Morimoto Y., Pavón M. y Santamaría R. (Ed.), *La enseñanza de ELE centrada en el alumno*. Madrid: ASELE, 255–264.
- de Pablos, P. (2015). *Oratoria y mediación*. Madrid: Editorial Dykinson.
- di Salvia, D. (2014). *La religión de la tierra en los andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Encalada, O. (2015). La semiofagia, la función simbólica de algunos alimentos. En S. Pazos, y A. Muñoz, *Memorias del VI Congreso de Cocinas Regionales Andinas. Tesoros de la Hospitalidad Andina* (págs. 119–127). Quito: Centro de Publicaciones.

- García, M. (2014). *La competencia conversacional en español como lengua extranjera: Análisis y enfoque didáctico*. Madrid: Universidad de Alcalá.
- Hernández, E. (2016). *Contextos sociales de intervención comunitaria*. Madrid: Editorial CEP.
- Herrera, M. (Julio-octubre de 2015). La construcción de la antropología de la comunicación: hacia una propuesta teórico metodológica. *Ciencia Ergo Sum*, 23(2), 125–135.
- Hymes, Dell. (2015). Acerca de la competencia comunicativa. *Textos de didáctica de la lengua y la literatura*. (69), 61–68.
- Ladrón de Guevara, M. Á. (2018). *Técnicas de comunicación con personas dependientes en instituciones*. Logroño: Tutor Formación.
- Mala, A. (2016). Les gestes emblématiques comme un composant dans les processus communicatif. En T. Santos, M. V. Rodríguez, A. González, y J. M. Pérez (Edits.), *Texto, género y discurso en al ámbito francófono*. Ediciones Universidad de Salamanca, 149–154.
- Maya, L. (2016). Funciones comunicativas y lexicografía. Hacia un repertorio de funciones ilocutivas. *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 238–269. DOI:10.1075/resla.29.1.10may
- Municipio Comunitario El Tambo. (2014). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón El Tambo*. El Tambo: GAD Cantonal El Tambo.
- Scribano, A., y Cena, R. (Agosto-noviembre de 2017). Las señales del cuerpo: actos de habla corporales, sensibilidades desgarradas y prácticas intersticiales. *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 4–7.

11 SUMARIO

La presente publicación ofrece artículos de un heterogéneo grupo de autores –especialistas e investigadores, miembros del consorcio UNIDA, arraigados en diferentes partes del mundo–, quienes proceden de los más diversos círculos profesionales relacionados no solo con la academia, sino también con organizaciones no gubernamentales, así como con el sector empresarial y comercial, e, incluso, con el mundo artístico. Cabe subrayar, por lo tanto, que los autores –dependiendo del país de origen de cada uno, de su edad y experiencia profesional–, son representantes de muy diversos ámbitos, desde los que proyectan sus miradas a una vasta gama temática relacionada con la extensa y variopinta región de la Amazonía. Gracias a ello, hay una gran cantidad y diversidad de enfoques, que se reflejan en los textos recopilados en este volumen, de manera que el resultado permite presentar un amplio espectro de problemáticas palpitantes relacionadas con la difícil situación en la Amazonía actual. Entre los objetivos principales conviene mencionar la intención de ofrecer una visión holística y completa de los múltiples daños, peligros y amenazas, que hoy en día devastan la Amazonía. Otra de las grandes metas es invitar al lector a reflexionar sobre las cuestiones planteadas, y, paralelamente, a inspirarle a unirse a la causa de la protección y conservación de los bienes tanto naturales, como inmateriales y culturales de esta región única y excepcional, cuya importancia trasciende las fronteras regionales y continentales.

La región de la Amazonía representa una extensa área cubierta por selva virgen, donde aún hoy existen rincones alejados de la civilización moderna, si bien en las últimas décadas ha incrementado el número de aquellas actividades económicas en menor o mayor escala cuyas influencias son, sin duda, indeseables y negativas, dado que repercuten de un modo considerable y dramático en el medioambiente. El impacto negativo de las actividades humanas se puede observar en la masiva deforestación que afecta tanto la flora, como la fauna amazónica.

Por otro lado, si se presta una adecuada atención a la conservación y protección del medioambiente, los resultados son notables. Prueba de ello son las observaciones de los autores Fredy Nugra Salazar, Roman Kollár y Erik Liepmann, quienes dedican su atención al registro del gato de monte en la zona del Bosque Medicinal, ubicado en Gualaquiza, Morona Santiago, en la Amazonía ecuatoriana.

Las autoras Cecilia Ugalde y Narcisa Ullauri indagan en la importancia de la selva entendida como fuente de recursos naturales utilizados en la medicina tradicional desde las épocas más remotas de la Historia, según lo documentan hallazgos de cerámica con grabaciones de representaciones fitomorfas. En el ejemplo del Bosque Medicinal “El Paraíso” las autoras ilustran la importancia de los conocimientos ancestrales relacionados con el uso de diversas plantas medicinales.

Puesto que el turismo dispone de mucho potencial para el desarrollo sostenible de las comunidades indígenas, los autores María Emilia Beltrán-Galarza, Priscila Delgado-Guerrero, Mayra González-Apolo y Eduardo Bravo-Piña indagan sobre cómo los productos culturales se puedan aprovechar para mejorar la situación socioeconómica de la comunidad de Runahurco, y simultáneamente, para contribuir a preservar los recursos naturales de la zona.

Cinco investigadores –Andrea Ridošková, Lenka Silvestrová, Miroslav Horák, Ronal Chaca, Klaudie Kovářová, y Mariah Cruz de Souza– presentan la bebida

ancestral preparada de la *wayusa*, enfocando sus características bioquímicas, sus efectos saludables, así como algunos aspectos culturales vinculados a su uso en las comunidades shuar. Esta planta medicinal es muy apreciada por las comunidades indígenas, para quienes los rituales relacionados con su consumo representan una parte significativa de su identidad cultural. Según observan los autores, los grandes beneficios para la salud de esta bebida energizante, así como su exquisito sabor, convierten la *wayusa* en un importante producto, cuya exportación a los mercados internacionales puede aportar numerosas oportunidades económicas para los productores indígenas.

Ronal Chaca, Sebastián Herrera y Fernanda Coelho, en su artículo, enfocan el turismo de naturaleza convertido en una herramienta eficaz para contribuir al bienestar psicológico de las personas. Los autores presentan cómo es posible aprovechar el gran potencial de este tipo de turismo.

Otro aspecto de índole cultural se relaciona con los viajes organizados desde diversas partes del mundo, cuya finalidad es permitir a las personas interesadas experimentar las ceremonias de ayahuasca. Miroslav Horák, Elizabeth Mateos Segovia y Slavia Salinas enfocan este tema partiendo de la situación en la República Checa, con el fin de analizar las motivaciones y expectativas de los visitantes checos, quienes viajan a la Amazonía con el propósito de tomar parte activa en las ceremonias de ayahuasca.

En el artículo del equipo formado por Ludmila Škrabáková, Ondřej Sekanina, Miroslav Horák, Mariah Cruz de Souza Tronco y Héctor Santiago Aldama González, se comparan los principios del chamanismo en dos ámbitos culturales diferentes: por un lado se dedican al área de la Amazonía peruana, y por el otro a las regiones ubicadas en Tailandia. Lo particular del acercamiento de los autores consiste en el hecho de estudiar dichos principios plasmados en obras de arte realizadas por dos artistas, quienes no solo proceden de áreas divididas por una distancia tanto geográfica como cultural, sino que, además, se sirven de herramientas desiguales; en concreto se trata del uso de plantas psicoactivas en el caso del peruano Dimas Paredes, y, por otro lado, la implementación del ritmo monótono, al que recurre la artista tailandesa La Inthonkaew.

La excesiva explotación de la Amazonía deja sus huellas imborrables e irreversibles en las zonas afectadas. Eso supone una amenaza y un gran peligro no solo para la naturaleza y el medioambiente –ya que se trata del hábitat de muchas especies endémicas que corren el peligro de extinción–, sino que además representa una gran amenaza para todas las comunidades locales.

La Amazonía está habitada desde tiempos remotos por numerosos grupos amerindios quienes pertenecen a diversas familias lingüísticas. En su artículo Athena Alchazidu presta atención a las cuestiones relacionadas con las lenguas indígenas, de las que muchas corren el riesgo de desaparición. La lengua aparte de ser una herramienta de comunicación, sirve, además, como un instrumento de acercarse al universo, al interpretar el rol del ser humano en el mundo, y eso se refleja, ante todo, en la herencia representada por la sabiduría ancestral transmitida de forma oral de generación a generación. Esos saberes ancestrales constituyen una fuente riquísima de conocimiento que, de cierta manera, forma parte inherente del patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad.

En su artículo los autores David Guillén y Fredy Ordóñez presentan los resultados de su investigación sobre los actos de habla de limpia en las comunidades Pillcopata, Molinowayco y Coyector del Cantón El Tambo en Ecuador. Desde un enfoque etnográfico los autores estudian los ritos ancestrales de las limpias realizados por los curanderos, y los analizan como situaciones comunicativas, puesto que ilustran el sincretismo cultural que tiene contigüidad simbólica en la medicina ancestral.

Uno de los grandes desafíos del siglo XXI para todas las sociedades, es asumir la importancia y el impacto de la globalización, hecho que, a su vez, implica la necesidad de cambiar de perspectivas y entender los diversos problemas no solo a nivel local, sino además global. Para poder resolver problemas globales, asimismo, es indispensable, considerar sus raíces locales y regionales. Dicho eso, queda claro que para poder conseguir cambios necesarios y deseables, el primer paso crucial es cambiar de ópticas tradicionales y ampliar las perspectivas, desde las que vemos los problemas respectivos, cuya solución nos urge a todos, a toda la Humanidad. Este libro es un impulso, y como tal pretende abrir nuevas iniciativas. Esperemos que entre todos logremos nuestras metas.

12 SUMMARY

The present publication offers articles from a heterogonous group of authors—specialists and researchers, members of the UNIDA consortium based in different parts of the world—that come from different professional backgrounds related not only to the academic circles, but also to non-governmental organizations, the business and commercial sector, and even to the artistic world. It should be emphasized, therefore, that—depending on their country of origin, their age and professional experience—the authors are representatives of various fields from where they project their attention to a vast range of topics related to the extensive and motley region of the Amazon. Thanks to that, there is a great number and diversity of approaches reflected in the collected articles of this edition, so that the result allows to present a wide spectrum of palpitating problems related to today's Amazon difficult situation. Among the main objectives it is convenient to mention the intention to offer a holistic and complete vision of the multiple damages, dangers and threats that nowadays devastate the Amazon. Another great goal is to invite the readers to reflect on the issues raised, and, at the same time, to inspire them to join the cause of protection and conservation of natural, intangible and cultural assets of this unique and exceptional region, whose importance transcends regional and continental borders.

The Amazon region represents an extensive area covered by virgin jungles, where even today there are isolated corners far away from modern civilization, while in recent decades the numbers of those economic activities have increased on a smaller or larger scale with such influences taht are undoubtedly, undesirable and negative, and that have a considerable and dramatic impact on the environment. The negative impact of human activities can be seen in the massive deforestation that affects both the flora and the Amazon fauna.

On the other side, if conservation and protection of the environment are taken in consideration, the results are remarkable. Proof of this are the observations of the authors Fredy Nugra Salazar, Roman Kollár and Erik Liepmann, who pay their attention to the record of the Wild Cat in the forest area El Bosque Medicinal, located in Gualaquiza, Morona Santiago, in the Ecuadorian Amazon.

The authors Cecilia Ugalde and Narcisa Ullauri inquire the relevance of the jungle, understood as a source of natural resources used in traditional medicine from the most remote times in the history, as phytomorphic representations found in conserved ceramic recordings show. In the example of “El Paraíso” Medicinal Forest, the authors illustrate the importance of ancestral knowledge related to the use of various medicinal plants.

Since tourism has great potential for the sustainable development of indigenous communities, the authors María Emilia Beltrán-Galarza, Priscila Delgado-Guerrero, Mayra González-Apolo and Eduardo Bravo-Piña inquire about how cultural products can be used to improve the socioeconomic situation of the Runahurco community, and simultaneously, to contribute to preserve the natural resources of the zone.

Five researchers —Andrea Ridošková, Lenka Silvestrová, Miroslav Horák, Ronal Chaca, Klaudie Kovářová, and Mariah Cruz de Souza— present the ancient drink made from wayusa, focusing on its biochemical characteristics, its healthy effects, as well as on some cultural aspects linked to its use in Shuar communities. This medicinal plant

is highly appreciated by indigenous communities, for whom the rituals related to its consumption represent a significant part of their cultural identity. According to the authors, the great health benefits of this energy drink, as well as its exquisite flavor, make wayusa an important product, because its export to international markets can provide numerous economic opportunities for indigenous producers.

In their article, Ronal Chaca, Sebastián Herrera and Fernanda Coelho, focus on nature tourism turned into an effective tool to contribute to the psychological well-being of people. The authors present how it is possible to take advantage of the great potential of this type of tourism.

Another cultural aspect is related to organized trips from different parts of the world, in order to allow people to experience ayahuasca ceremonies. Miroslav Horák, Elizabeth Mateos Segovia and Slavia Salinas approach this topic based on the Czech Republic situation, in order to analyze the motivations and expectations of Czech visitors, who travel to the Amazon with the purpose of taking an active part in ayahuasca ceremonies.

In the article of the team formed by Ludmila Škrabáková, Ondřej Sekanina, Miroslav Horák, Mariah Cruz de Souza Tronco and Héctor Santiago Aldama González, the principles of shamanism in two different cultural fields are compared: on one side they are dedicated to the study of the Peruvian Amazon area, and on the other to regions located in Thailand. The particular approach of the authors consists in the study of those principles expressed in the works of art made by two artists, who not only come from different areas divided by a geographical or cultural distance, but also the use of uneven tools; specifically, the use of psychoactive plants in the case of the Peruvian Dimas Paredes, and on the other hand the implementation of the monotonous rhythm of the Thai artist, La Inthonkaew.

The excessive exploitation of the Amazon leaves indelible and irreversible traces over the affected areas. That poses a threat and a great danger not only for nature and the environment—since it is the habitat of many endemic species that could be in danger of extinction—but such situation also represents a great threat to all local communities.

The Amazon has been inhabited since ancient times by numerous Amerindian groups who belong to different linguistic families. In her article Athena Alchazidu pays attention to concerns related to indigenous languages, many of which are at risk of disappearance. The language, apart from being a communication tool, also serves as an instrument to approach the universe and to interpret the role of the human being in the world that is reflected, above all, in the ancestral wisdom inheritance that is transmitted orally from generation to generation. That ancestral knowledge constitutes a very rich source of knowledge that, in a certain way, is an inherent part of the intangible cultural heritage of the humanity.

In their article the authors David Guillén and Fredy Ordóñez present the results of their research on the clean acts of the communities Pillcopata, Molinowayco and Coyector in Cantón El Tambo in Ecuador. The authors adopt an ethnographic approach to study the ancient rites of cleanings performed by healers, and analyze them as communicative situations, since they illustrate the cultural syncretism that has its symbolic continuity in ancient medicine.

One of the great challenges of the 21st century for all societies is to assume the importance and impact of the globalization, a fact that implies the need to change

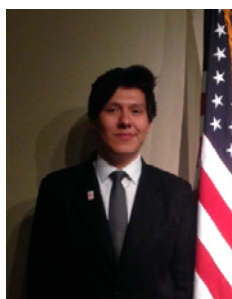
perspectives and understand problems not only at local levels, but also at the global ones. In order to solve global problems, it is also essential to consider local and regional roots. In this sense it is clear that in order to achieve necessary and desirable changes, the crucial first step is to change traditional point of views and broaden the perspectives from which we see the respective problems, the solution of which urges all of us, as humankind. This book is an impulse, and as such it aims to open new initiatives. Hopefully together we will achieve our goals.

13 PERFILES DE LOS AUTORES, CORRECTORES Y DISEÑADORES

Organizados en el orden alfabético según el primer apellido



Athena Alchazidu, Ph.D. (República Checa) imparte clases en el Departamento de Lenguas y Literaturas Románicas en la Facultad de Filosofía y Letras. Sus campos de especialización son los estudios culturales, la enseñanza del español como segunda lengua y la traducción. En 2002 se doctoró en Literaturas Románicas por la Universidad Masaryk de Brno, República Checa. Es traductora de textos literarios —traduce del inglés y del español—. De las traducciones que ha realizado cabe mencionar la tetralogía de Carlos Ruiz Zafón *Cementerio de los Libros Olvidados*, o novelas como *Malinche* de Laura Esquivel, y *Esperando a Robert Capa* de Susana Fortes. La Dra. Alchazidu es autora de varios artículos y estudios sobre temas literarios y culturales. En 2017 publicó una monografía titulada *Tremendismo: el sabor amargo de la vida*, en la que se dedica a la narrativa de la posguerra española. Bajo su dirección se han realizado varios proyectos educativos a nivel nacional e internacional. Actualmente coordina un proyecto internacional de la Universidad Masaryk, cuyo objetivo es contribuir a las reformas educativas en algunos países centroamericanos. Una parte del proyecto mencionado se realiza dentro del marco de la estrategia *Plan Cuscatlán*, desarrollada por el Ministerio de Educación de El Salvador.



Héctor Santiago Aldama González (Estados Unidos Mexicanos) es titulado de la Licenciatura en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Cuenta con experiencia dentro del desarrollo de la adecuada traducción de documentos publicados de manera oficial del idioma inglés al español, conocimientos adquiridos dentro de las actividades realizadas en el Departamento de Acceso Lingüístico de la Oficina de la Alcaldesa para Asuntos Latinos en Washington D. C. (Estados Unidos de América). Actualmente se encuentra realizando estudios de Posgrado en el Programa de Maestría Estudios Territoriales Internacionales por parte de la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales de la Universidad de Mendel en Brno, República Checa.



María Emilia Beltrán (Ecuador) es estudiante del último ciclo de la Carrera de Comunicación Social. Ha participado en el concurso Tinta Tinto de la Universidad del Azuay y en el Encuentro Interuniversitario de Psicología y Comunicación. En el ámbito profesional, ha sido corresponsal del semanario Campus de la Universidad del Azuay, pasante en el área de Relaciones Públicas del Departamento de Comunicación de la Universidad del Azuay, pasante en Diario El Mercurio de Cuenca.



Eduardo Bravo Piña (Ecuador) es estudiante del último año de la Carrera de Comunicación Social y Publicidad. Tiene un especial interés en fotografía y dirección de fotografía, herramientas que le permiten abordar temáticas artísticas, periodísticas y de documental; todos los campos que implican connotaciones humanistas. En al ámbito académico, ha participado como ponente en el congreso de comunicación de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) en Ecuador con el tema del uso de los influencers en los planes de comunicación estratégica de las empresas. En el ámbito profesional ha participado en varios proyectos audiovisuales de vinculación de la Universidad del Azuay ejerciendo como realizador y editor de productos comunicacionales, destacando el Proyecto Ninguno Fuera que utiliza el video para hacer evidente la falta de adaptación en Ecuador de los espacios físicos y de los programas educativos para las personas con necesidades especiales.



Ma. Fernanda Coello Nieto (Ecuador), Psicóloga Clínica, con Maestría en Psicoterapia Integrativa focalizada en la Personalidad, trabaja como docente en la Universidad del Azuay, imparte cátedras como Psicopatología de la Personalidad y Aplicación Clínica. Ha colaborado en publicaciones como “Tú eres importante” que brinda un análisis acerca de la problemática del bullying en adolescentes, y “Guía de Práctica Clínica para Trastornos del Espectro Autista”. Posee experiencia en el campo de la Salud Pública.

Actualmente dirige la Maestría de Salud y Seguridad Ocupacional, también se encuentra realizando sus estudios de doctorado de Investigación en Psicología, en la Universidad de Valencia, España.



Mariah Cruz de Souza Tronco (Brasil) actualmente estudia pedagogía en el programa de licenciatura en la Universidad Federal de São Carlos (UFSCar). Está interesada en el desempeño pedagógico en la salud mental.



Priscila Delgado Guerrero (Ecuador) es estudiante de Comunicación Social de la Universidad del Azuay. Dentro de los proyectos extracurriculares de la Universidad del Azuay, ha formado parte del equipo periodístico, del Club de ficción y de proyectos de vinculación con la sociedad. Además, ha ganado como mejor expositora estudiantil del Congreso de Comunicación y Psicología y ha intervenido como ponente en el Congreso de Comunicación de la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) con el tema “Uso de los influencers en los planes de comunicación estratégica de las empresas”. En el ámbito laboral, ha trabajado en la editorial de la Universidad del Azuay y de la Casa de la Cultura Núcleo del Azuay. Actualmente, es miembro del Consejo de Facultad de Filosofía y trabaja en el equipo de comunicación del Grupo Graiman.



Mayra González Apolo (Ecuador) es estudiante de Comunicación Social de la Universidad del Azuay, ha trabajado en el área de periodismo y de vinculación con la sociedad en la Universidad del Azuay, en el área de comunicación de Jiráfica fábrica de cuentos, así como el Departamento de Comunicación de Fundación Origen en Ciudad de México, México. Ha publicado en la revista literaria Signos en Guadalajara, México.



David Eduardo Guillén Dután (Ecuador), oriundo de la provincia de Cañar, es licenciado en Ciencias de la Educación, especialización en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales y máster en Metodologías de Investigación en Educación. Actualmente trabaja como docente en la Universidad Nacional de Educación de Ecuador (UNAE).



Sebastián Herrera Puente (Ecuador), coordinador de la carrera de Psicología Clínica de la Universidad del Azuay, imparte cátedras como Psicodiagnóstico Clínico. Forma parte de la Red Global de Práctica Clínica para la elaboración de la CIE-11, capítulo “Trastornos Mentales”, actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la Universidad de Valencia.



Miroslav Horák, Ph.D. (República Checa) trabaja como un profesor adjunto en el Departamento de Idiomas y Estudios Culturales de la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales de la Universidad de Mendel, en Brno. Su especialización es la antropología y ecología sociocultural. Además, se dedica a la lingüística. La investigación del Dr. Horák se centra principalmente en el tratamiento de drogadicción en las comunidades terapéuticas, el uso de la medicina tradicional amazónica y su potencial terapéutico. Anteriormente publicó varios libros, por ej. *“The house of song. Rehabilitation of drug addicts by the traditional medicine of the Peruvian Amazon”* (2013), *“A Reader on ethnobotany and phytotherapy”* (2014), *“Etnobotánica y fitoterapia en América”* (2015) o *“Ayahuasca in the Czech Republic [Extended version]”* (2019). Dr. Horák es colaborador de Ayahuasca Legal Fund. Como miembro participa en la Sociedad Antropológica Checa y Beyond Psychedelics.



Ronal Chaca Espinoza (Ecuador), licenciado en turismo, con maestría en planificación turística, trabaja como docente de la Universidad del Azuay, impartiendo las cátedras de turismo y sostenibilidad y saberes ancestrales aplicados al turismo. Su investigación se centra en la gestión de productos turísticos en territorios ancestrales. Actualmente se encuentra realizando sus estudios de doctorado en la Universidad de las Islas Baleares en España.



Roman Kollár (República Checa), presidente de la fundación Ecuatoriana Bosque Medicinal, representante de la asociación Forest.ink en Ecuador. Estudia y trabaja con plantas de la medicina tradicional en Ecuador.



Klaidie Kovářová (República Checa), fundadora de la empresa Amazonia Verde. Se dedica al comercio y popularización de los productos vegetales de la selva amazónica de Ecuador.



Šimon Kubec (República Checa), diseñador gráfico e ilustrador. Se especializa en la creación de identidades visuales, tipografía, diseño de empaques, gráfica en movimiento y diseño web. Las muestras de su trabajo se pueden encontrar en: <https://simonkubec.dunked.com/>



Erik Liepmann (España) es representante de Bosque Medicinal en Europa, y uno de los fundadores de Forest.ink. Tiene una maestría en negocio de IESE, Barcelona, y se dedica a la conservación del medio ambiente. Es uno de los líderes para los viajes de voluntarios que gestiona Bosque Medicinal en la selva de Ecuador.



Elizabeth Mateos Segovia, Ph.D. (Estados Unidos Mexicanos) es doctora en Historia y Etnohistoria, egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México. Realiza investigaciones entre los nahuas de la Sierra Sureste del Estado de Puebla, cuyas temáticas tratan a la mitología y ritualidad en el contexto de la etnobotánica, el chamanismo, el curanderismo, la medicina tradicional, la concepción geográfica indígena, etc. Ha publicado diversos artículos sobre los temas anteriores.



Fredy Iván Nugra Salazar (Ecuador) es biólogo de profesión en la Universidad del Azuay, con una maestría en Agroecología Tropical Andina en la Universidad Politécnica Salesiana en Cuenca-Ecuador. Cuenta con más de trece años de experiencia en consultoría ambiental, investigación científica, docencia como profesor y en proyectos de desarrollo local. Trabaja como voluntario, becario, tesista y empleado en la Fundación Charles Darwin dentro de los departamentos de Botánica en líquenes y plantas vasculares con la Dra. Patricia Jaramillo y el Dr. Frank Bungartz. Es autor y coautor de varias publicaciones científicas con la Fundación Charles Darwin y algunos de los artículos científicos llevan el apellido nugrae en honor a Nugra. También ha publicado libros de peces de Ecuador y otros artículos científicos con la Universidad del Azuay. Creó la división ictiológica siendo el curador principal del Museo de la UDA. Finalmente es Fundador de Bosque Medicinal y miembro de Forest.ink que trabajan en Ecuador para la conservación de la Amazonia Sur del Ecuador.



Fredy Javier Ordóñez Mogrovejo (Ecuador) es Licenciado en Ciencias de la Educación, especialización en Lengua, Literatura y Lenguajes Audiovisuales por la Universidad de Cuenca y maestrante en Turismo con mención en Territorio por la Universidad del Azuay. Ha trabajado como profesor de secundaria y en proyectos relacionados a la educación al aire libre. Dirige su propio proyecto de educación y turismo denominado Spanish Outdoor.



Andrea Ridošková, Ph.D. (República Checa) se graduó del programa de Tecnología de Alimentos en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Mendel en Brno. Obtuvo su doctorado en Química Agrícola en la Universidad de Mendel en Brno, donde estudió el transporte de metales pesados en el sistema suelo-planta. Ahora es profesora adjunta en el Instituto de Química y Bioquímica, donde también es la investigadora principal (PI) del Laboratorio de Análisis Elemental y de Especiación. Es autora y coautora de una serie de publicaciones científicas publicadas en respetadas revistas extranjeras de impacto. En sus actividades de investigación, se centra principalmente en el estudio de los procesos difusos y cinéticos que tienen lugar en el medio ambiente utilizando DGT (técnica de gradiente de difusión en capa delgada) para analizar formas biodisponibles, especialmente metales pesados. Es titular de la materia Química de los alimentos que se enseña en la Facultad de Agronomía de Mendel en Brno.



Thalia Rondón Raffoo (Perú) es una diseñadora de productos y servicios nacida en Lima, Perú. Su interés en el diseño participativo, con un énfasis en educación y cultura, la han llevado a colaborar tanto con instituciones de talla mundial, como la Galería Nacional de Dinamarca en Copenhagen y la Biblioteca Pública de Brooklyn, como con artesanos en Nepal y Perú. Actualmente, Thalia reside en Nueva York donde está completando una licenciatura en Integrated Design en Parsons School of Design.



Slavia Salinas Novy (Perú) es de Lima y está estudiando el grado de Ciencias Ambientales en la Universidad de Granada, España. Ha participado en varios proyectos en la selva, como voluntaria en proyectos de conservación de fauna silvestre, con estudiantes indígenas del programa educativo intercultural y como practicante en la consultora ambiental ERM. Actualmente, se encuentra desarrollando Koshi, proyecto que pretende sacar adelante a comunidades indígenas.



Ondřej Sekanina (República Checa) es un coleccionista del arte marginal, curador y periodista ocasional. Se centra principalmente en la interpretación de pinturas de la pintora espontánea tailandesa La Inthonkaew, para quien ya ha organizado o ha ayudado a organizar diez exposiciones. Su profesión civil es abogado.



Olinda Silvano Inuma de Arias (Perú) es una artista, activista y emprendedora, representante de la comunidad Shipiba de Cantagallo, Lima. Se mudó de su comunidad nativa en la Amazonía a la ciudad en búsqueda de oportunidades y de una mejor calidad de vida. El arte y los diseños kené le han permitido sacar adelante a su familia al igual que conservar su cultura. Hoy es miembro esencial del proyecto Koshi.



Lenka Silvestrová (República Checa) es estudiante de la Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Estudios Territoriales Internacionales, Universidad de Mendel en Brno. En su tesis de fin de licenciatura se dedica a los aspectos interculturales del uso de la wayusa. En su siguiente estudio le gustaría enfocarse en los temas actuales de América Latina.



Ludmila Škrabáková, Ph.D. (República Checa) actualmente trabaja en su tesis doctoral titulada “La vida de las plantas de la Amazonía peruana” en la Universidad Carolina de Praga. Su investigación se centra en las plantas medicinales de las tierras bajas de América del Sur y en el uso de plantas para la elaboración de artesanías. Se interesa también en las relaciones hombre-planta y hombre-naturaleza en la región amazónica en general. Trabaja en el Museo de Náprstek en Praga como curadora de la colección sudamericana, y de las culturas asiáticas, africanas y americanas.



Cecilia Ugalde, Ph.D. (Ecuador) es profesora e investigadora en la Escuela de Comunicación y Publicidad de la Universidad del Azuay en la ciudad de Cuenca, en la sierra sur ecuatoriana. Su especialidad es la publicidad y el marketing, con aplicación a campañas de comunicación social, área en la que trabaja desde 1995, además de marketing de servicios, uso de redes sociales y alfabetización digital. Ha publicado varios libros, capítulos de libros y artículos científicos, además de haber presentado los resultados de sus investigaciones en numerosos congresos en varios países de América y Europa. La Dra. Ugalde forma parte de algunas redes internacionales de investigación, es editora de la revista científica de comunicación *Obra Digital*, ha sido miembro del consejo consultivo de la televisión pública ecuatoriana, es miembro de la comisión académica de CEDIA, la Red Nacional de Investigación y Educación Ecuatoriana de mayor importancia en la actualidad por su penetración y alcance.



Narcisa Ullauri Donoso (Ecuador), licenciada en Comunicación Social, con Maestrías en Educomunicación y Estudios de la Cultura, se ha desempeñado como Guía Nacional de Turismo, Periodista independiente, Profesora de la Universidad del Azuay, Coeditora de revistas científicas, Directora de Vinculación de la Universidad del Azuay, ha participado en proyectos de investigación, ha escrito libros de turismo, novelas e historia. Artículos científicos en las áreas de historia, turismo, economía y cultura.

14 LISTA DE FIGURAS

Fig. 1	Flores e insectos reciben al visitante del bosque medicinal	7
Fig. 2	Comercialización de medicamentos naturales por parte de la comunidad de Kayamas en la provincia de Morona Santiago en el sur-orienté ecuatoriano	8
Fig. 3	Venta de plantas medicinales en un mercado de Gualaquiza	9
Fig. 4	Venta de plantas medicinales en un mercado de Gualaquiza	10
Fig. 5	Cantones de la Provincia de Morona Santiago	11
Fig. 6	Parroquia Bomboiza en el cantón Gualaquiza de la Provincia de Morona Santiago	12
Fig. 7	<i>Tzansas</i>	13
Fig. 8	<i>Tzansas</i>	14
Fig. 9	Exuberancia vegetal del bosque “El Paraíso”	16
Fig. 10	<i>Natem</i> en flor	17
Fig. 11	<i>Maikiua</i>	18
Fig. 12	<i>Uwishin</i> explicando el ritual de la guayusa en el bosque “El Paraíso”	19
Fig. 13	Uña de gato	20
Fig. 14	Cascarilla o corteza del quino	20
Fig. 15	Raíz de la zarzaparrilla	21
Fig. 16	El equipo de UNIDA en la Estación de Desarrollo Local ubicada en “El Paraíso”	22
Fig. 17	Ubicación el Área Ecológica de Conservación del Bosque “El Paraíso” y “Bosque Medicinal”	25
Fig. 18	Estación local construida por ONG Bosque Medicinal	26
Fig. 19	Científicos visitantes Richard Policht y Blanka Vondrasova realizando investigaciones dentro el “Bosque Medicinal”	27
Fig. 20	Colocación de cámaras trampa en “Bosque Medicinal” para registro de mamíferos de la zona	28
Fig. 21	Fases de coloración del yaguarundi	29
Fig. 22	Parte de la cabeza del yaguarundi fotografiado en las cercanías de la casa de la finca de herederos de la Familia Nugra-Salazar	30
Fig. 23	Parte de la cola, fotografiado en las cercanías de la casa de los herederos Nugra-Salazar	30
Fig. 24	Guatusa (<i>Dasyprocta fuliginosa</i>) alimentándose de frutos	31
Fig. 25	<i>Dasyprocta fuliginosa</i> mirando hacia la cámara trampa	31
Fig. 26	<i>Wayusa</i> – <i>I. guayusa</i>	50
Fig. 27	Preparación tradicional de <i>wayusa</i> en el fuego	54
Fig. 28	Muestras preparadas de <i>I. guayusa</i>	62
Fig. 29	Rafting – I. Río Cuyes, una de las actividades de aventura más sobresalientes al momento de generar experiencias turísticas en entornos naturales	68
Fig. 30	Caminata I. área de conservación y reserva ecológica “El Paraíso”, cubre un área de 588,907 hectáreas. Se encuentra a 27 km al norte de la ciudad de Gualaquiza, en la provincia de Morona Santiago	69
Fig. 31	Gastronomía shuar I – chontacuro o gusano de chonta, es considerado uno de los alimentos más tradicionales de los pueblos amazónicos y se le atribuye tanto propiedades alimenticias como curativas	70

Fig. 32	Gastronomía shuar I- degustación de la chicha de yuca, bebida tradicional del pueblo shuar, símbolo de amistad y confraternidad	72
Fig. 33	Río Cuyes I – rafting nivel 2, uno de los recursos paisajísticos más sobresalientes del cantón Gualaquiza, donde se puede apreciar la biodiversidad existente en el territorio shuar	73
Fig. 34	Datos de actividades a las que se dedica el grupo	74
Fig. 35	Datos de atenciones previas a servicios de Salud Mental	74
Fig. 36	Porcentajes del nivel de ansiedad – toma previa	75
Fig. 37	Porcentajes del nivel de ansiedad – toma posterior	75
Fig. 38	Porcentajes del nivel de depresión – toma previa	76
Fig. 39	Porcentajes del nivel de depresión – toma posterior	76
Fig. 40	Densidad de familias clave de codificación	85
Fig. 41	Distribución de frecuencia de las familias de codificación seleccionadas	86
Fig. 42	Número de turistas internacionales entrantes (millones) en Colombia, Perú y Ecuador 2014–2017	89
Fig. 43	Dimas Paredes muestra su pintura llamada Renacal	98
Fig. 44	<i>Huarmi renaco</i> se utiliza para solucionar problemas en los hogares cuando existe separación	100
Fig. 45	Lupuna blanca	101
Fig. 46	Puca lupuna	102
Fig. 47	<i>Huaira caspi</i> – el pájaro encima del árbol es su madre	104
Fig. 48	<i>Moje Kumon Ngern [Mi Kumon Ngern]</i>	106
Fig. 49	Ayahuas covy autoportrét [Autorretrato de ayahwasca]	107
Fig. 50	Harlekýnka s hadem [Arlequín con serpiente]	108
Fig. 51	Lovec a muchomůrka [Cazador y matamoscas]	110
Fig. 52	<i>Tygři žena [Mujer tigre]</i>	111
Fig. 53	La en el verano de 2019, el día de su actuación telepática no intencional, haciendo una corona del ciruelas “para los soldados” mientras caminaba por Praga; mas tarde resultó que, dentro de las inmediaciones donde se encontraba con su novio, fue escondido un monumento a los soldados asesinados en la Primera Guerra Mundial	112
Fig. 54	<i>Červený démon [Demonio rojo]</i>	113
Fig. 55	Mimozemšťan na banánovníku [Extraterrestre en el banano]	114
Fig. 56	Lenguas en diferente grado de peligro. Comparación de los cinco países seleccionados	126
Fig. 57	Panorámica del complejo arqueológico Coyoctor	132
Fig. 58	Taita Espíritu Y. recolectando plantas para la limpia	138
Fig. 59	El curandero prepara los materiales en su altar	139
Fig. 60	El pase de plantas en un lugar establecido: el paciente se ubica dentro de un círculo de floripondios y sobre el pelaje de un zorrillo	141

15 LISTA DE TABLAS

Tab. 1	Coordenadas del registro de <i>Herpailurus yagouaroundi</i> en “Bosque Medicinal”	29
Tab. 2	Comparación de los compuestos químicos de la wayusa con otras bebidas estimulantes	57
Tab. 3	Resultados del análisis de contenido de <i>I. guayusa</i> con otros productos naturales.....	61
Tab. 4	Itinerario de actividades realizadas en el cantón Gualaquiza	71
Tab. 5	Número de lenguas en diferente grado de peligro	126
Tab. 6	Comunidades de los curanderos	137
Tab. 7	Espíritu Y. – Informante 1. Preparación de los instrumentos para la limpia por el taita Espíritu Y. de la comunidad Molinowayco, sector Parte Alta	140
Tab. 8	Beatriz M. – Informante 2. La mama Betariz M. de la comunidad de Molinowayco realiza el pase de huevo previo a la limpia	142
Tab. 9	Teresa C. – Informante 3. La mama Beatriz M., luego de depositar el huevo en un vaso de agua, procede al pase de las plantas para ahuyentar enfermedades	143
Tab. 10	Espíritu Y. – Informante 1. Taita Espíritu Y. sopla alcohol sobre el paciente.....	143
Tab. 11	Teresa C. – Informante 3. La mama da su diagnóstico con base en la observación del huevo depositado en el vaso de agua.....	144

Título: Amazonía unida 1ª parte

Editores: Miroslav Horák, Athena Alchazidu,
Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

Corrección de estilo: Miroslav Horák, Athena Alchazidu, Cecilia Ugalde,
Narcisa Ullauri Donoso, Héctor Santiago Aldama González

Diagramación: Petr Přenosil

Portada: Šimon Kubec, Olinda Silvano Inuma de Arias,
Thalia Rondón Raffoo

© Athena Alchazidu, Héctor Santiago Aldama González,
María Emilia Beltrán-Galarza, Eduardo Bravo-Piña, María Fernanda Coello Nieto,
Mariah Cruz de Souza Tronco, Ronal Edison Chaca, Priscila Delgado-Guerrero,
Mayra González-Apolo, David Eduardo Guillén Gután, Juan Sebastián Herrera Puente,
Miroslav Horák, Roman Kollár, Klaudie Kovářová, Erik Liepmann,
Elizabeth Mateos Segovia, Fredy Iván Nugra Salazar, Fredy Javier Ordóñez Mogrovejo,
Andrea Ridošková, Slavia Salinas Novy, Ondřej Sekanina, Lenka Silvestrová,
Ludmila Škrabáková, Cecilia Ugalde, Narcisa Ullauri Donoso

Casa Editora: Universidad de Mendel en Brno,
Zemědělská 1, 613 00 Brno

Imprenta: Casa Editora de la Universidad de Mendel en Brno,
Zemědělská 1, 613 00 Brno

Edición, año de publicación: 1a edición, 2020

Número de páginas: 166

Número de ejemplares: 34

ISBN 978-80-7509-736-1 (Print)

ISBN 978-80-7509-737-8 (On-line)

DOI: <https://doi.org/10.11118/978-80-7509-737-8>



AMAZONÍA UNIDA ^{1ª} parte

El presente libro es un compendio de 9 artículos científicos originales, unidos por un tema en común: la Amazonía.

Los capítulos fueron elaborados por equipos interdisciplinarios de autores procedentes de la República Checa y Ecuador. La obra complementa por las contribuciones de investigadores, estudiantes y artistas de otros países.

El carácter multicultural de esta publicación viene de la propia diversidad de la naturaleza y la sociedad de la Amazonía, al igual que por el enorme interés en temas relacionados, que traspasan los límites de esta vasta región.

Este hecho se refleja en cada uno de los capítulos en los que se tratan temas actuales en el campo de las ciencias sociales y naturales. Las razones por las cuales se han elaborado artículos nacen por la necesidad de proteger el patrimonio cultural y natural, escondido en el espectacular mundo de la selva amazónica.

unida

UNIDOS PARA EL DESARROLLO
DE LA AMAZONÍA