

# **UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

***Aho Metakuye Oyasín* “Todos somos familia”: ¿Cómo la organización interna del camino espiritual Fuego Sagrado de Itzachilatlan refleja o modifica dinámicas sociales relacionadas con género, "raza" e interacciones interculturales?**

**Etnografía**

**Romina Callaris Santos**

**Artes Liberales**

Trabajo de titulación presentado como requisito  
para la obtención del título de  
Licenciada en Artes Liberales

Quito, 14 de mayo de 2019

**Universidad San Francisco de Quito USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**HOJA DE CALIFICACIÓN  
DE TRABAJO DE TITULACIÓN**

***Aho Metakuye Oyasin* “Todos somos familia”: ¿Cómo la organización interna del camino espiritual Fuego Sagrado de Itzachilatlan refleja o modifica dinámicas sociales relacionadas con género, "raza" e interacciones interculturales?**

**Romina Callaris Santos**

Calificación:

Nombre del profesor, Título académico

Michael Hill, Ph.D

Firma del profesor

---

Quito, 14 de mayo de 2019

## Derechos de Autor

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma del estudiante: \_\_\_\_\_

Nombres y apellidos: Romina Callaris Santos

Código: 00143739

Cédula de Identidad: 1714434840

Lugar y fecha: Quito, 14 de mayo de 2019

## RESUMEN

*Aho Metakuyase Oyasin* significa “Todos somos familia” en lengua lakota y es esta la frase que mejor define la cosmovisión que rige el funcionamiento del camino espiritual Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI). El FSI es una tradición que es adaptada y practicada por distintos grupos a partir de rituales y prácticas del “Camino Rojo” provenientes de los indígenas nativos americanos del norte. En este trabajo se analizan a través de la etnografía las dinámicas internas de este camino en cuanto a roles de género, masculinidades, conceptos y perspectivas sobre “raza” y relaciones entre culturas planteando si es o no aplicable el concepto de “apropiación cultural”. En cuanto al componente de género y “raza” se observa que existen algunas dinámicas que reflejan otras observables en la sociedad patriarcal fuera de este camino y en otros casos como en las masculinidades y los grupos organizados de mujeres como “Mujeres de Luna” se ve que existe un elemento que se trata conceptualmente como “agencia”.

**Palabras clave:** Fuego Sagrado de Itzachilatlan, espiritualidades, rituales, género, agencia, apropiación cultural.

## ABSTRACT

*Aho Metakuyase Oyasin* means "We are all related" in the Lakota language. This is the phrase that best defines the worldview that leads the functioning of the spiritual path Sacred Fire of Itzachilatlan (SFI). The SFI is a tradition that is adapted and practiced by different cultural groups from rituals and practices of the "Red Road" from Native Americans of the North. In this paper, the internal dynamics of this path are analyzed through an ethnography in terms of gender roles, masculinities, concepts and perspectives about "race" and cultural among cultures, asking whether the concept of "cultural appropriation" is applicable or not. Regarding the gender and race component, it is observed that there are some dynamics, which are observed in patriarchal society outside of this path. In other cases, it is evident that there is an element that is conceptually treated as "agency", such as different roles in masculinities and organized groups of women like "Mujeres de Luna".

**Key Words:** Sacred Fire of Itzachilatlan, spiritualities, rituals, gender, agency, cultural appropriation

## Tabla de contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>7</b>
<b>Metodología.....</b>	<b>11</b>
<b>Desarrollo .....</b>	<b>15</b>
<b>I. Contexto histórico .....</b>	<b>15</b>
Origen. ....	15
“La visión” y formación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. ....	18
<b>II. Intersecciones y dinámicas.....</b>	<b>19</b>
¿Relaciones interculturales o apropiación cultural? .....	19
Rituales del Fuego Sagrado de Itzachilatlan: ¿Terrenos de reproducción o renegociación? .....	25
Símbolos y códigos: Generando identidad, pertenencia y “homogeneidad” .....	35
“Todos somos familia” y noción de “Raza” .....	39
“Todos somos hijos de la tierra” .....	42
“Paridad entre el hombre y la mujer” y roles de género.....	46
Negociación de roles y el grupo “Mujeres de Luna” .....	53
Masculinidades .....	55
Naturaleza, inspiración y nuevas posibilidades.....	57
<b>Conclusiones .....</b>	<b>59</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>63</b>
<b>ANEXO A: PREGUNTAS DE ENTREVISTAS .....</b>	<b>65</b>
<b>ANEXO B: FORMULARIO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO .....</b>	<b>66</b>

## Introducción

*Aho Mitakuye Oyasin* significa en lengua lakota “todos estamos relacionados”. Esta frase expresa una relación sagrada entre todos los seres y la importancia de las relaciones como manera de sanación. Entendí recientemente que al plantearnos que “todo es una relación” en nuestras vidas siempre es relevante poder indagar sobre cómo funcionan estas relaciones y al así hacerlo, es igualmente necesario el poder ver cómo se reflejan en un nivel más amplio en las estructuras que construimos desde distintos espacios como la espiritualidad.

El Camino Rojo es una tradición que proviene del norte del continente americano, principalmente de una tradición de los indígenas lakota. Específicamente la rama que se estudia aquí es la llamada Iglesia Nativo Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, fundada por Aurelio Díaz Tekpankalli, quien es el fundador de esta tradición y quien la ha llevado a distintos países de América. El líder nacional de este camino en Brasil, Segundo Haroldo, menciona que es "una organización de la tradición espiritual indígena que busca la esencia de todas las ceremonias espirituales de América" (Santana de Rose, 2010, p.88).

En este trabajo se observan y analizan distintas dinámicas, como el funcionamiento del género (asignaciones de roles, posiciones de poder y agencia), movilidad social en cuanto a la facilidad de acceso de personas de distintos estratos socio-económicos, interacciones entre culturas indígenas y mestizas, blanco-mestizas u “occidentales”, desde un marco en el que se plantea el contraste entre intercambio cultural y apropiación cultural y los vínculos entre varias tradiciones mediante el uso de plantas medicinales y ceremonias. Se proporciona un contexto histórico para comprender de dónde viene este camino y cómo las relaciones entre sus miembros se han desarrollado o cambiado con diferentes negociaciones (como cambios en los diseños originales o inclusión de las mujeres a distintos espacios), a través del tiempo. Además, tendrá en cuenta cómo el uso de diferentes símbolos como códigos o

valores de vestirse funcionan como un enlace interno para crear una identidad. Adicionalmente se plantea la pregunta de si existen ventajas en cuanto a maneras de interacción entre estos grupos humanos y su relación con el medio ambiente, que pudieran servir como “modelos” en otros contextos.

El componente de género se aborda en este trabajo contemplando algunos patrones que se han podido observar en los que muchas de las relaciones e interacciones que se dan internamente en el “Camino Rojo” o Fuego Sagrado de Itzachilatlan, funcionan como maneras de reproducir y revalidar roles de género que pertenecen a un sistema patriarcal dominante. Dichas relaciones se ven validadas y justificadas desde la rigidez de “la tradición”, y desde la importancia de la relación con aquello que es “natural”.

Adicionalmente, se muestra una intersección en este componente, que es el surgimiento del grupo “Mujeres de Luna”, el cual ha buscado apropiarse de terrenos anteriormente exclusivos a los hombres en este camino. Sin embargo, se plantea que si bien este grupo tiene un fuerte elemento de negociación de roles, aún mantiene en su imaginario la estructura de muchos patrones que reflejan conceptos arraigados sobre los roles de género asignados desde esta lógica patriarcal. Además, se observan las masculinidades en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan, la construcción de roles masculinos y qué parámetros, símbolos y prácticas validan la imagen de masculinidad en este camino y cómo esto puede o no contrastar también con una estructura patriarcal.

El tema de movilidad social y “raza” será abordado desde la idea prevalente en el grupo, de que en este camino se pretende tener una cierta igualdad entre todos los miembros que en teoría no está ligada a la “raza” ni a la posición socio económica de la persona. Se evidencia sin embargo, que muchas de estas relaciones se ven a propósito invisibilizadas desde este argumento y se pretende homogeneizar a un grupo que puede ser bastante diverso en este aspecto. Como se ha argumentado ampliamente en la antropología de las últimas décadas, el “invisibilizar” la “raza” plantea un problema ya que también oculta o minimiza



dinámicas en las que existe racismo. Se puede destacar, que existen por ejemplo requisitos económicos para el acceso a la mayoría de actividades que pueden funcionar como un impedimento para ciertas personas. Sin embargo, se plantea la idea de que si una persona no puede pagar el total del precio o incluso no puede pagarlo, esto no debe ser nunca un impedimento para que asista.

Otro punto importante en esta investigación es la interacción y los vínculos humanos que se generan entre culturas al compartir estos espacios de ceremonia a través de plantas medicinales. En este camino en particular se plantea que el “diseño del Fuego Sagrado” es una tradición que puede ser incorporada por cualquier cultura y se busca que así sea. De esta manera existe esta interacción por ejemplo con el grupo Shuar de la comunidad Shiram-ya, y los Saraguro, quienes han tomado este diseño “del norte” y lo ha adaptado a sus ceremonias ancestrales. Sobre este aspecto se cuestiona si es que estas interacciones pueden tener ventajas en cuanto a la negociación de beneficios para comunidades que de otra manera suelen ser marginadas como la comunidad Shuar o si de alguna manera esto funciona como otro tipo de “colonización” espiritual y en qué medidas puede suceder ésto. Existe una diferencia cuando los grupos marginales “toman” prácticas culturales de un grupo privilegiado a cuando esto sucede a la inversa, ya que históricamente ha sucedido que los grupos marginales no “toman” realmente éstas prácticas, sino que estas les son “impuestas” por quienes tienen el poder.

Como parte del análisis se usan los conceptos de apropiación cultural e hibridación cultural desde la perspectiva de distintos autores, como De la Torre (2011), Gutiérrez Zúñiga (2011) y Michael Brown (2003). Dentro de esta perspectiva se aborda el concepto de Waldron y Newton (2012) sobre “romantizar” las culturas y prácticas indígenas. Se analizan distintos símbolos creados entre los miembros desde el enfoque de *habitus* de Bourdieu, y desde ésta perspectiva se analizan también las relaciones de poder entre los distintos grupos y miembros involucrados. En relación al análisis sobre género y división de roles, se toman los

enfoques de Judith Butler sobre performatividad, de Ortner sobre el papel cultural asignado a la mujer y de Slocum sobre el papel estereotipado de roles asignados desde lo asumido como “natural”. En cuanto al análisis sobre diversidad “racial” se toman algunos conceptos de capítulos del libro *Anthtopology of Race: Genes, Biology and Culture* de John Hartigan (2013).

Finalmente se plantea cómo ciertos aspectos relacionados al cuidado de la naturaleza y otras maneras de percibir esta relación, pueden funcionar de manera positiva generando consciencia entre los grupos que se involucran en las prácticas relacionadas a esta espiritualidad y cómo esta consciencia puede generar un impacto positivo en problemáticas de daño ambiental, tomando el concepto de “*love will save this place*” de Naomi Klein (2014).

## Metodología

Esta tesis es una etnografía basada en entrevistas y observación participante. Se prioriza el método cualitativo para análisis de los datos. Guerrero (2016) explica el proceso de la siguiente manera:

El o la antropóloga debe acercarse a la realidad y a los actores que cotidianamente tejen la vida, debe observar lo que hacen, debe hablar con ellos y aprender a escuchar la voz del otro y de sí mismo, pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad y para el encuentro con la alteridad, con los otros y nosotros (p.209).

Guerrero explica el método etnográfico haciendo una distinción con este método en sus orígenes, el cual surgió como parte de un discurso evolucionista y reduccionista que en la actualidad es caduco (2016):

Se considera a la etnografía como un enfoque naturalista, como una estrategia de investigación que permite estudiar personalmente, de primera mano y a través de la participación directa en una cultura, la diversidad y diferencia de la totalidad de la conducta humana. El trabajo etnográfico busca recoger directamente en el campo de trabajo los datos etnográficos que se convierten en evidencia con la cual los antropólogos pueden llegar a demostrar sus hipótesis y teorías (Guerrero, 2016, p. 216).

Los lugares para la observación participante son tres diferentes "templos", o lugares sagrados del Fuego Sagrado de Itzachilatlan ubicados en diferentes lugares de Ecuador y otros lugares que funcionan como espacios de reunión. El primero es el templo sagrado de "Urcupacha" ubicado en Chiriyacu en la provincia de Imbabura, donde se hacen diferentes actividades durante el año. Fui dos veces durante el trabajo de campo, y usé mis experiencias pasadas en este lugar también como observación participante. El segundo lugar es el templo "Shiramya" ubicado en Gualaquiza, en la provincia de Morona Santiago, donde fui durante el trabajo de campo a un encuentro de mujeres. El tercero es el templo "Zhurac pamba" en el pueblo de

Susudel en la provincia de Azuay al que asistí como parte de la celebración del Pawkar Raymi (fiesta del florecimiento).

Además, se usaron experiencias pasadas como observación participante en la casa de Tatiana y Rubén y en la casa de Arturo Chiriboga, ambos lugares donde se realizan ceremonias periódicas de temazcal. Tatiana y Rubén son una pareja (él es argentino y ella es ecuatoriana), que son miembros de mediana edad del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Ellos construyen instrumentos ceremoniales y trabajan como guías espirituales del camino. Arturo Chiriboga es el "abuelo" y el jefe del FSI en Ecuador, quien construyó el templo de Urcupacha y ha trabajado como chamán durante muchos años. También es médico, homeópata y combina medicinas tradicionales con homeopatía y medicina alópata.

Se hicieron doce entrevistas con diferentes miembros de la comunidad, buscando integrar a miembros recientes, antiguos y con diferentes roles: algunos en sus primeros pasos y otros "guías" o miembros con más experiencia. Como parte de las consideraciones éticas decidí hacer las entrevistas en su mayoría con personas con las que he tenido relaciones cercanas dentro del camino, porque sentía que podían estar dispuestas a discutir diversos temas con mayor apertura y algunos nombres fueron también modificados para mantener la confidencialidad de los entrevistados. En un inicio pensé llevar a cabo las entrevistas durante algunas de las actividades a las que asistí como parte de la observación participante, pero me di cuenta que esto era difícil debido a que en estos momentos las personas buscan estar concentradas en las actividades, organizándolas o descansando al final, así que las entrevistas se hicieron con citas en distintos lugares fuera de las actividades.

Dos fueron con guías espirituales jóvenes, Amalia y Paulina, que son hermanas y hacen ceremonias en Cuenca. Paulina ha sido parte del FSI desde que era muy joven y Amalia conoció el camino gracias a ella. También se entrevistó a Diana, su hermana menor, que ha estado cerca del camino y recientemente abrió un espacio en su casa (Killawasi) donde construyó un temazcal. Se realizó posteriormente una segunda entrevista con Diana

para profundizar en ciertos temas relevantes para la investigación. Paulina es quien fundó el grupo “Mujeres de Luna” y Amalia y Diana pertenecen al grupo además de ser dos mujeres de “medicina” que guían ceremonias y Temazcales. Su perspectiva como mujeres que han estado en relación cercana con muchos cambios y renegociaciones en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan es indispensable.

Tres fueron entrevistas con diferentes miembros y seguidores del camino. Uno de ellos fue Diego, un joven que recientemente se ha involucrado en el FSI, pero que conoce el camino desde hace un par de años. Sophya, quien ha sido miembro del camino durante algunos años y también pertenece al grupo Mujeres de Luna. El tercero fue con Nicolás, quien es miembro del camino y ha estado profundamente involucrado en el trabajo en temazcales con Arturo Chiriboga, y también tiene una relación especial con una de las comunidades lakota en el Norte.

Adicionalmente se hicieron dos entrevistas a personas que han conocido el FSI desde temprana edad. Mariela, quien conoció el camino por primera vez cuando tenía 8 años y estuvo en contacto con una gran parte del proceso cuando la tradición llegó a Ecuador y Sol, quien ha estado desde pequeña involucrada en el camino por su madre y quien ha escrito desde la antropología sobre este tema. Estas dos perspectivas permiten tener una mirada que considero bastante crítica sobre muchos aspectos en el FSI, ya que al haber estado desde muy pequeñas involucradas en este camino han podido observar diversas dinámicas y cuestionarse mucho al respecto además de cuestionar su propio lugar dentro del FSI.

Se realizaron dos entrevistas a personas que han tenido cercanía con ramas del FSI y Camino Rojo en otros países como Sofía, una joven que ha participado en el FSI en Ecuador y Uruguay y Adriana quien participó recientemente en la Búsqueda de Visión del Camino Rojo en Colombia. Estas dos perspectivas, aportan para tener una idea sobre el contexto ampliado del FSI y cómo éste toma diversas adaptaciones en distintos espacios de latinoamérica. Finalmente, se entrevistó a Nathan (novio de Sophya), que es un joven de los

Estados Unidos y ha estado compartiendo mucho tiempo en las ceremonias y en las diferentes actividades del camino, para tener una perspectiva de alguien un poco menos involucrado en el FSI y con una perspectiva culturalmente distinta.

Mi rol en esta etnografía no es simplemente de observadora, ya que hace algunos años conocí este camino y he participado en muchas de sus actividades, ceremonias y ritos de iniciación como la Búsqueda de Visión, así que mi posición puede ser tomada como la de un miembro más en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Pienso que en cualquier espacio en el que estamos y convivimos es relevante hacerse preguntas sobre cómo funcionan las interacciones y relaciones, no solo para poder ser auto críticos, sino también para poder identificar de qué maneras podemos hacer las cosas mejor.

# Desarrollo

## I. Contexto histórico

### Origen.

Para comenzar a adentrarnos de alguna manera en el funcionamiento y dinámicas de este camino espiritual o “diseño”, como lo llaman algunos de sus miembros es indispensable tener en cuenta su historia y surgimiento. Como explica Cruz (2016):

“(…)a los rituales se les denomina con el término genérico de “diseños”, y también se les nombra “fundamentos”. Los “fundamentos” y los “diseños” de estas tradiciones relacionadas con la “mexicanidad” son de suma importancia porque son los “sueños” de los abuelos, es decir, son las “visiones” de los ancestros, que se han materializado en forma de rituales de “estructura profunda” y que han pasado de generación en generación a través de “guardianes” de la tradición y hombres del “camino” (p. 20).

El Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI) es una rama del Camino Rojo, el cual es definido como un movimiento espiritual fundado por el mexicano Aurelio Díaz Tekpankalli (Cruz, 2016). Este camino proviene de una fusión que surge principalmente del encuentro de Aurelio Díaz con Francisco Jiménez Tlakaelel, uno de los primeros dirigentes de la mexicanidad, y de la relación de ambos con líderes de los lakota-sioux como Wallace Black Elk y Leonard Crow Dog a partir de los años sesenta (Cruz, 2016). De la Torre y Zúñiga (2011) explican el movimiento de la mexicanidad como:

Un movimiento cultural, político y espiritual surgido en México en los años sesenta, protagonizado por intelectuales mestizos que realizan una reinterpretación de los procesos históricos de México reivindicando la riqueza del conocimiento y la cultura autóctona contra su denotación colonialista y reivindicando su papel histórico en el presente y en el futuro del país (p.187).

Arias (2012) plantea por otro lado que el encuentro de Francisco Jiménez Tlakaelé y Crow Dog se dio a partir del Primer Simposio de las Cuatro Flechas, en el que varios líderes nativos se reunieron en Arizona en 1980. Tlakaelé es invitado a participar en las Danzas del Sol en Dakota del sur por Crow Dog y años después las traslada a México. Este asunto ha sido discutido ya que existe discrepancia sobre si Tlakaelé fue realmente autorizado por Crow Dog para hacer las danzas en México (Arias, 2012).

Los lakota son uno de los varios grupos indígenas nativos americanos que practican actualmente los rituales llamados “rituales de la media luna” que son diseños de ceremonias en los que los participantes se sientan en círculo alrededor del fuego con un altar en forma de media luna en el centro. Estas ceremonias, de las cuales nace el diseño de Aurelio Díaz, provienen de los indígenas huicholes, tarahumaras y yaquis de México, quienes conocían y usaban el cactus del peyote<sup>1</sup> hace muchos años (Erdoe, 1997). Como relata Erdoe, su uso fue documentado desde la llegada de los primeros sacerdotes españoles los cuales lo llamaban “raíz del diablo” por que su uso permitía a los indígenas “ver el futuro y predecir si un enemigo los atacará” (1997, p.46).

El culto de peyote llega apenas en el siglo XIX a los indígenas de Estados Unidos, a través del líder comanche Quanan Parker, quien conoce esta planta en México a través de una curandera mestiza que usa este cactus para sanarlo de una enfermedad que los médicos blancos en Texas no podían curar (Erdoe, 1997, p.47). Junto con el antropólogo James Mooney, Quanan Parker unifica esta tradición en los Estados Unidos bajo el nombre de Iglesia Nativa Americana. Es curioso recalcar que éste líder planteaba según sus enseñanzas, que el peyotismo era una fusión entre la cristiandad y las creencias indígenas (Erdoe, 1997, p.47). Este antecedente es relevante, ya que el nombre oficial e institucional del FSI es

---

<sup>1</sup> “Es una cactácea muy conocida por sus alcaloides psicoactivos, entre ellos la mescalina, principal sustancia responsable de sus efectos psicodélicos. En México el culto del peyote que más se ha estudiado es el vinculado con los Wirarikas, mejor conocidos como Huicholes.”(Ornelas & Marcial, 2017, p.44)



Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, lo cual implica legalmente en los Estados Unidos que cuenta con un reconocimiento federal para el uso del peyote con fines rituales y religiosos (Cruz, 2016).

La historia de los lakota, sioux, apache, navajo, comanche, y otros grupos nativos americanos está llena de mitos y rituales que se explican no sólo como parte de una religiosidad, sino también dentro de su contexto histórico de sufrimiento y opresión. Una de las ceremonias más importantes que comparten estos grupos en la actualidad y que han sido reproducidas por el FSI es la “Danza de los Espíritus”. Esta llega a los sioux en el s. XIX, al llegar a la tribu el rumor de un profeta paiute de Nevada llamado Wovoka quien a través de la misma pretendía liberar a los pueblos indígenas de las condiciones en las que se encontraban. Esta tradición es también una fusión con la cristiandad y en su forma difiere de las danzas tradicionales amerindias, siendo de hecho similar a las blancas (Erdoes, 1997). Se incorpora este ritual para rezar por la vida de estos pueblos, que en ese momento morían literalmente de hambre y sed. Como Erdoes (1997) retrata en la letra de uno de los cantos arapaho de esta danza:

Padre, ¡apiádate de mí!  
 No tengo qué comer,  
 Me estoy muriendo de sed.  
 ¡Todo se ha acabado! (p.14)

Este texto denota la importancia simbólica que estas danzas tienen para los pueblos nativos americanos, al ser una súplica colectiva ligada a lo espiritual como manera de buscar desesperadamente salir de una condición económica y social sumamente difícil e injusta. Desde esta misma lógica, es difícil poder reproducir las razones fundamentales que esta danza implica para este pueblo, desde un contexto mestizo, blanco-mestizo u “occidental”, ya que si bien podemos entender, respetar y sacralizar el “rezo a la vida” que encarna esta danza, no podemos desde esta perspectiva entender la profundidad que esta puede tener al ser para estos pueblos una “súplica” en medio de una situación de hambruna (involuntaria). Destaco

el carácter de “involuntario”, porque como se mostrará posteriormente, muchas de las prácticas traídas de los nativos americanos al Fuego Sagrado de Itzachilatlan, implican tiempos prolongados de ayuno con fines espirituales y de “ofrenda”.

### **“La visión” y formación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan.**

Una figura fundamental en la construcción del Fuego Sagrado de Itzachilatlan es Aurelio Díaz , quien recibe la “visión” y “misión” de conectar a los pueblos de América a través del “diseño de la media luna”. Cruz (2016) cita a Alfonso Pérez Tenoch, uno de los fundadores de esta tradición:

Aurelio Díaz Tekpankalli tuvo una visión, en donde él vio la encomienda, que se le daba de fundar un movimiento espiritual con base en los fundamentos y diseños de la tradición nativa de América y que derivaría en la fundación del FSI. (Entrevista a Alfonso Pérez Tenoch, 2014, p.42).

De esta manera Aurelio, viaja hacia comunidades del sur y llega a distintos países, entre ellos Ecuador, en los que crea alianzas espirituales con distintos grupos indígenas, entre estos los Shuar en la Amazonía, blanco-mestizos en Quito e indígenas de la sierra en la provincia de Imbabura. Estas alianzas son llamadas “la confederación del Águila y el Cóndor, la cual se entiende como la alianza espiritual de la tradición de la “mexicanidad” con la tradición espiritual nativa de los Andes” (Cruz, 2016, p.53). En estas interacciones se destaca el uso e intercambio de medicinas ancestrales como la ayahuasca, el peyote y el san pedro y la combinación de las maneras de “llevar” las ceremonias en las que se toman estas plantas.

Es interesante recalcar, como explica una de mis entrevistadas, que la figura de Aurelio Díaz frente a los grupos nativos americanos es un tanto difícil de definir. Mariela dice: “En el norte no le reconocen al Aurelio para nada, porque ellos son super guardianes de su tradición y más bien tienden a pensar que él un poco mm... no prostituyó, pero cambió los diseños” (entrevista personal, 22 de febrero de 2019).

Por un lado se plantea que Aurelio aprende directamente de sus tradiciones y podría decirse que es “adoptado” por estos grupos, pero por otro se evidencia un alto grado de disconformidad entre los líderes y personas de estos grupos al ver la manera de expandirse y la modificación de sus rituales tradicionales. Como señala Cruz (2016), el líder lakota-sioux, Leonard Crow Dog se negó desde un principio a la inclusión de otras medicinas como la ayahuasca en los rituales tradicionales del peyote y esta discrepancia hizo incluso que Crow Dog desconociera a muchos líderes en México.

## **II. Intersecciones y dinámicas**

### **¿Relaciones interculturales o apropiación cultural?**

Uno de los aspectos fundamentales en este camino son las interacciones interculturales, que pueden adquirir distintas formas y se plantea su análisis desde los términos de: apropiación cultural, transculturación e hibridación cultural, analizados por distintos autores como Gutiérrez Zúñiga y De la Torre (2011) en relación al Fuego Sagrado de Itzachilatlan y a otras prácticas culturales *New Age*, como ha sido el caso analizado por Michael Brown (2003), Waldron y Newton (2012), y Young (2010).

Gutiérrez Zúñiga y De la Torre (2011), plantean que estas interacciones pueden funcionar como “apropiaciones” culturales al tomar elementos culturales y rituales que pertenecen a culturas ancestrales vivas. Este término se usa generalmente para describir una situación en la que “los elementos son copiados de una cultura minoritaria por miembros de una cultura dominante, y estos elementos se utilizan fuera de su contexto cultural original, a veces incluso en contra de los deseos expresamente formulados de los representantes de la cultura originaria” (Young, 2010, p.9).

Como se menciona en el artículo de Gutiérrez Zúñiga y De la Torre sobre el Temazcal, en este caso dicho ritual “experimenta una transculturación al ser

descontextualizado de las tradiciones nativo americanas (lakota, maya y de México Central) (2016, p.154). Además añaden en su artículo *La neomexicanidad y los circuitos new age*:

Proponemos que, aun cuando son expresiones culturales "sincréticas" que resultan del encuentro entre dos o más sistemas culturales, éstas no provocan síntesis armónicas, sino que bajo la síntesis y yuxtaposición se mantienen arenas de tensión y conflicto cultural, que recobran sentido en el marco de la globalización y de las culturas nacionalizadas y etnizadas en la posmodernidad (De la torre, R. & Gutiérrez Zúñiga, C. 2011, p.184).

Las autoras utilizan el término "hibridación cultural", un concepto introducido por Néstor García Canclini (1990), para describir el fenómeno por el cual las culturas tradicionales están sufriendo cambios profundos debido a los efectos de la globalización (De la torre, R. & Gutiérrez Zúñiga, 2011).

Uno de los autores que ha tenido una profunda investigación sobre apropiación cultural es Michael Brown (2003) con su libro "*Who Owns Native Culture?*" en el que analiza desde diferentes perspectivas la propiedad intelectual dada (o tomada en otros casos) a los saberes ancestrales, símbolos, música, rituales y otras formas de reproducir la cultura de distintos grupos indígenas. En su libro reproduce un debate entre ciertos grupos indígenas, (entre estos algunos nativos americanos) donde destaca su reticencia frente a la exposición, comercialización y expansión de sus rituales y saberes, frente a grupos de blancos estadounidenses, compañías transnacionales y farmacéuticas, entre otros. Como plantea Brown, uno de los argumentos principales de los grupos indígenas es económico: "rara vez se compensa a los pueblos indígenas por el conocimiento que tiene valor comercial" (2003, p.5). Como lo retrata uno de los líderes nativo americano: "lo que sucede cuando divulgamos algo así es que siempre se explota a nuestra costa. Nada vuelve a las tribus" (Brown, 2003, p. 82).

En el caso del Fuego Sagrado de Itzachilatlan este aspecto es cuestionable en la medida en la que ciertas prácticas y rituales implican transacciones económicas. Las ceremonias con medicinas, las danzas y las Búsquedas de Visión implican un costo monetario que es recibido por los grupos mestizos que organizan dichas actividades. El caso del FSI es también en sí complejo de analizar ya que la tradición misma, toma muchos elementos de grupos nativos americanos pero se auto identifica como una rama separada. Sin embargo, es posible intuir que muchos grupos de los que se toman estos rituales podrían sentir que merecen algún tipo de retribución o compensación económica por el uso de los mismos.

Como plantean Waldron & Newton (2012) en su artículo "*Rethinking Appropriation of the Indigenous: A Critique of the Romanticist Approach*", la apropiación cultural quita validez al intento de comunidades indígenas por recuperar sus tradiciones y herencia en intentos por lograr una mayor equidad social. Como Erdoe (1997) destaca y denuncia, las situaciones de desigualdad en las reservas indígenas de los Estados Unidos son evidentes y palpables, existiendo un 80 por ciento de desempleo. Estas y otras maneras de injusticia son reclamadas y abordadas en muchas ocasiones a partir de una reivindicación de la cultura nativa y de la reapropiación de sus rituales.

La identidad cultural es un recurso crítico en la lucha de los pueblos indígenas por hacer valer sus derechos políticos, económicos, intereses sociales y culturales... Cuando los individuos y las empresas no-indígenas reinterpretan, reinventan y comercializan la cultura para un beneficio de los movimientos de New Age, se ponen en competencia con la capacidad de las comunidades indígenas para representarse ante la comunidad más amplia (Waldron & Newton, 2012, p.70).

Waldron & Newton plantean que existe un fenómeno común a muchos países colonizados en los que se recurre a lo "aborigen" para generar una identidad nacional. "Romantizar" lo tradicional por parte de los grupos *New Age* y buscar generar dichas identidades, genera relaciones conflictivas con los indígenas. Se entiende el romanticismo en este caso como un

concepto que idealiza lo indígena como ligado a la naturaleza y emotivo frente a la racionalidad de occidente ligada a la ciencia e industria. Esto data desde pensadores de la Ilustración como Didérot, Rousseau, entre otros, que planteaban la idea del “*noble savage*” como “hombre natural”, para referirse a la “pureza” y bondad innata de personas indígenas relacionando directamente esto a la proximidad con la tierra.

Este patrón se manifiesta a menudo en los encuentros New Age y del Neopaganismo, donde los pueblos indígenas se convierten en un ideal de cultura conectado al paisaje, patrimonio y valores progresistas, y así se convierten en un símbolo o vehículo para sus propios intentos de conectarse con la espiritualidad y la tierra. (Waldron & Newton, 2012, p.69).

De la Torre y Zúñiga (2016) destacan también este fenómeno, resaltando como en las espiritualidades *New Age* se “promueve un reencantamiento de la naturaleza, una espiritualización de prácticas tradicionales, una búsqueda de lo intocado y “lo auténtico” a través de “lo indio” y una sacralización de lo femenino” (p.154).

Brown usa también el ejemplo del Temazcal, que es concebido como un ritual de purificación y que es usado por personas “anglo” de clase media como parte de su propia búsqueda de espiritualidad, lo cual ofende a los nativos americanos, al no ser realizado el ritual de la manera tradicional o que consideran apropiada según la tradición (2003). Se plantea que desde las ciencias sociales, esto representa una amenaza para estos grupos, simplificando la situación a una percepción que está basada en difuminar la línea entre lo nativo y lo no-nativo.

La idea expandida entre grupos blancos y anglo, sobre la “hipersensibilidad” (mencionada por Brown) de los grupos nativos americanos frente a sus tradiciones es debatible en cuanto plantea un problema más amplio y complejo. Cercano a esta idea, durante las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, Diana, una líder joven y la menor de tres hermanas pertenecientes al FSI, ilustra la visión que tiene sobre la percepción de los

nativos americanos frente al uso de sus “diseños” y tradiciones. Explicando desde su perspectiva: “Los indígenas “del norte” son super cerrados, si por ellos fuera nunca jamás en la vida hubieran abierto estas tradiciones a nadie, se las hubieran guardado para ellos para que queden únicamente para la gente de su linaje” (entrevista personal, 19 de marzo de 2019). Además explica, con cierto análisis de las causas estructurales, cómo la historia ha podido tener un papel importante en la construcción de estas dinámicas:

O sea no es que están tan felices de que esto se abra, que creo yo que es también por toda la historia que ellos han tenido que vivir de la conquista y de que vinieron los blancos y empezaron a arrasar con todas sus creencias entonces lo único que pudieron hacer fue cerrarlas completamente para ellos, para que no las tergiversen para que no las hagan como “paganas” y que puedan cuidarse tal cual como ellos aprendieron (entrevista personal, 19 de marzo de 2019).

Como Brown (2003) argumenta sobre los símbolos cristianos o católicos y al hacer una comparación en paralelo, la ejecución incorrecta de un Temazcal representa lo mismo para los nativos americanos que lo que sería para un católico el ver una misa distorsionada o en la cual sus símbolos sagrados fueran tomados de una manera distinta. Existe una diferencia, porque justamente la religión católica no permite a cualquiera officiar una misa a menos que dicha persona se haya preparado de la manera requerida por las reglas católicas. En las comunidades nativas americanas existen también maneras de legitimar a quienes offician las ceremonias o Temazcales, a través de la “bendición” que implica el permiso de los “abuelos” o líderes espirituales de una comunidad. Sin embargo, es claro que el sistema legal y social “occidental”, no permite un soporte que valide lo suficiente estas “legitimaciones”, para que puedan ser tomadas en una escala de valor equivalente a lo que ocurriría en el caso de la iglesia católica antes mencionado. Como destaca Judith Butler: “El poder jurídico «produce» irremediamente lo que afirma sólo representar” (2007,p.48), creando en este caso una

legitimación exclusiva para los valores morales de la religión “occidental” pero no funcionando con la misma rigidez para las culturas indígenas.

Pienso que el punto importante a destacar sobre esto, más allá de lo que se pueda en realidad hacer desde una perspectiva legal (que como Brown plantea, es extremadamente complejo e incluso tal vez poco práctico), es el componente humano que existe en estas relaciones y el peso y responsabilidad que esto implica. Siendo parte y habiendo participado en muchos de estos rituales, no fue inmediato mi acercamiento hacia cuestionarme sobre su origen y todo lo que esto implicaba socialmente. Tal vez incluso ahora, es mínimo lo que puedo percibir sobre estas relaciones interculturales sobre las que aún conozco muy poco, pero tomamos por sentado muchas cosas desde un principio, como por ejemplo el “ignorar” cuál es la percepción y cómo se sienten los grupos nativos americanos con el uso de sus “diseños” y sus rituales (sobre los cuales se profundizará en la siguiente sección).

Por otro lado, aún más importante, es la poca acción que hemos podido tomar (intuyo que tal vez esto se replica en otros practicantes del FSI) frente a lo que se ha podido observar que es la realidad de estos grupos y sus condiciones extremas de vida, debido a diferentes factores políticos y económicos. Es una posición comparable a la manera en que a gran escala las empresas farmacéuticas pueden pagar millones en sueldos anuales de sus altos ejecutivos y no proporcionar un mínimo de estas ganancias a comunidades que viven en condiciones económicas sumamente precarias. Al practicar sus rituales, cantar sus cantos, aprender su lengua y rezar con sus palabras, tenemos una responsabilidad adicional, de otra manera no somos menos extractivistas que las compañías petroleras en sus territorios. ¿Cuánto nos estamos preocupando por su estilo de vida, por sus tierras, por su bienestar, por sus derechos? Buscamos un “alivio”, sanación y paz a través de sus prácticas pero ¿Cuánto estamos retribuyendo?

La retribución puede tener muchas formas y aplicarse en distintas medidas, pero pienso que el tener conciencia y voluntad sobre la necesidad de hacerlo es el primer paso.



Una de las maneras que me parece natural y prioritaria, es el poner atención y aportar en la conservación de los espacios que muchos de los grupos indígenas habitan, involucrarse en su cuidado y aportar en sus luchas para protegerlos. Esto puede parecer difícil estando tan distantes del territorio del que provienen estos “diseños” como los lakota o sioux en los Estados Unidos, pero sin necesidad de ir tan lejos podemos aplicarlo al contexto que nos concierne entre los grupos indígenas del Ecuador. Un caso interesante que he podido observar es el de los Shuar en la Amazonía y de sus luchas contra la minería y la extracción. Precisamente el territorio de Gualaquiza donde se encuentra la comunidad de Shiram-ya ha sido afectado por la extracción de minerales y contaminación de sus aguas en estos procesos, y a través de la cercanía en las relaciones que muchos mestizos y blanco-mestizos han generado a través de las ceremonias y otras actividades, éstos han adquirido mayor conciencia y participación activa en muchas de sus luchas contra el extractivismo.

Otra manera, que puede parecer sencilla, pero aún así es importante, es el involucrarse en el trabajo de las comunidades, tener la apertura de escuchar y recibir los conocimientos que tienen y lo que es valioso para ellos. En el caso de la comunidad de Shiram-ya, Rosa Chiriap, la mujer de Hilario, tenía gran entusiasmo por mostrarnos su huerto y compartir con nosotras las propiedades de las plantas que crecían ahí, como parte de las actividades en el encuentro de mujeres que se hizo en su tierra. Además, en este mismo encuentro como parte de las actividades, se construyeron estructuras para la comunidad como un domo de madera que sirve como espacio para reunirse a la sombra, en un lugar elevado en la selva.

### **Rituales del Fuego Sagrado de Itzachilatlan: ¿Terrenos de reproducción o renegociación?**

Palacios cuenta desde su vivencia y desde la etnografía tres rituales que son importantes en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan: el rezo con tabaco, el rezo con *chanupa* y

el Temazcal (2018). Considero también fundamentales desde mi experiencia personal las Danzas del Sol y la Búsqueda de Visión, que junto con los otros rituales funcionan como espacios en los que se evidencian diferentes dinámicas en las que entran en juego y negociación la división del trabajo por roles de género, la inclusión “racial” y las interacciones interculturales.

El rezo con tabaco, gira en torno a esta planta que es reconocida como la maestra que guía el propósito de las ceremonias y al fumarlo conecta a la persona con la verdad y la intención a través de la palabra (Palacios, 2018). La palabra es una herramienta que se debe aprender a usar, y como retrata Arellano, citando a Nuñez (2015) “las palabras deben ser guiadas por el corazón y la mente debe alinearse para llegar a la claridad” (2018, p. 135). Durante las ceremonias he observado que el tabaco es un instrumento que sirve también como un símbolo de poder. Quien lo tiene en su mano es quien tiene la posibilidad de hablar y al pasarlo en determinados momentos a determinadas personas adquiere un carácter de reconocimiento y prestigio para quien lo recibe. Por ejemplo, en algunas ceremonias el “taita” le pide a alguien especial o a alguien que quiere “reconocer” de cierta manera que fume del tabaco en determinado momento de la ceremonia y que “pueda rezar con él” (es decir, hablar en voz alta).

En la mayoría de ceremonias a las que he asistido, el tabaco es “rezado” por el “taita” (quien suele ser hombre), que dirige la ceremonia. Cabe recalcar que entre el grupo de Mujeres de Luna, sobre el que profundizaré posteriormente, muchas mujeres son quienes “guían” las ceremonias teniendo el papel central y no solo como acompañantes. Sin embargo, en los espacios ceremoniales grandes como el templo de Urcupacha, Shiram-ya y Zhurac pamba, siempre que he asistido han sido hombres quienes “corren” (guían, lideran) las ceremonias. Como explica Diana Oviedo, el rezo de tabaco tiene cuatro momentos que marcan las ceremonias: “Tienes el tabaco del propósito, tienes el tabaco del agua masculina, el tabaco del poder y el tabaco del rezo de los alimentos” (entrevista personal, 19 de marzo de

2019). Mariela retrata esta relación explicando el rol de la mujer en estas ceremonias “los jefes hombres sostenían la ceremonia de los cuatro tabacos, tres los prendían los hombres y solo un tabaco lo prendían las mujeres, el de los alimentos” (entrevista personal, 1 de abril de 2019). Dentro de esta cosmovisión el tabaco de los alimentos que es el que se da al final de las ceremonias es rezado por las mujeres, ya que se les atribuye una relación con la tierra y la alimentación como ligado a lo femenino.

Otro tipo de “rezo” es la *chanupa* o pipa sagrada, que como explica Palacios, proviene de la tradición de los sioux y es fumada por quienes deciden consagrar su vida a ella, representando lo masculino y femenino a través de su forma (2018). Según la leyenda sioux, la pipa sagrada es entregada a este pueblo por la Mujer Búfalo Blanco. Erdoe (1997) muestra su significado como lo describe el jefe sioux Lame Deer: “Lo más sagrado que tenemos es la Pipa Sagrada, su piedra roja es nuestra carne y nuestra sangre...Con la pipa en la mano sólo puedes decir al verdad” (p.24). La *chanupa* es un objeto sagrado que se consagra durante el tercer año en el tiempo de las Búsquedas de Visión, el cual es un rito iniciático que se describe a continuación. Este objeto fue también durante mucho tiempo exclusivo para los hombres, especialmente en las tradiciones de los nativos americanos.

Con la llegada de Aurelio Díaz y la resignificación de estos diseños, algunas de estas prácticas como el “rezo con *chanupa*”, se abren y se diversifican, dando en la actualidad acceso a las mujeres a este espacio. Este fenómeno de “apertura” ha sido también cuestionado por muchos de los grupos indígenas de los que proviene esta tradición. En este caso se puede ver desde cierta perspectiva una “ruptura” en una estructura dominante que favorecía en muchas situaciones a los hombres, al tener estos el acceso exclusivo a los espacios que involucraban dichos rezos. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Cómo se entienden estas relaciones y prohibiciones desde una lógica interna en los grupos nativos americanos?, y ¿De qué manera estas relaciones toman distintos significados al ser replicadas en contextos social y culturalmente muy distintos a aquellos en los que han sido concebidos?

Por otro lado el Temazcal es un ritual que proviene de América del norte y centroamérica, que ha sido interpretado por el Fuego Sagrado de Itzachilatlan como un ritual de renacimiento y representa el volver al origen desde el vientre de la madre. Gutiérrez Zúñiga & De la Torre (2016) citan a Arizpe describiendo el origen de la palabra en lengua náhuatl “compuesto por ‘temaz’ (vapor, conocimiento y baño) y calli (casa)” (2009). En el FSI se representa a través de cuatro “vueltas” (momentos en los que ingresan las piedras calientes y se abren las puertas) que forman una analogía con los cuatro tiempos de los seres humanos: la niñez, adolescencia, adultez y vejez (Palacios, 2018). Arellano lo describe como una “ceremonia del primer aliento, de la memoria primigenia, es el vientre de la Madre tierra” (2018, p.133). Gutiérrez Zúñiga & De la Torre lo describen como un baño de vapor ritual prehispánico (2016), que es usado de manera terapéutica dentro de una red de terapias alternativas de sanación dentro de las que se encuentra el Camino Rojo. Las autoras describen la experiencia sensorial que implica esta terapia por medio de aromas, calor y sonidos y destacan la importancia de la unión entre lo colectivo y lo individual en este ritual.

La primera vez que fui a un Temazcal fue dentro de las Danzas del Sol en el 2015 y una de las primeras cosas que llamó mi atención fue que no se permitía entrar a las mujeres si no estaban con falda, pareo, o algo que simulara un vestido. Yo había llevado un pantalón que podía mojarse, pero debí pedir prestado un vestido para que me permitieran entrar. Otro aspecto que llamó mi atención fue que debíamos entrar separados en una fila, primero las mujeres, luego las parejas (constituidas por hombre y mujer) y luego los hombres. Erdoe (1997) relata cómo en las culturas nativas americanas como los lakota y los sioux, este ritual se hace casi siempre por separado en distintos espacios para hombres y mujeres.

Veo que muchas de éstas prácticas son tomadas de las culturas indígenas asumiendo que este conocimiento y “división” de roles en muchos casos provienen de una sabiduría “ancestral” y “superior” a la occidental. Sin embargo, en muchos aspectos existen variaciones de las tradiciones indígenas, como por ejemplo en cuanto al uso de las plantas

medicinales en los distintos diseños, pero en algunos otros aspectos como el uso “obligatorio” de faldas en este caso se mantiene la rigidez tradicional. Esto me lleva a cuestionar ¿En qué aspectos el Fuego Sagrado de Itzachilatlan tiene mayor apertura o tendencia a ser flexible y en qué aspectos decide mantener cierta rigidez? Esto tiene una implicación fuerte de la cultura que subyace a quienes lo practican y lideran, es decir en la mayoría observable, personas mestizas o blanco-mestizas que a su vez pertenecen a una sociedad patriarcal que tiende a reproducir dinámicas de género propias de este sistema. Como Paulina Oviedo explica al referirse a este tema: “Al ser parte de esta sociedad si hay ciertos rasgos que no hemos podido pasar de nivel, porque pertenecemos a esta creación social” (entrevista personal, 24 de febrero de 2019). Habla de la sociedad en general, pero también enfatiza cómo este camino ha replicado esta dinámica basada en el género.

Otro ritual importante en esta tradición es el ritual de iniciación llamado Búsqueda de Visión. Cruz relata el funcionamiento de este ritual que consiste en un ayuno hecho en solitario, de agua, comida y palabra (no hablar) durante cuatro días y sus noches en un lugar a la intemperie (2016). Los “buscadores” pueden llevar únicamente lo que pueden cargar en sus bultos lo cual suele ser una cobija, en ciertos casos un mosquitero y lo que puedan llevar puesto. Además se llevan siete bastones con banderas de cada color representando los elementos y 365 “rezos” que consisten en atados de tela con tabaco. En la tradición del FSI, este ritual ha tenido una modificación importante de acuerdo al diseño de Aurelio Díaz, el cual consiste en subir durante cuatro años consecutivos incrementando los días: cuatro el primer año, siete el segundo, nueve el tercero y trece el cuarto. Esto es distinto al diseño original de los nativos americanos en el cual se realiza la búsqueda durante cuatro días los cuatro años. Como me explica Adriana, en el diseño original “del norte”, se sube cuatro años sin ninguna medicina y el diseño de cuatro, siete, nueve, trece es una invención o “visión” de Aurelio (entrevista personal, 31 de marzo de 2019). Entre conversaciones formales y entrevistas a algunos miembros del camino, he podido percibir que existe poca o ninguna

conciencia general sobre cómo los grupos nativos americanos de los que proviene el ritual de la Búsqueda de Visión perciben los cambios que se han hecho a sus diseños en el FSI.

Cruz destaca que existe una gran importancia en los ritos de paso, o de iniciación para generar sentido de identidad y pertenencia y esto es claro dentro de esta tradición ya que al realizar la búsqueda uno se convierte en “buscador”, lo cual implica un cierto nivel de pertenencia al grupo y acceso preferencial en ciertos momentos de los rituales y ceremonias (2016).

Cuando hice por primera vez mi Búsqueda de Visión en el año 2017, llegué por razones poco académicas y muy personales, buscando profundamente que esto pudiera ayudarme con algunos procesos muy fuertes que estaban pasando en mi vida. Entre las cosas que hice para prepararme, busqué información sobre lo que significaba para el cuerpo hacer un ayuno de agua y comida tan prolongado y poco habitual en nuestra cultura. Encontré poca información sobre el tema, pero me llevó sobre todo a preguntarme cómo en este sentido, la cultura podía influir en mi propio cuerpo y cómo siendo una persona mestiza, completamente ajena a esta tradición, mi cuerpo (poco preparado) podía reaccionar frente a este ayuno. Esto me llevó a cuestionarme mucho sobre lo que significa llevar un ritual tan fuerte físicamente fuera del contexto tradicional dentro del cual la comunidad que lo concibió se prepara prácticamente toda su vida para llegar a un momento en el que puede hacerlo. Además sentía que más allá de lo físico, el sistema de creencias que estaba detrás para poder hacer este ritual en la mayoría de culturas que lo concibieron, era fundamental y funcionaba como un cierto “anclaje” mental y emocional para poder sostenerse en esos días de ayuno.

Al “subir a la montaña” (como se denomina muchas veces al acto de realizar la Búsqueda de Visión), hubo muchas cosas que pude entender desde lo puramente empírico (y no tan racional). Si bien entendía que este ritual provenía de una tradición ajena a la mía, fue innegable el poder que tiene para la reflexión y me atrevo a decir auto sanación. Este tema ha sido recurrente también entre muchas de las personas con las que pude hablar, como por

ejemplo Amalia Oviedo quien menciona que lo que más le gusta sobre este camino es: “la posibilidad de la auto sanación. No se le quita el poder a la gente sino que se lo devuelve” (entrevista personal, 25 de febrero de 2019). Sofía añade que “es como un trabajo terapéutico porque se trabaja desde partes inconscientes cosas que a la persona le hacen daño y eso se refleja en que la persona puede llevar una vida más bonita” (entrevista personal, 21 de marzo de 2019).

Pienso que es fundamental y ha sido para mí importante entender mejor el contexto histórico del que provienen estos diseños para ver la profundidad de lo que puede significar para los grupos nativos americanos el ayuno. Desde nuestro contexto prácticamente “occidental” ayunar es una elección, algo que podemos permitirnos hacer por razones espirituales o cualquier otra razón que querramos. Para los nativos americanos el ayuno tiene una implicación que carga históricamente una raíz mucho más profunda, ya que en muchos momentos de la historia reciente debieron pasar por hambrunas causadas principalmente por el sistema de organización estatal de los Estados Unidos que supuestamente debía protegerlos y proveerles sustento. Sin embargo, pese a este argumento, es imposible para mí negar el poder de sanación que ésta práctica tuvo para mí y el poder que he visto que puede tener para muchas personas. Creo que la discusión sobre si se puede “usar” o no estas prácticas y rituales, en cierto punto es menos relevante que lo que he planteado en la sección anterior: ¿Cómo estamos retribuyendo? y en caso de no estar haciéndolo: ¿Cómo podríamos empezar a retribuir?

Al pensar que existen todavía en el mundo poblaciones que viven aisladas de manera prácticamente obligada debido, en primer lugar a las legislaciones, segundo a la explotación de sus territorios que cada vez se reducen más o que son mayormente contaminados y afectados por procesos de extracción de minerales o petróleo y tercero por las condiciones socioeconómicas en las que viven ligadas al contexto histórico del que han sido parte, es difícil imaginar nuestra pasividad frente a esto. Tal vez una manera de ser recíprocos y

retribuir, es cómo he mencionado anteriormente el poder ser parte de sus luchas por las causas que estos grupos determinan como vitales.

Finalmente mencionaré la “Danza del sol”, la cual es considerada por muchos como el ritual más importante de este camino. Esta es también la primera ceremonia a la que asistí dentro del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, donde fui por primera vez a un Temazcal y conocí el templo de Urcupacha. La “Danza del sol” es uno de los rituales tomado de los lakota en el que se danza en cuatro días de ayuno de agua y comida alrededor de un árbol que es llamado “el árbol de la vida”. Este nombre tiene relación con ser el lugar en el que los danzantes hacen ofrendas de sangre durante este ritual, con estacas pequeñas de madera (en el pecho los hombres y en los brazos algunas mujeres) que son desprendidas tirando con el cuerpo del danzante en dirección opuesta al árbol para arrancar la piel. Como destaca Arias (2012), este es un ritual que implica una relación de estatus entre los miembros de este camino. Para poder realizarlo y ser un “danzante”, la persona debe haber cumplido los cuatro años de búsqueda de visión y haber recibido su *chanupa*. Una vez cumplido el tiempo de las danzas, los danzantes adquieren un estatus diferente que implica por ejemplo el derecho a sentarse en distintos lugares de los círculos de ceremonia o entrar en el círculo más cercano al fuego en los Temazcales.

Es interesante destacar en este aspecto que la “Danza del sol” ha sido uno de los puntos más importantes de divergencia entre las culturas que lo practican. Como se mencionó previamente, el líder mexicano Tlakaheel es quien lleva las danzas a México siendo autorizado (lo cual ha sido tema de debate), por el líder lakota Crow Dog para hacerlo. Se evidencia la ambigüedad entre las negociaciones que se dan internamente entre Tlakaheel y Crow Dog como en cuanto a quiénes deben y pueden participar en este ritual. Arias muestra esta entrevista a Tlakaheel en la que se evidencia este hecho:

Como verás, este hombre (se refiere a Crow Dog) es un guía espiritual de muchas naciones, y luego cuando hice la primer danza, le llevaron chismes, que



yo permitía que gente no indígena danzara, este... y que yo estaba violando los reglamentos. [...] En las leyes de la danza señalaba que debían danzar los nativos, y yo le dije (al jefe Crow Dog) que ese hombre me había demostrado que es un nativo de África. Le dije que era un nativo de África, y que las reglas decía que nativos, no sólo nativos de América. Y dijo: “Ajá”, entonces ahora deja que toda la gente de todos los colores hagan la Danza del Sol con él. O sea, abrimos las puertas. También abrimos las puertas, porque los lakotas no permitían que danzara un chicano. Nosotros los mexicanos, los hispanos, allá del otro lado somos hispanos. Yo les dije que no era hispano. Me dijeron que cómo no, si hablaba español. Dije: “bueno, tú no eres inglés, y estás hablando inglés”. Dicen: “pos sí”, ah pos igual nos pasó a nosotros. Con eso ya entramos en razón. Con eso abrimos las puertas a todos los chicanos en la Danza del Sol de Estados Unidos, y luego con la Danza del Sol aquí. Lo hice para acabar con la discriminación racial que existía en Estados Unidos y de esta manera la borramos. (2012, p.201).

Como plantea Arias (2012) cuestionando la reacción de Tlakael frente al cuestionamiento de Crow Dog:

Según este argumento, Tlakael no sólo abrió las puertas para que en México danzaran nativos de otros lugares, sino que “hizo entrar en razón” a los lakotas para que ellos también permitieran la entrada de otras personas (incluso hispanos) en las danzas del sol, y desde entonces esa opción es una realidad. (p.201).

Desde el argumento de Tlakael se comienza a evidenciar una lógica en la que existe implícitamente una supremacía en el pensamiento (de chicanos) frente al de los lakotas. Se pretende ampliar y expandir su tradición de una manera que (evidentemente) genera resistencia para los grupos de nativos americanos. Esta lógica en la que Arias plantea una suposición de supremacía de un pensamiento sobre otro es claramente una reproducción de

un pensamiento hegemónico, el cual implica que el pensamiento de quienes tienen el poder es tomado inmediatamente como cierto, irrefutable y aplicable a todo contexto. En el Fuego Sagrado de Itzachilatlan existe una herencia tácita de esta noción, ya que tanto Aurelio como Tlakaelel, son personas pertenecientes a un grupo étnico distinto (y de un estatus socioeconómico y “racial” con mayor privilegio) al que concibió muchos de estos rituales y sin embargo han impuesto cambios y variaciones a un “diseño” perteneciente a una tradición de la cual no son originarios.

Scuro retrata esta relación mostrando el “neochamanismo” como “dispositivo” que según plantea Foucault (1985) es “una estrategia de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportados por ellos” (citado en Scuro, 2017, p.27). Pero añade también una visión en la que lo muestra como un privilegio e incluso lo señala como un proceso de mercantilización. “El neochamanismo se expande y consolida por el mundo entre consumidores occidentalizados, en buena medida entre sujetos blancos de sectores sociales privilegiados, con capital cultural, social y económico que les permite dar rienda suelta a sus inquietudes existenciales” (Scuro, 2017, p. 2).

La situación de privilegio en la que se encuentran la mayoría de los practicantes mestizos o “no-nativos” de este camino espiritual puede ser analizada desde la perspectiva de Bourdieu planteada en *Espacio social y poder simbólico* sobre los grupos dominantes, los cuales tienden a aceptar como “dada” la realidad de la situación de los dominados (2000). Como se ha mencionado en este trabajo, existe poco o ningún cuestionamiento sobre la posición económica y social en la que se encuentran los grupos nativos de los que provienen estos diseños. En una conversación informal con uno de los “taitas” más antiguos del FSI en Ecuador, tratamos el tema de la comunidad huichol en México, de la cual proviene la mayor cantidad de peyote usado en ceremonias y al preguntar sobre el modo de vida de esta comunidad o sobre su manera de generar recursos, recibí una vaga respuesta sobre su subsistencia en la agricultura, de la cual pude inferir que su estilo de vida era bastante

modesto. Esto evidencia una posición de cierta “comodidad” en cuanto al cuestionamiento de la propia posición entre los grupos no-nativos que son los que en última instancia se benefician económicamente de estas prácticas.

Los rituales, ceremonias y ritos que se han mencionado aquí, evidencian algunos de los aspectos de género y “raza” que se analizan a profundidad en las siguientes secciones y además denotan componentes sobre “apropiación cultural” que han sido discutidos en la sección previa. Es sobre todo relevante prestar atención a éstos espacios, ya que es en éstos donde ocurren la mayor parte de interacciones dentro de este camino espiritual y por ende donde se evidencian dinámicas de interacciones complejas en las que se observa cómo ciertos patrones se construyen y se reproducen y cómo en otros aspectos se reconstruyen y renegocian roles y espacios.

### **Símbolos y códigos: Generando identidad, pertenencia y “homogeneidad”.**

Bourdieu define el concepto de *habitus* como un sistema de prácticas adquirido a través del aprendizaje que genera esquemas que se comparten para diferenciarse de otros grupos con diferentes estilos de vida (2006). Estos esquemas influyen en la “percepción” de los actores haciéndolos aptos (o no) para identificar diferentes “signos” o “símbolos” (Bourdieu, 2006). En el FSI me parece especialmente relevante observar cómo se ha construido el *habitus*, generando un sistema de esquemas claramente definido en el que entran cuestiones como el “gusto” dentro de un contexto diferenciado al resto de espacios sociales en otros ámbitos de la ciudad e incluso del país. Un ejemplo de esta “construcción” son símbolos como la vestimenta, la manera de hablar y los cantos ceremoniales.

Bourdieu plantea que los agentes generan códigos que comparten, generando diferencias que funcionan como signos de distinción, como por ejemplo los acentos (2000). Uno de estos códigos es el lenguaje que influye en las luchas simbólicas, al generar

representaciones colectivas de manera objetiva y de manera subjetiva al tratar de cambiar categorías y estructuras preexistentes. El pertenecer a un grupo social dominante hace que se tengan y adquieran códigos en la comunicación y el lenguaje que funcionan como distinción (Bourdieu, 2000).

En este sentido es relevante destacar como dentro del FSI se genera un tipo de lenguaje característico que funciona como manera de distinguirse entre los miembros. Desde mi percepción, esta forma de hablar tiene como característica principal el uso de muchas expresiones típicas de México, por ejemplo el “pues” en el medio de las frases o un cierto tono y “cantado” que es característico del acento mexicano. Adicionalmente percibo que existe el uso de ciertas palabras recurrentes o “muletillas” especialmente cuando se “reza” o se habla en voz alta durante las ceremonias. Entre las que puedo destacar, están el uso de la frase “así, de alguna manera” para comenzar un “rezo” o un propósito y la palabra lakota *aho*, que sirve como manera de decir colectivamente “estoy de acuerdo” como respuesta al rezo que alguien hace o a un canto. Esto permite una cierta homogeneización entre las distintas maneras de hablar, lo cual funciona para obviar ciertos acentos o maneras de hablar que podrían en otro contexto funcionar como maneras de distinción o exclusión. Percibo esto especialmente en casos de personas que pertenecen a distintas regiones del país o que pertenecen a una clase socioeconómica distinta (inferior en la mayor parte los casos) a la del resto, funcionando como un tipo de “camuflaje” en el lenguaje para generar un sentido de pertenencia al grupo. Desde esta perspectiva se puede plantear que estas maneras de “camuflaje” sirven como instrumento para propiciar un ambiente en el que puede existir una mayor facilidad de movilidad social, especialmente si una persona pertenece a un grupo socioeconómico distinto (o menos privilegiado), el cual socialmente ha sido históricamente excluido y distinguido por signos como la manera de hablar.

William Labov (1966), argumenta en "*The Effect of Social Mobility on Linguistic Behavior*", cómo el lenguaje y específicamente ciertos acentos pueden funcionar como

maneras de movilidad social, o acentuar dicha movilidad existente en los individuos, funcionando en ciertos “estratos” de la sociedad neoyorkina (de donde toma su muestra), “Las personas con movilidad social ascendente adoptan las normas lingüísticas de un grupo exterior de referencia, como regla general, las normas del siguiente grupo superior con el que están en contacto” (1996, p. 202).

En las ceremonias del FSI existe un tipo de vestimenta determinada que muchos y muchas usan dentro de los templos y ceremonias exclusivamente, pero en muchos casos se usan elementos o atuendos que evocan a los atuendos de ceremonias fuera de ellas. En los espacios ceremoniales las mujeres usan faldas largas y de colores, con elementos indígenas de México, Ecuador o Norteamérica. Se usan ponchos indígenas y trenzas, fajas y en ciertos casos diseños “tribales” en la cara o brazos. Los hombres usan característicamente el pelo largo trenzado o en una cola y usan camisas con bordados indígenas o ponchos también indígenas. Entre los hombres existe mayor variedad en este aspecto ya que no existe un carácter obligatorio, como en el caso de las mujeres que en la mayoría de espacios ceremoniales deben obligatoriamente llevar faldas. Estas maneras de vestir al ser utilizadas en contextos fuera de las ceremonias permiten a los miembros muchas veces identificarse entre sí a simple vista, por ejemplo al ver que alguien tiene un tipo de aretes o pulseras con un diseño que proviene de la Amazonía, se piensa inmediatamente que pueden tener una cierta relación con este camino o por lo menos seguramente con las plantas medicinales.

Por otro lado, como se ha mencionado en el caso del lenguaje, este tipo de vestimenta sirve también como un instrumento que permite visualmente generar un grupo homogéneo y de la misma manera se pueden “camuflar” diferencias en el “gusto” y la manera de vestir que como Bourdieu plantea, puede funcionar como “distintivo” ligado a las clases sociales y al *habitus* que puede generar exclusión si no se posee dichos “códigos” que determinan el “gusto” (2006).

La música y los cantos ceremoniales son otro aspecto simbólico que funciona como rasgo de “distinción” entre los miembros del FSI. Existen cantos ceremoniales específicos para distintos momentos, por ejemplo para las ceremonias de ayahuasca hay cantos que son acompañados generalmente por un ramo de hojas característico en la Amazonía, usado tradicionalmente también en las “limpias”. Cuando se toma peyote o San Pedro, los cantos suelen ser acompañados por una sonaja y un tambor de agua que provienen de las tradiciones de los lakota y los huichol y muchos de estos cantos son en lengua lakota o náhuatl.

Muchos cantos han sido hechos por personas pertenecientes al Fuego Sagrado de Itzachilatlan, durante o después de ceremonias, que han llegado a quienes los hacen en forma de “visiones” o inspiración. Es importante saber que para hacer un canto en una ceremonia, éste debe ser un “canto sagrado” que quien va a cantarlo debe haber aprendido previamente. Estos cantos se transmiten normalmente de forma oral y hay quienes dicen que no deben ser grabados o transmitidos si no es a través de una petición “formal” con una bolsa de tabaco para que no se “pierda el espíritu del canto”. Esto funciona como manera de “distinción”, ya que si una persona llega a una ceremonia y no conoce ninguno de estos cantos, se entiende que no deberá cantar cuando le toque su turno en la ronda de cantos. Esta dinámica no es una regla estricta o rígida, aunque he presenciado ceremonias en las que se ha hecho este pedido verbalmente por el “taita”, pero suele funcionar de esta manera y es curioso que quienes no conocen estos cantos suelen entender dentro del contexto que no deben cantar y “pasan” el bastón y la sonaja a la siguiente persona sin hacer un canto.

La relación con la música y los cantos sagrados en el FSI es una parte fundamental de este “diseño”. En este aspecto existe además un fenómeno que no es exclusivo de esta tradición, en el que se ha comenzado a “comercializar” muchos de los cantos sagrados, llevándolos a espacios externos a lo ceremonial, en festivales y conciertos alrededor de todo el mundo. Esta práctica ha sido también muchas veces cuestionada, ya que en muchos casos he podido ver que se usan cantos tradicionales o ancestrales para fusionarlos y luego

difundirlos y no en todos los casos se cuenta con la aprobación de quienes los han creado. En otros casos además, sucede que se trata de cantos que son casi de “dominio público” (sin realmente serlo), por la frecuencia con que se escuchan o porque provienen de tradiciones en las que no se designa a un autor claro y el canto pertenece a toda la comunidad, y en este caso se vuelve aún más difícil el poder reconocer de alguna manera a quienes son realmente autores de dicha música. En este aspecto es factible retomar el planteamiento de Brown (2003), sobre apropiación cultural y además en este caso se puede distinguir claramente el componente de “mercantilización” presente en el “uso” de un material que es claramente perteneciente a una o a algunas culturas en particular.

### **“Todos somos familia” y noción de “Raza”**

Una de las traducciones posibles de la frase *Aho Metakuye Oyasín* es “todos somos familia” o “todos estamos relacionados” y esta es una de las ideas fundamentales que sientan la base de interrelación entre los miembros del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Ornelas y Marcial explican: “Los actores identificados como seguidores del “Camino Rojo” no comparten raíces étnicas, adscripción territorial o herencia cultural unívoca; lo que tienen en común es...un vínculo societal al que ellos mismos califican de “familia espiritual”(2017, p.46).

Para analizar la noción de “raza” dentro de las dinámicas del Fuego Sagrado de Itzachilatlan se toma como base teórica el planteamiento de John Hartigan sobre éste concepto entendido desde una perspectiva cultural, pero además entendida como un factor biosocial (2013). En su artículo “*Knowing Race*”, Hartigan destaca la importancia de hablar sobre el tema de “raza” para entender dinámicas de inequidad social y plantea que algunos antropólogos en cierto momento tomaron una posición de “no raza” en la que se negaba el concepto, enfatizando su inexistencia biológica, lo cual limitó la discusión sobre el tema

(2013). Este concepto de “no raza” ha llegado a ocupar muchos espacios sociales distintos, hasta el punto de convertir de cierta manera en “tabú” la sola mención de la palabra. Noto esto en muchas de las entrevistas, en las cuales recibo muchas reacciones diferentes al decir la palabra “raza”, para preguntar si piensan que existe inclusión en el grupo. Algunos se molestan con la mención del término, otros me corrigen discretamente diciendo que podríamos tal vez hablar de “etnias”.

Citando a Mukhopadhyay y Moses (2007), Hartigan plantea que la construcción de la división social, tiene una importante relación con el factor fenotípico que histórica y culturalmente ha sido relevante. El concepto de “raza” ha sido replanteado y re-concebido en diversas áreas de los estudios sociales, justamente por las implicaciones que ha tenido históricamente en la manera en la que se han concebido las configuraciones sociales desde este concepto. Como argumenta además Bourdieu, “Las distancias sociales están inscritas en los cuerpos” (2000, p.32). Se plantea además que el fenómeno de “invisibilización” ocurre no solo en estudios sobre raza sino también en la raíz del pensamiento de género y de división socioeconómica (Hartigan, 2013). Esta relación fenotípica planteada por Hartigan, es fácilmente comparable a la situación “racial” en el caso de los grupos nativos americanos, pero también entre los grupos indígenas y afro del Ecuador en los que la “raza” ha sido históricamente un factor importante de segregación, especialmente en lo relacionado al acceso a distintos espacios de poder.

Dentro de la misma línea, en su artículo *Race, Biology, and Culture: Rethinking the Connections*, Gravlee destaca la importancia del concepto de “raza” dentro de factores como la salud, que se reflejan en causas biológicas, generando inequidad (2013). Gravlee plantea que: “Es erróneo decir que la raza no existe, ya que así sea una construcción cultural tiene un impacto dentro de la vida de las personas” (2013, p. 36). Además añade que al tener una perspectiva tan cerrada es difícil percibir cómo el racismo y la discriminación influyen en diversos aspectos individuales y colectivos (Gravlee, 2013). El concepto de “raza” como una



categoría inexistente e “invisibilizada” es uno de los mecanismos a través de los cuales “los agentes que ocupan una posición superior en una de las jerarquías...niegan simbólicamente la distancia social que no deja por eso de existir” (Bourdieu, 2000, p.131)

Es común entre los grupos privilegiados racialmente, tender a aceptar con mayor facilidad la idea de que “todos somos iguales” o que “la raza no existe” y “todos somos humanos y hermanos”. Esto de cierta manera ha permeado también a muchos grupos raciales minoritarios al acceder a espacios antes exclusivos a grupos privilegiados racialmente, ya que al invisibilizar la “diferencia racial” existente, pueden también ignorar sus propias historias de sufrimiento por discriminación.

En general, he percibido en la mayoría de las ceremonias y actividades a las que he asistido que hay un grupo racial y socioeconómico muy homogéneo en estos espacios. Con muy pocas excepciones, principalmente este grupo está constituido por blanco-mestizos ecuatorianos y blancos extranjeros. Además, pienso que hay muy poca conciencia sobre la homogeneidad “racial” que existe en el grupo y se tiende a tomar una posición de “no raza”. Nicolás, por ejemplo, se muestra molesto cuando formulo una pregunta que contiene la palabra “raza” y me dice: “Somos humanos. No hay mestizos, negros. Para mí hablar en estos términos es promover el racismo” (entrevista personal, 8 de marzo 2019). Vaught (2011) plantea la idea de que el “*color-blindness*”, es decir el “no ver el color de la piel”, es un concepto que solo quienes están en una posición racial privilegiada (en ese caso personas blancas), pueden permitirse, ya que quienes tienen un fenotipo que históricamente ha sido distintivo de un grupo oprimido, tienen en su vida recordatorios constantes (en muchos casos racistas) sobre éste aspecto. Sophya tuvo una percepción similar cuando me dijo que cuando ve los rostros de las personas en la mañana después de una ceremonia, ve "todos los colores" entre los rostros (entrevista personal, 9 de marzo de 2019). Esto para mí es muy cuestionable, ya que hemos estado juntas en muchas ceremonias y rara vez he visto una cara indígena y nunca una afro ecuatoriana. Nathan también nota esto y me dice que nunca ha

visto a una persona afro ecuatoriana en todas las ceremonias a las que ha asistido (entrevista personal, 22 de febrero de 2019).

Al mencionar el tema de “raza”, Sofía Endara resalta el término “etnia”: “Creo que hay total inclusión. En cuanto a diferentes ‘etnias’ yo he visto que mucha de la familia de Fuego Sagrado se reúnen con los Cofanes con los Shuar, yo veo inclusión.” Añade además que este camino “permite que otras tradiciones se ‘incluyan’ en este diseño del Fuego Sagrado” (entrevista personal, 21 de marzo de 2019). Amalia menciona también que este camino “Es muy diverso. Tan diverso como seres humanos hay en el mundo” (entrevista personal, 1 de marzo de 2019).

Esta percepción generalizada toma dos perspectivas principales: una en la que se ignora completamente la noción de “raza” como ya he mencionado, y la otra en la que se asume que existe una “inclusión” generalizada hacia todas las “etnias” por distintos factores, entre éstos, cómo muchos grupos indígenas se han “integrado” a esta tradición. En este aspecto cabe resaltar que dicha “inclusión” se maneja como una forma de “anexar” ciertas tradiciones o nacionalidades indígenas a un “diseño” que viene de una tradición del norte pero que es principalmente manejada y reproducida por mestizos y blanco- mestizos (por lo menos en el Ecuador) y bajo parámetros que reproducen muchas interacciones propias de la cultura occidental. Esta idea de “integración” plantea también una problemática más compleja de lo que puede percibirse a simple vista, como se analiza a continuación.

### **“Todos somos hijos de la tierra”.**

Santana de Rose relata:

Una de las ideas que alimenta la cosmología del Fuego Sagrado, es la de que todos son indígenas porque todos son hijos de la tierra. Así, seríamos los "descendientes originales de la tierra nativa", siendo que nuestro origen y ascendencia estarían en la memoria milenaria de la tierra y del universo (2010, p.89)

Esta idea denota algunas implicaciones en cuanto al “derecho” que pueden tener personas externas a las tradiciones ancestrales tanto a los espacios físicos como a prácticas espirituales, ya que bajo este argumento al ser todos “hijos de la tierra” tenemos todos los mismos “derechos” para “usar” los espacios sagrados y los rituales que han sido “entregados” para el “uso” de toda la humanidad. Amalia menciona explicando esta cosmología: “Este no es un camino que le pertenece a un pueblo o a una cultura, sino que le pertenece a toda la humanidad. Todas las personas nativas de la tierra somos familia y no solamente los seres humanos sino todos los seres” (entrevista personal, 1 de marzo de 2019).

En mi visita al templo de Zhurac pamba durante las danzas del Pawkar Raymi escuché una conversación que me hizo cuestionarme mucho sobre esta lógica. Este lugar está situado en el pueblo de Susudel a medio camino entre Loja y Cuenca, cerca del pueblo de Saraguro, en el cual habita la nacionalidad indígena del mismo nombre.

En la mañana, luego de la ceremonia, escucho una conversación en la que Ecatel, nos cuenta que la primera vez en la que las Mujeres de Luna fueron a Zhurac pamba, las mujeres Saraguro las miraban con desconfianza. En cierto momento en una interacción poco amigable (y frente a lo que entendí que había sido algún reclamo por parte de las mujeres Saraguro en el que argumentaban que ellas no pertenecían a ese lugar) Ecatel les dice: “Esta tierra y toda la tierra es de todos”, frente a lo que aparentemente muchos responden con poca aceptación (Tomado de diario de campo, 15 de marzo de 2019).

Es muy interesante como en este espacio han llegado a converger las comunidades indígenas de los Saraguros y Cañaris, junto con las tradiciones del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, ya que ambos grupos indígenas han “adoptado” la tradición y los “diseños” del FSI pero han insertado ciertos elementos (como la música y vestimenta) que son propios de sus prácticas culturales. Este fenómeno me lleva a hacer algunas observaciones al respecto durante las danzas:

Yo estoy con el grupo de las Mujeres de Luna, a quienes se les ha encargado tocar el tambor y cantar durante las danzas. En esta ceremonia esta tarea está dividida entre las Mujeres de Luna, un grupo de indígenas Saraguro y otro grupo de indígenas Cañaris. Como luego observo, estos dos grupos tienen una relación especial con el FSI y por ejemplo el “taita” saraguro Polivio, se ha formado en este camino junto con los “abuelos” como Arturo Chiriboga (tomado de diario de campo, 15 de marzo de 2019).

Durante esta ceremonia se usan algunos símbolos claramente andinos y me planteo constantemente sobre cómo funciona la relación entre estos grupos indígenas y el resto de miembros del FSI compuesto por mestizos, blanco-mestizos y blancos extranjeros.

En esta fiesta es la figura andina del diablo huma<sup>2</sup>, el que reparte la medicina del San Pedro y una vez hecho esto comienzan la música los Saraguros dando inicio a las danzas. Es evidente la diferencia entre los tres grupos. Los Cañaris a simple vista tienen poco de su vestimenta indígena y la mayoría saben muchos cantos usados tradicionalmente en el FSI. Además llegan con un tambor grande típico de las danzas “del norte”, similar al que tienen las Mujeres de Luna. Los Saraguros llegan con acordeón, guitarras, charangos y bombo andino; cantan canciones andinas y usan su vestimenta tradicional. En general suenan con menor intensidad que los otros dos grupos (tomado de diario de campo, 15 de marzo de 2019).

Para explicar algunos de estos fenómenos es posible retomar el concepto de “hibridación cultural” acuñado por De la Torre y Zúñiga, que implica como se ha mencionado anteriormente, el cambio que sufren las culturas ancestrales al tener contacto con otras culturas y el contexto de globalización. En este aspecto las prácticas culturales tradicionales de los Saraguros han tenido un encuentro y posible “sincretismo” con las tradiciones del FSI, generando dinámicas y encuentros diversos, que como plantean las autoras generan en ocasiones “síntesis poco armoniosas” (2011).

---

<sup>2</sup> La figura del diablo huma es característica de las fiestas andinas principalmente durante la fiesta del Inti Raymi y el carnaval. Es un hombre con una máscara con rayas de los colores del arcoiris con doce cuernos de tela que representan los meses del año. Lleva además pantalones de cuero y un látigo en su mano.

Observo en un momento que el grupo de los Cañaris era principalmente conformado por personas aparentemente de diversos orígenes étnicos y que sus cantos eran muy afines y parecidos a los nuestros. Me pregunto cómo es la relación con los Saraguros, siendo ésta, parte de su tierra ancestral y participando en un ritual que viene del norte. Me impacta su silencio en los momentos que no cantan, su posición recatada, su distancia. Siento en cierto momento que el sentimiento festivo que se ve alrededor está menos presente en ellos. Casi al final, nos juntamos a hacer un canto entre los tres grupos y siento menos presencia de los Saraguro. En gran parte porque no saben las letras de estos cantos y es difícil seguirlos. (tomado de diario de campo, 15 de marzo de 2019).

Ocurre un fenómeno similar en la comunidad de Shiram-ya en la selva de Ecuador, donde Aurelio llegó hace 20 años para "compartir" el diseño del norte con las comunidades de la Amazonía. Aurelio compartió la medicina del peyote y recibió la medicina de la ayahuasca de Hilario, el chamán de esta comunidad. En una entrevista informal, Victor (cuñado de Hilario), me cuenta con orgullo que su comunidad fue una de las primeras que Aurelio visitó en Ecuador y que él vuelve regularmente. Le pregunto sobre cómo eran sus rituales con ayahuasca antes de la llegada de Aurelio y me cuenta que eran "más fuertes" pero que ahora "han aprendido" este diseño y siguen aprendiendo para "mejorar".

Esto refleja desde mi perspectiva, una relación desigual entre los grupos indígenas y los miembros del FSI que no pertenecen a estos grupos, ya que de cierta manera se genera una relación en la que se retoman dinámicas de "colonización" en las que se prioriza el pensamiento, las ideas y la cosmovisión de quienes en este caso tienen el poder. Siendo además una manera de "mostrar" que los "diseños" del FSI o del "norte" deben ser "aprendidos" por las otras tradiciones indígenas para "mejorar".

### **“Paridad entre el hombre y la mujer” y roles de género.**

El Fuego Sagrado de Itzachilatlan tiene como uno de sus fundamentales planteamientos, la idea de lo “masculino” y lo “femenino” como una dualidad en la que ambas partes se complementan para “formar la vida”. Esta mención es recurrente en muchos espacios ceremoniales, como en los Temazcales al hablar de las aguas que se juntan para dar vida y del vientre mismo de la Madre Tierra al que se hace alusión con este ritual. En todas las ceremonias de medicinas también se hace alusión a las aguas “masculinas” y “femeninas” que al juntarse permiten la “creación”, a través de los distintos tiempos en el rezo del tabaco.

Judith Butler destaca en *El género en disputa*, este concepto de dualidad como un principio generador de identificación a través de la oposición de los géneros establecidos:

La experiencia de una disposición psíquica o una identidad cultural de género se considera un logro. Así, la frase «Me siento como una mujer» es cierta si se acepta la invocación de Aretha Franklin al Otro definidor: «Tú me haces sentir como una mujer natural». Este logro exige diferenciarse del género opuesto. Por consiguiente, uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario (2007, p.80).

Además plantea cómo desde una lógica heterosexual normativa, se construyen conceptos como lo “masculino” y lo “femenino”, ligándolos automáticamente con las definiciones de “hombre” y “mujer”.

Amalia y Sol tienen una perspectiva que explica de cierta manera cómo se percibe esa relación entre lo “masculino” y “femenino”, entendiendo que el designar a ambos como tal es una construcción humana e incluso lingüística. Amalia me cuenta que todo en la naturaleza es masculino y femenino, dependiendo de su forma, como por ejemplo las rocas o las montañas, si tienen un borde afilado son masculinas. Luego, me doy cuenta de que podría preguntarle más profundamente sobre estas energías femeninas y masculinas y ella me dice que estas "energías" no están necesariamente asociadas con el hombre y la mujer. Explica

que el hombre y las mujeres tienen ambas energías dentro de sí mismos y que, según el momento, pueden usar o aprovechar una u otra. Al hablar de lo que está asociado con las energías masculinas y femeninas, ella destaca que lo femenino está asociado con la creatividad y el desorden, mientras que lo masculino está asociado con acciones concretas y materiales (entrevista personal, 1 de marzo de 2019).

Sol explica su perspectiva sobre la dualidad en el enfoque de género, explicando cómo ésta funciona como una relación que “crea vida”, retomando de cierta manera el argumento sostenido desde la cosmología del FSI:

Muchas veces pienso con respecto al género, un poco cuando escribía el texto, uno de los comentarios cuando hablaba sobre la dualidad...que puede provocar el choque de género que muchas veces provoca, el decir el “macho masculino” hace esto, “hembra femenina” hace esto, pero yo le he ido sintiendo un poco y ha sido hermoso el yo poder sí reconocer que creo existe esa dualidad y de alguna manera sí le hemos puesto ese significado, pero si es una dualidad que crea vida. Como el agua del cielo que fecunda la tierra, esa dualidad “macho/hembra” que nosotros sí le pusimos el nombre , y no necesariamente es “macho” “hembra”, pero que si hay esta relación de dos seres que crean la vida en la tierra, y creo que esa es la primera cosa de género que puedo notar (entrevista personal, 5 de marzo de 2019).

Sol, por otro lado tiene una perspectiva que concilia mucho desde mi percepción su bagaje de creencias y también (como ella menciona) su posición personal al haber estudiado antropología:

Yo un poco estudiando antropología si me cuestionaba: ¿Y si no es tan macho? ¿Y si no es tan hembra? Creo que es la manera que hemos escogido para explicar esa cosa porque los humanos siempre explicamos algo. Como: ¿Qué da la vida? La relación entre un óvulo y un semen en los humanos, y eso nosotros hemos escogido llamarle algo masculino y femenino. No necesariamente es masculino y femenino pero si hay una relación entre estas dos energías (entrevista personal, 5 de marzo de 2019).

Me parece relevante resaltar en este aspecto, la importancia que ambas dan al componente “humano” que existe en la designación de estos conceptos (masculino/femenino), ya que de cierta manera muestran cómo más allá de la tradición y de los “roles naturales”, pueden existir estructuras que son planteadas y construidas desde lo social y cultural. El problema principal que percibo está ligado al uso del lenguaje. Cuando se llama a algo masculino o femenino, es posible que no se esté entendiendo completamente la concepción subyacente al respecto y se asocia automáticamente con el hombre o la mujer. Al hacer esto, también se tiende a vincular simbólicamente estos conceptos con la vida y las actividades.

La mayoría de los miembros del FSI que entrevisté mencionaron la relación existente con la naturaleza y cómo los principios de lo femenino están asociados a la "tierra", la comida, el cuidado y las "aguas horizontales" (como lagos, lagunas y aguas pasivas). En contraste, el aspecto masculino se percibe como el "guerrero", asociado con el elemento fuego, la fuerza, el trabajo físico y "las aguas verticales" (la lluvia, los ríos, las aguas activas).

Ortner (1974) destaca el papel que se ha asignado a la mujer culturalmente con un acceso limitado a privilegios culturales, desde una lógica binaria en la que se asocia lo femenino con lo estrictamente ligado a la naturaleza y a lo masculino con lo cultural y creativo. Slocum (1975) tiene un planteamiento muy relevante frente a esta posición en la que presenta y refuta la idea de el “hombre cazador” como ha sido planteada por algunos autores, en la que se atribuye a la caza (e intrínsecamente al hombre) el haber sido un móvil fundamental en la selección natural que permitió el desarrollo del cerebro humano y su evolución. Muestra además, cómo otras alternativas en las interacciones entre homínidos, pudieron haber tenido una mayor incidencia en el proceso evolutivo del ser humano. Estas alternativas reivindican el rol de la mujer en la historia evolutiva, en cuanto legitiman su posición como recolectora y sustentadora, contrastando con la idea de hembra débil y dependiente del macho (1975).



Estos ejemplos abundan actualmente en la literatura feminista y en la antropología en general, en los que se cuestiona la idea de los roles ligados a lo “natural” y “biológico”. Emily Martin (2007) plantea respecto a esta idea que: “la implantación de imágenes sociales en representaciones de la naturaleza funciona para sentar una base firme que muestra exactamente las mismas imágenes que las explicaciones naturales de los fenómenos sociales” (p. 213). Es curioso como estos debates que pueden parecer caducos, siguen aún muy presentes en el imaginario de la mayoría de personas, en éste caso particular ligadas al Fuego Sagrado de Itzachilatlan, pero definitivamente no como algo exclusivo de esta espiritualidad.

Nicolás, por ejemplo, me explicó cómo las culturas ancestrales tenían una visión diferente de los roles de género y cómo esto ha cambiado a través del tiempo. También mencionó el factor natural diciendo: "Creo que hay condiciones que se han repetido en todas las partes del mundo de los roles de género por razones quizás naturales, que no son definitivas pero aprovechan lo mejor de cada género". También fue una de las personas más convencidas acerca de la importancia y la legitimidad de la tradición indígena y de cómo esta tradición gestiona los roles de género en contraste con la sociedad occidental. Menciona al hablar de esto: “En ciertas cosas, los nativos son más estrictos, es porque están seguros, no piensan, como en el ejemplo del tambor, porque es un acto de fecundación de la tierra que convoca a los espíritus. Biológicamente una mujer no puede hacer eso” (entrevista personal, 8 de marzo de 2019). Podemos ver en este aspecto cómo se usa el argumento de "naturaleza" y "biológico" para defender un lugar que las mujeres han estado prohibidas de ocupar en la tradición indígena durante mucho tiempo, que es tocar el tambor en las danzas y ceremonias.

Sophya tiene una visión similar acerca de los roles relacionados con la naturaleza: "Creo que desde el comienzo de la humanidad, los roles de género han existido, no porque alguien los ponga allí, sino porque en la naturaleza misma de los hombres y las mujeres vienen ciertas preocupaciones que van con su naturaleza ” (entrevista personal, 9 de marzo de

2019). Ella trae el ejemplo de la maternidad y cómo sólo la mujer es capaz de llevar un ser vivo dentro de su cuerpo.

Ilustrando la visión sobre la perspectiva de los roles de género ligados a lo que se considera que “corresponde” a cada uno, Adriana me cuenta su experiencia dentro de una rama del Camino Rojo en Colombia en la que participó en el ritual de Búsqueda de Visión . Para mostrar esta perspectiva ella me relata cómo ésto se ve en el trabajo con el fuego:

Cuando trabajas con el fuego, yo personalmente he experimentado que me puedo poner en una energía muy masculina y también puedo usar mi energía femenina. Siento que siendo mujer, cuando estoy en una energía muy masculina no corresponde, hay un poco de desequilibrio, como cuando estoy al lado de un hombre que por naturaleza tiene esa fuerza masculina, entonces está presente esta energía masculina para hacer lo que le corresponde(..)yo puedo usar mi energía femenina que me corresponde más por naturaleza: la sutileza, la suavidad, también mi fuerza pero desde otro lugar. En el caso del fuego él pone los troncos, o sea lo duro y yo puedo estar ahí para soplar, para mover pero desde otra energía (..) a eso me refiero con el orden, con lo que le corresponde a cada uno (entrevista personal, 31 de marzo de 2019).

Cruz destaca en su tesis sobre el Camino Rojo, la manera en la que estos “roles” y asignaciones del trabajo se evidencian en las dinámicas del FSI, y cómo el papel de la mujer está ligado a ciertos espacios determinados:

La mujer dentro del FSI y el “Camino Rojo” es imprescindible porque ocupa un papel clave en la estructura de los rituales relacionados con la danza del sol, el temascal, la “búsqueda de visión” y otros ritos de paso. La mujer se encarga de fases importantes, por ejemplo, en el caso de la danza del sol su función consiste en “coplear” a los danzantes; en la ceremonia de “cuatro tabacos” o media luna, existe el “tabaco de la mujer”, y dentro de la estructura de la ceremonia, el último tabaco que las mujeres utilizan es para bendecir los alimentos con los que termina dicha ceremonia. Además, la mujer utiliza el tabaco para dar un mensaje acerca de cuestiones positivas de la vida,

hace un llamado para que los hombres respeten a las mujeres o se habla de problemas que atañen tanto a hombres, como a mujeres (2016, p.38).

En este aspecto, es importante recalcar sobre todo, la idea del rol de la mujer como “imprescindible” y la “encargada de fases importantes”, ya que desde este argumento principalmente se generan dinámicas en las que se liga a la mujer exclusivamente a ciertos espacios y se limita su acceso a otros. Como menciona también Cruz, las mujeres dentro de esta tradición normalmente no pueden ser las “cuidadoras del fuego” durante las ceremonias (aunque como se verá estos roles han ido variando) y hasta hace poco tiempo tampoco se les permitía tener una pipa sagrada o *chanupa* (2016).

La tarea de las mujeres que cuidan los alimentos es un claro ejemplo de la pronta asociación ligada a la designación (masculino/femenino) a través del lenguaje, ya que “femenino” significa tierra y alimento, entonces las mujeres deben ser las que se ocupen de ello. Esto ocurre en el caso de la preparación de los alimentos que se sirven al final de las ceremonias.

En una de las ceremonias a las que asistí, primero chocaba con la idea de que solo las mujeres eran las encargadas de preparar la comida por la mañana para el cierre de la ceremonia. Esa mañana, fui a la cocina para ayudar y me di cuenta de que me molestaba ver tantas mujeres en la cocina y ningún hombre. Así que primero pregunté: ¿Por qué solo hay mujeres preparando la comida en esta cocina? Como respuesta recibí muchas miradas de enojo y luego una de las mujeres mayores, me dijo: "Porque el rezo de la comida solo lo sostienen las mujeres". Unos momentos después, me ofrecí a llevar la bandeja grande donde se llevaban los frutos y la misma mujer me dijo: "No, es demasiado pesada, le pediremos a un hombre que lo haga". Esto me hizo sentir muy incómoda y crítica sobre el lugar que yo, como mujer debía ocupar, y me hizo pensar en esta idea de que el hombre es "más fuerte".

En contraste con esta posición, se encuentran algunos argumentos que mencionaron Paulina y Sofía y también una posición muy crítica de Mariela. Las tres reconocieron,

aunque en diferente medida, que existen ciertas desigualdades en el funcionamiento de los roles de género en este camino. Sofía menciona el contraste con la comunidad del FSI que ella conoce en Uruguay: “Por ejemplo específicamente aquí siento que es super marcado que los roles de género están atravesados todavía por un pensamiento machista, yo siento eso(..)”(entrevista personal, 21 de marzo de 2019). Mariela tiene una posición muy crítica sobre estos roles desde su origen: "Verás, las tradiciones estadounidenses tienen mucho machismo (...), por ejemplo, hay una "cosa" acerca de que las mujeres no pueden tocar el tambor y esto sigue siendo así en el Norte" (entrevista personal, 1 de abril de 2019).

También presenta un punto relevante sobre cómo se prohibió a las mujeres los lugares ceremoniales mágicos, ya que estos eran los lugares donde ocurrían principalmente interacciones políticas en la comunidad y se suponía que las mujeres ocupaban una posición de poder únicamente en las tareas diarias. Agrega que en un momento determinado del Fuego Sagrado de Itzachilatlan: “Las mujeres, para figurar en categorías de poder tenían que estar ligadas a un hombre” (entrevista personal, 1 de abril de 2019).

La distribución de roles es ciertamente importante cuando se trata de organizar tareas y sociedades, pero si algo se puede rescatar de los cambios sociales entre los roles de género en las últimas décadas, es que las mujeres han decidido cada vez más ocupar puestos diferentes que aquellos que originalmente se les "asignaba" sin cuestionar. Lo más problemático de este cambio, es que implica un gran movimiento en la vida cotidiana y los deberes tradicionales, que deben ser redefinidos y renegociados desde ambos lados (mujeres y hombres). En el caso del FSI por ejemplo, si tradicionalmente el hombre es quien guía una ceremonia, entonces la mujer (que tiene un papel menos protagónico) puede hacerse cargo del cuidado de los niños mientras dirige el encuentro espiritual. ¿Pero qué pasa si ella es una madre y guía espiritual? Este es el caso de Paulina, quien tiene dos hijas (una de ellas aún amamantada) donde estos roles deben ser renegociados y el padre debe asumir un papel más

protagónico en el cuidado infantil. Además, como se resaltaré más adelante, se crean redes de apoyo entre mujeres en este camino para brindar este cuidado entre ellas.

La espiritualidad es un lugar que como plantea Bourdieu (2000), funciona como un “espacio social”, en el que los roles y dinámicas pueden reflejar estructuras que están presentes en el resto de la sociedad. Esto significa que los espacios religiosos o espirituales pueden también funcionar como espacios de “agencia” y renegociación permitiendo que se generen cambios desde una estructura interna que pueden luego permear a la estructura externa. En este aspecto, es importante resaltar el poder de agencia que existe en las negociaciones del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, especialmente entre las mujeres. Sol explica su perspectiva sobre este aspecto:

Sé que también hay roles que sí se han ido transformando. Van a ser dieciocho años que estoy en este camino. Antes el ver que solo las mujeres hacían una cosa y ahora ya no siempre pasa eso, porque creo que de alguna manera si hemos comprendido como espiritualidad y como sociedad que los roles no siempre son fijos. (..) Porque hay machos femeninos y viceversa(..) porque a la final no es necesariamente macho y hembra (entrevista personal, 5 de marzo de 2019).

Como muchas mujeres durante entrevistas y durante la observación participante han mencionado, han existido muchos cambios estructurales en cuanto a los espacios de poder que actualmente se permite ocupar a las mujeres dentro del FSI. Algunas lo atribuyen a un cambio que ha venido dándose en toda la sociedad y que permea a distintas estructuras como las prácticas espirituales y otras a un nuevo “cambio de conciencia” que implica una nueva visión y mayor apertura a la igualdad.

### **Negociación de roles y el grupo “Mujeres de Luna”.**

El grupo "Mujeres de Luna" fue creado hace trece años a partir de una iniciativa de Paulina. Ella sintió la necesidad de compartir un espacio donde las mujeres pudieran reunirse

y trabajar en las relaciones entre ellas, a través de diferentes tipos de arte sagrado. Principalmente comenzaron concentrándose en canciones sagradas y cantando mientras tomaban medicinas como San Pedro y ayahuasca. Como lo describe Paulina, su objetivo es “relacionarse de manera diferente entre las mujeres. Estamos generando una nueva relación entre hombres y mujeres ” (entrevista personal, 24 de febrero de 2019). Amalia se suma a esto, explicando que parte de lo que se concibe en este grupo es la idea de cambiar los estereotipos que afirman que las mujeres no pueden trabajar juntas demostrando que realmente pueden y que pueden hacerlo en armonía con mucha claridad en sus relaciones (entrevista personal, 1 de marzo de 2019).

Durante una ceremonia a la que asistí en “Killawasi”, Diana nos contó una anécdota que la había marcado mucho en su vida, en la que mientras trabajaba en una empresa y tenía una relación difícil con una colega, había recibido un reclamo de su jefe diciendo que no les gustaba contratar mujeres porque era difícil llevar bien la relación entre ellas. Esto, según nos contaba Diana, la impactó mucho, y al ver cómo se creaba y funcionaba el grupo de Mujeres de Luna, se sintió muy agradecida y contenta de ver como las relaciones entre mujeres podían ser llevadas de otra manera, en armonía, transparencia y comunicación para resolver cualquier posible conflicto (tomado de diario de campo, 12 de abril de 2019). Este grupo y sus interacciones son un claro ejemplo de la idea emergente de "sororidad" que afirma que entre las mujeres es posible comunicarse y trabajar de una manera positiva, rompiendo con el principio social muy extendido de competir entre sí y ayudarse unas a otras.

Es relevante resaltar la idea de la unión como grupo para poder negociar ciertos espacios que antes eran exclusivos de los hombres. Como dice Amalia: “Dijimos bueno, si una lo hace, es como si todos los ojos estuviesen puestos en ella, pero si lo hacemos juntas, se darán cuenta de que no es solo la petición de una mujer, es la petición de un grupo de mujeres” (entrevista personal, 1 de marzo de 2019). Estas negociaciones han estado presentes en muchos campos del Fuego Sagrado de Itzachilatlan como el acceso a tocar el

tambor grande en las danzas. El grupo de Mujeres de Luna a través de actividades que realizaron, lograron encargarse de la confección de un tambor grande ceremonial que ahora es para su uso en las danzas, lo cual antes era completamente inconcebible. Además el espacio de guías espirituales ha ido gradualmente pasando también a manos de las mujeres como es el caso de Paulina y Amalia quienes han recibido las “bendiciones” para poder entregar medicinas en ceremonias siendo ellas las “guías principales” y no solo acompañantes de los “taitas”.

Estas negociaciones son relevantes para que exista un cambio en el funcionamiento de ciertas estructuras que fueron estáticas en el pasado, y además han permitido que se generen ciertas redes de cuidado entre las mujeres de este grupo. Esto se refleja principalmente en el cuidado de los hijos e hijas, en el que mientras una mujer por ejemplo se hace una tarea o está ocupada, las otras cuidan de sus hijos como si fuesen ellas mismas sus madres. En este aspecto también es importante destacar que estas dinámicas desde mi perspectiva pueden en cierto punto reforzar ciertos patrones de conducta que refuerzan estructuras patriarcales, en este caso, al suplir la necesidad de cuidado del padre con el cuidado de otras mujeres.

## **Masculinidades**

Durante la observación participante en muchos de los lugares, pero sobre todo en Urcupacha, tuve la idea de que las masculinidades en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan eran muy fuertes y me parecía que reforzaban muchos estereotipos de masculinidad relacionados con la fuerza física masculina y la dominación. Luego, durante algunas entrevistas me sorprendió que esto no era la única percepción general de muchos participantes del FSI, que si bien notaban las masculinidades como “fuertes y dominantes”, también encontraban elementos que funcionaban como renegociaciones de ciertos elementos propios de dichas masculinidades.

Sol ilustra este principio de dos polos opuestos en las masculinidades, comentando por un lado: “En el FSI creo que más por un tema social siento que esta masculinidad del “macho” si está bien presente” (entrevista personal, 5 de marzo de 2019). Pero añade como he planteado dentro de esta “contradicción” u oposición de roles:

Muchas veces, en muchos momentos en muchas ceremonias (...), puede chocar el sentir que no siempre es así la masculinidad. Como por ejemplo que en la danza del sol estén con falda y ahí inconscientemente si se están rompiendo cositas o el tener el pelo largo(..)” (entrevista personal, 5 de marzo de 2019).

Diego habla también sobre el contraste que se percibe entre las masculinidades que buscan encarnar la figura masculina del “guerrero” y la posibilidad que existe en este camino de expresar la sensibilidad, siendo hombre.

Creo que dentro del camino rojo el expresar los sentimientos y expresar lo que se siente a partir del corazón sí se vive, entonces me parece que la masculinidad en sí se sale de los parámetros que estamos acostumbrados en nuestro contexto occidentalizado, pese a que si se siente esa diferencia de lo masculino y femenino (entrevista personal, 3 de abril de 2019).

Parte de lo que implica desde mi perspectiva el acceder a los sentimientos y el afecto no solo entre hombres y mujeres sino además entre hombres, es la posibilidad que muy pocas veces y en pocos contextos se tiene en “occidente” de poder expresarse de diversas maneras. Esto se muestra de manera más evidente entre los hombres, quienes socialmente han sido recurrentemente reprimidos y obligados a “ocultar” lo que sienten.

En este aspecto también menciona la libertad que siente para expresar su lado femenino a través de diversos símbolos que son socialmente aceptados y “celebrados” dentro de este camino: “Me gusta también en la masculinidad que si en el “mundo normal” un hombre lleva aretes, plumas y accesorios, está visto como fuera de lo normal, y me gusta que



dentro del camino rojo tu puedas expresarte de diferentes formas” (entrevista personal, 3 de abril de 2019).

He visto en muchos espacios ceremoniales cómo los “taitas” u otras personas (hombres en este caso) que tienen la palabra en determinado momento se expresan libremente diciendo a otros hombres que “los quieren mucho”, o compartiendo cómo se han sentido en una determinada situación con apertura y naturalidad. Ésto desde mi punto de vista genera de por sí un cambio interno que es sumamente positivo y permite abrir nuevas posibilidades para los hombres.

### **Naturaleza, inspiración y nuevas posibilidades.**

Si bien no queremos caer en la “romantización” de las culturas nativas antes argumentada por Waldron y Newton, podemos recuperar una visión resaltada por Naomi Klein (2014) en la que se da una importancia fundamental a la relación que generan muchos grupos indígenas con la naturaleza. Klein destaca en su capítulo “*Love will save this place*”, la importancia de la gran conexión existente entre las personas y la tierra que han poseído y habitado por generaciones, la cual desean cuidar y mantener para pasar a las siguientes. Argumenta que ésta, es una de las pocas esperanzas que nos quedan como humanidad para poder reconstruir nuestros sistemas y tener un planeta en el que sea posible vivir (2014).

Scuro plantea la visión de lo indígena como un “modelo alternativo”: “Lo indígena pasa a ocupar un lugar hacia donde mirar y aprender para construir modelos diferentes a los hegemónicos desarrollados desde la modernidad/colonialidad” (Scuro, 2016, p.2). Gutiérrez-Zúñiga plantea en la introducción a su libro “*Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*”, cómo esta “matriz” de espiritualidades “New Age”, ha entrado en contacto con las culturas ancestrales de latinoamérica y las ha resignificado, viéndolas como ejemplo de su relación armoniosa con la naturaleza (Citado en El Colegio de Jalisco, 2017).

Dentro de esta perspectiva, pienso que la idea de “tomar” elementos de las tradiciones indígenas como la relación con la naturaleza, que lleva (idealmente) a generar una conciencia más amplia sobre el cuidado del medio ambiente, puede generar cambios positivos en la percepción de muchas personas (sea mestizas, blanco-mestizas o de diversas etnias o “razas”), al generar esta “conexión” con la naturaleza de la cual habla Klein (2014), especialmente en aquellas que han tenido poco o ningún contacto con la naturaleza al provenir de espacios urbanos. Como plantea Diana: “Yo si siento que el Fuego Sagrado lo que ha traído es volvernos a la gente de la ciudad a recordar, todo lo que antiguamente se hacía pero que se ha ido perdiendo(...)” (entrevista personal, 23 de febrero de 2019).

Acorde con esta idea, Scuro plantea cómo la relación creada en el neo-chamanismo con elementos como la naturaleza puede permitir un acceso a estos espacios por parte de grupos sociales dominantes, que por su posición privilegiada pueden ser importantes agentes de cambio e influencia:

A través del dispositivo del neo-chamanismo, se articula la posibilidad de que una serie de otras formas de relacionamiento, por ejemplo, con el conocimiento, la naturaleza o la historia alcancen potencialmente aquellos espacios del conjunto social habitados por quienes reproducen, ponen en práctica, las formas dominantes de relacionamiento con esos ámbitos. (Scuro, 2017, p. 2)

Esta idea planteada por Scuro sobre el acceso a espacios de poder es relevante en el caso del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, ya que muchos de sus miembros son personas mestizas, blanco-mestizas y de posiciones socioeconómicas privilegiadas que pueden ejercer gran influencia en diversos espacios de la sociedad. Desde esta visión, el tener personas que se preocupan por la naturaleza y el medio ambiente en posiciones de poder puede ser sumamente beneficioso cuando se trata de plantear políticas que puedan influir en la mejora del cuidado ambiental o el ejercer influencia en el cuidado desde grandes empresas.

Sol resalta esta idea del acceso a la relación con lo natural desde su vivencia con lo “concreto”:

Me gusta el aprendizaje en lo concreto. Si quieres aprender de la humildad, anda y sube a la montaña, si quieres trabajar en el cuerpo, trabaja con el fuego. Te da muchas herramientas y la solución de un montón de cosas, solo no debes olvidarte. No debes olvidarte de honrar todo lo que te permite estar vivo (entrevista personal, 5 de marzo de 2019).

## Conclusiones

El Fuego Sagrado de Itzachilatlan es un camino espiritual que fue creado por Aurelio Díaz Tekpankalli, quien tomó algunos de los rituales y ceremonias de los indígenas nativos americanos y los adaptó a este nuevo “diseño” con ciertas variaciones como en los rituales de Búsqueda de Visión y en la inclusión de otras medicinas a las ceremonias que originalmente eran solo de peyote. Además como parte de la cosmología de el FSI se crea la “alianza del cóndor y el águila” que pretende generar una unión entre las distintas tradiciones indígenas de América del norte y del sur. Este cambio generó diversas reacciones entre los líderes nativos americanos, principalmente de crítica y descontento, lo cual ha sido analizado como parte del concepto de “apropiación cultural” planteado por Michael Brown (2003) y por Gutiérrez Zúñiga y De la Torre (2011), en el que se toman elementos culturales de pueblos indígenas y se los utiliza de distintas maneras, por un lado modificándolos y por otro generando recursos que luego no regresan de ninguna manera a dichos pueblos. Waldron y Newton (2012) añaden a esta problemática el hecho de “romantizar” a las culturas indígenas, generando relaciones conflictivas que restan importancia a sus luchas por igualdad.

Entre la mayoría de los miembros del Fuego Sagrado de Itzachilatlan que se pudo entrevistar en este trabajo, existía poca o ninguna consciencia sobre las condiciones en las que viven los grupos indígenas y una percepción general sobre estos grupos como “cerrados”

frente a “compartir” sus rituales y tradiciones con el exterior. Esto me llevó a plantear la idea de “retribución” como un concepto poco presente o inexistente frente a esta problemática entre la mayoría de participantes, incluyéndome a mi misma.

Entre estos rituales mencionados, se encuentran principalmente desde mi percepción y lo que he podido observar: el Temazcal, el rezo con *chanupa*, el rezo del tabaco, la Búsqueda de Visión y las Danzas del sol, todos estos funcionando como terrenos de reproducción y renegociación de roles y dinámicas de género interculturales y “raciales”.

Algunos de estos casos son el rezo de tabaco como símbolo de poder al otorgar a quien lo tiene “la palabra”, replicando usualmente dinámicas en las que quienes lo tienen y lo “rezan” (hablar con él) son hombres y en medida mínima y limitada mujeres. En este caso y similar al rezo con *chanupa* han existido también formas de negociación principalmente a partir de la iniciativa de Aurelio de permitir a las mujeres acceso a estos espacios. En el caso del Temazcal, existen dinámicas en las que se dividen marcadamente roles y vestimenta de hombres y mujeres, acentuando el papel que cada uno debe adoptar.

En las Danzas del sol y la Búsqueda de Visión, se puede ver el fenómeno de “hibridación cultural” y “apropiación” al notar los cambios que se han generado en estos “diseños”, sin el consentimiento explícito y muchos casos contra la voluntad de los grupos que los concibieron, especialmente en cuanto a la divergencia de opiniones que ha surgido entre los líderes nativos americanos y los dirigentes del FSI y otras ramas del camino rojo que comenzaron a realizar las Danzas del sol.

En cuanto a la generación de símbolos que generan identidad se destacan maneras de hablar características en el grupo, un tipo de vestimenta de cierta manera “requerida” para la participación en estos rituales y los cantos ceremoniales. Estos tres factores funcionan en distinta medida como parte de lo que Bourdieu (2000) ha denominado *habitus* generando “códigos” que permiten la “distinción” entre sus miembros. Adicionalmente se encontró que esto permite una forma de “homogeneizar” al grupo que puede funcionar para “camuflar”

acentos o maneras de vestir que podrían en otros contextos sociales generar dinámicas de exclusión.

Al abordar el tema de “raza” se evidencia la poca conciencia que existe entre los miembros del FSI sobre este factor, buscando invisibilizarlo desde argumentos tales como “todos somos familia” o “todos somos hijos de la tierra” pretendiendo ignorar inconscientemente tal vez, el hecho de cómo este factor puede y pudo afectar social e históricamente a distintas poblaciones. Además existe una lógica común en la que se busca estar en “iguales” condiciones que los grupos indígenas desde diversos argumentos, sin reconocer el propio lugar privilegiado “racial” y socialmente que ocupan la mayoría de miembros blanco-mestizos o mestizos de este camino. Adicionalmente al “fusionarse” la tradición del FSI con otras tradiciones indígenas se generan dinámicas que podrían replicar situaciones de “colonialismo”.

En relación a los roles de género se encontraron diversos discursos como la justificación “natural y biológica” de aspectos como la repartición de los alimentos ligada a la tierra y por ende a lo “femenino” o el trabajo en el fuego ligada a lo “masculino” y a la fuerza física. Si bien muchos y muchas tuvieron alguna conciencia sobre aspectos de desigualdad frente al acceso a algunos espacios establecidos desde lo “tradicional”, este discurso antes mencionado estuvo presente en la mayoría de los casos. Sin embargo, se evidencian maneras de “agencia” dentro de estas dinámicas en uniones como el grupo Mujeres de Luna, el cual ha logrado renegociar y acceder a muchos espacios que antes fueron exclusivos para los hombres.

En cuanto a las masculinidades presentes en este camino, si bien no es mi intención generalizar, se observa un patrón común de virilidad ligado a la imagen del “guerrero” y de la fuerza. Sin embargo, se encuentra también que muchos aspectos de la masculinidad patriarcal tradicional se ven confrontados o reevaluados al tener acceso a otros espacios como el expresar abiertamente sus sentimientos.

Finalmente destaco la importancia que este camino espiritual da al contacto y la relación con la naturaleza, como una posibilidad de “aprendizaje” o posible “modelo a seguir”, no desde la “romantización” de lo indígena planteada por Waldron y Newton (2012), sino a través de la “conexión” con la tierra en la que se habita planteada por Klein (2014), la cual permite tener una mayor consciencia sobre el cuidado ambiental.

## Bibliografía

- Arellano, B. (2018). Todos somos relación, todos estamos relacionados. En M. Viteri, M. Hill, J. Williams & F. Carrera (Ed.), *Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador* (pp.122-143). Quito: Ediecuatorial
- Arias, A. (2012). Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol: Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. *Cuicuilco*, 19(55), 195-217. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592012000300011&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000300011&lng=es&tlng=es).
- Bourdieu, P. (2000) “Espacio social y poder simbólico” en *Cosas Dichas* (Pp. 127- 142). Barcelona: Editorial Gedisa
- Bourdieu, P.(2006) “El *habitus* y el espacio de los estilos de vida,” en *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (Pp. 169 - 175). Barcelona:Taurus
- Brown, M. (2003). “*Who Owns Native Culture*”. Harvard Univesity Press: United States of America.
- Butler, J.(2006) *Deshacer el Género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* Barcelona: Paidós.
- Cruz, Y. (2016). “ *El Camino Rojo* ” como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma del Estado de México. Retrieved from: [http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/41166/Mtra%20yola\\_%20tesis-3-127.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/41166/Mtra%20yola_%20tesis-3-127.pdf?sequence=3&isAllowed=y)
- De la torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2016). El Temazcal: Un ritual pre hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. *Ciencias Sociales y religion*,18(24),153-172. Retrieved from: [https://www.researchgate.net/publication/306959804\\_El\\_Tamazcal\\_Un\\_ritual\\_pre-hispanico\\_transculturalizado\\_por\\_redes\\_alternativas\\_espirituales](https://www.researchgate.net/publication/306959804_El_Tamazcal_Un_ritual_pre-hispanico_transculturalizado_por_redes_alternativas_espirituales)
- De la Torre, R., & Zúñiga, C. (2011). La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 56(153), 183
- Erdoes, R.(1997). *Implorando un sueño: La visión del mundo de los nativos americanos*. Palma de Mallorca: Hesperus.
- Esther Jean Langdon, & Isabel Santana de Rose. (2012). (Neo)Shamanic Dialogues: Encounters between the Guarani and Ayahuasca. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15(4), 36-59. doi:10.1525/nr.2012.15.4.36
- Estioko-Griffin, Agnes; Griffin, Bion P. (2000)*Equality and Inequality and Woman the Hunter: The Agta*. In Brettell, Caroline & Carolyn Sargent. 2000. Gender in Cross-Cultural Perspective, 4th Edition. Pearson: Prentice-Hall. (Pp. 141,151)
- Gravlee,C.,(2013) Race, Biology, and Culture: Rethinking the Connections. En J. Hartingan (Ed.), *Anthropology of Race: Genes, Biology and Culture*. (pp. 21-41). México: SAR Press.
- Guerrero, P., Ferraro, E., & Hermosa, H. (2016). *El trabajo antropológico Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Gutiérrez Zúñiga, C. [El Colegio de Jalisco]. (2017, enero 16). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=oPYUK1BRdP8> 206. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/41336082>

- Hartigan, J. (2013). Knowing Race. En J. Hartigan (Ed.), *Anthropology of Race: Genes, Biology and Culture*. (pp. 3-21). México: SAR Press.  
206. Recuperado from: <http://www.jstor.org/stable/41336082>
- Klein, N. (2014). Love will save this place en *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon and Schuster.
- Labov, W.(1996). The Effect of Social Mobility on Linguistic Behavior en *Sociological Inquiry*. 36(2)186-203.
- Martin, E. (2007). The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles en *Alpha Reader*. Littleton: Tapestry Press
- Ornelas, J., & Jiménez, R. (2017). Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores de “El Camino Rojo” en México. *Revista Pilquen: Sección Ciencias Sociales* 20 (4), 41-55.
- Ortner, S. (1974). *Is female to male as nature is to culture?* In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, (pp. 68-87).
- Palacios, S. (2018) El camino de mis ancestros. En M. Viteri, M. Hill, J. Williams & F. Carrera (Ed.), *Diversidades espirituales y religiosas en Quito, Ecuador* (pp.164-174). Quito: Ediecuatorial
- Santana de Rose, I. (2010). *Tata endy rekoe - Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho* (Tesis de doctorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Floreanópolis. Recuperado from:  
[http://www.academia.edu/3191892/Tata\\_endy\\_rekoe\\_-\\_Fogo\\_Sagrado\\_encontros\\_entre\\_os\\_Guarani\\_a\\_ayahuasca\\_e\\_o\\_Caminho\\_Vermelho\\_Tese\\_de\\_doutorado\\_em\\_Antropologia\\_Social\\_UFSC\\_2010\\_](http://www.academia.edu/3191892/Tata_endy_rekoe_-_Fogo_Sagrado_encontros_entre_os_Guarani_a_ayahuasca_e_o_Caminho_Vermelho_Tese_de_doutorado_em_Antropologia_Social_UFSC_2010_)
- Scuro, J. (2017). *Ayahuasca y (de)colonialidad. Efectos del dispositivo del neochamanismo en América Latina*. Sistema Nacional de Investigadores. Retrieved from:  
[https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/06/Scuro\\_Ayahuasca\\_Decolonialidad\\_ALA\\_2017.pdf](https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/06/Scuro_Ayahuasca_Decolonialidad_ALA_2017.pdf)
- Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina: Una cartografía desde el Uruguay*. 17/10/18, de Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sitio Retrieved from: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/140102>
- Slocum, S. (1975). *Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology*
- Vaught, Sabina E. (2011). *Racism, Public Schooling, and the Entrenchment of White Supremacy*. Albany: SUNY Press
- Waldron, D & Newton, J (2012) Rethinking Appropriation of the Indigenous: A Critique of the Romanticist Approach. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16,( 2) 64-85. DOI: 10.1525/nr.2012.16.2.64.
- Young, J.(2010). *Cultural Appropriation and the Arts*. Oxford, UK: Blackwell publishing.



## ANEXO A: PREGUNTAS DE ENTREVISTAS

- 1) ¿Cómo conociste el Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI)?
- 2) ¿Cuáles son las cosas que más te gustan de este camino?
- 3) ¿Cómo percibes que funcionan los roles de género en este camino?
- 4) ¿Qué define lo masculino y lo femenino según esta cosmovisión?
- 5) ¿Cómo percibes que son las masculinidades en el FSI?
- 6) ¿Sabes cómo funciona la relación o el vínculo entre este camino y las culturas ancestrales de las que proviene?(lakota u otros?)
- 7) ¿Cómo piensas que estos grupos se sienten con el uso de sus diseños?
- 8) ¿Piensas que los grupos de los que provienen estos diseños se benefician de alguna manera con la expansión de sus tradiciones?
- 9) ¿Cómo crees que funciona la relación entre este camino y las culturas ancestrales del Ecuador (ej: Grupo Shuar en la Amazonía)(fusión de rituales, cambios en sus costumbres)?
- 10) ¿Cómo percibes el tema de inclusión “racial” en estas formas o en este camino? ¿Piensas que existe diversidad?
- 11) ¿Cómo se maneja la parte económica en estos diseños? ¿Es fácil y abierto el acceso a cualquier persona más allá de su economía?
- 12) ¿Cómo es la relación con el medio ambiente y la naturaleza en este camino?
- 13) ¿Cómo funciona la relación con el cuidado ambiental en este camino?
- 14) ¿Cuál es la importancia de las relaciones en este camino?
- 15) ¿Qué significa y que implicaciones tiene la frase “Mitakuye Oyasin” (Todos somos familia)
- 16) ¿Cuál piensas que es el mayor aporte que esta tradición brinda a la sociedad o a los seres humanos en general?

### **Para mujeres del grupo mujeres de Luna:**

- 1) ¿Cómo se formó el grupo mujeres de Luna?
- 2) ¿Cuál es el objetivo de este grupo?
- 3) ¿Cómo funcionan las negociaciones en cuanto a roles de género en este grupo?
- 4) ¿Qué retos han existido?

## ANEXO B: FORMULARIO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

**Número de participante/s:** \_\_\_\_\_

**Lugar:** \_\_\_\_\_

**Hora:** \_\_\_\_\_

**Fecha:** \_\_\_\_\_

**Participante/s:** \_\_\_\_\_

Por medio de la presente se hace partícipe dentro del trabajo de campo para el trabajo de titulación a cargo del Prof. Michael Hill. El trabajo está a cargo de la estudiante Romina Calleris Santos de Artes Liberales en el COCISOH en la Universidad San Francisco. Dicho trabajo de campo aborda dinámicas e interacciones sobre género, “raza” e interacción intercultural en el Fuego Sagrado de Itzachilatlan.

La participación en la investigación es de carácter voluntaria. El/la participante puede negarse a participar si así lo considera, también puede interrumpir su participación en el momento que lo considere.

La información que de aquí resulte será utilizada únicamente para fines académicos y bajo el principio de la confidencialidad. La información recabada, transcripción global de los datos recabados en entrevistas o cualquier otro ejercicio de investigación, así como las grabaciones realizadas están únicamente en poder de la investigadora y es la única responsable del manejo de los datos aportados.

La información será utilizada para la elaboración del texto final del ensayo y es posible la inclusión de fragmentos de entrevistas, reportes verbales como orales, a manera de cita dentro del texto, previo consentimiento de la persona.

Cabe destacar que la entrevista será grabada, previo consentimiento de la/s persona/as involucrada/as, además de que, de así solicitarlo, serán usados seudónimos para proteger la confidencialidad del o la participante.

Si usted tiene preguntas sobre este formulario puede contactar al Dr. Iván Sisa, Presidente del Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la USFQ, al siguiente correo electrónico: [comitebioetica@usfq.edu.ec](mailto:comitebioetica@usfq.edu.ec)

**Observaciones:** \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
**Firma entrevistadora**

**Contacto romi-callerisantos@hotmail.com**

\_\_\_\_\_  
**Firma entrevistado/a**