

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES

FLACSO – ECUADOR

PROGRAMA: MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA: 2007-2009.

TÍTULO:

¿Para qué sirve la memoria?: memoria, poder y resistencia
en una zona florícola en el norte de Ecuador

AUTOR: ANGUS LYALL

FECHA DE ENTREGA: 23 DE JULIO DEL 2009.

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

FLACSO - ECUADOR

PROGRAMA: ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA: 2007-2009.

TÍTULO:

¿Para qué sirve la memoria?: memoria, poder y resistencia en una zona florícola en el norte de Ecuador

AUTOR: ANGUS

LYALL

ASESORA: GIOCONDA HERRERA

LECTORES: EDUARDO KINGMAN

FERNANDO

GARCÍA

LUGAR Y FECHA DE REALIZACIÓN:

CAYAMBE, ENTRE MAYO DEL 2006 Y MAYO DEL 2009.

FECHA DE ENTREGA: 23 DE JULIO DEL 2009.

A

Estefanía.

Agradecimientos:

Este trabajo fue realizado gracias a los fondos de FLACSO y del Proyecto Bicentenario del Ministerio de Cultura de Ecuador. En primer lugar, les agradezco a Guillaume Fontaine y Valeria Coronel, los representantes del departamento de investigación de FLACSO y del Proyecto Bicentenario, respectivamente, por reconocer el valor de este trabajo. Quiero agradecer a la gente de la Parroquia de Cangahua, cantón Cayambe, y también a los floricultores de Cayambe por recibirme y contarme sus memorias con franqueza. Muchas personas me ayudaron con este trabajo, en especial el Padre Roberto Neppas, Gioconda Herrera, Libia Tattay, Mercedes Prieto, Fernando García, Eduardo Kingman, Samuel V. Connell y los demás miembros del Proyecto Arqueológico Pambamarca (2005, 2006, 2007 y 2008), Marc Becker, la familia Morales, la familia Salgado, Cristóbal Cobo y la familia Bonifaz, Elena, Milton, Orlen, María, Perla, David, Mario, Antonio y muchos otros. Es importante dar agradecimientos a aquellas personas que estudiaron en la zona de Cayambe antes de mí, incluyendo Tanya Korovkin, Luciano Martínez, Andrés Guerrero, Oswaldo Barsky y otros citados dentro del texto. Quiero reconocer el gran apoyo otorgado por Estefanía Morales y la familia Morales de Quito, por Julio Mena y Beto Bueno y, desde luego, por mis padres, Carol y Alec. Por último, pero no por ello menos importante le agradezco a Chad Gifford por haberme convencido en ir a Ecuador para conocer un pueblito llamado Cangahua y a Carlos de la Torre por haberme convencido en quedarme en Ecuador para conocer otro mundo entero. Gracias.

INDICE

Resumen.....	5
Capítulo I: La memoria como táctica de poder.....	6
Capítulo II: Las memorias académicas.....	21
Capítulo III: Las políticas de la memoria.....	37
Capítulo IV: Los floricultores y la urbanización del campesino.....	49
Capítulo V: ¿Para qué sirven las memorias de lucha?.....	77
Conclusiones: La memoria y el olvido.....	104
Bibliografía.....	121

RESUMEN

El cantón de Cayambe, Ecuador, ha experimentado muchos cambios en sus configuraciones económicas y culturales durante los últimos cuarenta años. Se ha convertido de una zona de alta concentración de haciendas semi-feudales a una de alta producción fordista o post-fordista de rosas para la exportación. Asimismo, se ha convertido de una zona relativamente aislada a una caracterizada por grandes flujos de personas e información. Esta investigación pretende comprender el rol que juegan las memorias de tales cambios bruscos en cuanto a cómo los floricultores, los trabajadores de las florícolas y los pequeños productores del cantón comprenden este campo de fuerzas; cómo comprenden sus derechos, sus obligaciones mutuas y la función social de la tierra, entre otros temas. Nos preguntamos, ¿para qué les sirven sus memorias de cambio a los cayambeños para concebir el campo actual de fuerzas e imaginar las posibilidades del cambio en el futuro? Consideramos los significados teóricos de esta pregunta mientras que abordamos, sobre todo, las teorías acerca de la memoria de Antonio Gramsci y Michel Foucault. Observamos que los floricultores suelen justificar su poder dominante en Cayambe con memorias de un progreso económico y cultural que llaman la urbanización del cantón. Muchos pequeños productores, por su parte, citan memorias de lucha en las haciendas para conceptualizar su resistencia al trabajo en las florícolas; no obstante, aquellos pequeños productores también perciben la urbanización, promovida por su propia fuerza emprendedora, como un motor del progreso económico y cultural. En cuanto que se cree que este proyecto desarrollista depende de la continuidad de la explotación capitalista de la tierra, proponemos que las lecturas predominantes de la memoria de Cayambe que documentamos son poco sostenibles frente a la minifundización y frente a una realidad que sigue continuidades históricas en ciertos aspectos, pero no en todos.

¿Para qué sirve la memoria?: memoria, poder y resistencia en una zona florícola en el norte de Ecuador

Por Angus Lyall

Capítulo I: La memoria como táctica de poder

La siguiente es una investigación antropológica que busca lograr cierta comprensión sobre la manera cómo se ha constituido una configuración de poder particular en la parroquia de Cangahua, cantón Cayambe, en el altiplano ecuatoriano. Es una configuración de la que hacen parte la industria floricultora y la fuerza laboral local. Esta industria ejerce diversas prácticas de poder para estabilizar y maximizar la productividad de los trabajadores. Veremos brevemente tácticas de disciplinamiento sobre la fuerza de trabajo que pretenden ordenar de manera estricta el espacio-tiempo dentro de las plantaciones. Abordaremos tácticas de control que ordenan el espacio-tiempo de los trabajadores incluso fuera de las plantaciones, a través de intentos de influir en sus relaciones familiares y sus tendencias de consumo, entre otras prácticas. Sin embargo, en este estudio nos concentraremos en una táctica de poder particularmente importante en esta zona: la memoria.

Más que un estudio sobre una configuración de poder específica, este es un análisis sobre la práctica de la memoria como factor importante en la constitución y la contestación del poder en la actualidad. Este enfoque o interés surgió por dos razones: primero, es una táctica que se destaca en los discursos de los floricultores¹ y los comuneros locales. Para comprender este campo de fuerzas, estos actores suelen configurarlo en términos históricos. Segundo, es una táctica cuyo análisis ayuda a entender la configuración de poder entre poblaciones aparentemente desmovilizadas y desarticuladas políticamente, tal como ocurre con la población de Cangahua. Interpretamos las memorias de varios actores en este escenario sobre los cambios agrarios y sociales ocurridos en el último medio siglo para analizar de qué manera el acto subjetivo de ordenar el pasado -es decir, el seleccionar referentes, interpretarlos y ligarlos en relaciones de causa y efecto- por parte de los actores locales es una táctica de poder que o refuerza o cuestiona la razón de ser de la industria floricultora.

En la introducción de este capítulo presentaremos algunos actores y procesos históricos que quizá hayan contribuido a generar cambios agrarios y sociales en el cantón Cayambe, donde la mayoría de la población ha llegado a depender directa o

¹ Los floricultores son los dueños de las plantaciones de flores.

indirectamente de la industria floricultora (Herrera, entrevista, 2009). En el presente estudio nos interesa sobre todo comprender cómo este campo de fuerzas es configurado por parte de los mismos actores sociales involucrados y en qué sentido sus memorias son prácticas no sólo reflexivas sino constitutivas del campo. ¿Para qué les sirve la memoria en la política actual?

En este primer capítulo observaremos la frecuencia de uso de narrativas históricas por parte de los sujetos del estudio al explicar la razón de ser del medio de poder². Posteriormente enfrentaremos una serie de dilemas relacionados con el hecho de estudiar la resistencia en una población desmovilizada y desarticulada políticamente. Concluiremos el capítulo con algunas reflexiones breves sobre las teorías de la memoria en las ciencias sociales en las últimas décadas.

¿Por qué la memoria como táctica?

Las tácticas de disciplinamiento y control en las florícolas son muchas y, pese a que serán catalogadas brevemente en el capítulo IV, merecen un poco más de análisis. En este estudio nos enfocamos en la táctica de la memoria. ¿Por qué elegimos la táctica de la memoria? Primero, en la “fase de exploración” (Kornblitz, 2004: 17) del estudio de esta configuración de poder fuimos a Cayambe a documentar historias de vida de floricultores y comuneros, como una estrategia común para “descubrir los núcleos de la temática a desarrollar” (Kornblitz, 2004: 17). En esta fase hicimos preguntas más o menos abiertas a comuneros y floricultores del cantón acerca de sus experiencias generales en o frente a las plantaciones de flores. En este proceso percibimos que los sujetos solían calificar o descalificar la razón de ser de las florícolas según interpretaciones de la historia, y específicamente, de los cambios agrarios y sociales de la región, en las últimas dos, tres o cuatro décadas. Algunos floricultores y comuneros hacían referencia al desempleo de los años ochenta y a procesos de minifundización para justificar la razón de ser de las plantaciones; y otros hacían referencia a la independencia socio-económica histórica de los comuneros menospreciando así el trabajo en las florícolas debido a que causaba mucha explotación. Intrigados por esta vaga tendencia, decidimos seguir la pista de la memoria de cambios agrarios y sociales para explorar de esta manera su relación con posturas políticas frente a esta industria dominante en la actualidad.

² Entendemos “Medio de Poder” como un sistema de poder específico y siguiendo a Foucault como “un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas” (Foucault, 2004: 41).

Segundo, nuestro enfoque sobre la memoria resulta de un dilema metodológico. Nos interesa comprender este campo de fuerzas como una configuración de poder; sin embargo, entendemos el poder como algo que es siempre *relacional*. Por lo tanto, un análisis de este campo de fuerzas requiere no solamente la revisión de la constitución del poder dominante sino también de los puntos de resistencia. De cualquier manera, la población local se encuentra desmovilizada. Es entonces cuando nos enfrentamos con el dilema de cómo estudiar su supuesta resistencia.

Debido en parte a la emergencia de varios movimientos sociales en América Latina en los noventas, diversas investigaciones sobre la resistencia a la política neoliberal en sectores marginados de esta región se han enfocado en el estudio de formas de expresión política colectiva (Álvarez, Dagnino, Escobar, 1998; Foweraker, 2001; Kay y Salazar, 2001). Sin embargo, en años más recientes algunos autores han observado que muchos de estos movimientos sociales están en crisis, quizá especialmente los movimientos indígenas (Alonso, 2005).

En Ecuador, el estudio de la resistencia indígena y su crisis ha estado marcado por varias movilizaciones nacionales -desde las movilizaciones que tomaron lugar antes de las reformas agrarias de los años 1964 y 1973 en el siglo pasado (Guerrero, 1983); transitando la renovación del movimiento campesino en la forma del movimiento indígena en los años 1980; al surgimiento en el escenario nacional e internacional del movimiento indígena con las movilizaciones de 1990 y 1994 (Andolina, 2003; Barrera Guarderas, 2001; Pallares, 2002); y la subsecuente institucionalización del movimiento en la vida política nacional y regional. Las movilizaciones de 1990 y 1994 representaron para algunos autores pasos muy significativos³ en el marco de la articulación y negociación de intereses de estos grupos previamente excluidos del escenario político (Guerrero, 1994). Ciertos autores reconocen, en diferentes grados, la importancia de las movilizaciones en ciertos momentos significativos; sin embargo al mismo tiempo observan que muchas de las manifestaciones ya institucionalizadas del movimiento (sean la CONAIE y Pachakutik o las organizaciones de segundo grado (OSG) regionales) están en crisis actualmente debido a que sus representantes han perdido (o nunca tuvieron) contacto con sus bases organizativas (Bretón, 2001). Se discute si esta

³ Para Andrés Guerrero las manifestaciones representaron una ruptura del “ventriloquismo” o de la intermediación de las reivindicaciones de grupos indígenas por parte de políticos izquierdistas, intelectuales y la iglesia Católica (Guerrero, 1994).

crisis de representación se genera debido a los desafíos de capitalismo globalizantes, o a las divisiones políticas dentro del movimiento o por la cooptación y a-politización del movimiento de parte de instituciones internacionales de financiamiento (Bretón, 2001). Observamos que en algunas regiones, tales como Cangahua, no solamente están desmovilizados los grupos que se auto-identifican como indígenas, sino que el nivel de integración y participación política históricamente ha variado considerablemente en las 48 comunas. Entonces, nos preguntamos ¿cómo se describe un campo de fuerzas en el que los sujetos no están movilizados políticamente en movimientos unificados y donde no tienen vías colectivas disponibles para articular sus reivindicaciones?

Algunos comuneros, especialmente los dirigentes, nos expresan el deseo de re-negociar las relaciones con las florícolas. Sin embargo, en la fase inicial de la investigación descubrimos que muchos comuneros entrevistados tuvieron problemas al articular sus reivindicaciones específicas frente a las florícolas. Más bien, los comuneros, e incluso algunos floricultores, reconocían de un modo que la presencia de las florícolas en la zona suponía graves desventajas, pero al mismo tiempo señalaban que la industria era necesaria para la supervivencia de las poblaciones locales. Para muchos comuneros el “secreto público” (Taussig, 1999) de las formas de explotación en las florícolas no se traducía en la articulación de intereses porque había que balancear este hecho con varios aspectos de una realidad compleja: por un lado, estaban los problemas de la minilatifundización, fuera de la plantación, el deseo de resistir la emigración, la supervivencia a corto plazo y el miedo de que las florícolas quiebren o se marchen frente a la reivindicación de derechos; por otro lado estaban los problemas al interior de las plantaciones entre los que pueden mencionarse las formas ilegales y deshumanizantes de control, enfermedades e inseguridad a largo plazo. En fin, esta realidad para muchos de los sujetos del estudio era una realidad compleja, fragmentada y desarticuladora.

Entonces, nos pareció que el análisis de esta forma de poder requería del estudio de la memoria para visibilizar las luchas de aquellos sujetos que no articulaban sus agencias políticas a través de la acción colectiva. Para entender este medio complejo, nos preguntamos ¿Cómo los propios sujetos entienden la constitución histórica del medio? ¿Las narrativas de los comuneros y los floricultores se construyen con elementos de historias oficiales o hegemónicas? O más bien ¿Se construyen con elementos que cuestionan la razón de ser de las plantaciones o las condiciones socio-

económicas implicadas? En fin, vimos que era deseable comprender este sistema o medio de poder a través de su constitución en las memorias de los sujetos en esta situación de desmovilización política.

Una introducción posible al escenario:

La historia de la parroquia de Cangahua del cantón Cayambe en los últimos cincuenta años está marcada por discontinuidades socialmente significativas en las relaciones de producción. Esta era una región caracterizada por una alta concentración de haciendas privadas, estatales y pertenecientes a la iglesia católica que monopolizaban la tierra desde el siglo XVII hasta las reformas agrarias de los años 1964 y 1973. Aunque muchos hacendados se encontraron insertos en mercados capitalistas para los inicios del siglo veinte, la lógica de la re-producción de la hacienda aun predominaba sobre lógicas de inversión y expansión (Guerrero, 1983). Con las reformas agrarias, estas haciendas semi o pre-capitalistas comenzaron a dividirse. Varios hacendados de Cayambe se convirtieron en productores capitalistas en la agroindustria de leche y carne (Barsky, 1980). Luego, esta configuración económica fue reemplazada para la década de los noventa por la producción “fordista” (Waters, 1993) de la floricultura.

Estos cambios desde el predominio de la hacienda semi o pre-capitalista al de la florícola podrían caracterizarse como la globalización del capitalismo puesto que organismos internacionales de financiamiento han dado vida a la industria floricultora, promoviendo su expansión y su concurrente inserción en mercados globales. Sin embargo, para evitar las generalizaciones que estos términos suelen implicar, los cambios económicos en Cayambe se deberían caracterizar como un proceso de *glocalización* (Robertson, 1992), término que sugiere la particularidad de cualquier manifestación de capitalismo globalizado en relación con procesos históricos locales. Ahora veremos algunos de estos procesos para comenzar a comprender las posibles particularidades de la constitución del capitalismo global en Cayambe.

Bajo el sistema de la hacienda la población local accedía a la tierra al pedir a los hacendados lotes, o *huasipungos*, para sus unidades domésticas. Generalmente, estos huasipungos se ubicaban en las malas tierras de la hacienda, en las laderas de las lomas donde la altura y la erosión, entre otros factores, limitaban la capacidad productiva de la tierra. No obstante, a cambio del acceso a la tierra los campesinos, o *huasipungueros*, otorgaban su fuerza laboral en las tierras productivas de la hacienda, generalmente ubicadas en las tierras más fértiles de los valles. Para los huasipungueros el acceso al

dinero era aún más difícil que el acceso a la tierra, y como consecuencia los titulares de las unidades domesticas se endeudaban con los hacendados en relaciones marcadamente paternalistas (Guerrero, 1983). Con la primera reforma agraria del año 1964, muchos huasipungos se entregaron a los huasipungueros; se puso fin a las obligaciones mutuas entre los huasipungueros y los hacendados; y el Estado anunció que los hacendados tenían que producir en mayores proporciones en sus propiedades o vender parcelas a aquellos que producirían las tierras no trabajadas; fomentando así el crecimiento económico nacional y alimentando el crecimiento poblacional. Con la segunda reforma agraria de 1973, el Estado buscó aumentar la producción agrícola aún más al hacer que más tierras inactivas de los hacendados se parcelaran (Pallares, 1999).

Cuando se liberaron los huasipungueros de sus obligaciones cuasi-feudales, emergió un grave problema aún irresuelto: ¿Qué hará esta población creciente? Algunos campesinos entraron a trabajar en la nueva agroindustria local; sin embargo, esta industria ofrecía relativamente pocos puestos de trabajo. Otros optaron por migrar a las ciudades de forma permanente o semi-permanente (Sáenz, 1980). El Estado y organizaciones tales como el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) iniciaron programas de integración económica dirigidos al campesinado para organizarse como asociaciones o cooperativas agrícolas; sin embargo estos intentos en gran parte fracasaron por varias razones, entre ellas la desigualdad existente dentro de las cooperativas, y la baja capacidad de pago de los créditos adquiridos (Bretón, 1997). Mientras tanto, las tierras que los ex huasipungueros habían conseguido a través de las reformas se parcelaban entre sus hijos y luego sus nietos. Para los años ochenta el problema en términos productivos de esta parcelación generacional de la tierra -la llamada minifundización- se hizo evidente, aunque aún hoy no se ha detenido en Cayambe.

La floricultura llegó a Cayambe en el año de 1983 y para fines de la década había absorbido gran parte de esta fuerza laboral desempleada y cada vez con menos tierra. La floricultura ofrecía mejores salarios que la construcción o el trabajo domestico; ofrecía empleos a 14 personas por hectárea en vez de los 2-4 puestos que ofrecía la lechería; y por su alta rentabilidad era una industria hambrienta de trabajadores que se expandía rápidamente.

La industria floricultora comenzó a establecerse en la región serrana al norte de Quito en parte debido a los bajos salarios y a la gran fuerza de trabajo disponible (Korovkin, 2007); en parte debido a la infraestructura de transporte y a la cercanía de

Cayambe a un aeropuerto internacional (Wijnands, 2005); y finalmente en gran parte por el simple hecho de que la región de Cayambe, la cual goza de tierra volcánica y una gran exposición al sol (ubicada en la línea equinoccial), siempre ha sido cotizada, desde la invasión incaica, por su alta productividad agrícola (Salomon, 1986). Muchos de los primeros inversionistas eran ex hacendados ecuatorianos, pero otros venían de Colombia, Holanda, Estados Unidos y contextos urbanos en Ecuador. Entre 1986 y 2003 la industria floricultora nacional creció alrededor de 35% anualmente y en ese periodo sus ganancias anuales crecieron desde 1.7 millones hasta 293 millones (Wijnands, 2005). A pesar de los problemas relacionados con la dolarización de la economía en el año 2000, según el analista Fernando Valencia, el margen de ganancias se mantuvo entre 15 y 30% (Valencia, entrevista, 2008), hasta que la crisis financiera mundial golpeó la floricultura fuertemente en el año 2009.

A pesar de su alto nivel histórico de rentabilidad en Ecuador, la floricultura es una industria que se caracteriza por una alta inestabilidad. Requiere de 250,000-300,000 USD de inversión por hectárea (Valencia, entrevista, 2008), de la cual solo 5-15% se atribuye al costo de la tierra y el resto a los costos de insumos, fertilizantes, invernaderos y sobre todo de las regalías de las plantas, las cuales representan casi un 50% del costo total de inversión (Herrera, entrevista, 2009). Es una industria que depende de variables muchas veces impredecibles tales como el clima⁴, el acceso al agua, la salud de las plantas, una fuerza de trabajo sostenida por flujos migratorios de la costa y de Colombia y un mercado internacional siempre cambiante.

Los floricultores intentan asegurar compradores con al menos tres meses de anticipación para poder cortar los tallos del número de flores correspondientes al número por venderse. Este requisito proviene del hecho de tener que pagar al dueño de la patente de cada especie de flor por cada flor producida. Los floricultores producen flores ya patentadas puesto que los dueños de las patentes -en gran parte holandeses- establecen las pautas de la moda en el mercado internacional a través de su marketing en exposiciones internacionales (Valencia, entrevista, 2008). Así que el éxito en esta industria no depende solamente de la capacidad de producción sino también de la capacidad de conseguir compradores confiables a través de estrategias de *marketing*. Debido a estos riesgos y demandas, algunos floricultores observan que las grandes

⁴ En la época de viento, algunas veces los invernaderos se caen, destruyendo miles de flores.

plantaciones de hasta 80 hectáreas están reemplazando las medianas, mientras que las pequeñas de 10 hectáreas o menos venden a las grandes empresas.

Otra variable importante en la lógica de producción de esta industria es la población local: para mantener el acceso al agua y a las vías de transporte, en ciertos casos, los floricultores han tenido que negociar con o hasta sobornar a dirigentes de comunas cercanas. Para conservar una fuerza laboral a la vez flexible frente a condiciones de trabajo adversas, y al mismo tiempo estable, implementan una variedad amplia de prácticas de disciplinamiento y de control que catalogaremos en el capítulo IV. Cabe señalar, respecto a las condiciones de trabajo, que en un porcentaje considerable de florícolas -incluso el floricultor Pablo Salazar nos ofrece la cifra conservadora de 30%-(Salazar, entrevista, 2009)- los trabajadores sufren enfermedades muchas veces no identificadas causadas por el uso de una variedad de químicos prohibidos en otros países; adolecen la demora en el pago de sus salarios; no reciben pago por horas extras (especialmente alrededor de San Valentín); existen altos índices de acoso sexual en el caso de las mujeres; se explota trabajo infantil y se niega en la práctica el derecho de organizarse en sindicatos, pues al hacerlo corren el riesgo de ser incluidos en las listas negras mantenidas por ciertas redes de floricultores. El uso amplio de estos mecanismos de dominación, bien documentados anteriormente por varios autores (Breilh, 2007; Harari, 2003; Hincapié et al, 2007; Jara, 2003; Korovkin, 2003; Larreamendy et al, 2002; Mena, 2005; Palán y Palán, 1999), ha sido confirmado en varias plantaciones en la actualidad por nuestros entrevistados. Al mismo tiempo, la población local sigue creciendo como se refleja en la incesante marcha de la minifundización de la tierra⁵. Como consecuencia, las alternativas al trabajo en las florícolas disminuyen aún más y formas de resistencia, especialmente la producción minifundista, parecen poco sostenibles.

De forma paralela a esta vulnerabilidad de los trabajadores no existen espacios institucionales en los cuales se puedan negociar los intereses de los comuneros y de los floricultores. Ni el municipio, ni el Ministerio de Trabajo han asumido el papel de intermediadores en la negociación de intereses en esta región florícola; además, no existe ninguna presencia sindical (Korovkin, 2003); y el movimiento indígena se

⁵ Es interesante observar que el Bono de vivienda del gobierno actual ha acelerado el proceso de la minifundización en Cayambe. Mientras que familias logran conseguir casas pero no necesariamente acceder a más tierra, el número de casas en un mismo lote se multiplica.

encuentra desmovilizado tal como se ha observado en otras regiones y a nivel nacional. (Bretón 2001, 2002; Parga, 2003).

En definitiva nos encontramos en una zona articulada de una manera particular al mercado capitalista global, con una industria florícola que ha aprovechado la falta de oportunidades laborales, que presenta altos grados de inestabilidad, y que como consecuencia ejerce prácticas de disciplinamiento sobre sus trabajadores. Como veremos más adelante, la memoria se ha convertido en un espacio conceptual importante en el que se forja el control necesario para estabilizar la configuración del poder actual. Es en este espacio donde se establecen los límites *razonables* para el cuestionamiento de y la resistencia a tal configuración.

Teoría de la memoria: las herramientas del estudio

Hemos observado que en todas las ciencias sociales (incluso en la psicología⁶) el estudio de la memoria social ha cobrado mayor importancia en las últimas décadas. Algunos señalan que este interés se deriva del alto nivel de violencia política a través del mundo en el siglo XX. En consecuencia muchos científicos sociales se han interesado en las memorias de las víctimas y los perpetradores de crímenes de guerra (Klein, 2000). Jeffery K. Olick y Joyce Robbins (1998) proponen en cambio que el concepto de la memoria como objeto de estudio no es necesariamente algo nuevo; fue explorado por historiadores tales como Maurice Halbwachs y Marc Bloch en la primera mitad del siglo XX. No obstante, reconocen que algunos teóricos de la modernidad - Durkheim, Weber y Marx, por ejemplo- en general estaban más preocupados por el estado actual y el futuro de la sociedad que por la memoria y el pasado.

Olick y Robbins encuentran que el interés en la construcción social del pasado surgió en los años 1960 y 1970 por la confluencia de tres movimientos: primero, los multi-culturalistas aseveraban que la monopolización de la producción del conocimiento histórico era un mecanismo de dominación cultural; segundo, los posmodernistas sugerían que el conocimiento, la memoria y el poder estaban intrínsecamente ligados (o eran quizá idénticos); y finalmente, los teóricos de la hegemonía postulaban que las

⁶ No abordamos en profundidad los varios temas implicados en el estudio de las funciones de la memoria externas a su rol político en la constitución de campos de fuerzas. Psicólogos estudian varios efectos particulares de la memoria tales como el síndrome de falso recuerdo (FMS), con el cual el sujeto tiene recuerdos muy fuertes, pero falsos (generalmente debido a abusos de la infancia) (Newby y Ross, 1996; Rivera, 1997). La lista de otros efectos estudiados por psicólogos incluyen la práctica de distorsionar memorias para que las decisiones del sujeto parezcan mejores; la práctica de recordar selectivamente según humores cambiantes; la práctica de enfatizar eventos más recientes; la práctica de recordar momentos puntuales en vez de procesos, entre muchos más (Anderson y Shimamura, 2005; Slors, 2001).

narrativas históricas o sostenían o cuestionaban la hegemonía capitalista. En este sentido vemos que el interés por el estudio de la memoria social está marcado por los respectivos padres de éstas últimas dos tradiciones históricas: Michel Foucault y Antonio Gramsci.

Existen muchas similitudes entre las perspectivas de estos autores, separados por medio siglo. Para los dos, la narrativa histórica representa una herramienta que o se ejerce por el poder dominante sobre la conciencia del subordinado o se usa para cuestionar tal poder. Sin embargo, sus teorías acerca de cómo leer las narrativas históricas no son idénticas y las diferencias son importantes epistemológica y políticamente en sus aplicaciones respectivas. Repasamos en breve sus dos acercamientos aquí porque para nuestro estudio vemos que la teoría de Foucault nos sirve para conceptualizar y estudiar la memoria como práctica de poder; mientras que la teoría de Gramsci nos ayudará a pensar los posibles efectos de tales prácticas en términos de clase.

La teoría de Foucault frente a la memoria se desarrolla alrededor de su lectura deconstructivista, des-totalizadora (y siempre evasiva) de “discursos” o sistemas de significados por un lado y su conceptualización de una historia discontinua por otro lado. Con “discurso” se refiere a un sistema de significados lingüísticos o semióticos situado históricamente y fuera del cual el significado no existe. El “discurso” permite no solamente comprender cómo el lenguaje y otras formas de semióticos crean significados en la experiencia social, sino que también permite comprender cómo “juegan algún papel importante en la constitución de los sujetos sociales (las subjetividades y sus identidades), sus relaciones y los campos en los cuales existen” (Purvis y Hunt, 1993: 474). Es decir, los sujetos no solamente utilizan los discursos para crear significados, sino que los mismos discursos constituyen los sujetos sociales en cuanto a sus formas de pensar y razonar. Este concepto de discurso nos servirá como sustento para pensar en la calidad constitutiva de la memoria como un discurso particular.

La historia para Foucault es una narrativa siempre re-creada dentro del sistema de significados o discursos en el que se articula; entonces, para que la historia tenga significado depende enteramente del contexto de significados de su articulación. En trabajos tales como *La arqueología del saber* (1969) y *La historia de la sexualidad*

(1976) Foucault busca las discontinuidades de sistemas de significados o sistemas de poder (significa lo mismo para Foucault) entre contextos socio-históricos diferentes.

Al combinar estas lecturas del discurso y de la historia, Foucault aborda el tema de la memoria. Como cualquier producción de conocimiento, la narrativa de la memoria es una construcción enraizada no en el pasado sino en el presente. Explica que las narrativas históricas que enfatizan la continuidad en vez de reconocer las discontinuidades en el tiempo reflejan el hecho de que la memoria en sí es una táctica de poder que generalmente funciona para mantener el estatus quo. En otras palabras, la producción de narrativas de una historia continua suele mantener “un régimen de verdad particular” (Narotzky, 2004: 126). Por otro lado, las narrativas históricas pueden ser herramientas vigorosas en la contestación del poder. Las “contra-memorias” contradicen las historias oficiales o institucionalizadas producidas desde el poder dominante (Bixler, 2002). Son construcciones que difieren o desafían a las historias dominantes y así cuestionan el poder en el presente, transformando “la historia en una forma del tiempo completamente diferente” (Foucault, 1977: 160). Al utilizar estas herramientas conceptuales, nos preguntamos si ¿es posible decir que existe un “régimen de verdad” que entreteje las memorias de la zona de Cayambe y legitima el estatus quo de las jerarquías de poder? ¿Existen “contra-memorias”?

Por lo tanto, la teoría de Foucault nos servirá como herramienta para estudiar cómo funciona la memoria como discurso o como práctica de poder y de resistencia en el presente. Foucault desarrolló a profundidad sus estudios de las prácticas de poder, pero allí encontramos una limitación. Se enfocó en comprender los sistemas de significados y de poder en sus propios términos o contextos referenciales. Foucault evitaba las meta-narrativas, tales como la del conflicto de clases, las cuales se aplicarían igualmente dentro y fuera de sistemas de significados particulares. Sin embargo, nosotros retomamos a Pierre Bourdieu, quien observó que “negar la existencia de las clases... es en última instancia negar la existencia de diferencias” (Bourdieu, 1997: 24), e interpretamos los efectos de las narrativas de la memoria no solamente dentro de un medio específico de significados y poder, sino también en términos de sus posibles efectos fuera del discurso, en un mundo concreto, poblado por clases sociales. Veremos en qué medida los discursos sobre la memoria, especialmente los discursos de resistencia, pueden tener “efectos de ideología” (Hunt y Purvis, 1993: 476) en tanto agudizan las desigualdades de clase.

Para Gramsci, la narrativa histórica se utiliza para mantener o cuestionar la hegemonía capitalista. La mayor distinción entre las teorías de Foucault y Gramsci no es principalmente una diferencia en la interpretación del funcionamiento de la memoria; es una diferencia en términos de posturas (creencias) ontológicas. Para Foucault, las configuraciones de poder pueden estar desligadas y dispersas en el tiempo; el conflicto social tiene significados específicos en el contexto socio-histórico, orientándose según clase, raza, género, edad, etc.; y estas especificidades se deben acentuar. Las configuraciones de poder para Marx se ubican en una meta narrativa del conflicto predominante de clases y, aunque Gramsci cuestione la teleología de la meta narrativa marxista, a fin de cuentas el proyecto de Gramsci es orientar la resistencia en el conflicto de clases. En definitiva, para Foucault los intereses de los participantes en un conflicto son relativos al contexto, mientras para Gramsci sólo son relativos a los intereses objetivos de clase.

Por el momento simplemente observamos que el conjunto de estos conceptos se puede utilizar para hacer preguntas analíticas que permiten al lector una interpretación abierta y una tensión quizás “productiva” entre el particularismo del criticismo social posmoderno y las meta narrativas modernistas (Fraser y Nicholson, 1990). ¿Se puede decir que existen historias oficiales o institucionalizadas sobre cómo se han configurado las relaciones de poder en Cayambe? ¿Tales historias representan una sola historia totalizadora o funcionan en la práctica para mantener una configuración de poder particular -un “régimen de verdad” particular-? ¿Existen memorias contra-hegemónicas orientadas políticamente en contra de la configuración de capitalismo globalizado particular de Cayambe? ¿O se puede decir que existen contra-memorias que tienen “efectos de ideología” puesto que hacen que la clase trabajadora reproduzca su propia subordinación? ¿O más bien se trata de una dominación desligada de la ideología capitalista, quizá siguiendo otras lógicas de dominación étnica? Estas fueron las preguntas abiertas que nos fueron útiles para desarrollar un marco conceptual para empezar la investigación.

Metodología:

Para analizar las memorias de los floricultores y los comuneros, se privilegió la técnica de la “entrevista en profundidad,” una forma de entrevista caracterizada por preguntas abiertas (Taylor y Bogdan, 1986). Esta técnica se justifica por varias razones:

1) la interpretación histórica es una pregunta abierta a la que no quisimos imponer límites con encuestas; 2) estudiamos sectores no movilizados colectivamente; y en este sentido la constitución histórica de poder en términos de dominación y de resistencia no necesariamente estaba bien articulada, a veces era necesario el diálogo para lograr una articulación; 3) existía miedo entre muchos trabajadores y sus familias al expresar sus opiniones de las florícolas porque sus nombres podían agregarse a la lista negra de los floricultores. Este tipo de entrevista permitía establecer una relación de confianza con los entrevistados; y finalmente 4), de igual maenra, el estudio de las “elites” también requería de confianza entre el investigador y el sujeto de estudio (Shore y Nuget, eds., 2002).

Vimos que el alcance de la encuesta no era deseable para el estudio. En palabras de Blanca Muratorio (2005) no buscábamos “la experiencia ‘promedio’ representada por las generalizaciones o las estadísticas”; en cambio buscábamos que el análisis de las narrativas de los grupos seleccionados alcanzaran la profundidad de “una rica gama de posibilidades” (Muratorio, 2005; 142). Por lo tanto, el estudio contó con las experiencias de seis floricultores que tenían fincas en Cayambe, además de las de docenas de comuneros de varias comunas de Cangahua, la parroquia más grande de Cayambe. Alcanzamos un alto grado de acceso a informantes claves y representativos a través de tres años de trabajo en la zona de Cangahua. Finalmente, redactamos los hallazgos de la investigación con las entrevistas a profundidad realizadas a cuatro floricultores y veinticuatro comuneros durante diez meses de trabajo de campo, pero en efecto este estudio es producto de cientos de conversaciones y encuentros cotidianos con comuneros, floricultores, inmigrantes, políticos, curas e investigadores en y alrededor de la parroquia.⁷

Al analizar las memorias particulares, tuvimos en cuenta el análisis de relatos que hace Barthes (1966) donde las narrativas se estudian de tres formas relacionadas: “1) el nivel de las secuencias en las que se despliegan los episodios del relato; 2) el nivel de los ‘actantes’, es decir, los personajes que juegan un rol en el relato; y 3) el nivel de los argumentos proporcionados por los entrevistados al interlocutor”

⁷ El autor de la presente investigación, Angus Lyall, llegó a Cangahua por primera vez en junio del año 2005 y luego volvió en junio del 2006. Se quedó trabajando como representante del Proyecto arqueológico Pambamarca (PAP), el cual estudia los vestigios de batallas entre los Inka y los Caranqui del siglo XVI. En sus tres años de trabajo como representate de PAP, Lyall hizo muchos contactos en las comunas de la parroquia y en el gobierno parroquial y municipal. En el marco de esta investigación se realizaron diez meses de trabajo de campo que comenzaron formalmente en junio de 2008, mientras Lyall cursaba una maestría en antropología en la Facultad de ciencias sociales (sede Ecuador), y terminaron en abril de 2009.

(Kornblitz, 2004: 26). En el primer caso, nos enfocamos en las secuencias como cadenas de secuencias causales en la historia que les sirven a los sujetos como referentes para explicar condiciones actuales. Nos preguntamos, ¿cuáles son los referentes históricos para los comuneros y los floricultores que les sirven para explicar el presente? En el segundo caso, analizamos no solamente quienes están presentes en las narrativas históricas sino cuáles han sido sus roles. Nos preguntamos, ¿quiénes han promovido los cambios agrarios y sociales en la región: los empresarios, el Estado, los comuneros? ¿Quiénes son los protagonistas de los campos de fuerzas históricas? En el tercer caso, analizamos las interpretaciones políticas y éticas explícitas de la historia que hacen los sujetos; o, en otras palabras, las “proposiciones argumentativas... que contienen un juicio o una apreciación sobre un episodio” (Kornblitz, 2004: 26). Así analizamos la “diferencia entre cómo los eventos se experimentan, y las construcciones que uno hace de aquellos moralmente” (Mintz, 1989: 792)⁸.

En resumen, pretendemos analizar las memorias de los comuneros y los floricultores sobre los cambios agrarios y sociales de las últimas décadas en Cayambe no solamente como indicadores de la orientación política de los actores sino como elementos constitutivos de la construcción misma del medio de poder -o, en otras palabras, como elementos que posibilitan o quizá incluso limitan la manera cómo se concibe este campo de fuerzas y sus posibilidades de transformación. En el segundo capítulo examinamos los debates académicos sobre los cambios agrarios en la Sierra ecuatoriana de la segunda mitad del siglo XX. Planteamos las historias académicas en ese capítulo para: 1) contextualizar un poco las memorias de los floricultores y los comuneros y 2) comenzar a indagar sobre la importancia política de la memoria, dado que incluso en la historia ‘científica’ de la academia los debates producen diferencias trascendentes sobre cómo se pueden definir campos de fuerzas en la política actual. En el capítulo III, analizamos y contrastamos las historias oficiales/institucionalizadas de cambios agrarios en la región de acuerdo a dos instituciones con fines políticos explícitos: el gremio de la industria floricultora, Expoflores, y la organización de segundo grado Pueblo Kayambi. En los capítulos IV y V, interpretamos de qué manera

⁸ Cabe decir que nos reservamos el derecho y la necesidad de interpretar las memorias. Como observa Kornblitz, “la fragmentación de lo social en múltiples experiencias posibles y la fragmentación de la identidad individual también en múltiples aspectos, no siempre englobados coherentemente en un yo, hacen que los relatos de los individuos deban ser interpretados” (Kornblitz, 2004; 25).

las memorias de los floricultores y los comuneros de Cayambe califican o descalifican la razón de ser de la industria floricultora en la zona. Finalmente, en las conclusiones reflexionamos sobre las posibilidades prácticas y teóricas de la resistencia (y también de la libertad) frente al poder de la floricultura en Cayambe.

Capítulo II: Las memorias académicas

Aunque la primera florícola no se formó en Cayambe hasta 1983, algunos floricultores y comuneros de este cantón comienzan sus relatos acerca de la industria floricultora con recuerdos de las décadas de los años 1960 y 1970, los años de las reformas agrarias. En este capítulo, examinamos brevemente algunos debates que se desarrollaron en las instituciones académicas de Ecuador alrededor de los cambios agrarios en la Sierra desde las reformas agrarias hasta la década actual. Aquí tenemos un propósito descriptivo y dos propósitos teóricos.

Primero, tenemos el propósito descriptivo de introducir algunos *posibles* elementos, referentes, interpretaciones y narrativas para la re-constitución del pasado en Cayambe que nos serán útiles más adelante para entender los fragmentos del pasado seleccionados por los sujetos del estudio, los floricultores y los comuneros. En los capítulos siguientes veremos que las narrativas de estos sujetos, suponen alguna comprensión de ciertos eventos, procesos y debates que vamos a introducir brevemente en este capítulo. Pretendemos introducir estos elementos del pasado dado que sus memorias inevitablemente entran “en diálogo con discursos dominantes pasados y presentes, obligándonos así a contextualizar su subjetividad en las estructuras y procesos más amplios que afectaron su vida” (Muratorio, 2005: 137).

Segundo, comenzamos a reflexionar acerca de la historia, incluso la historia académica o ‘científica’, como una narrativa que no puede recuperar el pasado tal y como fue, sino que implica un proceso de selección e interpretación que veremos en las memorias tanto de los académicos como de los floricultores y comuneros. A la vez contextualizamos la historia de Cayambe y cuestionamos la posibilidad de una contextualización completa. Por ejemplo, en un discurso reciente en la Facultad de ciencias sociales (FLACSO), la antropóloga Mercedes Prieto recordó los cambios en el Ecuador de los años 1970 y afirmó que “no debemos olvidar, por ejemplo, la efervescencia social en los territorios arroceros del país, el retorno a la democracia, la matanza de los obreros en Aztra, la incorporación de la población analfabeta a la comunidad política...” (Prieto, FLACSO, 2008). Prieto ofrece esta lista de eventos importantes y así nos construye la narrativa de un país en transición conflictiva hacia la democracia. Desde luego, hay muchas maneras de construir listas de referentes históricos que implicarían otras narrativas. Prieto podría haberse enfocado en la

creciente inserción del Ecuador en los mercados internacionales (que quizás implique, en cambio, una pérdida de control democrático); podría haber hablado del auge petrolero y el desarrollo urbano y así habría sugerido una narrativa del progreso nacional en términos económicos en vez de democráticos; podría haber hablado de los cambios agrarios desde lo económico, lo social, lo político y/o lo cultural y así construido narrativas alternativas de flujos globalizantes, nuevos conflictos sociales, inclusión democrática, cambio cultural, etc. Queremos demostrar con este capítulo de contextualización histórica que los eventos que seleccionamos y luego interpretamos crean narrativas siempre limitadas y potencialmente significativas para la conceptualización de la política y el cambio político en el presente.

Solamente una verdadera historiografía podría pretender abarcar la compleja evolución de los estudios rurales en Ecuador. Nosotros examinamos la evolución de sólo algunos debates importantes, desde algunas voces importantes, en algunos ámbitos institucionales. Veremos que, quizás paradójicamente, la institucionalización de la academia ecuatoriana ha permitido por un lado que se formen memorias colectivas de los referentes históricos y por otro lado que las interpretaciones de estos referentes se fragmenten a través de los debates⁹.

Debates sobre las reformas agrarias:

Las reformas agrarias de los años 1964 y 1973 fueron iniciativas estatales para des-concentrar la tierra. En la academia ecuatoriana en los setentas y los inicios de los

⁹ El sociólogo Luciano Martínez (2000) observa que los estudios sobre cambios agrarios comenzaron con el trabajo de CIDA en 1965; no obstante para los años 1970, aún había relativamente pocos investigadores que trataban con cambios rurales específicamente en Ecuador. En los años setenta existía un virtual monopolio de la teoría social por parte de la tradición marxista. Había influencias desde la antropología mexicana a través del Instituto Indigenista Interamericano (C Martínez, 2007: 340; García, CIESAS, 2009), desde pensadores peruanos (tales como Mariátegui), desde académicos exiliados del cono sur, además de influencias de Europa traídas por académicos ecuatorianos tales como Andrés Guerrero y Luciano Martínez, quienes habían estudiado en el extranjero.

En 1972 el primer departamento de antropología en Ecuador se fundó en la Universidad Católica de Quito con un compromiso social por la población rural (C. Martínez, 2007). Para los años 1980 comienzan a conformarse las dos tendencias en estudios rurales que observa Luciano Martínez: “los estudios sobre los cambios agrarios y... los estudios sobre el campesinado” (L. Martínez, 2000: 9). Para Fernando García, el objeto de estudio de las dos tendencias era el mismo: las reformas agrarias (García, CIESAS, 2009). Las tendencias se distinguieron porque se hacían preguntas distintas hacia el mismo objeto de estudio: por un lado, académicos tales como Oswaldo Barsky, Andrés Guerrero y Miguel Murmis, y luego estudiantes del Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) indagaban los factores económicos de las reformas agrarias, y por otro lado estudiantes de la Católica tales como Fernando García y Diego Iturralde, guiados por su trabajo de campo, indagaban los factores “extra-económicos” o culturales implicados en las reformas. En las siguientes páginas comenzamos a contextualizar los antecedentes de la industria floricultora en Cayambe a través de las tesis de los años ochenta de miembros de estas dos “tendencias.”

ochentas, “la discusión central en la época, muy propia de los estudios marxistas y de la izquierda, era si los campesinos ecuatorianos adoptarían la vía *farmer* o la vía *yunker* en el proceso de transición de las relaciones pre-capitalistas de producción a otras netamente capitalistas” (García, CIESAS, 2009). Es decir, se discutía si los cambios agrarios se llevaban a cabo a través de la iniciativa campesina o la iniciativa empresarial, dos formas de cambio propuestas por Vladimir Lenin (1979). Oswaldo Barsky y Andrés Guerrero, investigadores que trabajaban en la zona de Cayambe, eran los protagonistas principales de este debate público. Disminuyeron los roles de otros factores, tales como los del Estado, de la presión internacional, de procesos liberales más antiguos y de otros factores “extra-económicos.” Desde luego, esta manera de seleccionar los mecanismos *principales* de cambio, según la teoría marxista prevalente en el momento, llevó a la construcción de narrativas históricas orientadas alrededor del conflicto totalizante de clases.

Existía consenso respecto a los referentes importantes del debate. Los dos autores propusieron que en los años previos a la primera reforma agraria una fracción de hacendados inició cambios modernizantes orientados hacia la acumulación e inversión de capitales. Estos hacendados comenzaron a entregar los lotes o *huasipungos*. Así, esta fracción modernizante se desligaba de sus obligaciones hacia los huasipungueros y re-negoció los términos de las relaciones de producción bajo un marco capitalista. Al mismo tiempo, los dos autores observaron que en los años alrededor de 1950 se produjeron varias marchas, huelgas y protestas en las haciendas serranas por parte de los trabajadores. Finalmente, Barsky y Guerrero reconocieron la naturaleza particular del contexto político internacional puesto que, después de la Revolución Cubana, la Alianza para el Progreso aumentaba su presión a los gobiernos latinoamericanos para que acabaran con el sistema de las haciendas. No obstante, entre estos tres factores -la iniciativa terrateniente, la presión organizada del campesinado y el contexto político internacional- Barsky, por su parte, destacó que sobre todo una fracción de la clase terrateniente que se creía modernizante había promovido el cambio de la estructura agraria y la primera reforma agraria en reacción a la “antifuncionalidad” (Barsky, 1978: 77) del sistema huasipungo para aprovechar incentivos del mercado, especialmente la expansión del mercado lechero en Quito. Guerrero respondió que la ampliación de la producción lechera no exigía cambios en las relaciones de producción ni cambios de racionalidad económica (Guerrero, 1983: 33). Así que, la vía *junker* no explicaba la urgencia política de las reformas agrarias ni la necesidad de legalizar los

cambios (Guerrero, 1983: 23); y afirmó que fue la agencia política de la *clase* campesina la que forzó los cambios en las relaciones de producción¹⁰. En este debate comienzan a surgir varios actores -a saber, el sector empresarial, el campesinado y el Estado- cuyos roles en la historia se interpretarán de maneras trascendentes por parte de los floricultores y los comuneros en los capítulos por venir. Ahora veremos de qué manera las narrativas de Barsky y Guerrero frente a referentes posteriores a las reformas demuestran una continuidad interpretativa con respecto a las capacidades de estos actores de promover un cambio.

Otro consenso que se concretó en la cuestión Barsky-Guerrero más allá de los referentes del debate fue la conclusión de que la primera reforma agraria no representó ningún avance significativo en términos de inclusión social para el campesinado; no obstante, las interpretaciones de este fracaso variaban entre Barsky y Guerrero de acuerdo con sus distintas interpretaciones anteriores sobre quienes habían sido los promotores de la reforma. Para nuestro estudio destacamos esta tendencia conservadora de construir narrativas históricas continuas. En otras palabras, los sujetos tienden a conservar el mismo marco conceptual o la misma meta narrativa con la cual interpretan tanto el pasado histórico como el presente. De igual manera, para explicar el fracaso de las reformas Barsky aseveró que los terratenientes habían controlado el proceso entero, mientras que Guerrero dijo que el movimiento campesino inició el cambio, pero fue cooptado en un último instante por una burguesía que logró controlar la legislación e implementación de la reforma¹¹ (para así evitar por un lado la revolución y por otro lado el cuestionamiento de su “monopolio de la tierra” (Guerrero, 1983: 102)).

De nuevo, en este debate vemos dos tendencias importantes para el análisis de la relación entre la memoria y el poder: 1) la tendencia a construir referentes compartidos dentro de las memorias discutidas y 2) la tendencia a que se conformen continuidades interpretativas de los campos de fuerzas del pasado a través de la historia -es decir, la existencia de una continuidad en la interpretación de las capacidades de los agentes de la historia (en este caso, de los terratenientes, los campesinos y la Alianza para el

¹⁰ Además, Guerrero detalla el caos político que manejaban los presidentes y que forzó una reforma negociada desde la campaña, entre Galo Plaza y Velasco Ibarra, durante las movilizaciones campesinas en la Costa (Guerrero, 1983; 93), a través de las negociaciones políticas por parte del presidente Arosemena entre la derecha y la izquierda, hasta la toma del poder por parte de la junta militar en 1963.

¹¹ La lectura de Guerrero cobra significado en el llamado de atención del antropólogo Steve Striffler que afirma: “debemos comenzar a comprender cómo las luchas fracasadas (aun que conscientes y organizadas) de los grupos subordinados forman procesos históricos” (Striffler, 2000: 17).

progreso) de dominar, de resistir, de actuar. En otras palabras, tanto Barsky como Guerrero explicaron las causas de las reformas agrarias y luego las causas de su fracaso en un marco teórico o dentro de un campo de fuerzas consistente.

Gustavo Cosse propuso una lectura distinta en el debate Barsky-Guerrero, al aseverar que fue “la iniciativa estatal” (Barsky ed, 1980: 399) la que impulsó la reforma agraria. Subraya el rol de un Estado en procesos de expansión alrededor de 1950, con una creciente importancia del sector tecno burocrático (de ahí, el primer censo de 1954). En la misma antología en la cual Cosse escribió esta tesis novedosa, varios autores retomaron la tesis de Barsky, matizándola de una forma u otra: Alex Barril García reiteró la posición de Barsky, enfatizando los nuevos incentivos que tenían los terratenientes para incorporar tecnologías que aumentaran la producción; Miguel Murmis también respaldaba la tesis de Barsky, pero destacó la naturaleza limitada de este impulso modernizante de los terratenientes; Patricia de la Torre añadió la observación de que hubo un crecimiento demográfico que hizo que ya no fuera necesario mantener las obligaciones paternalistas hacia los huasipungeros para sostener la producción¹²; y Mercedes Prieto enfatizó la naturaleza conservadora o reaccionaria de la agencia política campesina (Barsky ed, 1980: 107)¹³.

Hoy en día Prieto se ha alejado de la interpretación de Barsky de la reforma¹⁴.

¹² Por el crecimiento demográfico “el hacendado encuentra las condiciones óptimas de abastecimiento de fuerza de trabajo sin que se obligue a crear nuevos huasipungos” (de la Torre P., 1980: 95).

¹³ Prieto observó que en la hacienda de Olmedo los campesinos en colaboración con los sindicatos y en reacción a la amenaza de un empeoramiento de sus condiciones de trabajo “presentan un pliego de peticiones a los arrendatarios que contiene reivindicaciones tendientes a abolir las relaciones serviles y a dar presencia a las relaciones salariales en las haciendas” (Prieto, 1980; 115).

¹⁴ En una serie de entrevistas en el año 2009, Mercedes Prieto explicaba las condiciones académicas que posibilitaron (y limitaron) estos debates e interpretaciones históricas de las reformas agrarias en los inicios de los años ochenta (Prieto, entrevista, 2009). Explicó que en ese momento, por razones tanto personales como paradigmáticas había que tomar una posición dentro del debate Guerrero-Barsky. En esos años varios estudiantes salieron de la Universidad Católica y entraron a una maestría de estudios rurales organizada por CLACSO e impartida por Eduardo Archetti y Miguel Murmis. Entre estos estudiantes se incluían Gustavo Cosse, Alex Barril, Patricia de la Torre, Álvaro Sáenz, Simón Pachano, Carlos Furche y Lucía Salamea, quienes se formaron para producir investigaciones acerca de los cambios agrarios desde los estudios económicos, aunque no tenemos la intención de sobre-simplificar los trabajos de este época como si simplemente intentaran aplicar la teoría marxista. Estos autores hacían observaciones empíricas importantes, interpretándolas desde un marco marxista. Por ejemplo, Barsky también observaba que el movimiento campesino no hizo más que enmarcar “en la lucha por la aplicación / de leyes (esencialmente el Código del Trabajo)” (Barsky, 1978; 176-177). Sin embargo, no aisló la importancia de las leyes, sino que le llevaron a observar que la clase campesina no tenía agencia política para promover cambios estructurales sino solamente para reclamar el cumplimiento de derechos que la ley ya les otorgaba y en cambio los terratenientes demostraban su capacidad de dirigir cambios estructurales. Buscaba las agencias inmediatamente detrás de los cambios. Puesto que los discursos

Debido a sus investigaciones de archivo sobre las últimas décadas, Prieto ahora destaca la importancia del legado del Código de Trabajo del año 1938 y de la colonización del Ministerio de Trabajo alrededor de 1944 por izquierdistas que creían en los derechos especificados en el Código, además de querer restar poder a los terratenientes (Prieto, entrevista, 2009). Esta interpretación se acerca un poco a la tesis de Cosse, aunque con más profundidad histórica. Así que, en las reflexiones contemporáneas de Prieto vemos reflejado el dicho que afirma *history is never the same as it used to be*¹⁵.

Hemos visto que la memoria colectiva académica se limitó a ciertos confines; llegó a ciertos consensos con respecto a referentes e interpretaciones; y también pudo cambiar en el tiempo (en el caso documentado de Prieto). Estos temas relacionados con memorias institucionalizadas, procesos de formación de consensos y la característica cambiante de la memoria reaparecen en los capítulos posteriores. Una vez más, no abordamos cada matiz del debate Guerrero-Barsky; sin embargo, las discusiones anteriores nos ayudan sobre todo a introducir posibles interpretaciones de las reformas agrarias, tales como el impulso modernizante del Estado, la iniciativa de los terratenientes, la capacidad organizativa de los subalternos, la presión demográfica, el acceso a la tecnología, los incentivos de mercado, la presión desde la política internacional, etc.¹⁶ Quiénes se perciben como los promotores de la historia agraria (es decir, de cambios en la historia agraria) será un tema importante para la constitución del campo de fuerzas en Cayambe hoy en día. Veremos en los capítulos que vendrán que los actores sociales actuales suelen conceptualizar sus propias capacidades políticas y posibilidades de promover un cambio como constantes a través del tiempo. Es decir, cómo tales capacidades se pueden interpretar con respecto a los escenarios del pasado suele establecer los límites de cómo se pueden interpretar en el presente.

Otra perspectiva del estudio: las iniciativas de integración económica

Las identidades de los campesinos apenas se tomaron en cuenta en la literatura sobre los promotores de las reformas (aparte de cuestiones de conciencia de clase). En

reivindicativos del movimiento, según Barsky, no eran contra-hegemónicos frente a la legalización de la capitalización de la economía rural, la importancia de l Código de Trabajo quedaba en que hasta el momento de la redacción (1978) la clase campesina no habían podido “convertirse en catalizadores del viejo hambre de tierras campesino” (Barsky, 1978; 176-177).

¹⁵ ‘La historia nunca es lo mismo que fue antes.’

¹⁶ Muchos de estos elementos siguen siendo “cabos sueltos” (García, CIESAS, 2009) en debates agrarios contemporáneos.

los inicios de los años ochenta había varios estudiantes de la Universidad Católica quienes, por sus investigaciones empíricas en ámbitos locales, comenzaron a percibir que ciertas cuestiones económicas no encajaban por completo en las situaciones vividas en las comunidades (Prieto, entrevista, 2009). Estos investigadores se enfocaban en los “factores extra-económicos” o, en otras palabras, producían trabajos que hoy en día quizás se reconozcan como estudios hechos dentro de la tradición de la economía moral. Entre estos investigadores jóvenes se incluían Fernando García y Diego Iturralde¹⁷. Según Prieto, el proceso de darse cuenta de la importancia de factores no económicos comenzó a ocurrir paralelamente entre los estudiantes del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (Prieto, entrevista, 2009)¹⁸. Entre los dos grupos de investigadores jóvenes se produjeron docenas de artículos acerca de programas de integración económica dirigidos al campesinado.

Con las reformas agrarias se comenzó a liberar la fuerza laboral previamente atada a la hacienda, pero esta liberación también implicaba la liberación de los hacendados de sus obligaciones hacia los huasipungueros. Entonces, como observamos en el primer capítulo, emergió el problema frente a ¿Qué hará esta población creciente? (De la Torre, 1980). Algunos ex huasipungueros entraron a trabajar en las nuevas formas de agroindustria, tales como la lechería en el caso de Cayambe; sin embargo industrias tales como la lechería ofrecían pocos puestos de trabajo mientras que las fincas aumentaron su eficiencia con nuevas tecnologías. Otros campesinos optaron por migrar a las ciudades de forma permanente o semi-permanente (Sáenz, 1980). El Estado a través del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)¹⁹ y organizaciones de la iglesia católica tales como el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) iniciaron programas de crédito, capacitación y otras iniciativas de integración económica dirigidas al campesinado para organizarse como cooperativas agrícolas, un fenómeno ya presente en toda América Latina en ese momento. Los problemas experimentados por estas cooperativas se convirtieron en problemas teóricos para los

¹⁷ según Prieto, se encontraban poco articulados entre sí institucionalmente y por falta de recursos de publicación producían “cosas muy sueltas” (Prieto, entrevista, 2009). No obstante, estos investigadores fueron el enfoque del trabajo historiográfico de Carmen Martínez (2007) acerca de la evolución de la antropología en Ecuador. Según C. Martínez (2007), estos autores sacaron a relucir preguntas fundamentales acerca del campesinado tras las reformas, tales como su capacidad de resistencia al capitalismo y cuestiones sobre la migración interna y la supuesta *ruralización* de la ciudad.

¹⁸ Luciano Martínez (2000) comenta que en ese momento los estudios agrarios florecieron con “una generación de sociólogos volcados a la investigación” (Martínez, 2000; 10).

¹⁹El IERAC tomó el control de las operaciones de la Misión Andina, el primer proyecto grande de integración económica dirigido a poblaciones indígenas, aunque la Misión se había enfocado únicamente en comerciantes y el IERAC pretendía apoyar también a los ex huasipungueros y peones de la hacienda.

estudiantes de la Universidad Católica y de CLACSO.

La mayor parte de estas iniciativas se implementaban en los años 1980 por todo el país, incluyendo el cantón Cayambe, y constituyen un referente importante para recordar el contexto de la llegada de las florícolas. Tendremos en cuenta brevemente los estudios de cuatro investigadores del momento para ver el rango de temas bajo discusión. Cosse afirmaba que el fracaso de integrar al campesinado a la economía nacional fue una combinación del acceso dominante que tenía la burguesía al gobierno, la incoherencia del Estado y la falta de organización coherente del campesinado (Barsky ed, 1980). César Verduga aseveró que el Estado no fue secuestrado por una alianza nacional de actores de la clase dominante, sino que las manifestaciones locales del Estado fragmentado fueron secuestradas por “intereses particulares” en el ámbito local (Barsky ed, 1980: 454). El estudio de Simón Pachano se cuenta entre aquellos que comenzaron a penetrar supuestos sobre las comunidades campesinas buscando ver qué pasaba adentro para que fracasaran las cooperativas. Afirmó que la producción que se encontraba en las comunidades de campesinos y ex huasipungueros “se halla inmersa en la formación social capitalista, no constituyendo un modo de producción específico como se la ha querido ver” (Barsky ed, 1980: 468)²⁰. Es decir, mientras algunos esencializaban las comunidades campesinas y su inserción particular en el mercado, otros como Pachano observaron una diferenciación económica entre los mismos campesinos dentro de sus comunidades²¹. Por su parte, Carlos Furche (Barsky ed, 1980) tuvo en cuenta el caso de dos cooperativas en el cantón Cayambe²² y señaló que para la mayoría de los académicos existían dos formas equivocadas de explicar el ‘fracaso’ de esta iniciativa estatal: por un lado, planteaban que el Estado no apoyó a las cooperativas lo suficiente (una tesis que se mantiene por académicos hoy en día²³) y por otro lado argumentaban que el desarrollo y expansión del capitalismo agrario “los condena de

²⁰ Es decir, rechazó los estudios de Chayanov (1975) y Wolf (1971) que afirmaron la existencia de un capitalismo campesino. Pachano señalaba que “no persigue la obtención de una tasa de ganancias, sino que busca fundamentalmente la satisfacción de unas necesidades, en gran medida culturalmente determinadas” (Pachano, 1980: 468).

²¹ Aunque Pachano observó que los campesinos todavía no constituían una burguesía rural sino todavía una “clase dominada” (Barsky ed, 1980: 469).

²² Investigó las medidas implementadas por el Estado que pretendían no solamente entregar a los campesinos las haciendas estatales (de la Asistencia Pública) sino también promover la creación de empresas campesinas durante los años 1960 y 1970. El IERAC se encargó de proveer la supervisión y asistencia técnica para llevar a cabo esta iniciativa e incorporar de manera competitiva organizaciones productivas campesinas en el mercado capitalista (Barsky ed, 1980: 351).

²³ Para Steve Striffler, por ejemplo, el fracaso se señala por una exclusión del campesinado del mercado, cuya causa era sencillamente “una falta de recursos y mal acceso al mercado” (Stiffler, 2000: 135).

manera irremediable al fracaso” (Barsky ed, 1980: 345)²⁴; sin embargo, en el momento en que escribía Furche, él proponía que el fracaso se debía más bien a la acción del Estado “hacia el sector agrario en general, en aspectos tales como políticas de precios e insumos, bonificaciones, impuestos, etc., las que afectan a las cooperativas no por el hecho de ser tales” (Barsky ed, 1980: 375). Es decir, culpaba del fracaso de las cooperativas a una falta de apoyo al sector agrario como un todo.

Estas cuatro lecturas acerca de los fracasos de las iniciativas estatales después de las reformas se verán repetidas y objetadas de varias formas en los discursos de los floricultores y comuneros de Cayambe²⁵, justificando o cuestionando la razón de ser de la industria floricultora. Entonces aquí podemos comenzar a pensar en las implicaciones políticas en el presente de estas lecturas variadas. ¿Cómo se constituye el campo de fuerzas o el sistema de poder implicado en cada interpretación distinta de fracaso? Cosse observaba la dominación del Estado por parte de una clase como un mecanismo para oprimir la clase campesina. En esta narrativa el poder se articula como la dominación de una clase sobre otra (coincide así con la meta-narrativa marxista). En cambio, Pachano subrayaba la diferenciación campesina, cuestionando así a los analistas que habían pensado posible “preservar la comunidad de la penetración capitalista” (William Roseberry, citado en C. Martinez, 2007: 347). Aquí el poder se articula como la penetración de la ideología capitalista que operaba sobre el campesinado y lograba dividir a los campesinos. Furche atribuía la culpa a la falta de iniciativa desarrollista del Estado, no como instrumento de clase sino como una burocracia perdida, sin política agraria alguna. De esta manera, el poder no se articula de acuerdo a lo que hace sino precisamente a partir de lo que no hace en un contexto de competencia internacional o, en otras palabras, en el contexto de la globalización de los mercados agrarios que Furche anticipa tempranamente. Finalmente, Verduga imputaba

²⁴ Luego, otros autores intentaron explicar la exclusión de los campesinos del mercado también en términos de exclusión racial. Pallares explica este punto de vista de la manera siguiente: “la reforma agraria y el fin del huasipungo transformaron la estructura de clase en el campo, pero no acabó con la subordinación racial” (Pallares, 2002: 27)

²⁵ De ninguna manera son las únicas perspectivas académicas acerca del fracaso de las cooperativas. En 1997, Bretón retomó varias explicaciones acerca de los fracasos de las cooperativas, entre ellas una desigualdad económica no solamente creciente sino también pre-existente dentro de las comunidades donde se formaban cooperativas y que llevó a envidias o corrupción dentro de estas unidades productivas. También observó una baja capacidad de pago de los créditos adquiridos o por la falta de acceso a tecnología para cultivar o el simple hecho de no saber cómo competir en mercados con los cuales antes no tenían contacto; entre otras explicaciones (1997). En 1980 parece que para la mayoría la diferenciación no se veía como un problema o un problema importante; más bien el fracaso de la integración del campesinado en la burguesía se debía a los límites de la asistencia estatal y a la exclusión inherente del mercado capitalista.

el fracaso a la fragmentación del Estado en el nivel local por una mala implementación de las reformas. En esta última narrativa el poder funciona de manera mucho más fragmentada, tomando formas distintas en localidades distintas, pero con un resultado común: la cooptación de iniciativas nacionales por parte de intereses locales.

Estos debates, que en su momento eran contemporáneos, se han convertido en maneras distintas de leer la historia o hacer memoria. Cada lectura implica la constitución de un sistema de poder específico, sea el conflicto de clases totalizante, el funcionamiento de la ideología capitalista o sistemas de poder fragmentados y locales. Por ende, a su vez implican formas diversas de resistencia, sea la lucha de clase, el aislamiento de la comunidad o, de nuevo, formas de lucha locales. En fin, en estos debates académicos vemos reflejadas narrativas que tienen implicaciones frente a la comprensión de las fuerzas de poder en el pasado y, proponemos, en la concepción de los límites y posibilidades del cambio en el presente. En los capítulos siguientes observaremos en qué sentidos las interpretaciones acerca del pasado de Cayambe son dominadas por el marco conceptual desde el cual la historia se define a través de la lucha por los medios de producción entre diferentes clases sociales; en dicho marco se obstaculiza el re-definir (a través del Estado) los medios de producción en sí mismos. Por el momento, en este capítulo introductorio simplemente sugerimos que la manera cómo concebimos los conflictos y los cambios en el pasado influye en la manera como podemos concebir los campos de fuerzas actuales.

1988-1994:

Aristóteles entendía la rememoración como 'las cosas' o los referentes que se recuerdan formalmente y la memoria como la práctica de interpretar de forma ética 'las cosas' (Ricoeur, 2000: 33). Veremos que lo recordado en cuanto a cambios agrarios en Cayambe varía entre actores sociales; por lo tanto, la forma en que se interpretan los eventos y configuraciones de poder del pasado es limitada de inmediato por los eventos y configuraciones que se recuerdan y los que no. Hemos visto en este capítulo el desarrollo de conflictos de la memoria dentro de un solo campo de rememoración constituido por académicos. La próxima sección del capítulo considera los debates del período de 1988-1994 acerca del rol del Estado como articulador de relaciones económicas en el campo. Estos debates son sumamente importantes en las memorias de algunos investigadores de cambios agrarios, quizás especialmente en las de Luciano Martínez, para fundamentar sus recomendaciones con respecto a futuros cambios. Sin

embargo, tendrán importancia en nuestro estudio principalmente por su ausencia -es decir, la ausencia del Estado como posible promotor de cambio, negociación y redefinición social- en las memorias de los floricultores y los comuneros.

A finales de la década de los noventa muchos de los investigadores que se han citado anteriormente se reunieron en FLACSO²⁶. En su *Antología de Estudios Rurales* (2000), Luciano Martínez recuerda los estudios de las cooperativas como un momento en que “el país se convirtió en un verdadero laboratorio para la investigación social” (L. Martínez, 2000: 9). Sin embargo, señala que en efecto, a finales de los años ochenta, las investigaciones sobre los cambios agrarios se desaparecieron. Cita los estudios de Chiriboga (1989) acerca del auge de las propiedades medianas a través de la subdivisión de las grandes haciendas; los procesos de colonización; y la inversión de capitales desde fuera del campo. También cita a investigadores como Foster (1990) y Thurner (1990),²⁷ quienes subrayaron procesos del avance del minifundio en la Sierra (Martínez, 2000: 16). No obstante, asevera que cerca de ese momento el estudio del sector rural se había “estancado” (Martínez L, 2000: 9)²⁸.

Como demuestra la antología relativamente reciente de Bretón y García (2003), entre las memorias académicas colectivas de los años ochenta se cuenta la de la “década perdida”: se acabó el Estado desarrollista y se implementaron políticas neoliberales de ajuste estructural. En estudios rurales, sin embargo, los primeros años de la década de los años noventa quizás hayan sido aún más importantes en cuanto a la difusión de la lógica neoliberal, especialmente teniendo en cuenta la Ley de Desarrollo Agropecuario de 1994. “Desde la mitad de los años ochenta,” recuerda L. Martínez, “se asiste a una ofensiva de las políticas neoliberales hacia el mismo sector agrario que culminó con la expedición de la Ley de Desarrollo Agrario (LDA) en 1994” (L. Martínez, 2000: 10). L. Martínez culpa la academia por no haber propuesto alternativas a esta medida liberal que abrió los mercados de la tierra y puso un fin definitivo a las reformas agrarias y la redistribución²⁹.

²⁶ Otros tales como Lucia Salamea dejaron la academia o, como Simón Pachano, dejaron los estudios rurales para orientarse hacia otras áreas de estudio.

²⁷ O los campesinos tenían recursos para comprarla o se dividían las haciendas porque ya no eran viables además de la presión campesinista (demográfica y organizativa) (Martínez, 2000; 16)

²⁸ Entre otros indicadores cita la desaparición de la *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad Central a mediados de ochenta (L. Martínez, 2000; 11).

²⁹ Mercedes Prieto responde que no había ningún alto de producción (Prieto, entrevista, 2009), citando la producción continua de Manuel Chiriboga. De hecho, en 1988 Chiriboga observó el problema de la desaparición del Estado y la apertura de los mercados en el mundo agrario: “la política estatal cumple un

El vacío de producción académica sobre la ruralidad solo se llenó, según L. Martínez, a partir de los levantamientos indígenas de 1990 y 1994, pero únicamente “bajo el paradigma del indigenismo” (L. Martínez, 2000: 11). Menciona la importancia del financiamiento de estudios para explicar la falta de atención dada a asuntos rurales más allá de temas relacionados con lo étnico (mientras Carmen Martínez, en cambio, cita el “deseo de apoyar a un movimiento que ha democratizado [el país]” (C. Martínez, 2007: 352)). En todo caso, para L. Martínez los estudios étnicos resultaron ser una distracción mientras que un estudio patrocinado por una ONG empresarial (IDEA) logró hacerse “la tesis central” de la LDA (L. Martínez, 2000: 17). El equipo de investigadores de Carlos Camacho (1993) seleccionó cuatro casos de estudio y llegó a la conclusión de que los comuneros ya no utilizaban su tierra de páramo eficientemente y entonces no necesitaban más recursos, luego, era necesario abrir el mercado de tierras a las fuerzas productivas. Desde este argumento, se justificó recuperar el tema de la tenencia de la tierra, dejar subdividir la tierra comunal y poner fin a la reforma agraria.

L. Martínez responde con los datos del Banco Mundial (1995) y el estudio de Lanjouw (1996) para argumentar que de hecho los campesinos habían sido más productivos que los empresarios. Andrés Guerrero, en cambio, observa que las reformas agrarias plantearon la redistribución de la tierra como una forma de justicia distributiva -en el sentido de John Rawls- entonces, el argumento de que la producción había bajado desde la época de la hacienda pasaba por alto el propósito de la reforma y no tomaba en cuenta el aumento de la producción dedicada a la reproducción familiar (Guerrero, FLACSO, 2008). “Desde luego,” dice Guerrero, “después de cuatro siglos de dominación y niveles de producción que se lograban a través de la explotación, ¿cómo iban a superar esos niveles de producción?” (Guerrero, FLACSO, 2008). En todo caso, Martínez recuerda que “quienes más se benefician son los empresarios que pueden deshacerse de tierras de escaso valor a precios muy altos, dada la presión de los campesinos... [y] continúan la subdivisión y venta de tierras comunales de páramo” (Martínez, 2000: 19).

Si la propuesta del modelo neoliberal “es la apuesta total” y equivocada, “al mercado, la disminución del rol del Estado y la orientación del sector hacia el exterior”

papel central como dinamizadora de la producción campesina,” pero hay una “paulatina pérdida de importancia de la economía campesina en el abastecimiento popular,” siendo reemplazada por sectores monopólicos de la agroindustria y por las importaciones (Chibiboga, 1988: 50). Así, Chibiboga anticipaba los problemas de la apertura económica y la globalización de los mercados. No obstante, L. Martínez califica la visión sobre un alta producción en este periodo como “altamente optimista” (Martínez, 2000: 10).

(L. Martínez, 2000: 31), para L. Martínez la historia del período de 1988-1994 está marcada por el descuido y luego el abandono del sector rural por parte de los académicos y, desde luego, del Estado. El orden de la historia desde finales de los ochenta hasta mediados de los noventa tal como es presentado por L. Martínez nos indica que la pobreza rural es “una de las principales manifestaciones de la poca capacidad de las políticas de ajuste para resolver los principales problemas del sector rural” (L. Martínez, 2000: 28). En su interpretación de la historia, el sistema de poder se ha constituido históricamente por aquellos que tienen acceso a la tierra y aquellos pobres que no; pero aboga constantemente por la intervención estatal en este sistema a través de la redistribución.

En *Políticas agrarias en el Ecuador: evaluación 1990-1996*, editado por Morris D. Whitaker, se presentan memorias de las reformas agrarias, pero en este caso las memorias justifican medidas neoliberales, tales como la LDA. Es preciso observar que Whitaker subraya el rol del Estado en los cambios agrarios históricos para sugerir y justificar más cambios que el Estado debería apoyar. Señala que en la época de la transición hacia relaciones de producción capitalistas “los costos para cumplir con el Código de Trabajo fueron tan altos en la agricultura, que los agricultores buscaron tecnologías que ahorren mano de obra y mecanismos de empleo alternativos” (Whitaker, et al, 1996: 24). Así, destaca el papel del Código de Trabajo en la creación de incentivos para acabar con el sistema de la hacienda. Pese a enfocarse en el mismo referente que Prieto, Whitaker ofrece otra interpretación. Culpa al Código de Trabajo por haber causado desempleo en la época previa y posterior a las reformas agrarias. El sistema de poder en esta interpretación se configura por los que dan empleo y aquellos que, como el Estado, lo impiden. Entonces, se concluye que había que “modernizar” (Whitaker, et al, 1996: 9) el Código de Trabajo para flexibilizar la fuerza de trabajo (y poder pagar salarios más bajos), mientras que el Estado nacional debería fomentar (subsidiar) al sector más productivo, liberalizar el sistema financiero, abrir el comercio internacional y desregular los precios y los mercados de la tierra. En fin, la historia rural para Whitaker se constituye por un conflicto entre las fuerzas modernizantes y productivas por un lado y el Estado, y los sindicatos que obstaculizarían la producción, por otro.

El tema de la ‘función social’ de la tierra resurgió en los debates de la Asamblea Constituyente en junio del año 2008 y vemos planteada en la academia con cada vez más urgencia la pregunta de “cómo conciliar las políticas de reconocimiento de los pueblos indígenas y afro descendientes con las políticas de redistribución,” es decir, para lograr un “equilibrio entre la igualdad y la diferencia” (García, CIESAS, 2009). En el debate entre L. Martínez y Whitacker se evidencia que el Estado ha jugado un rol fundamental en la definición de la función de la tierra y, por lo tanto, estos autores convocan al mismo Estado para redefinir esa función. Veremos en el próximo capítulo que las reformas neoliberales y la LDA conservan una enorme trascendencia en la memoria institucionalizada del gremio nacional de flores, Expoflores, pero luego veremos que tales reformas están virtualmente ausentes de las memorias de los floricultores y los comuneros y sus construcciones históricas del campo de fuerzas actual en Cayambe. La ausencia del Estado en las memorias de los comuneros de Cangahua sobre las luchas alrededor de las reformas agrarias impactará y, en cierta manera, limitará la manera cómo conceptualizan la resistencia frente a las florícolas.

La última sección de este capítulo trata muy brevemente la rememoración y memoria académica, específicamente, de la llegada de la industria florícola. ¿Por qué esta última sección sobre estudios de la industria floricultora aparece como un cabo suelto en el análisis de la constitución histórica de cambios agrarios desde la academia? Veremos que pocos estudios han abordado la industria floricultora dentro de un contexto histórico.

La floricultura ecuatoriana:

Para William Waters (1993), la industria florícola apareció en Ecuador como algo casi natural, la perfección del modelo fordista después de una evolución lineal desde la producción pre-capitalista de la hacienda, pasando a través de mejoras en la producción logradas en la lechería y otras formas de agroindustria (no es extraño entonces que comience su historia de la industria con una interpretación del estilo *junker* del fin del sistema hacendatario). Atribuye el crecimiento de la industria a la adaptación natural de la producción ecuatoriana a un estilo de producción fordista³⁰.

³⁰ Esta producción enfatizaba la uniformidad, la calidad y la alta inversión – “sobrepasando los US \$200,000 por hectárea” (Waters, 1993: 294). A la vez Waters observa un crecimiento de “1.522 por

Para otros autores, la industria floricultura llegó a Ecuador por osmosis desde Colombia, tomando en cuenta las ventajas comparativas que tenía Ecuador con respecto a la calidad del suelo, la cantidad de luz y el desarrollo de la infraestructura en el norte de Ecuador, especialmente en la región de Cayambe (Wijnands, 2005). En cambio, para Tanya Korovkin, la aparición de la industria en Ecuador se debe sencillamente a que la fuerza de trabajo era más barata que la de Colombia (Korovkin, 2007). Cada interpretación de la llegada de la industria implica un campo de fuerzas distinto: Waters ve la llegada de la florícola como una forma de evolución o desarrollo cuasi-teleológico; para Wijnands, su llegada resulta de incentivos que ofrecen “ventajas comparativas”, parece explicar su existencia en el norte de Ecuador como algo natural; mientras que para Korovkin, la industria se ha caracterizado desde su principio por su afán de explotar una fuerza de trabajo económica y políticamente vulnerable.

En el trabajo de Tanya Korovkin encontramos un esfuerzo por plantear la trayectoria de la industria en este contexto histórico. La politóloga observa que la industria ha proporcionado una enorme oferta de empleo donde antes había mucho desempleo; además, los cargos son mejor remunerados que otros en la región o al menos lo eran frente a los salarios de las plantas de leche y carne de los años ochenta; señala que las trabajadoras han tenido más independencia que nunca de sus padres y sus maridos; y hombres y mujeres han conseguido una mayor capacidad de compra. Sin embargo, al mismo tiempo, la autora observa que los empleos son peligrosos y que los trabajadores son explotados y carecen de representación sindical. Observa también muchos cambios sociales como consecuencia de la llegada de trabajadores de la costa y de Colombia (Korovkin, 2003). Es una historia que intenta explicar por qué la industria es aceptada por muchos de los pobladores locales, y sin embargo, sigue siendo una historia donde los trabajadores juegan el papel de víctimas y los floricultores el papel de villanos³¹.

ciento entre 1985 y octubre de 1991, con un incremento del valor en 3.055 por ciento en el mismo período” (Waters, 1993: 294).

³¹ Otras publicaciones que se han enfocado en el crecimiento de la industria en Ecuador, tales como revistas empresariales o estudios de denuncia, no suelen hacer lecturas históricas. En su antología (2000), Martínez comenta que en los pocos trabajos que abarcan las nuevas formas de exportación de cultivos no tradicionales (cita a Waters, 1993) “no se analiza a fondo los efectos sobre la diferenciación entre productores, ni la generación de empleo para las comunidades minifundistas cercanas a las plantaciones. Tampoco estudia los efectos negativos en la salud de los trabajadores y sus consecuencias a largo plazo sobre la viabilidad de las comunidades” (Martínez, 2000: 44). Sin embargo, en el año de la publicación de esta analogía, fue publicado un estudio de la Organización Internacional de Trabajadores (OIT) que abarcó estos temas. En los años siguientes, los estudios de denuncia se multiplicaron según temas específicos: denuncias de maltrato sexual (Mena, 2005); denuncias del uso de químicos peligrosos tanto

En gran parte debido a la escasez de investigaciones históricas sobre la industria floricultora ecuatoriana, la industria aparece, en los pocos análisis que existen, como poco más que un episodio discontinuo frente al resto de la memoria académica sobre los cambios socio-económicos de la Sierra. Cabe decir que para consolidar una memoria académica acerca del surgimiento de esta industria hacen falta más investigaciones sobre los intentos fracasados de ex hacendados y otros nuevos empresarios ecuatorianos y extranjeros de ubicar industrias rentables en la Sierra ecuatoriana a lo largo de los años ochenta. A la vez, subrayamos que tal discontinuidad no predomina entre las memorias de los floricultores y los comuneros, especialmente los comuneros cuyos padres y abuelos lucharon por acceder la tierra frente a los hacendados o experimentaron los fracasos y los éxitos de las cooperativas. La memoria local, como veremos, suele retener una memoria continua a pesar de la memoria académica.

En este capítulo hemos contextualizado esta investigación y al mismo tiempo hemos cuestionado la posibilidad de una contextualización. Al tener en cuenta los casos de varios debates académicos hemos logrado demostrar la trascendencia de la selección e interpretación -de la rememoración y la memoria- para constituir el medio de poder actual. La forma de comprender la realidad histórica puede reforzar o cuestionar poderes dominantes, un hecho del que están conscientes los funcionarios de las instituciones quienes serán los sujetos del capítulo siguiente.

para la salud de los trabajadores (Harari, 2003) como para el ambiente (Breihl, 2007)³¹. Jara (2003) subrayó que el salario promedio en la industria apenas alcanzaba para la mitad de la canasta básica y observó una intolerancia total por los sindicatos. Existe una miríada de publicaciones de denuncia en la prensa internacional y en páginas web privadas.

Capítulo III: Las políticas de la memoria

Antes de explorar las memorias propias de los floricultores y los comuneros en los próximos capítulos, abordaremos, en este capítulo, la producción institucional de memorias de acuerdo a dos instituciones potencialmente influyentes en la producción de la memoria en Cayambe: por un lado el gremio de los floricultores, Expoflores, y por otro lado la organización de segundo grado (OSG) Pueblo Kayambi. De nuevo, tenemos un propósito descriptivo y un propósito para avanzar hacia nuestra definición particular de un marco teórico.

Primero, exploramos estos dos espacios de producción de memorias porque, según Alvarez, Dagnino y Escobar (1998), es importante comprender “otros espacios públicos... en los cuales la política cultural se acciona y las identidades, demandas y necesidades... se forman” (Alvarez, Dagnino y Escobar, 1998: 19). En este capítulo observamos espacios de supuesta reivindicación colectiva, y en los capítulos posteriores comparamos y contrastamos la producción de estas memorias potencialmente influyentes y explícitamente políticas con la producción de las memorias de los individuos de carne y hueso de Cayambe.

Con respecto a nuestro marco teórico, hasta el momento hemos logrado sugerir que el acto de la rememoración puede jugar un rol trascendente en establecer posibles formas de conceptualizar campos de fuerzas en el presente. El pasado nos sugiere las capacidades de promover cambios desde el Estado, los terratenientes, los campesinos, etc. Hemos visto cómo académicos tales como Luciano Martínez y Morris Whitacker han conceptualizado este campo de fuerzas en términos históricos para poder definir las reglas de juego (y sugerir el rol central del Estado en el juego). En fin, la forma cómo recordamos el pasado político suele implicar cómo podemos conceptualizar el momento político actual. En este capítulo analizamos esta afirmación dentro de los dos marcos teóricos que mencionamos en el primer capítulo. Nos preguntamos acerca de la distinción entre la memoria oficial y la contra-memoria por un lado y la memoria hegemónica y la memoria contra-hegemónica por el otro.

Susana Narotzky plantea que es paradójico que mientras en el ámbito académico posmoderno se fragmenta la realidad en muchos enfoques de estudio, planteados en sus contextos socio-históricos particulares, “en las instituciones políticas de gobierno de los países occidentales democráticos se fortalece una idea orgánica y corporativista del Estado, donde no cabe sino *una* historia oficial de progreso civilizatorio económico y político que liga el capitalismo a la democracia” (Narotzky, 2004: 124). Vemos en este

capítulo en qué sentido podemos pensar en la construcción de una historia de progreso hecha desde el gremio de floricultores como una práctica de poder, una memoria oficial en cuanto que consolida el poder dominante y una memoria hegemónica en cuanto que consolida los intereses de la clase dominante. Además, sugerimos que la constitución de una contra-memoria, una que cuestione una jerarquía étnica de poder, puede, no obstante, promover “efectos de ideología” (Hunt y Purvis, 1993). De nuevo, los “efectos de ideología” se refieren a la agudización de diferencias de clase como consecuencia de la producción de un discurso o un sentido común que naturaliza la razón de ser de la explotación clasista.

Las instituciones estudiadas en este capítulo tienen intereses explícitos en Cayambe. Según el antropólogo Eduardo Kingman, “se entiende por políticas de la memoria el conjunto de acciones conscientes y no conscientes desplegadas por las instituciones para construir una memoria hegemónica” (Kingman, 2009: 14). Entramos en estos espacios de la construcción de la memoria en Cayambe para ver precisamente ¿qué tipo de memorias son? Y ¿Cómo podemos categorizar estas memorias en relación con el poder?

Expoflores:

Primero, entramos al piso doce del edificio de las Cámaras en Quito, a las oficinas de Expoflores. En este espacio, el presidente de Expoflores, Ignacio Pérez, y su equipo del departamento de relaciones públicas, recientemente terminaron de escribir una historia de la floricultura ecuatoriana para su nueva página web. Los estudios, documentos y páginas web de Expoflores representan una vertiente de las historias oficiales que pretenden concentrar el poder de la industria ante el Estado y frente a los mercados internacionales.

El gremio de la floricultura Expoflores se formó en 1984 para promover políticas a favor de la industria florícola en Ecuador. En las palabras de Pérez, “se formó para ayudar con todos los inconvenientes que la industria tenía con el Estado” (Pérez, entrevista, 2009). Sobre todo se formó para promover un sentido específico de orden desde el Estado, que pretende conservar la distribución actual de la tierra bajo el eslogan de “la protección de la propiedad privada.” Pérez, su voz principal, es un personaje destacado en la historia de los cambios agrarios en Ecuador debido a su influencia como presidente de la Cámara de Agricultura, como Vice-ministro de Agricultura en los años ochenta, y también por su rol en las negociaciones con el

Ministerio de Agricultura y el Banco Mundial para la redacción de la Ley de Desarrollo Agropecuario (LDA) de 1994.

Pérez y un representante de relaciones públicas de Expoflores, en una entrevista, nos presentan una historia de progreso lineal que liga la seguridad de la distribución de la tierra con el concepto auto-referencial del “orden.” En cambio, las iniciativas del Estado que han impedido tal seguridad son relacionadas con “desorden” y “robo.” Nos parece apropiado caracterizar tales narrativas como una cuestión de control, articulada por Foucault de la siguiente manera: “cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables...” (Foucault, 2006: 20). La resolución de esta pregunta, en resumen, ha sido la misión de Pérez.

Al mismo tiempo en términos gramscianos, la memoria de Pérez de los cambios agrarios no impone cualquier “régimen de verdad” sino un régimen que requiere de la subordinación de una clase por otra.

La historia de la floricultura, según Pérez, comienza en 1970 con la plantación *Jardines de Ecuador*, que respondía a la demanda norteamericana, sin embargo, según recuerda, “esto era una época en donde simultáneamente hubo una muy fuerte presión de la conformación de sindicatos... y a muy poco tiempo de formar un sindicato la empresa quebró...” (Pérez, entrevista, 2009). Así Pérez establece un campo de fuerzas que se reproduce en varios momentos históricos en sus recuerdos de la industria: la iniciativa privada responde a la demanda internacional, pero organizaciones de la izquierda (y el Estado) constantemente obstruyen tal iniciativa y rompen el orden como Pérez lo ha definido. Observa, por ejemplo, que las reformas agrarias fueron impuestas por el Estado. Por un lado, fueron buenas como válvula de escape a la presión social, pero a fin de cuentas generaron mucha pobreza a través de la minifundización de la tierra y el consecuente desorden que traen las invasiones de latifundios. “Yo he participado -en la hacienda - en donde estaban los invasores y donde estábamos los que defendíamos la propiedad de la tierra,” recuerda Pérez, “y nos hemos dado palo y nos hemos dado bala...” (Pérez, entrevista, 2009). La reivindicación del acceso a la tierra se compara a una presión de vapor, un efecto social no deseable, y la toma de la propiedad privada se define como el robo (el inverso de la tesis de Rousseau). Por lo tanto, Pérez dice que el gran logro de la Ley de Desarrollo Agropecuario ha sido que re-instaló el orden. “La ley puso las reglas claras,” dice Pérez, “mira, esto es tuyo y el Estado garantiza la propiedad privada... [y] mira hemos tenido mucha tranquilidad desde el año 94 hasta la fecha” (Pérez, entrevista, 2009).

La igualdad como ideología:

Pérez reconoce que el movimiento indígena ha ayudado a que los indígenas objeten la subordinación racial en relaciones cotidianas e inter-personales, pero de nuevo produce un discurso que pretende mantener el estatus quo material a través de justificar la restricción del acceso a la tierra. Invierte la cuestión de la exclusión económica de los indígenas al hacer la pregunta, “¿Solo los indios puros tienen derecho a la tierra?” Niega la diferencia (racial) y asevera que “hay que entender el Ecuador como un mundo mestizo” (Pérez, entrevista, 2009). Pérez pretende negar la diferencia de clases al negar la diferencia de razas. Todos somos iguales, es el mensaje; entonces la justicia redistributiva del Estado, promovida desde el movimiento indígena, se reduce a un clientelismo injusto que crea en vez de eliminar las diferencias.

La calidad ideológica del discurso de Pérez es casi explícita. Retomamos el buen sentido de Pierre Bourdieu:

Negar la existencia de las clases como se ha empeñado en hacerlo la tradición conservadora en nombre de unos argumentos que no son todos ni siempre absurdos (cualquier investigación de buena fe tropezará con ellos por el camino), es en última instancia negar la existencia de diferencias. (Bourdieu, 1997: 24)

Aunque vemos perfectamente lógico categorizar las memorias de Pérez como memorias oficiales, en la tradición de Foucault, porque pretenden claramente justificar el mantenimiento del estatus quo; nos parece más preciso caracterizarlas como memorias hegemónicas en cuanto justifican los intereses del capital, además de justificar una ideología que niega la misma existencia de clases.

Veremos en los capítulos siguientes que las memorias de los floricultores varían del discurso de Pérez en tanto que no destacan tan enfáticamente la necesidad de mantener un marco legal para restringir la redistribución de la tierra. Sin embargo, lo que se repite entre los floricultores entrevistados es la misma negación de la diferencia - no para justificar la congelación de la propiedad privada, sino para justificar el cambio cultural que ha promovido la industria floricultora de ciertas maneras-.

Una imagen hecha en una historia:

Antes de seguir adelante con el análisis de las memorias producidas desde el Pueblo Kayambi, examinaremos brevemente el tema del orden de la historia que

presenta Expoflores ante el mercado internacional. Representantes y miembros de Expoflores circunnavegan el mundo y la red con una bien definida imagen de la industria que se dirige a los mercados internacionales. Es una imagen de una industria que contrasta lo pre-moderno y lo no-civilizado de antes con un proceso de modernización del ahora y una industria que en gran parte ha modernizado un país exótico (de maneras socialmente responsables). Esta imagen del proyecto civilizatorio acabado -misión realizada- que se proyecta en las ferias internacionales y en las páginas web de las grandes florícolas por lo general no se ven en la vida cotidiana de Cayambe (es decir, estas empresas no tienen publicidades dirigidas hacia dentro del cantón; más bien, las florícolas suelen esconderse detrás de bosques que se sitúan de forma paralela a los lados de las carreteras). Sus esfuerzos para promover esta imagen hacia afuera quizás excedan muchas expectativas: en escuelas estadounidenses auspician clases sobre flores (www.flowersforkids.com); en Holanda lograron que el gobierno reconociera un Día de la Flor; Expoflores ha trabajado directamente con el Ministerio de Turismo para desarrollar un solo discurso y una sola “marca Ecuador” (Escobar y Velasco, 2006).

Para llevar a cabo esta parte quizás anecdótica -pero no necesariamente menos interesante- del estudio, recopilamos propaganda de una docena de páginas web de florícolas asociadas al gremio y nos enfocamos en la propaganda de docenas de las florícolas del cantón Cayambe. Para confirmar la representatividad de estas propagandas, hablamos con administradores y dueños de varios miembros del gremio acerca de sus estrategias publicitarias. Además, asistimos a una feria auspiciada por Expoflores en Quito en septiembre de 2008.

En una revisión de la publicidad existente en las páginas web de las florícolas del Ecuador las pautas surgen sin muchas variaciones. Aparte de observar una variedad impensable de rosas, sobresalen algunos discursos que proyectan la imagen de la floricultura. Primero surge un discurso sobre la modernización del mundo rural lograda a través de una productividad maximizada con la ciencia. En las páginas web de *Greenflower*, *Florentina Rose*, *Florcita* y *Select*, el trabajador y la trabajadora portan trajes de modernidad -es decir, están vestidos como “científicos” con uniformes y protecciones de laboratorio e incluso a veces aparecen con microscopios, equipos del laboratorio y formularios oficiales por llenarse-. Acorde con la promesa de la liberalización de la tierra, en estos imaginarios los trabajadores se ven rodeados por la ciencia, evidentemente educados y modernos.

Muchas publicidades plantean que esta modernización ha sucedido a pesar del contexto exótico del Ecuador, enunciado que pretende enfatizar el contraste entre antes y el después. Es decir, proyectan la imagen de Ecuador como un país de naturaleza “pura” y salvaje. Algunas fincas, tales como *Mystical Rose* y *Rosas & Rosas* (“producto ancestral del Ecuador”), aprovechan imágenes *exotizadas* del trabajador indígena, pero tal discurso contradice el discurso modernizante. Más bien las publicidades suelen contrastar volcanes y junglas (aunque ninguno de los dos ecosistemas tengan mucho que ver con la siembra de rosas) con el trabajador al que se ha incorporado la ciencia y la modernidad.

Observamos que en su análisis de la representación del ‘indio’ en la cartografía de América, Margarita Lira dice que “este mundo sin ley, sin ropas, ni propiedad privada le entrega material ideal al europeo para construir una imagen virgen y pura de América. Pero esta inocencia primordial pasa a transformarse en incapacidad humana, estos seres incivilizados son niños a los cuales hay que educar y moralizar” (Lira, 2004: 4). En un sentido los floricultores repiten este discurso civilizatorio que se ha estudiado de muchas formas porque en parte legitimó la colonización española; pero a la vez se ha modificado en cuanto propone que lo exótico se ha incorporado ya a lo moderno. En lugar de ver al Otro arqueológico o exótico, vemos en la propaganda otro tipo de mitología, que no invita a la colonización y a la evolución humana, sino que sugiere que tal evolución se ha logrado gracias a las flores³².

Finalmente, en su página web, Expoflores afirma que tiene la intención de promover una industria que sea “capaz de proporcionar excelentes servicios y promover la responsabilidad social y ambiental” (www.expoflores.com). En su publicidad, por lo general la responsabilidad social de las florícolas frente a una fuerza laboral sin recursos se proyecta principalmente a través de sellos que marcan la pantalla, tales como “Flower Label Program” y “la Flor del Ecuador” (sello creado por la misma Expoflores), los cuales indican que la florícola cumple ciertos principios socio-ambientales.

³² A finales del siglo XIX, los intereses liberales proyectaron discursos que pretendieron legitimizar la jerarquía económica en las ferias internacionales al contrastar el impulso modernizante de los liberales con el Otro racializado que había quedado en la pre-historia bajo el sistema de los grandes terratenientes. Blanca Muratorio estudió estos discursos legitimizantes de la nueva burguesía comercial y financiera de la costa ante los grupos todavía dominantes de la sierra. En tales discursos las nuevas elites pretendieron justificar un nuevo concepto de progreso y de la construcción de nación estrechamente ligados a una modernización industrial, pero este progreso suponía “jerarquías raciales y Darwinismo biológico” (Muratorio, 1994: 138).

Dejamos aquí esta discusión sobre las representaciones que sobre si misma construye EXPOFLORES en su publicidad, en parte porque no son memorias que se articulan al ámbito del estudio, Cayambe; sin embargo, servirán como otro contrapunto o como otro contraste con el discurso de progreso que construyen los floricultores de Cayambe en sus entrevistas. El proyecto civilizatorio que aparece en las publicidades de la industria no refleja el proyecto civilizatorio particular que construyen los floricultores en sus memorias, aunque igualmente este proyecto pretenda justificar la razón de ser de las plantaciones. En el siguiente capítulo veremos que el proyecto civilizatorio propuesto por los entrevistados no se define por la difusión de la educación y la ciencia sino por la promoción de una cultura urbana, por la incorporación de la fuerza de trabajo a través de pautas cambiantes de consumo.

Otras memorias:

Blanco Muratorio, quien dedicó mucho de su vida a hacer etnografías de mujeres en la provincia amazónica del Napo, Ecuador, observa que los “constructivismos están siendo desafiados por los mismos sujetos que estudiamos, quienes enfrentados a la cultura dominante, tienden a usar conceptos esencialistas de identidades y memorias para reclamar distintos derechos colectivos y para movilizarse políticamente” (Muratorio, 2005; 134). En el análisis de las memorias institucionales promovidas por Pueblo Kayambi, veremos el uso de estos “esencialismos para construir una memoria continua de resistencia unificada frente al explotador en Cayambe. Inicialmente, vamos a resumir la trayectoria histórica de esta organización de Segundo Grado

En junio de 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) lideró un levantamiento nacional de grupos indígenas que en efecto detuvo el país -se cerraron vías, se tomaron instituciones gubernamentales, etc.-. Los líderes comenzaron a referirse al levantamiento como el *pachakutic* o el regreso a través del tiempo; el renacimiento. Aunque este momento marque la emergencia del movimiento indígena como una fuerza autónoma (Guerrero, 1994), surgió de largos procesos de organización local y nacional. Una lectura de estos procesos puede comenzar con la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944, cuya demanda principal era una reforma agraria. Organizaciones locales con demandas por el respeto de diferencias culturales, incluyendo la Federación Shuar, comenzaron a formarse con la ayuda de ciertos sectores de la iglesia católica alrededor de 1960. Para los inicios de

los años 1970, se formaron la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) y Ecuarunari (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*). Sin embargo, según el historiador Marc Becker (www.yachana.org/research/oxford_uprisings.html), aunque estas organizaciones se formaron inicialmente con apoyo de la iglesia católica porque querían alejarse de las tendencias comunistas de la FEI, no obstante, después de sus establecimientos respectivos, las dos organizaciones comenzaron a adoptar reivindicaciones de clase sobre la redistribución de la tierra. En 1980, la Federación Shuar se juntó con otras organizaciones para formar la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y luego en 1986 esta organización se unió con Ecuarunari en la Sierra para formar la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Mucha literatura sobre el movimiento indígena surgió alrededor de la transformación del movimiento que transitó de una identidad campesina a una identidad indígena. Amalia Pallares (2002) analiza esta transformación que tomó lugar oficialmente a finales de los años ochenta, señalando lo que los líderes indígenas identificaron como factores contraproducentes a su causa 1) el racismo de los líderes mestizos y de la izquierda nacionalista, 2) el impulso de tales líderes por incorporar sus bases en el Estado y 3) los problemas persistentes de construir alianzas entre indígenas y no-indígenas. En la compilación de Bretón y García (2003), los capítulos VI y VII abarcan el asunto polémico de los consecuentes logros del movimiento indígena en los años noventa. Fernando García (2003) observa que se consiguieron “el reconocimiento del sistema nacional de educación bilingüe, la concesión de territorios a los pueblos... la declaración de las tierras comunitarias indígenas como inalienables... la participación en el proceso electoral con candidatos propios a través del movimiento Pachakutic... la suscripción y ejecución del proyecto PRODEPINE... la aprobación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y negros” (García, 2003: 212) y otros logros que incluyen la protección de los recursos naturales que pertenecían a ciertos grupos étnicos. Sin embargo, la capacidad organizativa de la identidad “indígena” vs la identidad “campesino” o “pobre” ha sido cuestionada continuamente. En 1979 Fernando Velasco cuestionó la capacidad organizativa de la etnicidad en el movimiento todavía *campesinista* y advirtió que el discurso *indigenista* “vela la realidad y oculta el conflicto de clases” (Velasco, 1979; 167). En los años ochenta Chiriboga afirma que la diferenciación indígena y la diversificación de demandas indígenas contrastan de manera desfavorable con la demanda unificadora de la lucha por la tierra de los años

1960 y 1970 (Chiriboga, 1988: 41). Luciano Martínez (1996) y Víctor Bretón (1997) son sólo dos de los autores que recientemente han enfatizado la importancia de la lucha por la tierra como el enfoque aglutinador más apropiado para el movimiento de los campesinos ecuatorianos.

Actualmente, las divisiones dentro del movimiento hacen que se cuestione la misma identidad “indígena” y su capacidad aglutinadora entre los varios grupos indígenas. Narotzky reconoce que se pueden identificar muchas historias entre grupos sociales con identidades diversas, pero también se pueden “conectar las múltiples historias y culturas con *una* historia...,” la del conflicto de clases y la expansión del capitalismo (Narotzky, 2004: 125). Ahora pasamos a las memorias producidas desde la OSG Pueblo Kayambi para delimitar cómo se constituye el campo de fuerzas en Cayambe hoy en día a través de la memoria. ¿Produce contra-memorias frente a la subordinación étnica? ¿Produce memorias contra-hegemónicas frente a la floricultura?

Para organizar y democratizarse, Ecuarrunari se dividió en “pueblos,” incluyendo delegaciones de Kayambi, Pasto, Otavalo, Karanki, Natabuela, Kitu Kara, Panzaleo, Salasaca, Chibuleo, Kisapincha, Tomabela, Puruhá, Waranka, Kañari, Saraguros, Paltas y Afro descendientes, quienes se reúnen en asambleas para tomar decisiones colectivas y concretar políticas para promoverse en el nivel nacional. Además, el rol de estos delegados es actuar como representantes para las bases locales de Ecuarrunari. Según el cura Roberto Casares de la parroquia de Cangahua, en un sentido, “Cangahua es el Pueblo Kayambi” y a la vez se ha creado “un espacio de articulación, de debate, de talleres que se ha presentado por algunos miembros del Pueblo Kayambi” (Casares, entrevista, 2009). Aunque Casares reconozca que el grado de identificación con este Pueblo construido varía de persona a persona, no obstante destaca que “en muchos casos está sirviendo para lograr entender de que antiguamente solo éramos un pueblo, luego en el proceso de la conquista y colonización, nos fueron dando distintos nombres” (Casares, entrevista, 2009). Es decir, Casares nos indica que un punto aglutinador fuerte de esta organización política es precisamente su constitución de la región en términos de la memoria.

El Pueblo Kayambi coordina con las 12 OSG de la región (en los cantones de Cayambe, Otavalo, Ibarra, Pedro Moncayo y Chaco) para dar talleres y capacitaciones políticas dirigidas a los presidentes de las comunas y a los comuneros de la zona, además de tener reuniones en las casas del pueblo locales. En su página web nos re-

construye en detalle una historia particular de la región.

Su construcción de la historia regional se divide en tres periodos. El primer periodo recuerda una resistencia local de 20 o 30 años ante la invasión incaica. Aunque investigaciones arqueológicas actuales propongan tentativamente que antes de esta invasión habían varias tribus que se encontraban en conflictos permanentes o casi-permanentes y que estas tribus se unificaron sólo ante la invasión incaica (González, Connell y Gifford, 2008), la historia según Pueblo Kayambi enfatiza una cohesión nacionalista existente desde la pre-historia. Se refiere no a tribus divididas sino que utiliza las palabras “reino” y “Nación” para caracterizar la organización de los Kayambis.

En la página web el título del artículo sobre esta historia señala: “el pasado, una constante de lucha” (www.kayambi.org/historica.html). Es un relato que presenta muchos más detalles de los que ofrecía la página web del Pueblo Kayambi anterior, pero sobre todo enfatiza que “la referencia histórica más destacada del pueblo Kayambi se remonta a las luchas de resistencia frente a la expansión del imperio Inca.” En esta resistencia se valoran la autonomía, conflictividad y la testarudez. Por ejemplo, cuenta que cuando el líder incaico propuso un armisticio en el que los líderes locales habrían preservado cierta independencia pero dentro del imperio incaico, no fue aceptado y en la batalla siguiente “murieron degollados más de 30 mil hombres.” En otro ejemplo, se asevera que luego “fueron los Kayambis... quienes se enfrentaron a los españoles, mientras los nobles incas establecieron acuerdos con ellos.”

En la segunda época de la historia según Pueblo Kayambi, las continuidades históricas se repiten. Describe una dominación española total lograda por varios medios -“por la religión, el despojo de las tierras, los impuestos a los indios, la servidumbre, entre tantos otros aspectos”-. No obstante, se sugiere que en Cayambe, aún en el momento de la conformación del poder español, había resistencia. De esta manera se siguen las raíces de la resistencia hasta la actualidad. Se plantea que se opusieron al poder español a través de “la recuperación de los núcleos de parentesco y afinidad de los locales y de los forasteros”; “la creación de una nueva forma de poder a través de los mayordomos y mayores de hacienda”; y finalmente mediante la formación de “redes sociales a través de los vínculos generados entre las haciendas.”

Con respecto a la historia de la resistencia moderna Pueblo Kayambi indica lo siguiente:

Recién hacia 1930 inicia una nueva ofensiva indígena caracterizada por la recuperación de tierras de hacienda, la reconstitución de territorios étnicos, la multiplicación significativa de comunas, y el crecimiento demográfico indígena sin aculturación. Este proceso no concluye hasta nuestros días.

Se destaca la lucha por la autonomía antigua del Pueblo Kayambi, en particular frente al Otro étnico, sea incaico, español o mestizo (representado por el Estado). Las reformas agrarias *no* representan una reivindicación frente al Estado para una nueva configuración socio-económica, sino una “recuperación.” La comunalización (legal) de las comunidades *no* representa una incorporación en el Estado nacional, sino un rechazo al Estado y un gesto simbólico de la autonomía de los indígenas. Finalmente, debemos señalar que en esta historia las reformas agrarias no representan un evento trascendente en la zona. Más bien, desde el levantamiento nacional de 1990 los pueblos han logrado “cierta autonomía con respecto a la sociedad mestiza” y una “inserción en el mundo moderno, sin desindianizarse.” Desde ese momento, afirman que la región ha vivido procesos de resistencia frente al mundo mestizo a través de la producción agrícola continua y una nueva oferta turística. “Esto demuestra la valentía y poderío de los Cayambis,” concluye la historia publicada por Pueblo Kayambi, “para no someterse y mantenerse libres en el tiempo y el espacio.” Así que en esta rememoración la identidad indígena se enfatiza y las luchas campesinas anteriores pierden relevancia.

De acuerdo con Casares, “ya es ganado el término que somos el Pueblo Kayambi...” (Casares, entrevista, 2009). En el capítulo V veremos en qué medida esta aseveración se refleja en las memorias de los comuneros de Cayambe. Enfatizamos, sin embargo, que aunque se pueda “conectar las múltiples historias y culturas con *una* historia...,” sea la del conflicto de razas o la de clases (Narotzky, 2004: 125), la organización institucional no necesariamente se traduce en la capacidad de imponer la memoria a sus miembros. Como comenzamos a comprender en el siguiente capítulo, la memoria suele ser producto del mismo individuo y de los “discursos dominantes pasados y presentes... que afectaron su vida” (Muratorio, 2005: 137), los cuales suelen ser aquellos discursos que han logrado penetrar la vida personal y local.

Al volver a considerar en qué medida se puede categorizar la memoria como herramienta de poder, vemos que las memorias producidas desde Pueblo Kayambi pretenden ser contra-memorias, presentando una versión alternativa, indígena y local a la historia mestiza y nacional. Pretenden valorar a través del tiempo lo indígena frente al

Otro explotador. Por otro lado, no se puede caracterizar estas memorias como memorias contra-hegemónicas en cuanto que estas memorias no constituyen ninguna lucha de clases, sino de razas. Además, enfatizan que los indígenas han logrado una “inserción en el mundo moderno,” valorando, así, implícitamente el mundo capitalista. Vemos una falta de cuestionamiento de la dominación floricultora por un lado y del trabajo precario de la producción minifundista por otro. Así que en su discurso histórico identificamos el potencial de tener efectos de ideología puesto que permite e incluso legitima la configuración del capitalismo dominante y la agudización de las diferencias de clase.

Capítulo IV: Los floricultores y la urbanización del campesino

En el segundo capítulo describimos algunos referentes y posibles interpretaciones históricas del pasado de Cayambe. Además, demostramos la potencial importancia de la memoria en la constitución de las posibilidades y los límites de cambio en la política actual.

En el tercer capítulo exploramos dos de los espacios más determinantes en la generación de rememoraciones y memorias sobre Cayambe por parte de los actores locales. Analizamos las funciones de la memoria buscando entender de qué manera en términos discursivos ayudan a definir (o a anular) los conflictos en el presente, haciendo énfasis en el sentido en que estos discursos históricos se articulan en una realidad dividida entre clases.

En este capítulo, aterrizamos en Cayambe, entre los actores participantes en el medio de poder bajo estudio. Nos desviamos un momento para resumir varias tácticas de poder que implementan los floricultores para luego re-plantear la táctica de la memoria entre las demás tácticas y subrayar su naturaleza particular.

Foucault intenta categorizar las prácticas de poder de algunas maneras. “La soberanía se ejerce en los límites de un territorio,” dice Foucault, “la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad... se ejerce sobre el conjunto de una población” (Foucault, 2004: 27). Al aprovechar este marco prefabricado, tendremos en cuenta brevemente algunas de las tácticas de poder que ejercen los floricultores sobre los trabajadores de Cayambe.

Primero, el control del espacio es absoluto en las florícolas medianas y grandes de Cayambe, las cuales se delimitan por cercas y son vigiladas por guardias, sin excepción. El alcance de este poder cuasi-soberano sobre su territorio es clarísimo. Para poder entrar se debe presentar una identificación al guardia para comprobar que o se es trabajador o se tiene cita con la administración. Al entrar uno deja su identificación civil con el guardia, quien le entrega una identificación temporal, la cual debe colgarse al cuello. El flujo de personas dentro de las florícolas se regula con la construcción del espacio: existen zonas para los invernaderos, otras para el empaque y el transporte, otra para la cocina y otra para la administración.

La disciplina como “un modo de individualización” (Foucault, 2004: 28) se logra desde el momento en que uno se postula para el empleo en la florícola. De nuevo,

los floricultores, sin excepción, piden antecedentes legales y médicos a todos los trabajadores potenciales, además de hacerles exámenes psicológicos, una práctica bien documentada en las florícolas de Cayambe por el antropólogo Chris Krupa (2002).

En muchos casos, las prácticas de control que toman formas de seguridad y vigilancia siguen las normas establecidas por sellos de calidad. El floricultor Alberto Bueno dice que algunas de las organizaciones que entregan certificaciones imponen normas para, por ejemplo, prevenir que se exporten drogas en las flores. “Estas normas son iguales para todas las plantaciones” explica Bueno, “por ejemplo, una de estas normas es que sepamos los antecedentes de los empacadores; sabemos donde viven, sabemos todo acerca de nuestros empacadores, especialmente acerca de las personas que manejan áreas de riesgo, como el empaque, como el proceso, como el transporte” (Bueno, entrevista, 2009).

Sin embargo, según los mismos floricultores entrevistados, la razón principal por la cual se imponen otras formas de control a los trabajadores es la necesidad de estabilizar la fuerza laboral. Según dicen nuestros entrevistados, todos los meses un gran porcentaje, entre diez y veinte por ciento de los trabajadores, renuncian. Por lo general, sólo se puede contar con una fuerza laboral verdaderamente estable en un porcentaje entre cuarenta y sesenta por ciento. El floricultor Leonardo Morales explica que “la gente a veces renuncia de las empresas para coger la liquidación y coger un poco de plata para hacer algo, perdiéndose la estabilidad laboral” (Morales, entrevista, 2009).

Morales, afirma además, “empecé con la medicina.” (Morales, entrevista, 2009). Ahora bien, Foucault, por su parte, nos habla de la medicalización de los individuos como una forma de disciplinamiento (Foucault, 1992). Explica que ha sido una táctica del poder dominante en la modernidad debido a la manera como tiende a individualizar a las personas, haciéndoles objetos de estudio e intervención. Morales ha puesto no solamente un médico, sino también una farmacia, con atención gratuita para los trabajadores y sus familias. Luego, estableció un fondo de crédito sin interés para gastos de corto plazo, con el propósito explícito de evitar que renuncien los trabajadores para obtener la liquidación. Finalmente Morales dice que “hicimos una pequeña investigación” acerca de razones por las cuales renunciaban las mujeres (Morales, entrevista, 2009). De nuevo, conviene aprovechar las observaciones de Foucault sobre cómo el poder puede funcionar a través de mecanismos de castigo, disciplina o vigilancia de individuos; o en cambio se puede conformar por tácticas preventivas -es

decir, conformarse alrededor de lo probable, según la estadística, que se establece a través de la investigación de la población como un todo³³-. Debido a su investigación, Morales decidió poner “un ‘C.I.’ – un Centro integral de desarrollo infantil” -es decir, una guardería completa, con cocina, aulas y teatro, además de transporte para los niños (Morales, entrevista, 2009)-. “Yo no puedo exigir a una madre que está preocupada por sus niños” explica Morales; ahora con la guardería, “no hay ningún estrés, ningún problema” (Morales, entrevista, 2009).

Cabe decir que la oferta de servicios sociales a los trabajadores por parte del sector privado está atravesada por muchas discusiones acerca del neoliberalismo (Álvarez, Dagnino, Escobar, 1998); pero lo que nos interesa en esta introducción del estudio es la práctica de poder en este caso específico: ¿En qué sentido el dar servicios sociales representa una forma de poder sobre estos trabajadores? Estas prácticas no se pueden reducir al marco de ofrecer servicios sociales solamente; las empresas dan toda clase de cosas para que los trabajadores se sientan identificados con la empresa. El floricultor Ramón Herrera cuenta que “hay una plantación que hasta les llevó una vez de paseo en avión a la playa...” lo cual le parece excesivo, aunque añade que “yo les llevaba a la playa todos los años...pero en bus” (Herrera, entrevista, 2009).

En fin, además de darles ciertos servicios, los floricultores tienen el propósito explícito de controlar a los trabajadores para hacerlos sentir más identificados con la empresa y menos alienados de su labor. Todos los entrevistados afirman haber explicado continuamente las tendencias de los mercados a los trabajadores. En palabras de Herrera, se les repite a los trabajadores el eslogan “esta empresa es más de ustedes que mía” (Herrera, entrevista, 2009).

Al mismo tiempo, en las mentes de los floricultores, la línea entre la dominación y la ayuda no se articula claramente. “Te mentiría,” admite Morales, “si la idea no era también buscar algún nivel de estabilidad, pero lo que puedo decir es que encuentro trabajadores contentos” (Morales, entrevista, 2009). La meta es motivarles, y no es una motivación lograda a través del castigo y el disciplinamiento de las haciendas, sino lograda a través de la capacidad de la empresa de controlarles. No prima la fuerza física, ni la amenaza de tal fuerza, sino la influencia sobre el comportamiento y los valores. Morales explica que “van a las conferencias que les damos; los médicos les dan clases

³³ Por su parte, Foucault estudiaba las tácticas de poder principalmente desde el Estado; no obstante en el presente caso vemos que Morales ha aplicado tácticas de formas comparables.

de educación sexual, de planificación familiar, de seguridad industrial -una serie de temas que se dan aquí en la finca de forma permanente-; las reuniones que tenemos con ellos, las conversaciones en forma individual o grupal que tenemos con los trabajadores” (Morales, entrevista, 2009). Tales talleres y capacitaciones se dan en las plantaciones de todos los entrevistados.

Observamos, sin embargo, que las prácticas de poder no siempre han conseguido los resultados deseados. Bueno explica que “hemos hecho muchas cosas [para establecer fuerza de trabajo más estable]... hemos ofrecido incentivos económicos para la antigüedad; hemos dado bonos; les damos comida; les damos uniformes; les damos médicos...” (Bueno, entrevista, 2009), no obstante admite que cada mes se van al menos diez de cada cien empleados, junto con sus uniformes y su capacitación.

“Con todo y eso, hay gente que, por ejemplo, el administrador ya no quiere que vuelva porque no van siempre, y tu les dejas entrar con la condición de que ahora sí cumpla, pero vienen y te dicen pero vea, ingeniero, para el nueve de julio ya me tengo que ir porque son las fiestas de mi pueblo... chuta, ¿¡que espera esta gente de la vida?!... Tú a la final te das cuenta que aquí en Ecuador, manejar a la gente es un arte, y la calidad de la flor depende mucho de la estabilidad de tu gente... Nos toca inventarnos, nos toca hacer paseos a la playa, nos toca conocer fincas... hacer campeonatos de fútbol; hacemos fiesta de navidad...” (Salazar, entrevista, 2009)

Desde luego, existe mucho más por analizar dentro de estas relaciones laborales que llegan a ser mucho más complejas que cualquier concepción moderna de las relaciones laborales. Los intentos de crear nuevas dependencias y generar nuevos valores a través de las iniciativas de los floricultores merecen una reflexión más amplia. En este momento, sin embargo, subrayamos que los discursos acerca de los valores se basan en una memoria de la región. Sus formas discursivas de control se fundamentan en una memoria de progreso en el cantón que pretende justificar la razón de ser de las plantaciones. En este capítulo, analizamos esta memoria de progreso y urbanización en tres aspectos -la llegada de la movilidad social, el desarrollo económico y la cultura (urbana)-; y en el próximo capítulo analizaremos la recepción entre la población local de esta y otras memorias que hemos revisado.

Los floricultores y la memoria del espectáculo urbano:

Veremos en este capítulo que las memorias de los floricultores entrevistados no reflejan las memorias oficiales proyectadas desde Expoflores. Según todos los

testimonios, los floricultores no suelen comunicarse mucho entre sí, ni bajo la organización de Expoflores, ni bajo cualquier otro marco organizativo. En las palabras de un floricultor, “cerramos las puertas de nuestras fincas y la tratamos como si fuera una isla chiquita” (Bueno, entrevista, 2009). Con esta auto-crítica sobre la falta de organización colectiva institucional, entendemos que las memorias de los floricultores entrevistados se generen desde criterios personales, no institucionales. Es decir, veremos otras memorias, otras tácticas, aunque tales discursos no necesariamente tengan otros efectos más allá de la producción histórica de Expoflores.

En entrevistas a seis floricultores e historias de vida de mayor profundidad a cuatro de ellos, identificamos un discurso particular que pretende justificar la razón de ser de las plantaciones y que se basa en una visión particular de la historia³⁴. Vemos que la constitución discursiva por parte de los floricultores de una identidad de clase media, además de la (sobre) valorización de sus saberes particulares depende de una concepción particular del espacio-tiempo -a saber, una concepción de “progreso” capaz de incorporar a los trabajadores en términos de mejoramiento económico y cultural-. Así, en una memoria compartida, fundamentan su creencia en el desarrollo económico y civilizatorio que a fin de cuentas se cita para justificar la razón de ser de la industria.

Entre los entrevistados se destaca, en grados diversos, la importancia del desarrollo económico versus el proyecto civilizatorio; sin embargo, son elementos que se refuerzan el uno al otro en un discurso proveniente de estos floricultores urbanos -es decir, aquellos que nacieron y viven en contextos urbanos-, quienes, según sus testimonios, han representado la mayoría de los floricultores durante los últimos diez años. Estos entrevistados se refieren a sí mismo como una clase media merecida y emergente, que surge desde los escombros de una clase terrateniente ineficiente, que

³⁴ Proponemos que no cabe concluir que las convergencias de memorias que veremos resultan del hecho de que los floricultores representan una “elite” con el afán de controlar su imagen de manera colectiva. El término “elite” representa otro cajón de sastre para las ciencias sociales en cuanto que sea un término casi inescapablemente vago y difícilmente aplicado con precisión. En su antología sobre el estudio de las elites, Chris Shore (2002) reconoce que “dualismos como 'nosotros / ellos' o 'arriba / abajo” (Shore, 2002: 1-2) están acosados con problemas epistemológicas y sugiere que los estudios deben ir “más allá que lo abstracto y modelos deductivos de las ciencias sociales para comprender la manera en que se construye la realidad social por los actores mismos” (Shore, 2002: 5). Las elites no necesariamente intentan controlar sus imágenes más que cualquier otro actor social. Aunque nuestros informantes siempre estuvieran conscientes de la identidad de su entrevistador y de su audiencia, no obstante creemos que, en las palabras del antropólogo Andrés Guerrero, “aquí la mentira no existe; solo hay respuestas adecuadas para dado situación... [hay] significados filtrados por principios mentales de percepción” (Guerrero, FLACSO, 2009). Es decir, creemos que nuestros informantes presentan sus memorias tales y cuales se constituyen en el momento de responder a nuestras preguntas y que los paralelismos en cuanto a referentes y narrativas en sus respuestas se deben a que comparten “principios de percepción” (Bourdieu, 1980: 159).

debe acomodarse tanto a los desafíos de la globalización como a una fuerza laboral con un complejo de inferioridad peligroso. En otras palabras, estos floricultores construyen este campo de fuerzas como meritocrático. Esta clase media también justifica su existencia frente a la población local al defender el valor universal de los saberes desarrollistas que ellos representan y difunden. A la vez, descalifican otros saberes, los que no pretenden maximizar la producción eficaz de industrias de gran escala. Finalmente, proponen que la aceptación o incluso la incorporación de tales saberes desarrollistas por parte de la fuerza laboral local les ha permitido incorporar lo culto de la cultura mundial, es decir las costumbres y modas urbanas. En fin, veremos en los propios recuerdos de los floricultores que no justifican su razón de ser caracterizando a los trabajadores como objetos modernos que anteriormente eran exóticos, tal como se propone en la publicidad de las florícolas; en cambio, proponen que los trabajadores son sujetos, agentes capaces de lograr su propia realización, pero a quienes les hace falta asumir ampliamente los saberes desarrollistas que los floricultores les ofrecen y que ellos mismos representan para luego, a su vez, convertirse en clase media.

Les preguntamos a los entrevistados acerca de los cambios agrarios y sociales en la zona de Cayambe a lo largo de los últimos cuarenta años. En sus memorias de las reformas agrarias, vemos la justificación continua de los saberes desarrollistas que los floricultores afirman representar y difundir) y la negación de la legitimidad de saberes que tengan fines políticos o sociales). En las memorias de la trayectoria de la industria en sí, veremos destacada la narrativa de la emergencia de una clase media y la repetida valoración de sus saberes desarrollistas frente a una clase terrateniente ineficaz. Respecto al movimiento indígena narran la constitución de la sociedad como meritocrática y la repetida valorización de sus saberes desarrollistas frente a un indigenado terco que se niega a incorporar estos saberes. Finalmente, en sus memorias de la 'urbanización del campo', promovida por la floricultura, veremos que tales memorias apuntan sus saberes desarrollistas hacia la realización no solamente del crecimiento económico sino también de un proyecto civilizatorio, un proyecto que busca civilizar y culturizar a los trabajadores.

Memorias de las reformas agrarias:

Las memorias de las reformas agrarias entre los floricultores entrevistados no son memorias vividas. Algunos de ellos recuerdan amigos o conocidos que perdieron

sus haciendas; sin embargo, este es un grupo relativamente joven y urbano que recuerda las reformas agrarias no a través de experiencias personales sino desde los criterios productivos del presente. En sus memorias de las reformas agrarias surgen críticas de un Estado o ausente o paternalista que fracasó y no impulsó revoluciones tecnológicas y corporativas necesarias en el campo, que lo hubieran hecho eficiente para que la producción pudiera competir en mercados globales. Es decir, juzgan las reformas a través de sus criterios técnicos de la producción a gran escala. Así, los entrevistados definen los saberes agrarios en términos exclusivos de cómo producir para la exportación y generar empleo, descartando el valor de otros saberes que se orientaban hacia otros posibles fines de las reformas, tales como la inclusión social o la producción mediana familiar.

Leonardo Morales nos dice “yo no me acuerdo exactamente cuando era la reforma agraria... Pero si, te debo decir que a mi criterio, la reforma agraria ha sido la peor barbaridad que pudo haber afectado el sector agrario, fue criminal lo que pasó...” (Morales, entrevista, 2009). Morales no pretende defender los intereses de los hacendados ni se opone a que se dividieran las grandes haciendas no-productivas; critica las reformas pues no configuraron el campo para poder producir a gran escala. Dice que “las unidades productivas pequeñas son absolutamente inútiles... el éxito de un campo es la eficiencia... y para eso uno necesita volumen, tamaño...” (Morales, entrevista, 2009).

Ramón Herrera tiene una lectura un poco distinta, pero llega a la misma conclusión. Dice que “el problema de dar tierra a la gente por el simple hecho de darle tierra, es peligroso... Porque sabemos que cuando tu cultivas sin conocimiento y sin tecnología, los resultados son catastróficos: baja productividad y mala calidad...” (Herrera, entrevista, 2009). El problema, según Herrera, no fue tanto la parcelación de la tierra sino la falta de apoyo técnico que resultó en el fracaso de las reformas agrarias, de nuevo definidas exclusivamente en términos de la producción capaz de exportar y no en términos de autonomía, justicia redistributiva o incluso una producción capaz de abastecer mercados internos (alimentarios, por ejemplo).

El único criterio de la función social de la tierra según los seis entrevistados es la maximización de la producción para la exportación. Así, comienzan a valorar radicalmente los saberes de la producción a gran escala por encima de otros saberes. Por lo tanto, se usa con frecuencia la palabra “política” haciendo referencia a las reformas agrarias para descalificarlas. La política no es una negociación de intereses, sino una

fuerza propia y malévolas que “se mete.” Representa nada más ni nada menos que una forma de clientelismo de intereses particulares. En las palabras de Alberto Bueno, “el problema con las reformas agrarias es que solo van al hecho de parcelar; son más políticas que técnicas” (Bueno, entrevista, 2009).

En las memorias de los entrevistados, el resultado de las reformas agrarias era singular y contundente: el desorden en términos de productividad en el campo. “Ándate de aquí a Ibarra; ándate de aquí a Carchi,” dice Morales, “y ves al lado de la carretera terrenos que no sirven para nada, lleno de casas y que no producen nada...” (Morales, entrevista, 2009)³⁵.

Cabe decir que las lecturas sobre las reformas agrarias no varían mucho entre los entrevistados. Son lecturas breves y sumarias: las reformas fueron iniciativas mal pensadas porque no se diseñaron para maximizar la producción, la cual generalmente requiere de grandes cantidades de tierra, buena tecnología y alta inversión. Además, ligan este fracaso a la pobreza actual. Es decir, construyen una fuerte continuidad entre una causa -la parcelación de la tierra- y un efecto-la pobreza-. Obviamente, este discurso tiene el potencial de reforzar el orden del sistema de poder en el cual operan los floricultores en tanto elogia la producción eficaz de alta inversión como la configuración que verdaderamente cumple con la función social de la tierra: la generación de empleo a través de la maximización de la producción para la exportación. La floricultura ha sido la alternativa frente a reformas agrarias que podrían haber sido exitosas si hubiesen cumplido con ésta función social de la tierra. Herrera dice que habrían tenido éxito “si las reformas agrarias hubieran sido... [los campesinos] van a estudiar, sus hijos van a estudiar ...van a formar una empresa, y esa empresa es la dueña de la tierra, y [los campesinos] tienen que trabajar y cultivar para la empresa;’ no darles pedazos a todo el mundo...” (Herrer, entrevista, 2009). Otros reiteran este punto sobre que las reformas podrían haber sido exitosas con mayores niveles de apoyo estatal, más capacitación y tecnología, y mayores niveles de corporativación. No se justifica la industria floricultora en sí, sino que se justifican los saberes de los floricultores; se

³⁵ Morales añade que “Si fuera una gran idea, la de parcelar las tierras,” dice Morales, “entonces los indígenas heredaron esas parcelas deberían estar en condiciones económicas buenas, pues- ¿y cómo están? Ergo, no funcionó... no hay que abrir un libro para darse cuenta, hay que coger el auto y recorrer el país. La gente es muy a de nada, que produce nada, no les significa nada, no pueden vivir con eso” (Morales, entrevista, 2009).

justifica la generación de empleo a través de la producción eficaz de alta inversión.

A partir de estas lecturas de las reformas agrarias existe en sus narrativas la caracterización continua del Estado como ausente en términos de capacitación, apoyo a la tecnología, y educación básica. El gran problema con esta falta de conocimiento es la falta de eficiencia del minifundio. A pesar del supuesto de que los floricultores dependen de una mano de obra barata y dependiente, el valor de la producción eficaz se impone y domina los principios de percepción de los entrevistados. El Estado ha fracasado en crear una población capaz de producir de forma eficiente y competitiva en los mercados internacionales y, aunque Korovkin (2003) plantee que los floricultores se han beneficiado, no obstante los mismos floricultores responden con indignación frente a la poca eficacia de los pequeños productores. Se debe señalar que ni la reproducción familiar, ni la soberanía alimentaria nacional surgen como temas de reflexión en nuestras entrevistas. Estas memorias de las reformas agrarias constituyen un campo de fuerzas en el cual los que son verdaderamente valiosos en el campo, los que generan el bienestar, son los que saben producir a gran escala.

Las memorias de la industria:

Las siguientes narrativas históricas sobre cambios en la industria floricultora ecuatoriana se construyen a partir de muchos referentes aparentemente desligados. Sin embargo, constituyen una visión compartida de una industria que trata con innumerables variables que van desde cambios en el clima, la competencia internacional, las modas de flores, las políticas nacionales e internacionales, etc. Los dominantes aparecen como dominados, pero siguen adelante por su mérito, mientras que muchos más, incluyendo los más ricos, han fracasado en la floricultura. En estos discursos vemos la constitución y valorización de una clase media de floricultores profesionales.

Según los entrevistados, la floricultura en el país comenzó en el año 1983 en Cayambe (a diferencia de las memorias de Pérez). Según dice Morales, “había gente visionaria” (Morales, entrevista, 2009) quienes vieron el éxito de la industria en Colombia y se dieron cuenta de que las condiciones climáticas eran mejores en Ecuador. Muchos hacen referencia a esta calidad “visionaria” del floricultor ecuatoriano Mauricio Dávalos y los primeros floricultores ecuatorianos.

También recuerdan que la industria estuvo mal manejada en los comienzos por ex hacendados que carecían de cualquier sentido de negocios y de eficiencia. Morales les caracteriza como “los niños bonitos” (Morales, entrevista, 2009). Herrera se acuerda de haber trabajado en una finca en los inicios de los noventas con un “hijo de ricos... [quien era],” añade Herrera, “un poco descuidado” (Herrera, entrevista, 2009).

No obstante, en los años ochenta los clientes, principalmente de EE.UU., “te rogaban que les vendas flores,” (Herrera, entrevista, 2009) dice Herrera. Todos los entrevistados recuerdan que para tener éxito uno no necesitaba ser muy eficiente, ni tener mucha tierra. Por lo tanto, no les afectaban mucho las adversidades, tales como los efectos del Niño en 1986. Fincas parceladas de ex haciendas se conformaban para la exportación de flores desde tamaños tan pequeños como una media hectárea.

Mientras que las operaciones se expandían en los años noventa, llegó lo que se llama con frecuencia hoy en día el “boom” de las flores. Existen memorias que discrepan sobre si el boom era el resultado del crecimiento de la industria y la marca ecuatoriana o del crecimiento de la economía mundial en general. Pero en todo caso, para mediados de los años noventa, se formaron muchas de las fincas que existen hoy.

El ex banquero Pablo Salazar recuerda haber entrado al negocio en el año 1997. “En los años 94, 95 fue un boom tan fuerte,” dice Salazar, “con unos precios que todo el mundo quería hacer flores... pero había tanta, tanta gente que producía lo mismo que en el 98 allí fue la cúspide y de allí bajó” (Salazar, entrevista, 2009). Los inversionistas tardíos como Salazar tuvieron problemas no solamente por la creciente competencia interna, sino también por la dolarización que golpeó la industria fuertemente en el año 2000.

La dolarización de la economía ecuatoriana marca profundamente las memorias de los floricultores de maneras tanto negativas como positivas, sin excepción; y además marca la emergencia de los floricultores que se auto-definen como una clase media. La dolarización fue “impactante,” (entrevista a Bueno, 21/02/09) dice Bueno, un floricultor con 25 años en la industria. Explica que, “cuando no había la dolarización, la industria se desarrolló mucho más rápido; ahora... los costos crecen en dólares... el costo de la mano de obra era alrededor del 12%; hoy el componente de la mano de obra en la producción del producto es alrededor de entre 55 y 70%...” (Bueno, entrevista, 2009). Pero al mismo tiempo, entre los entrevistados, se reproduce la narrativa de una creciente eficiencia y “profesionalización” de la industria, especialmente a partir de la dolarización, además de la agudización de la competencia en los últimos diez años.

Herrera recuerda que “todas las operaciones ineficientes, o desaparecieron o se volvieron eficientes” (Herrera, entrevista, 2009). Los “niños bonitos” ya no dominaban la industria ecuatoriana porque, a fin de cuentas, la tierra no representaba la mayor proporción de la inversión. Salazar caracteriza la industria antes de la dolarización como “artesanal” (Salazar, entrevista, 2009) y resume el proceso de profesionalización de la forma siguiente:

Antes era alguien que heredó, alguien cuyo papá tenía una hacienda ganadera, que el amigo, el tío, el primo era banquero que le dio plata, puso una hectárea... muy pocos pusieron una finca profesional, con un proyecto, con una visión de largo plazo, con buenas maquinarias...
(Salazar, entrevista, 2009)

La devaluación había dejado pasar errores, pero desde el momento de la dolarización, según los entrevistados, se cerraron los márgenes de ganancia y la producción requería de mucha más eficiencia... mucho más mérito. “¿Y cómo así que el dueño es un banquero?” se hace la pregunta Salazar, “justamente por eso, porque una cosa es que uno nace floricultor y tiene las mismas malas costumbres económicas; otra cosa es que alguien viene de otro sector de la economía... con una visión de productividad, de eficiencia, de eficacia...” (Salazar, entrevista, 2009). Con nuevos préstamos, Salazar se embarcó en renovar las estrategias de marketing de la empresa, además de los procesos de producción y la búsqueda de nuevos mercados y así salió de la crisis de la dolarización alrededor del año 2004. Salazar cuenta esta historia como si fuera una lucha de sobrevivencia que sólo superó con la aplicación de sus saberes especializados y un gran esfuerzo personal.

Era esta coyuntura en la historia de la industria a la cual los entrevistados se refieren con más frecuencia para comenzar a explicar la constitución del campo de fuerzas actual como un campo meritocrático, en el cual uno sobrevive frente a los desafíos de los cambios globales en los mercados solo por sus saberes y su mérito personal. En la próxima sección del capítulo veremos que esta constitución del campo se generaliza e incluye a los trabajadores como supuestos iguales en la meritocracia.

Otros cambios en la industria que sobresalen en las memorias de los entrevistados suelen diferenciarse de acuerdo a cuáles han sido los mercados internacionales principales para cada floricultor. Para Morales, por ejemplo, la caída del rublo en Rusia a fines de los años 1990 fue un momento especialmente difícil; mientras que otros productores habían mantenido EE.UU. como mercado principal

hasta la década actual, década en la que la importancia de Rusia llegó a jugar un papel mucho más relevante. En fin, los mercados han pasado por ciclos, como recuerda Salazar, “eran tendencias ¿no?... hace cuatro años todos decían ‘Rusia, Rusia, Rusia,’ es lo mejor, lo mejor, lo mejor... la diferencia entre EE.UU. y Rusia era casi el doble del precio, entonces todo el mundo huía hacia allá... Ahora que hay una crisis total del rublo; ahora vamos más por Europa...” (Salazar, entrevista, 2009).

Señalan los entrevistados que el mercado ruso ha requerido de tallos más grandes, de hasta dos metros, además de botones más grandes. Así Bueno subraya el punto de que lo que más ha cambiado en la industria en los últimos 25 años ha sido “la moda” (Bueno, entrevista, 2009). En los años ochenta se producían rosas rojas principalmente para un mercado estadounidense que quería rosas baratas y en grandes volúmenes. Pero para fines de los años noventa, la moda, cada vez más impulsada por los híbridos³⁶ internacionales en exhibiciones internacionales, había adquirido una importancia y un control dominante en la industria: desde ese momento las fincas tenían que mantenerse al día con respecto a las tendencias de la moda. Comenzaron a manejar porcentajes de producción con un máximo de 40% rosas rojas y la producción restante comenzó a variar entre docenas de especies y colores nuevos. Tal producción, de nuevo, depende del conocimiento de la moda. Herrera, por ejemplo, recuerda que en los años noventa el color lavanda se vendía para funerarias y hoy en día se vende principalmente para poblaciones homosexuales (Herrera, entrevista, 2009).

Otra variable difícilmente manejada después de la dolarización es el clima. En el año 2005 el Niño volvió a Ecuador, y con los márgenes de ganancia reducidos, los floricultores señalan que la imprevisibilidad del clima desde el 2005 ha sido un problema constante. Salazar lo caracteriza como “la variable que ha sido la peor, la más explosiva de este negocio” (Salazar, entrevista, 2009). Explica que “los técnicos, los gerentes técnicos agrónomos ya no sabían qué hacer...” (Salazar, entrevista, 2009).

Mientras tanto, según todos los floricultores, la competencia internacional se ha agudizado en los últimos diez años. En los años ochenta, Colombia era el productor de flores más importante en el mundo dado que los productores en EE.UU. ya no podían competir con el bajo costo de la mano de obra en ese país. En los años noventa, Ecuador competía con Colombia y Kenia. Para la década actual, la competencia se ha

³⁶ “Híbridos” se refiere a los científicos que cruzan los genes de rosas, creando nuevas variedades de semillas.

multiplicado entre países de América Latina tales como Guatemala, Honduras y Perú; algunos países del África, especialmente Kenia y Etiopía; y la India, la China y varios países de la ex Unión Soviética.

Con esta creciente competencia y necesidad de “profesionalizarse” se relaciona también un giro hacia un manejo del negocio más responsable social y ambientalmente. Salazar recuerda que sólo con la profesionalización “un gran porcentaje de los floricultores manejan un procedimiento laboral responsablemente...” (Salazar, entrevista, 2009). En ese momento de la profesionalización, la práctica de inscribirse en certificaciones socio-ambientales se hizo necesaria: “nosotros tenemos cuatro certificaciones ambientales...” afirma Salazar (Salazar, entrevista, 2009).

Finalmente, al preguntar a cualquier floricultor por los referentes más importantes de la industria, la crisis financiera actual se destaca. Si su importancia resulta simplemente de su contemporaneidad, no podemos saberlo aún. En todo caso, es común la opinión de que la crisis probablemente “haga que desaparezcan un montón de plantaciones” (Herrera, entrevista, 2009). Bueno añade que la industria está mucho más sensible a la crisis por “la excesiva competencia internacional,” subrayando el hecho de que Colombia tiene una mano de obra “muchísima más barata,” y otros países, especialmente los de África, “son los países que van a dispararse en el crecimiento de la rosas” principalmente por sus bajos costos de producción (Bueno, entrevista, 2009). Varios floricultores no ven un futuro seguro para la producción de rosas en el Ecuador, lo cual hace que Herrera se pregunte, “¿cuál es el próximo producto [para la Sierra ecuatoriana]?... No sé, y el que sepa, se va a hacer rico...” (Herrera, entrevista, 2009).

Vemos en estas memorias de la industria floricultora ecuatoriana que, según los entrevistados, el sistema de poder particular de la floricultura en Cayambe tiene impuestas condiciones generalizadas por la competencia global que caracteriza la industria. En las palabras de Bueno, “los cambios han sido impulsados por el hecho de que nuestros clientes siempre tienen la razón; nuestros clientes siempre nos están mandando mejoras en las calidades de los productos...” (Bueno, entrevista, 2009). Tales imposiciones han sido comparadas al ajuste de una “camisa de fuerza,” (Salazar, entrevista, 2009), aunque de formas tanto negativas como positivas. Por un lado, la moda impuesta por los híbridos se siente arbitraria, y por otro lado el cumplimiento con certificaciones de responsabilidad socio-ambiental que se han hecho cada vez más necesarias (sobre todo para el mercado europeo), se procesa como un incremento en el

profesionalismo de la industria³⁷. Ciertas formas de control sobre los trabajadores, fueron impuestas no como iniciativas directamente desde los floricultores sino indirectamente por el entorno del mercado globalizado en que estos actores se movían. A menudo los floricultores se caracterizan como actores asediados frente al mercado internacional, el cual limita su capacidad de negociar con el Estado, con los trabajadores y con las comunas vecinas. A la luz de estos planteamientos, consideramos la siguiente afirmación de Bourdieu:

La dominación no es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes (‘la clase dominante’) investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás. (Bourdieu, 1997; 51)

¿Pero en qué sentido está dominada esta clase de floricultores? ¿Están dominados por las condiciones materiales del campo de la globalización o por sus propios principios de percepción, es decir, por su percepción de este campo? Señalamos que los floricultores recuerdan haber sobrevivido tales cambios impuestos por los mercados -sean buenos, malos, arbitrarios, etc.- con gran orgullo. Recuerdan con orgullo la emergencia y sobrevivencia de un grupo, una clase media, con los saberes necesarios para sobrevivir frente a crecientes niveles de competencia internacional y otras tantas variables. Es esta misma sobrevivencia la que señalan como una marca de valor y orgullo, como una reflexión de su mérito y de su derecho a dominar en el campo de la meritocracia. Digamos que, en otras palabras, dentro del marco concreto de la globalización de la industria, han logrado discursivamente justificar su dominación al construir el campo social como meritocracia.

“Somos ecuatorianos... Aquí todos somos mezclados...”:

En esta sección, abordamos brevemente las memorias de los entrevistados acerca del movimiento indígena en Cayambe, las cuales pretenden descalificar las

³⁷ Además, tales certificaciones han requerido que los floricultores tengan más control sobre sus trabajadores. Tienen documentados “los antecedentes de los empacadores” y, según Bueno, saben hasta “donde viven;... todo [sabemos] acerca de nuestros empacadores, especialmente acerca de las personas que manejan áreas de riesgo, como el empaque, como el proceso, como el transporte...” (Bueno, entrevista, 2009). Incluso existe un sello común que indica que las plantaciones han tomado las medidas necesarias para prevenir que drogas ilícitas se pueden esconder en los botones de las flores. Según Bueno, este sello “BASC” impone normas en cada finca que permiten que “nuestro producto no sea acompañado con drogas en ninguno de los procesos... en la producción, en el empaque, en la exportación, y estas normas son iguales para todas las plantaciones” (Bueno, entrevista, 2009).

reivindicaciones materiales del movimiento al generalizar la meritocracia como marco no solamente de la competencia en la floricultura sino también como el de la actividad económica de todos los ecuatorianos.

Volvemos a la reflexión de Bourdieu que citamos en nuestro análisis de los comentarios de Ignacio Pérez: “[n]egar la existencia de las clases como se ha empeñado en hacerlo la tradición conservadora en nombre de unos argumentos que no son todos ni siempre absurdos (cualquier investigación de buena fe tropezará con ellos por el camino), es en última instancia negar la existencia de diferencias” (Bourdieu, 1997: 24). Dado que el movimiento indígena desde los años ochenta ha enfatizado reivindicaciones de inclusión étnica en vez de clasista o campesinista, los entrevistados logran negar la legitimidad de las reivindicaciones del movimiento a través del rechazo ontológico de la diferencia racial. Al citar valores universalistas y liberales que proponen la igualdad de todos (una igualdad generalizada desde el mercado), los entrevistados evitan tratar con las reivindicaciones de tierra o justicia redistributiva a las cuales tales organizaciones étnicas están paulatinamente volviendo.

En *Exploración de la ciudad* (1993), Hannerz se refiere a dos investigadores de la Escuela de Chicago cuyos estudios definieron una dualidad ya superada como simplista, pero que en un momento se llamaba el “paradigma Wirth-Redfield” (Hannerz, 1993: 79). Por un lado, Robert Redfield había estudiado regiones rurales en términos de “la sociedad comunal” (ibid: 79) en la cual primaban normas, valores y creencias establecidas y sobre todo lo sagrado; mientras que Louis Wirth había identificado en las ciudades una pérdida de valores, reciprocidad y lealtad y sobre todo una pérdida de lo irracional.

Los entrevistados señalan que se mantiene esta diferencia entre la gente individualizada de la ciudad y la gente orientada hacia la comunidad en el campo. Bueno, por ejemplo, dice que la “orientación [de los indígenas] hacia la comunidad sigue muy arraigada...” (Bueno, entrevista, 2009). Sin embargo, al mismo tiempo todos los entrevistados cuestionan que haya alguna diferencia esencial entre las personas de la ciudad y las personas del campo y entre los mestizos y los indígenas. De hecho, todos citan específicamente al racismo como uno de los grandes problemas históricos que tiene Ecuador como país. Pero es evidente que al respaldar lo políticamente correcto, los entrevistados niegan la legitimidad del concepto de racismo como si sus efectos estructurales negativos no se fueran más allá que simplemente pensar el concepto. Así evitan enfrentarse con los efectos materiales y concretos de la exclusión racial histórica

y vivida, es decir con las reivindicaciones realmente clasistas del movimiento indígena. Es una postura que ayuda a mantener la pureza de su conceptualización de la meritocracia.

De hecho, los entrevistados enmarcan las reivindicaciones materiales de grupos étnicos como un racismo a la inversa. Acusan a los indígenas de haber adoptado este concepto equivocado y de haber generado equivocadamente un ‘resentimiento’ general hacia los no indígenas. En las palabras de Salazar, “en Ecuador... el que tiene dos dólares más es menos indio que el otro” y explica que como consecuencia “hay tanto resentimiento de la gente del campo hacia la gente de la ciudad...” (Salazar, entrevista, 2009). Es un resentimiento histórico “bien arraigado” desde los días de la hacienda “creen que todos los empresarios les quieren explotar” (Salazar, entrevista, 2009). Herrera reitera en sus propias palabras el impacto de esta falsa conciencia: “[a]quí en el Ecuador hay una división entre el indígena y el Otro, y no estoy hablando de razas, sino entre el pobre y el no tan pobre; hay un resentimiento, y culturalmente no hemos logrado que se olviden que este ya no es un país conquistado” (Herrera, entrevista, 2009). Los entrevistados sugieren que la verdadera raíz del resentimiento es la pobreza y perciben que los indígenas no se ponen a luchar contra la pobreza como agentes capaces dentro de la meritocracia y en cambio evitan las reglas de juego al exigir un mejor estatus en este campo por su raza. “Todos somos mezclados en el Ecuador, ¿contestan los floricultores.

En definitiva, niegan la diferencia de raza como un constructo social, perpetuado desde el propio indígenado y así naturalizan la diferencia de clase. Salazar recuerda cómo dejó de esencializar al indígena según su raza: “[a]ntes yo sentía el derecho de decir “indio de mierda o longo.” Yo no entendía por qué la gente no tenía costumbres; ahora fui entendiendo” (Salazar, entrevista, 2009). Herrera explica que el resentimiento se liga a la auto-identificación como indígena, en vez de identificarse como mestizos-ecuatorianos. Morales también argumenta que son los mismos indígenas que se esencializan. “Te dicen “¿cómo así que la gente ahora se viste así? Ya no tienen la casita como antes...””, refiriéndose a dirigentes del movimiento indígena; y Morales responde “¡El señor no quiere vivir en la choza más! Chuta, obligarle con el pretexto de la cultura para vivir con cuy y chancho en la casa...” (Morales, entrevista, 2009). Es decir, Morales denuncia que la identidad cultural reivindicada por el movimiento indígena obstruya la incorporación del indígena en costumbres urbanas. Propone que la cultura material ha cambiado continuamente desde la colonia y entonces no hay por qué

oponerse a la apropiación de nuevas modas: “¡el sombrero es español!” (Morales, entrevista, 2009).³⁸ Así sostiene que el concepto de una *cultura indígena* se ha convertido en un obstáculo para la integración del indígena en la meritocracia y en el progreso económico y cultural.

Hasta el momento en este capítulo hemos hablado de la constitución de los floricultores de Cayambe como una meritocracia en la cual el esfuerzo y el manejo de los saberes permiten la supervivencia económica. En la parte final del capítulo hablamos de cómo los floricultores perciben la apropiación de la cultura por parte de los trabajadores. La cultura es definida como una cultura urbana que llena el vacío cultural del campo. Veremos que la enseñanza de saberes económicos es un proyecto paralelo a este proyecto civilizatorio de los floricultores. De nuevo, la valorización de los dos proyectos en el tiempo por parte de los entrevistados construye un discurso de progreso que pretende legitimar la configuración de poder actual.

Memorias del campo como vacío de lo urbano:

“Entonces nos toca trabajar mucho con las comunidades, hay que culturizarles, hay que enseñarles, hay que hacerles campañas de todo... nunca ha habido un diálogo, nunca se ha llegado a las comunidades... es que el problema que tiene el indígena pobre ecuatoriano, es que tiene la autoestima en el suelo...les estamos dando un poco de dignidad, hoy por hoy algunos de nuestros empleados ya tienen sus casas...” (Salazar, entrevista, 2009)

El floricultor Leonardo Morales nació en Quito, donde estudió en un colegio francés y luego en la Facultad de Administración de la Universidad Católica. Trabajó 18 años en Quito en el banco transnacional Citigroup antes de que, en 1998, le comprara una finca de rosas en Cayambe a un ex hacendado. Aunque tuvo poco contacto con el campo como adulto, se acuerda mucho del campo en su niñez. Sus padres eran profesionales en Quito, pero tenían una hacienda pequeña en Pifo y Morales afirma que ellos “querían mucho al campo” (Morales, entrevista, 2009). Así que Morales se

³⁸ “¿Cultura es vivir patita al suelo? ¿Cultura es que vives en una casa donde el piso es de tierra y vives con el chanco y el burro metido allí adentro? ¿Eso es defender la cultura? ¿Y los Romanos siguen vistiéndose de toga como en la época de Cristo? Hay un rato en que se rompe el molde, viejo. ¿O los americanos aun se visten como se vestían en la época de Daniel Boon?... El mundo cambia; la gente viste distinto, habla distinto... No se puede congelarle al mundo como una fotografía y decir que cualquier cosa que va en contra de esta fotografía está destruyendo la cultura...” (Morales, entrevista, 2009).

acuerda de haberse criado con “cierta simpatía por el campo,” pero además de simpatía se acuerda de la lastima o “la pena de ver que [la agricultura] era una actividad bastante ingrata” (Morales, entrevista, 2009). Recuerda que cuando él tenía veinte años se fue a Cayambe y veía que “la gente del campo aquí era gente de poncho y patita al suelo... maldecidos, mal presentados, mocosos, sucios...” (Morales, entrevista, 2009). En ese momento, en los años ochenta, primaba el trabajo en las lecherías, pero recuerda que la oferta de trabajo estuvo limitada, “¿y qué hacía el resto de la gente? ¡Nada!” (Morales, entrevista, 2009).

Entre los floricultores entrevistados es común que se exprese alguna nostalgia desde su niñez por el campo reducido a sus aspectos físicos, como un espacio “lindo,” pese a que al mismo tiempo recuerdan con cierto espanto los ‘pueblos fantasmas’ del campo y la gente del campo que no hacía “nada,” aparte de sufrir por el desempleo.

Alberto Bueno nació en la ciudad de Loja, pero sus abuelos tenían una hacienda lechera y ganadera en las afueras de la ciudad. Se licenció de agrónomo de la Universidad Central, hizo prácticas en florícolas en Colombia y comenzó como administrador de una finca en Cayambe, diez años antes de hacerse gerente de su propia finca. Bueno también habla con nostalgia acerca de la hacienda de sus abuelos, además de la sensación angustiada del vacío (económico) que era Cayambe en los años 1980:

Mi historia en este negocio comienza desde 1983... nosotros plantamos uno de los primeros cultivos de rosas en Ecuador en ese año... y las condiciones eran totalmente distintas, cuando yo vine a [Cayambe] en 1983 no habían departamentos de arriendo, no habían bancos, no habían ni siquiera tiendas que venden leche... [no producían] absolutamente nada... un poco de trigo, papas, para el auto-consumo... habas, no, no había nada... mucho desempleo... (Bueno, entrevista, 2009)

Pablo Salazar igualmente recuerda esta “nada” tan enfatizada por los demás floricultores que afirman haber visto durante sus visitas al campo cuando eran jóvenes. Salazar nació en Quito, donde estudió ingeniería comercial. Al terminar una maestría en administración de empresas, comenzó su carrera de banquero que duró once años hasta la crisis bancaria de fines de los años noventa. Fue en ese entonces cuando consiguió trabajo como gerente general de The Flowers Group a través de un anuncio en el periódico. En el momento de conseguir el empleo, recordó que cuando tenía doce años y visitó Cayambe por un campeonato de fútbol. Se acordó de haber estado encantado por la amabilidad de la gente del campo, pero no obstante “lloré” (Salazar, entrevista,

2009). Lloró por tener que pasar una noche después del campeonato en lo que calificaba un “pueblo fantasma” (Salazar, entrevista, 2009). De nuevo, repite la memoria que “no había nada” (Salazar, entrevista, 2009).

Ramón Herrera también nació en Quito y sus abuelos tenían una hacienda ganadera en Loja. A Herrera le gustaba la tranquilidad del campo, pero al mismo tiempo dice que al pasar un par de días en el campo comenzaba a extrañar las comodidades de la ciudad: “el campo era la incomodidad... y no era más” afirma (Herrera, entrevista, 2009). No obstante, con la presión de su padre, Herrera se fue a Honduras a estudiar agronomía, donde aprendió a apreciar no precisamente el campo (aun vive en Quito), sino la agronomía, como “la primera de las ciencias” (Herrera, entrevista, 2009). Afirma haber venido de una familia de clase media y cuando se murió su padre, él se encargó de mantener el estilo de vida de su familia. Entonces, al llegar de Honduras en 1989, comenzó a trabajar de inmediato en Flor América³⁹, la empresa de flores más grande del mundo en ese momento, con fincas en Colombia y Ecuador.

Estos cuatro floricultores, recuerdan el campo de los años ochenta como un olvido habitado por una población de mala higiene, sin educación y sobre todo en condiciones de la “nada.” Uno podría leer esta “nada” en términos limitados a la baja capacidad de producción comercial y de compra, pero para los floricultores estas son las señales vitales de una sociedad: “no hacían nada” o “no había nada” son las frases más comúnmente utilizadas para describir la sociedad de Cayambe y su población, y este sentimiento no se expresa con menosprecio sino con una angustia marcada.

Desde este periodo de angustia, arrancan dos procesos según todos los entrevistados: primero, procesos de urbanización a través de crecientes flujos de personas, bienes de consumo e información a la zona de Cayambe desde los inicios de la industria a mediados de los años ochenta y, segundo, la formación por parte de las florícolas de los trabajadores a través de talleres sobre valores urbanos de consumo, especialmente en los últimos diez años.

“La ciudad ha llegado al campo,” declara Herrera (Herrera, entrevista, 2009) y Morales asevera que “lo urbano ha llegado acá” (Morales, entrevista, 2009). ¿Estas afirmaciones son iguales? Por un lado, la densidad poblacional del centro cantonal de Cayambe ha crecido exponencialmente en los últimos veinte años; por otro lado la zona ha experimentado una urbanización en otros términos. Para comprender estos términos

³⁹ Luego Flor América fue comprada por Dole.

subrayamos las palabras del antropólogo Manuel Delgado: “la ciudad no es lo urbano” (Delgado, 1999: 23)⁴⁰. Es importante considerar esta distinción en breve para concebir mejor el proyecto civilizatorio de los floricultores entrevistados.

Muchos académicos han intentado diferenciar la densidad poblacional, en la cual “se opone al campo o a lo rural” (ibid: 23) frente a otras definiciones de lo característicamente urbano. Delgado dice que lo urbano es “un estilo de vida” (ibid: 23). Oliver Mongin identifica lo urbano como un conjunto de formas de pensar atravesadas por filosofías de liberalismo, modernismo y racionalismo, y no distingue entre “la mundialización cultural” y lo que él llama la “urbanización generalizada” (Mongin, 2006: 181). Esta forma de mundialización, según Mongin, tiene como fin “la desaparición de la distinción entre lo urbano y lo no urbano, simbolizado durante mucho tiempo... por el campo” (ibid: 195). Ulf Hannerz reitera esta predicción de homogenización en términos de la desaparición de la ciudad: “la ciudad podría desaparecer, mientras que, lo que parece, la urbanización del campo seguirá adelante” (Hannerz, 1993: 136).

Los dos procesos destacados por los floricultores: el crecimiento del centro cantonal de Cayambe y la capacitación sobre valores urbanos, construyen la misma trayectoria de cambio social en las memorias de los floricultores: la urbanización del campo. Veremos más adelante cómo se define este proceso en las memorias de los floricultores que, según ellos, ha traído “algo” si no “dignidad” a Cayambe.

Todos los entrevistados reconocen el rol civilizatorio que ha jugado la urbanización física de Cayambe a través de los últimos quince años. Como dijimos anteriormente, una visión común en las memorias de los floricultores es el “pueblo fantasma,” pero recuerdan procesos casi espontáneos de cómo se empedraron las calles y sobre todo el florecimiento del comercio a través de nuevos almacenes y bancos en los años noventa. En palabras de Bueno, “en el 83... en Cayambe habían dos bancos... ahora hay muchos bancos, muchos negocios...hay tiendas con repuestos de autos,

⁴⁰ “Una distinción se ha impuesto de entrada: la que separa la ciudad de lo urbano. La ciudad no es lo urbano. La ciudad es una composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables, una colonia humana densa y heterogénea conformada esencialmente por extraños entre sí. La ciudad, en este sentido, se opone al campo o a lo rural, ámbitos en que tales rasgos no se dan. Lo urbano, en cambio, es otra cosa: un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres relacionales deslocalizadas y precarias.” Con la urbanización, “la inestabilidad se convierte entonces en un instrumento paradójico de estructuración, lo que determina a su vez un conjunto de usos y representaciones singulares de un espacio nunca plenamente territorializado, es decir sin marcas ni límites definitivos” (Delgado, 1999: 23).

llantas; ahora hay grandes 'supermarket' como en Quito; hay Aki, hay Supermaxi, hay Santa María, hay una serie de cosas que en ese tiempo ni se soñaba... era un pueblo realmente, no se consideraba una ciudad..." (Bueno, entrevista, 2009). Herrera añade con igual entusiasmo, "tú te vas a Cayambe y es bonito; si te antoja ceviche, hay ceviche; si te antoja un lomo, hay lomo; si te antoja, lo que quiera; y los bancos, tienes tu lo que tú quieras... como una pequeña ciudad... la comodidad ha llegado al campo, totalmente... hace 20 años Cayambe era un pueblo triste..." (Herrera, entrevista, 2009). Rememorando los procesos de urbanización física, se enfatiza la memoria de que la apariencia de una variedad de negocios ha dado vida a este 'pueblo fantasma.'

Este crecimiento económico ha sido acompañado por la llegada de bienes de consumo, de información y de flujos de personas que, según los floricultores, han, en parte urbanizado las mentalidades de los trabajadores⁴¹. Morales afirma que los tres procesos de urbanización más importantes -de nuevo, la llegada de bienes de consumo, la difusión de las telecomunicaciones y la circulación de personas- resultaron primero de mejoras en las vías, y luego de la oferta de trabajo de la floricultura. "Yo vengo a Cayambe todos los días. Un hacendado de hace cincuenta años venía y se quedaba un mes porque el viaje era una locura..." (Morales, entrevista, 2009). Repite que "no había comunicación, no había teléfonos, no había nada... el mundo aún estaba en pañales..." (Morales, entrevista, 2009). Mientras que se mejoraban las vías y crecía el alcance de servicios de electricidad en el cantón, la floricultura comenzó su crecimiento explosivo, lo cual proporcionó una oferta de trabajo asalariado mucho mayor que nunca en esta región (12-14 trabajadores por hectárea en vez de 2-3 por hectárea en las lecherías es el cálculo que me dan estos floricultores).

Con la integración masiva de la población local al trabajo asalariado, Bueno explica que mientras que antes "en el campo, no había televisores, no había cocinas, no había refrigeradoras," (Bueno, entrevista, 2009) el auge de las flores permitió la apariencia de tiendas con bienes de consumo en el centro cantonal. En los últimos diez años este mercado creciente también ha traído bienes de tecnología: celulares, televisores, computadoras, internet, etc. "Ahora uno se va al campo y uno encuentra Internet, computadoras... ¡Todo!" exclama Bueno (Bueno, entrevista, 2009).

⁴¹ Como observa Hannerz que "las reglas de juego en la organización cultural... son bastante diferentes ahora, en este final del siglo XX, de lo que habían sido hasta ahora: la movilidad de los seres humanos, y la movilidad de los significados y de las formas significativas a través de los medios de comunicación" (Hannerz, 1998: 36).

“Seguramente es la tecnología informática la que más afecta, en la actualidad, la vida cotidiana de millones y millones de seres humanos” (Bergalli, 2001: 255). Con la llegada de bienes que han permitido las telecomunicaciones, los floricultores recuerdan un proceso de cambio social acelerado. “La televisión ha cambiado mucho a la gente... pues, si una chica del campo no sabe cómo vestirse para estar ‘in,’ prende la televisión y lo aprende en un segundo...” (Morales, entrevista, 2009). Como esta cita indica, las telecomunicaciones aceleran el consumo de bienes suntuarios. Se posibilita el acceso a otra forma de conocimiento, el de las modas fugaces de películas, programas de televisión y spots publicitarios. Los floricultores enfatizan este cambio marcado en las pautas de consumo. Se comienzan a consumir las modas generadas desde los centros de las telecomunicaciones -es decir, desde las ciudades-, modas en los televisores de plasma, los celulares - que “después de un año vale[n] cero” (Herrera, entrevista, 2009)-, modas en la música, y quizás sobre todo modas en ropa. Según Salazar, “hace unos años en Navidad les encontrabas [a los trabajadores] con una ropa fea, sucia; ahora chuta van modelos, bien pintadas, bien arregladas” (Salazar, entrevista, 2009).

Además, se afirma que las pautas de consumo se marcan por los flujos de personas. Por un lado, Bueno describe Cayambe como “una ciudad con una población flotante,” es decir, cuya población se constituye por muchos inmigrantes de la Costa y de Colombia que han venido a trabajar en las florícolas. A la vez, no hacen énfasis en el impacto de esta tendencia en los cambios sociales sino más bien en el impacto que han tenido las visitas constantes de los clientes extranjeros a las fincas:

Aquí llegan grupos de clientes, grupos de alemanes, italianos, americanos, y ellos involucran con ellos y conversan, discuten, y [los trabajadores] ven que esta persona es mi cliente, caramba, o sea en el mundo las cosas funcionan, la gente compra cosas, lo que yo hago es valioso, el producto que yo cultivo-- el cliente viene de tan lejos a comprármelo y lo valora y me agradece y me felicita. Esto es una indicación que el mundo cambia, pues... es como que unos marcianos salen a comprarte algo – tu visión del universo cambia, tu visión de la vida cambia, *tu visión de Dios cambia*, tu visión de ti mismo cambia, es natural, te abre los ojos a cosas que tu sospechabas, pero no imaginabas que podían ser. Aquí pasa exactamente lo mismo. La gente tiene sus televisores, sus sistemas de sonido, sus grabadoras, sus iPods; tienen celulares... (Morales, entrevista, 2009)

En este discurso vemos el planteamiento que señala que el capital cultural de los extranjeros ha convencido a los trabajadores de que deben consumir de igual forma que ellos; que el consumo de bienes suntuarios es un cambio cultural global frente al que

uno no se debe oponer; incluso sugiere que el mercado ha desplazado otras formas de concebir el “mundo”, el “universo”, la “vida” y el “Dios”⁴².

Cabe decir que al menos dos aspectos de los flujos de personas en Cayambe han sido vistos por los floricultores como malos: el primero es el crimen⁴³. Tanto como observó Baudelaire en su París del siglo XIX, los floricultores perciben una sensación de lejanía entre las masas y de la peligrosidad que viene de “la gran desproporción entre las relaciones personales... y la población total de la ciudad” (Benjamin, 1992; 60). “Viene gente de la Costa ciertas temporadas y luego vuelve a sus tierras,” explica Bueno, “que crea una serie de cosas para enfrentar [los problemas] por este tipo de población que viene a trabajar” (Bueno, entrevista, 2009). En las palabras de Salazar “todos se meten contra todos,” (Salazar, entrevista, 2009), pero aquí no se refiere a la violencia sino al otro problema que se percibe: una creciente promiscuidad. ¿Qué razón da Salazar por la cual esto ha sido un problema? “Muchos maridos [prohíben] que sus mujeres trabajen en las florícolas por celos” (Salazar, entrevista, 2009).

En definitiva, ¿Qué quieren decir los floricultores cuando recuerdan procesos de ‘urbanización’? Volvemos a analizar las palabras de Morales:

[L]a televisión ha cambiado mucho a la gente, pues, si una chica del campo no sabe como vestirse para estar ‘in,’ prende la televisión y lo aprende en un segundo. Cuando yo era chico, para conocer algo sobre el mundo, te ibas al cine y antes de la película daban unos cortos que se llamaban ‘el mundo al instante.’ (Morales, entrevista, 2009)

El saber cultural se define como lo que está “in” o de moda. “Les vas a ver en Cayambe en la plaza con chicas, guapísimos, ellas guapísimas, con dinero en el bolsillo... en fin, con un poquito de futuro,” explica Morales (Morales, entrevista, 2009). Mientras que antes el campo no tenía acceso a los mismos saberes que la ciudad -porque “nunca ha habido un diálogo, nunca se ha llegado a las comunidades” (Salazar, entrevista, 2009)-, ahora al saber cultural se accede a través del televisor y luego se incorpora a través de la compra en los almacenes de Cayambe. La construcción de este circuito, esta práctica de consumo, posibilitada por el crecimiento físico del centro cantonal y reproducida por los mismos bienes de consumo, es una memoria destacada por los floricultores y definida

⁴² Hannerz asevera que “una homogeneización global en la que determinadas ideas y practicas se extienden por todo el mundo, principalmente desde los centros del mundo occidental, y arrinconan otras alternativas hasta hacerlas desaparecer” (Hannerz, 1998: 41).

⁴³ Situación que desde los puntos de vista de los floricultores requeriría “de organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda” (Foucault, 2004; 38).

como el proceso civilizatorio de la urbanización. Por lo menos para Morales, esta urbanización parece representar la misma “mundialización cultural” a que se refiere Mongin: “[e]ntre lo urbano y lo rural no ha pasado nada distinto que lo que ha pasado entre lo nacional y lo internacional” (Morales, entrevista, 2009).

En fin, por un lado, hemos visto que los floricultores construyen una memoria del crecimiento físico de la ciudad, pero enfatizan una parte específica de tal crecimiento: la apariencia de las tiendas y los bancos. Por otro lado, recuerdan los procesos de conocimiento de bienes de consumo suntuarios (información adquirida a través de telecomunicaciones y flujos de personas), y enfatizan y valoran un efecto particular de estos procesos: el consumo de modas.

Vale la pena reflexionar que este tipo de consumo que valoran, es decir el del consumo de imágenes en vez del consumo de bienes por su utilidad inherente, ha sido caracterizado por el marxista Guy Debord (2003) como una característica particular de una ‘sociedad del espectáculo.’ “La forma y el contenido del espectáculo son,” según Debord, “la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente” (Debord, 2003: 39). Su análisis de esta sociedad ubicua es muy similar de muchas maneras a las memorias acerca de Cayambe de los floricultores. En sociedades modernas, dice Debord, el consumo de imágenes es un valor en sí que prima sobre cualquier otro fin de la productividad humana⁴⁴. Aquí se juntan el proyecto de desarrollo y el proyecto civilizatorio de los floricultores. La posible apropiación (por mérito) de los saberes económicos de los floricultores o al menos la aceptación de su legitimidad (y la integración en la floricultura) por parte de la fuerza laboral facilita la generación de la riqueza, lo que allí permite la apropiación de saberes culturales.

Además, el valorar el consumo de imágenes no ha sido resultado solamente de procesos de urbanización, según los floricultores; sino que los mismos floricultores también se han encargado de, literalmente, enseñar este valor.

Mientras que Herrera dice que a los indígenas les faltan valores (cita su creencia no fundamentada acerca de “nuestras culturas indígenas sacrificaban gente”) (Herrera, entrevista, 2009), todos los entrevistados han dado talleres de valores desde los años noventa. Entre los valores se han incluido la higiene, la puntualidad y el respeto a las

⁴⁴ Como vimos en las memorias de la llegada del televisor, a través del consumo de medios de comunicación de masas el consumo se auto-reproduce o demuestra un tipo de “automovimiento” (Debord, 2003: 46).

mujeres, pero, por ejemplo, Morales enfatiza haber enseñado a sus trabajadores el valor del consumo de imágenes:

Poco a poco [la capacitación] les ha ayudado a entender que el mundo era diferente que lo que ellos habían visto y que sus padres, por desconocimiento, cometieron una serie de infracciones, quizás no infracciones, pues, la vida era un poco más desordenada, más primitiva en ese sentido, en el sentido de la educación sexual, de la planificación familiar, del progreso; ahora quieren dinero... los hijos y nietos de los que andaban patita al suelo, como están hoy día, andan con sus gorras, sus chompas, sus *sneakers*, zapatos de cauchos, sus botines, buena ropa... (Morales, entrevista, 2009)

Esta capacitación tiene como finalidad cambiar no solamente al trabajador, sino que “ojo,” dice Morales, “lo que queremos es que vayan a enseñarlo a sus hijos” (Morales, entrevista, 2009).

Mientras que para Morales y otros floricultores la apropiación de costumbres de consumo de la ciudad ha sido algo sumamente positivo como proyecto civilizatorio, tenemos que señalar que para Herrera esta práctica ha generado algunas dudas puesto que los saberes económicos se oponen o contradicen a los saberes culturales que se están apropiando.

La gente ahora gasta más en celulares en tv de plasma, en equipos de sonido, en mucho consumo, en ropa de marca -¡te estoy hablando del área rural!- Antes no se vestían con ropa de marca, no usaban celulares, no tenían los últimos electrodomésticos... yo creo que expusieron demasiado a la gente a cosas de consumo... porque no ahorraron, no tienen nada... (Herrera, entrevista, 2009)

Los trabajadores no tienen nada, dice Herrera, aparte de la imagen de tener. Como dice Debord, “la vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (Debord, 2003: 37). Al mismo tiempo que expresa estas inquietudes, Herrera continuamente se contradice. Añade que “ellos viven para -y está bien, yo no creo que está mal- ellos viven para tener una refrigeradora nueva, un televisor plasma de no sé cuántas pulgadas, todo nuevo; y los celulares, andan con celulares que valen 400, 500 dólares... [y] se endeudan un año y siguen pagando” (Herrera, entrevista, 2009). Su apreciación del consumo de sus trabajadores queda vaga y a veces contradictoria porque por un lado aprecia el consumo en sí (el saber cultural), pero por otro lado menosprecia el no ahorrar y el no invertir (el saber económico). “Ahora tengo muchos trabajadores que tienen carros propio, antes no era común... Digamos que no es malo, pero... Para mí

fuera bueno si ese dinero... lo hubieran utilizado para mejorar la educación de su hijo, o lo hubieran usado para estudiar” (Herrera, entrevista, 2009).

En esta entrevista, Herrera subraya la culpa del Estado por no haber educado a la población local y no crear mejores trabajadores en las plantaciones sino formar empresarios agrícolas que tengan la necesidad de “depender de industrias como ésta” (Herrera, entrevista, 2009). Cuando le preguntamos a Herrera si tal modelo de desarrollo inclusivo habría prevenido el establecimiento de las florícolas en la zona, él responde ambiguamente “... no, porque es otra empresa” (Herrera, entrevista, 2009).

Las contradicciones en las memorias de Herrera no sirven como contraejemplos o contra-memorias frente a la acción del poder dominante en este medio. Más bien, subrayan la tremenda fuerza de las lógicas desarrollistas que parecen actuar a través de Herrera. Esta fuerza le hace contradecir sus propios intereses económicos en el nombre de la maximización de la producción lograda a través de la inversión (en vez del desperdicio que representa el gasto de sus trabajadores) -es decir, de la valorización de la producción en sí⁴⁵-.

De manera parecida, Salazar apoya al presidente Rafael Correa fuertemente, a pesar de que pague más impuestos y pague salarios que otros floricultores han caracterizado “de locos” (Morales, entrevista, 2009). La razón de este apoyo se parece a la razón por la cual Herrera se opone al consumo (a veces). Salazar se opone a la “decadencia... [de] la misma clase elite socio-económica,” (Salazar, entrevista, 2009) de los que Correa denuncia como ‘pelucones,’ por no ser eficientes. En estos casos, tanto para Herrera como para Salazar, es la lógica o el saber de la producción eficiente lo que se aprecia, no necesariamente los intereses económicos personales. La diferencia es que para Herrera, el ahorro y la inversión son prácticas más importantes para el desarrollo que la apropiación de los saberes culturales para el proyecto civilizatorio; mientras que para los demás entrevistados el consumo de imágenes suele reflejar de cierta manera que la producción a gran escala se está maximizando en Cayambe.

Algunas reflexiones:

Varios historiadores y antropólogos, han estudiado las políticas de la memoria oficial de las instituciones (Narotzky, 2004; Bixler, 2002); no obstante, a fin de cuentas el acto de recordar es siempre individual. Morales enfatiza más que ningún otro

⁴⁵ Es una ideología que se apropia en gran parte a través de la educación, como ha observado Bourdieu en otros contextos en *The Essence of Neoliberalism* (1998).

entrevistado los cambios en el consumo de sus trabajadores; Bueno coincide con la importancia del consumismo progresivo, pero también destaca continuidades de problemas con el general atraso tecnológico en el país; Salazar elogia el consumismo mientras ataca la ineficiencia en varias manifestaciones históricas; y Herrera expresa una conciencia conflictiva con respecto al consumismo mientras subraya la falta histórica de educación y apoyo técnico para aumentar la eficiencia del país. Entonces, frente a los cuatro floricultores entrevistados, nos preguntamos ¿Por qué a pesar de las variaciones vemos referentes y narrativas comunes? La respuesta puede ser sencilla. Los floricultores de Cayambe constituyen un campo social muy particular. No es suficiente observar que constituyen una “elite” que quiere manejar su imagen de forma similar. Nos parece más valioso observar que trabajan en las mismas condiciones, con los mismos mercados, con la misma fuente laboral, bajo el mismo Estado nacional y municipal y en el mismo clima y ubicación geográfica. Están envueltos en la misma *práctica* en el presente y por lo tanto no extraña que sus referentes o rememoraciones sean comunes. Además, suelen compartir ciertos “principios de percepción” (Bourdieu, 1980: 159), no solamente como empresarios con creencias económicas liberales, sino también como seres humanos que suelen compartir memorias que mezclan la nostalgia, la angustia y la lástima por un campo en el que faltaba “algo - a saber, el desarrollo económico y cultural-”.

En el presente capítulo examinamos una activa constitución del campo de fuerzas en Cayambe por parte de los floricultores. ¿De qué manera este discurso refuerza el medio o entorno de poder en que se desenvuelven los floricultores? Primero, vimos que en sus narrativas de la memoria los floricultores definen y valoran la emergencia de una clase media de floricultores quienes han sobrevivido en la industria debido a sus saberes y esfuerzos. Esta clase se distingue de los “niños bonitos” de las haciendas y los indígenas “resentidos.” Segundo, los floricultores definen y valoran sus saberes en discursos históricos, desde las reformas agrarias hasta la dolarización. Sobre todo valoran el saber de generar empleo a través de la producción a gran escala. Finalmente, definen y valoran su rol en un proyecto civilizatorio en Cayambe en tanto han promovido la apropiación de costumbres urbanas, especialmente el consumismo urbano. Aquí usamos los verbos “definen y valoran” repetidamente porque esta ha sido la función de la memoria como táctica de poder: define el campo de fuerzas y valora el

estatus quo⁴⁶.

En estas reflexiones preliminares descartamos la noción de que la sociedad del espectáculo o el consumismo característicamente urbano se basa en el presentismo; más bien, la constitución de la razón de ser de esta sociedad en las narrativas de los entrevistados se basa en una memoria definida -a saber, en la noción del “progreso” económico y cultural. En las narrativas de los entrevistados, la urbanización y la apropiación de la práctica del consumo de imágenes ha llenado el olvido o la “nada” que era el campo y así ha insertado el campo en el tiempo linear junto con el mundo civilizado. Este concepto de progreso circula en el medio de Cayambe a través de los floricultores y sus talleres, y tiene como posible efecto el de estabilizar el orden de poder y estabilizar la subordinación de los trabajadores. Es decir, potencialmente podría funcionar como una memoria hegemónica dado que, en las palabras de Debord, “cuanto más [el proletariado] acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo” (Debord, 2003: 49).

Sin embargo, según los propios floricultores, la apropiación de estas concepciones del progreso por parte de los trabajadores no está acabada. Morales expresa dudas que jamás se acabará dado que ni su poder pastoral ni el poder de la sociedad del espectáculo han podido borrar todos los pensamientos. Otros aún presentes en las comunidades de Cangahua:

A veces hay diferencias culturales porque lo que tú puedes ver como bueno para ellos, ellos a veces no lo perciben así... Todavía hay particularidades y yo no puedo convencerles a ellos que mi forma de vida es la correcta, ni pretendo hacer eso nunca, pero yo actúo inconscientemente desde el punto de vista de mi forma de vida y a veces ese concepto no empata con la forma de vida de ellos. (Morales, entrevista, 2009)

En el próximo capítulo comenzamos a desplazar nuestro enfoque de la memoria como práctica de poder dominante en este ámbito local para indagar memorias locales de resistencia.

⁴⁶ Observamos que la valorización del estatus quo requiere de alguna concepción de diferencia entre lo menospreciable de otros posibles espacio-tiempos y el aquí y ahora. Deleuze resume que “Foucault ha analizado a la perfección el proyecto ideal de los centros de encierro, especialmente visible en las fábricas: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe superar la suma de las fuerzas componentes...” (Deleuze, 1999: 277-8).

Capítulo V: ¿Para qué sirven las memorias de lucha?

Hemos establecido cómo la historia, según los floricultores, es un discurso que potencialmente funciona para justificar el medio de poder dominante en Cayambe. En este capítulo central presentamos las memorias de los comuneros de Cangahua acerca de cambios sociales y estructurales en el mundo agrario. Veremos que predominan las mismas memorias hegemónicas que valoran un progreso económico y cultural en muchos sentidos urbano; sin embargo, son memorias que siguen trayectorias más antiguas que la industria floricultora. Los procesos de urbanización observados por los floricultores son atribuidos por los comuneros no a la oferta de trabajo en la floricultura sino más bien a la difusión de la política electoral y a la incorporación de la población rural por el gobierno nacional y municipal. Visto de esta manera, la industria floricultora en sí no parece imprescindible, aunque sí alguna fuente regular de dinero, sea la floricultura, la construcción o la producción minifundista.

Además, observamos que algunas comunas de Cangahua vivieron momentos fuertes de organización y lucha alrededor de las reformas agrarias. Algunos comuneros tienen memorias de luchas sobre las tierras, memorias que les han transmitido sus padres y sus abuelos. Veremos que las memorias de lucha contra los hacendados “sirven” en la práctica para definir y reforzar un campo de fuerzas entre una clase de explotadores y una clase de explotados. Es una forma de percibir la sociedad cayambeña mediante un binomio categórico que ha servido como contra-memoria para impulsar una resistencia a la proletarización en ciertas comunas. No obstante, planteamos que tales memorias no sirven como memorias contra-hegemónicas, en tanto no cuestionan la función capitalista de la tierra, más bien han servido para mantener a los comuneros como pequeños productores capitalistas limitando su incorporación en el campo de la floricultura.

Antes de desarrollar nuestros argumentos centrales, resumimos brevemente algunas de las diversas historias que hemos visto sobre cambios sociales y agrarios en Cayambe. Desde la academia, las reformas agrarias se perciben como momentos importantes (aunque su estudio haya pasado de moda), como procesos que revelaron las naturalezas y capacidades políticas de los grupos involucrados -el Estado, el campesinado, los terratenientes, la Alianza para el Progreso, etc.-; o como procesos fracasados que ayudan a explicar la continua marginación económica de los campesinos de la Sierra ecuatoriana. Las iniciativas de integración económica constituyen otros

referentes en las narrativas académicas que explican las naturalezas de ciertos promotores del cambio social, además de revelar la continuidad de la pobreza en las zonas rurales. Estas memorias sugieren las capacidades y las limitaciones de los mismos actores en la política actual. La interpretación que hace Guerrero de las reformas agrarias implica la capacidad del campesinado de promover cambios a través de la protesta y la movilización masiva. La interpretación que hace Barsky supone la capacidad de las elites nacionales de controlar cambios; mientras que la interpretación que hace Cosse señala la importancia del Estado en la definición de las reglas de juego de los demás actores sociales (subrayaremos la ausencia en las memorias de los comuneros del Estado como actor que define y re-define el campo social).

Para Luciano Martínez, y otros analistas, las reformas agrarias no hicieron lo suficiente para apoyar y optimizar la producción de los pequeños productores. Desde su perspectiva la Ley de Desarrollo Agropecuario (LDA) del año 1994 y los ajustes estructurales de los años 1980 y 1990 cerraron las posibilidades de optimizar la eficiencia de la producción mediana familiar⁴⁷ y así maximizar también el bienestar de la población rural. Morris Whitaker ofrece otra narrativa, proponiendo que las reformas agrarias desencadenaron la degradación económica de la población rural justamente por la naturaleza ineficiente de esta población en comparación con la eficiencia de la agroindustria de alta inversión. Ignacio Pérez de Expoflores comparte esta lectura del pasado, fundamentando así su lectura del “progreso” y del “orden” que se han logrado en el campo debido a la re-concentración de las tierras que permitió la LDA. Sin embargo, en Martínez, Whitacker y Pérez se repite la misma implicación que señala que el Estado ha jugado y juega un rol central en la definición del campo de juego entre los grandes inversionistas y los inversionistas pequeños y medianos.

Las memorias producidas desde el Pueblo Kayambi están fuera de este debate; son memorias de resistencia dirigidas continuamente contra el poder de la etnia dominante en Cayambe, sea el poder incaico, el poder español, o el poder del Estado-mestizo. Finalmente, los floricultores descartan tales discursos de resistencia como meramente motivados por políticos corruptos y clientelistas, sin ningún anclaje en una realidad material. Ellos, en cambio, construyen una memoria del “progreso” en términos

⁴⁷ Marc Dufumier (2008) define el minifundio en los términos siguientes: “En sus pequeños lotes de tierra, los campesinos minifundistas tienen interés en producir la máxima cantidad de alimentos para su propia subsistencia familiar” (Dufumier, 2008: 182). En cambio, define la mediana producción familiar en estos términos: “los productores trabajan por su propia cuenta y disponen de recursos suficientes para poder sustentar a sus familias con el concurso de sus miembros y vender una buena parte de la producción” (Dufumier, 2008: 184).

de la urbanización cultural y el desarrollo económico del campo como un todo. Aquí, el campo de fuerzas sociales se define como meritocracia -es decir, un capitalismo *lassiez-faire* sin conflicto alguno dado que existe verdadera movilidad económica y cultural para todos-.

En resumen, hemos visto algunas narrativas históricas de degradación y otras narrativas de progreso que cuestionan, unas, y justifican, otras, el medio de poder actual en el campo cayambeño. En este capítulo analizamos las memorias de los comuneros para reflexionar acerca de la pregunta “¿Para qué sirve la memoria en la política actual?”.

Aunque hemos intentado hasta cierto grado evitar preguntas teóricas acerca de los mecanismos de formación de memorias, enfrentamos una cuestión teórica persistente acerca de la producción de la memoria que quisiéramos plantear desde los inicios del capítulo. Partimos del siguiente interrogante: ¿Son las memorias elementos con que construimos políticamente o con que somos contruidos culturalmente? En breve articularemos esta cuestión con la ayuda de los acercamientos respectivos de los antropólogos-historiadores Andrés Guerrero y Blanca Muratorio.

En una clase sobre la memoria social, Andrés Guerrero sugiere una posible resolución de esta tensión al proponer que “la memoria se re-hace en el momento del relato” (Guerrero, FLACSO, 2008). Explica que la memoria se construye en el presente y con preguntas del presente; no puede ser un rescate de la historia tal y como fue, puesto que siempre la acción de recordar está condicionada por el contexto desde dónde se generan las preguntas sobre el pasado y desde dónde ciertas preguntas tienen sentido y otras no. Desde este marco se sugiere que siempre la narrativa de la memoria se limita y condiciona por intereses dictados a partir las condiciones materiales y políticas del presente.

Blanca Muratorio, por su parte, propone que “construimos una realidad significativa contando historias sobre nosotros mismos” (Muratorio, 1997: 136). Aquí Muratorio nos ofrece otro énfasis y otra función de la memoria. Muratorio estudia las memorias de sujetos acerca de “diálogos que ocurrieron en el pasado,” es decir, que realmente tuvieron lugar, “pero que están presentes en la conciencia histórica de los sujetos y en las interpretaciones que ellos hacen implícita y explícitamente en sus narrativas” (Muratorio, 2005: 135). Este acercamiento teórico implicaría que la historia no se genera principalmente según intereses del presente, condicionados por elementos

materiales y políticos, sino que las identidades y agencias políticas se construyen a través de lecturas que el sujeto hace del pasado como texto concreto.

En síntesis, aprovechamos los acercamientos de estos dos autores para plantear dos polos extremos, que ninguno de estos autores citados representan: que la historia se construye por el sujeto político o que el sujeto político se construye por su historia. Como planteamos antes, ¿Las memorias son elementos con que construimos políticamente o con que somos contruidos culturalmente?

Este juego teórico nos sirve para conceptualizar un juego entre la política y la memoria. Foucault suele enfatizar la función de la historia en el marco de relaciones de poder en el presente; sin embargo, tampoco mantiene la postura radicalmente relativista que señala que el pasado sólo es “lo que uno cree que es” (Mintz, 1989, 794). Es decir, es necesario que exista alguna forma de rendición de cuentas con el pasado en la construcción de identidades políticas en el presente. Veremos tal rendición de cuentas en las memorias de los comuneros. Enfatizamos que esta rendición de cuentas puede fomentar la resistencia de algunos comuneros a través de la apropiación de las memorias de lucha organizada de sus padres y sus abuelos; sin embargo también señalamos qué cambios concretos y externos al discurso desafían la capacidad de la memoria para servir en un nuevo contexto -sobre todo, el contexto de la minifundización-, y para crear condiciones materiales vivibles. Veremos que la constitución de un campo de fuerzas no puede ser completamente discursiva, es necesario que tome en cuenta condiciones concretas. El vacío entre el campo de fuerzas constituido dentro del discurso de la memoria y el campo que nosotros definimos fuera del discurso - nuevamente nos referimos sobre todo a la minifundización- desafía la utilidad de la memoria. La florícola no es la hacienda, entonces *¿Para qué sirven las memorias de lucha contra la hacienda frente la florícola?..*

Una introducción a Cangahua:

Introducimos la Parroquia de Cangahua del cantón Cayambe a través de las memorias recientes de las relaciones étnicas cambiantes en esta zona predominantemente indígena (INEC, 2002). Pretendemos adentrarnos en el escenario de la constitución del medio económico; sin embargo no es posible introducir completamente el escenario sin abordar los cambios radicales en las relaciones étnicas que han atravesado la vida cotidiana de Cayambe en el campo social, político y económico.

Cangahua se ubica en las faldas y las cimas de las lomas de Pambamarca. Antes de la llegada incaica estas lomas fueron habitadas por varios pueblos y posteriormente los Incas trajeron a esta zona varios grupos de esclavos o *mitmae*, desde Bolivia, Argentina y Perú (González, Connell y Gifford, 2008). Como consecuencia, hasta hoy en día se destacan diferencias fisionómicas entre las distintas comunas. La parroquia tiene una población de 13.508 habitantes (SIISE, 2001), constituida por 48 comunas dispersas entre sí que rodean un centro poblacional.

El así llamado “centro poblado” de Cangahua es justamente eso en términos geográficos: un núcleo poblacional de tres mil habitantes que se ubica entre las comunidades de los valles y las comunidades “de arriba,” es decir de la parte alta de las lomas de Pambamarca. En la calle principal del centro encontramos varias tiendas que venden comida ligera y cerveza; hay una plaza central en la cual se juega ecuavoli día y noche y donde cada junio toman lugar las fiestas parroquiales de San Pedro. Varios edificios de aparente importancia política rodean esta plaza, tales como la iglesia católica, la oficina de la Junta Parroquial y la Casa del Pueblo, donde de vez en cuando se organizan reuniones y talleres. Además, en el parque se encuentran dos o tres buses parqueados en cualquier momento del día, esperando sus turnos respectivos para viajar a la ciudad de Cayambe abajo.

Esta última observación nos lleva a señalar que solamente en la última década el centro poblado de Cangahua ha representado un punto de partida. Hoy en día, en el centro, los comuneros “de arriba” hacen filas en las mañanas para salir a trabajar en las ciudades o en las plantaciones (es decir, si las plantaciones no mandan buses propios para recogerles directamente en sus comunas); sin embargo, históricamente este centro poblado representaba no un punto de partida sino un punto de encuentro. No solamente representaba un centro geográfico, sino también un centro comercial. Antes de la división de las haciendas Isacata, Guachalá, La Compañía, San Antonio, la Libertad y las demás haciendas de esta zona, el centro poblado era para muchos, específicamente para los que no salían a trabajar en las ciudades, el punto de contacto con el mestizo.

En la época de las haciendas, hasta el año de 1980, los mestizos del centro poblado actuaban como los “intermediarios” entre los pequeños productores y los mercados de cultivos y ganado. Ellos eran quienes ponían los precios de los productos para los comuneros y, según testimonio de varios indígenas y mestizos, a veces los mestizos no pagaban puntualmente o simplemente no pagaban. Los pobladores

asumieron ésta, entre otras prácticas explotadoras propias a esta jerarquía étnica que, como plantea Guerrero, se había internalizado por parte de los indígenas y los mestizos (Guerrero, 1991). Incluso hasta 1990 los indígenas sentían la necesidad de pagar cinco mil sucres a un mestizo por actuar como testigo en sus casamientos, probablemente debido a, en palabras de Guerrero, la “reconstitución imaginaria de un universo simbólico de la hacienda pero, sin embargo vivaz aún en un campo del pensamiento de los actores” (Guerrero, 1991; 34).

En las memorias de los pobladores del centro, el año 1990 surge como referente importante frente a las relaciones étnicas entre el centro poblado y las comunas. Hubo tres eventos recordados por todos los que estaban presentes en ese momento: 1) En ese año hubo un terremoto que causó un daño enorme en la parroquia⁴⁸, 2) Los comuneros de la mayoría de las comunas atacaron el centro poblado con piedras y 3) Pobladores del centro quisieron incinerar al cura de la Parroquia. La manera en que estos eventos están relacionados varía a partir de las diferentes lecturas de los sujetos, en particular de los miembros de los dos lados étnicos de este conflicto.

Algunos indígenas comparten la memoria del cura actual, Roberto Casares, quien explica que el cura de ese entonces intentaba concientizar a los comuneros sobre los abusos de los mestizos. Según Casares, les informaba acerca de la concentración en el centro poblado de los fondos del gobierno para la reconstrucción después del terremoto. Luego, cuando hubo la minga para reconstruir la iglesia, vinieron comuneros, pero los mestizos no aportaron, entonces, en ese momento, por voluntad propia los comuneros atacaron a los mestizos del centro. Casares afirma que es debido a una interpretación errada de este acto de frustración que los mestizos forzaron al cura para abandonar el pueblo. Por otro lado, para algunos mestizos del centro los indígenas no actuaban por agencia propia, eran agentes del cura a quien llaman “agitador” o “comunista,” y señalan que fue él quien movilizó a los indígenas en contra de los mestizos. En las memorias de estos mestizos, el conflicto no surgió de problemas relacionados con el terremoto, sino que era el resultado de una campaña en contra de ellos.

Estas dos maneras de interpretar los eventos, los agentes y las agencias políticas de la historia suelen desarrollarse siguiendo la orientación de agencias políticas en conflictos actuales. Por ejemplo, Casares llegó a Cangahua en 1994 con una tendencia

⁴⁸ Hubo otro terremoto en los inicios de la década de los años 1980 que también inició conflictos sociales entre los indígenas y los mestizos de Cayambe (Casares, entrevista, 2009).

hacia la teología de la liberación y, según Casares, en ese momento los indígenas aún asistían a la misa en el centro poblado, donde los mestizos aprovechaban para venderles licor. Entonces, Casares comenzó a dar las misas en las comunas. Para Casares esta decisión se ubica dentro de una historia continua de conflicto con mestizos explotadores.

Por otro lado, para muchos empresarios, Casares era y es otro “*agitador*.” Es decir, si no fuera por el cura no habría ningún problema porque, según ellos, vendían muchas cosas además del licor. Como consecuencia, destacan una desarticulación comunitaria: “antes, la gente venía a la misa aquí con el pueblo. Tenían todo aquí... Dicen que tomaban bastante, la calle principal era pura cantina, chicha de mishka, pero estaban con el pueblo” (Eric Morales, entrevista, 2009).

Para muchos indígenas la disputa de 1990 no era tan trascendental como para marcar una discontinuidad en las relaciones étnicas. Quizás podamos comprenderlo mejor como un evento en el marco de la emergencia de la población indígena de la dependencia de los mestizos del centro. Proponemos esta lectura porque para muchos indígenas la historia desde los inicios de los noventa está marcada por una discontinuidad relacionada con la pérdida de influencia de los mestizos en el campo comercial. En lugar de ser un punto de encuentro, el centro poblado se convirtió en un punto de partida, en parte debido a mejoras en el transporte (nuevas carreteras), debido a la falta de empleo local en las haciendas parceladas y por la minifundización de la tierra, además de la oferta de trabajo en las florícolas.

Algunos atribuyen a la llegada de la floricultura ciertos cambios en los medios de poder étnico. Uno de estos cambios está relacionado con la llegada de una nueva fuente de ingresos que no dependía de los mestizos del centro; además de un cambio en la mentalidad indígena: “antes de las plantaciones,” afirma un empresario del centro, “aquí no faltaba nada, aquí teníamos todo... todo está cambiando ya... la gente es moderna” (Erica Morales, entrevista, 2009). Tal ‘modernización’ se evidencia por una desconfianza expresada y accionada ya hacia los mestizos.

En una reunión reciente entre el presidente de la cooperativa de buses del centro de Cangahua y el presidente de una comuna local, el presidente de la cooperativa pedía al presidente de la comuna que le dejara expandir su servicio para incluir esta comuna también. El presidente de la comuna, inconforme con el servicio de otra cooperativa que le sirve a la comuna actualmente, quiso asegurarse del “buen trato” a los comuneros por

parte de la cooperativa del centro. El presidente de la cooperativa respondió, “tenemos gente de Cochapamba, son accionistas también,” indicando que miembros de la cooperativa no eran solamente mestizos, sino también indígenas. Luego, para explicar el por qué tenía que hacer esta afirmación, el presidente de la cooperativa nos contó en privado, “envidiosos son los runas” (Oscar Salgado, entrevista, 2009).

La creciente salida de los indígenas de Cangahua en búsqueda de trabajo asalariado ha facilitado la contestación al poder mestizo local por parte de los indígenas. Las dependencias se han desplazado. Los mestizos ya no son intermediarios de quienes dependen los indígenas agricultores; en cambio muchos mestizos dependen de la movilización y la capacidad de compra de los indígenas como nuevos consumidores que compran en el centro, pero también en Cayambe y en Quito. Según una familia de Otavaleños que reside en Cangahua hace 32 años, el racismo se impugna hoy en día debido también al mayor acceso a la educación: “algunos se prepararon, estudiaron y decidieron ya no dejar que les trataran mal” y concluye que, “la gente ya no se deja tratar mal, ni en las florícolas” (Don Males, entrevista, 2009). Pero si el trastorno de la jerarquía racial está ligado, en parte, a la llegada de las florícolas en las memorias de algunos mestizos e indígenas, podemos observar que la capacidad de cuestionar una jerarquía no implica la capacidad de cuestionar otras configuraciones de poder. De nuevo, quizás las dependencias se hayan transformado pero aún no han desaparecido. “Toca estudiar,” dice el padre otavaleño, “para hacerse agrónomo o administrador [en las florícolas]” (Don Males, entrevista, 2009).

Resistencia a la proletarización y las memorias de lucha:

En el capítulo anterior vimos que los floricultores no comparten espacios de creación de memorias colectivas con Expoflores. De igual manera vemos que la gran mayoría de los comuneros de Cayambe no tiene contacto con la institución que pretende monopolizar la producción de la memoria local, es decir con el Pueblo Kayambi. Algunos dirigentes de las comunas tienen contacto con la organización a través de sus talleres, pero pocos comuneros tienen contacto directo: “no tengo la menor idea qué es lo que hacen... pero es importante que hay organización” afirma un chofer de buses que hace recorridos entre las comunas por parte de los floricultores (Oscar Salgado, entrevista, 2009). Otros comuneros afirman no saber ni siquiera de la existencia del Pueblo Kayambi: “no me he enterado de nada,” responde un comunero de la comuna de la Libertad, “nunca he participado en nada” (Alfonso, entrevista, 2009). Las memorias

de lucha en contra de la explotación económica que veremos en esta sección se construyen de manera mucho más local, al nivel de la comuna y la familia. Por lo tanto, no es extraño que las memorias de lucha contra los hacendados estén mucho más presentes y trascendentes en las comunas que históricamente participaron en las luchas.

El 10 de enero de 1954 la policía atacó a un grupo de trabajadores en la comuna de Pitaná, Hacienda Guachalá de Cangahua, matando a cuatro personas. El 18 de diciembre de 1960 hubo un levantamiento en la Hacienda Carrera en la Parroquia de Cangahua. El 28 de octubre de 1966 decenas de indígenas tomaron la Hacienda Pisambilla en Cangahua. Estas fechas que marcan las luchas y conflictos organizados más destacados en la parroquia de Cangahua se rememoran por el historiador Marc Becker (2008). Nos preguntamos si hoy en día existen memorias de los eventos mencionados entre los comuneros de las zonas de Pitaná, Carrera, Pisambilla y quizás en otras comunas vecinas. Si existen, *¿Para qué les sirven a estos comuneros?*

La comuna de Pisambilla es una comuna relativamente grande, constituida por 450 hogares que ocupan un área extensa del páramo cayambeño (Casares, entrevista, 2009). El centro de la comuna se encuentra aislado, se tarda más de una hora llegar en auto desde la comuna más cercana de San Luis del Atok. Siete comuneros -mayores, adultos y adolescentes-, en el marco de un grupo focal, recogen en sus memorias individuales cambios organizativos de la comuna que alcanzan los tiempos de lucha contra los hacendados de la Hacienda Pisambilla. No recuerdan procesos de cambio impuestos desde afuera, desde el Estado o desde los mismos hacendados, sino promovidos por los huasipungueros, quienes reclamaron derechos existentes frente a los abusos de los hacendados. Varios comuneros hacen referencia a “las sesiones escondidas” (Segundo Quishpe, entrevista, 2008) de los mayores en las cuales concretaron planes para “sacar de malos a los patronos” (Francisco Neppas, entrevista, 2008). Recuerdan las huelgas que se realizaron dentro de la hacienda. El campo de fuerzas que se configura claramente en estas memorias es uno de conflicto directo entre dos actores -los huasipungueros y los terratenientes- en el marco de la autonomía de los campesinos.

En Pisambilla no se subestima la importancia de haber conseguido terrenos propios a través de la primera reforma agraria -es decir, de hacerse dueños autónomos y

legales de sus tierras, aunque sean pequeñas⁴⁹. De cualquier forma, en la lucha se ganó la autonomía que aún hoy en día se valora a través del relato de la memoria.

Nuestro grupo focal recuerda negativamente la llegada del IERAC. El Instituto vendió las tierras de la Hacienda Pisambilla a campesinos de Pisambilla por 1.500.000 sucres, suma que resultó difícil de pagar para la cooperativa que se conformó. Incluso dicen que el Banco de Fomento “quiso quitarles sus maquinas” (Segundo Quishpe, entrevista, 2008). Esta historia del endeudamiento por haber comprado tierras y maquinas durante las reformas agrarias se destaca en la literatura académica sobre el fracaso de las cooperativas. Sin embargo, los comuneros de Pisambilla no tienden a culpar al Estado por haber implementado una reforma limitada ni tampoco señalan la no competitividad de los campesinos; culpan sobre todo al fenómeno de la diferenciación económica de ciertos miembros de la comunidad, que condujo a una corrupción y codicia cada vez mayores, haciendo de la reforma un éxito para algunos pocos mientras que excluyó a la mayoría.

Recordemos que en la hacienda ya había diferenciación económica entre los campesinos, la cual se agudizó después de las reformas en Pisambilla. Un número limitado de miembros de la comunidad logró hacerse socio de la cooperativa al comprar lotes. Muchos recuerdan a los dirigentes de la cooperativa como si fueran los nuevos hacendados pues muchos socios se endeudaron con los dirigentes para incorporarse a la cooperativa y luego no pudieron salir de su endeudamiento. Mientras tanto, los dirigentes se acomodaron a un estilo de vida mejor al de los demás socios y miembros de la comunidad que no podían o no querían hacerse socios. Recuerdan que los no socios trabajaban las tierras de la cooperativa, pero que “sólo entre mayores -los dirigentes- sacaban beneficio” (Segundo Quisphe, entrevista, 2008). El escenario que describen varios comuneros es el de una cooperativa con una jerarquía económica casi tan excluyente y paternalista como la ocasionada por la hacienda. Aunque haya sido una exclusión flexible y una diferenciación creciente propia del sistema de producción capitalista; la referencia más frecuente en las memorias de los comuneros para describir las relaciones en la cooperativa es la explotación en la hacienda.

Por una parte la formación de cooperativas demuestra cómo “la entrega de huasipungos en la primera reforma agraria era excluyente” (Casares, entrevista, 2008).

⁴⁹ De hecho, a través de la primera reforma los campesinos de Pisambilla se aseguraron de terrenos relativamente extensos, de por lo menos 10 hectáreas cada familia.

No todos los huasipungueros recibieron la misma cantidad de tierra. Recibieron, en su mayoría, la cantidad que les había pertenecido en la hacienda y, como mencionamos, ya existía mucha diferenciación dentro de los huasipungueros y los peones asalariados de la hacienda. Por otro lado, señalamos que tal diferenciación, según los entrevistados en Pisambilla, se incrementó con la entrega de tierras de la primera reforma y con el apoyo a la productividad de las cooperativas de la segunda reforma. De nuevo, no vemos en las narrativas históricas un cuestionamiento ni del Estado nacional ni de la implementación local de las reformas, una vez más el campo de fuerzas se constituye entre dos actores locales: en este caso, entre los dirigentes de la cooperativa y los demás de la comunidad.

Ahora bien, analizamos la narrativa del final de la cooperativa. Para mediados de la década de los años ochenta, aquellos que no eran socios comenzaron a reunirse “a escondidas de los mayores” para planificar cómo quitarles las tierras y asegurarse del acceso al agua para la mayoría (Melchor Chancosi, entrevista, 2008). Exitosamente presionaron a los sesenta socios la entrega de las tierras de la cooperativa y para los años noventa no había más que diez socios. Los socios restantes disolvieron la cooperativa por completo en el año 1996. Se ha formado recientemente una asociación productiva en Pisambilla donde los miembros cultivan en tierras propias; sin embargo, se ayudan entre sí y venden como grupo en los mercados de Quito.

Aunque hayan sido muchas las razones por las cuales fracasaron las cooperativas que el IERAC ayudó a formar en los años setenta y ochenta, en la memoria histórica de Pisambilla la cooperativa era dirigida por campesinos que “se creían los nuevos patronos” (Melchor Chancosi, entrevista, 2008); por consiguiente los no socios los confrontaron y así enfrentaron el problema de la cooperativa, un problema definido exclusivamente en términos locales y en términos de la desigualdad que genera dependencias, principalmente frente al acceso diferenciado a la tierra y al agua.

Es importante destacar que el campo de fuerzas políticas en estas memorias se constituye por los actores locales: primero, los hacendados y los huasipungueros, y luego los dirigentes y los demás campesinos. No recuerdan el rol del Estado en el establecimiento de las reglas del juego, ni procesos más largos que quizás hayan iniciado cambios como el Código de Trabajo de 1938, la colonización del Ministerio de Trabajo por izquierdistas en 1944 o la presión internacional de la Alianza para el Progreso. El Estado no aparece como negociador. Esta es una narrativa que configura un campo de fuerzas entre los malos y los buenos locales, los codiciosos y los excluidos

locales. Quizá parezca simplista; sin embargo, tenemos que recordar que son memorias pasadas de generaciones que no tenían acceso a la educación y, en todo caso, generaciones cuyas luchas se orientaban alrededor de cuestiones locales. Como veremos más adelante, esta narrativa ha sido muy eficaz para fomentar la resistencia a la proletarización.

Resaltamos de forma más breve los casos de las comunas Pitaná y Carrera para señalar la tendencia en otras comunas, que lucharon por la tierra, hacia la formulación de la memoria de lucha alrededor de la constitución y conflicto de dos clases: los explotadores y los explotados. En la comuna de Pitaná se vivió una lucha organizada por la autonomía a través del acceso a la tierra, la cual culminó con la formación de dos asociaciones (“baja” y “alta”) que funcionan hasta hoy en día. “Nosotros teníamos derecho de comprar [las tierras de la hacienda]” (Lucho Morales, entrevista, 2009) recuerda un mayor de la comuna. Una señora recuerda dos momentos en los que “entramos a las haciendas a piedra y palo... [para] apropiarnos de la tierra” (Ricardina, entrevista, 2009). En el primer momento reclamaban a la familia Bonifaz de la Hacienda Guachalá. Según recuerda un joven de Pitaná, frente a los reclamos de los campesinos, la familia Bonifaz vendió terreno a la comunidad, pero al mismo tiempo vendió el terreno más fértil de esta zona al empresario Rosbaldo Rojas. La señora nos cuenta en detalle acerca del segundo momento explosivo y aún violento frente a este nuevo hacendado: “en 1973, allí tenía ocho años, entramos a sacar a Oswaldo Rojas”⁵⁰ (Ricardina, entrevista, 2009). Luego, frente a más movilizaciones violentas, Rojas vendió su terreno a Alejandro Pinto, quien según varios comuneros emplazó un bosque en las tierras para no tener que tratar con los comuneros. Sin embargo, las cuatro comunidades de la zona que luego lograron legalizarse como comunas en los noventa ahora han comprado estas tierras, la madera está por venderse y tienen planeado sembrar de nuevo una variedad de cultivos en estos terrenos. Nuevamente, las entrevistas a comuneros de varias edades recuerdan una serie continua de conflictos entre los terratenientes y los campesinos locales frente a la autonomía que representa el acceso a la tierra.

Finalmente, giramos hacia el caso de la comunidad de Carrera quienes el 18 de diciembre del año 1960 se levantaron en contra de los hacendados locales. Carrera es otra comuna que ha vivido procesos fuertes de organización reivindicativa (que también

⁵⁰ En realidad este empresario se llamaba *Rosbaldo* Rojas.

culminaron en la formación de una asociación productiva). En una entrevista con dos hermanos jóvenes, Willie y Robert, nos contaron que los mayores de la comuna, incluyendo a sus abuelos, siguen hablando de la invasión de la hacienda. “Ellos nos conversan del huasipungo, de lucha” afirma Willie (Willie, entrevista, 2009). “Todo este sector es por lucha; no compraron” explica Robert (Robert, entrevista, 2009). En lugar de examinar los detalles de estas memorias volvemos a nuestra pregunta, que no es una pregunta descriptiva sino práctica: *¿Para qué sirve la memoria de lucha aquí?*

Como hemos señalado, Aristóteles marca una diferencia entre la rememoración y la memoria. La rememoración es la simple presencia del recuerdo en la mente y así lo podemos conceptualizar como una mera función de la consciencia y el tiempo. La memoria se caracteriza “como afección (pathos)” (Ricoeur, 2000: 33); y así lo caracterizamos como una práctica, la práctica de la interpretación ética de los referentes, “de la “cosa” de la que uno se acuerda” (Ricoeur, 2000: 34). Observaremos en el presente caso que están intrínsecamente ligadas la función de la rememoración y la práctica de la memoria. La función de la rememoración dicta cómo se constituye un campo de fuerzas, que condiciona de qué manera ética se puede interpretar el pasado. En estos tres casos: Pisambilla, Pitaná y Carrera, notamos una rememoración de un campo entre el campesino contra el terrateniente y la memoria del valor de la autonomía productiva. Esta forma de rememorar e interpretar se ha transmitido a al menos dos generaciones posteriores. Además, vemos una tradición de organización que ha transitado de la lucha reivindicativa a la organización productiva de la cooperativa; y posteriormente a la asociación. Quizá no nos sorprende entonces que pocos comuneros de Pisambilla trabajen en las florícolas. Más bien, menosprecian “ese” trabajo. Los trabajadores de las plantaciones “son enfermos... se envejecen mucho,” dice una comunera de Pisambilla (Rosa, entrevista, 2009). En Pisambilla se trabajan los lotes de la comuna para producir una variedad de productos para el auto-consumo y la venta.

Se podría argumentar que pocos comuneros de Pisambilla salen a las florícolas porque aun hay suficiente tierra en esta comuna ofreciendo la posibilidad de una producción extensiva mediana familiar. Los comuneros aún producen en lotes cuya extensión oscila entre una y cinco hectáreas; mientras que en otras comunas la falta de tierra impulsa el movimiento de los jóvenes hacia las florícolas. En otras palabras, se podría plantear que la valoración de la autonomía que hacen los comuneros de Pisambilla a través de memorias de lucha sólo es posible debido a las condiciones

materiales en las que viven. Sin embargo, proponemos que no podemos quedarnos en una lectura completamente material e inmediata de la decisión de trabajar o no trabajar en las florícolas. La memoria, como veremos, es una lectura del pasado que rinde cuentas con un pasado concreto y que en este caso se convierte en un elemento clave en el juego de fuerzas frente a las floricultoras.

En las comunas de Pitaná y Carrera, las tierras se están agotando si no están agotadas ya en cuanto a sus capacidades productivas; sin embargo, aún permanece una valoración de la autonomía frente al gran terrateniente que impulsa la búsqueda por la recuperación de la autonomía. “Yo sí les cuento a mis hijos [de los procesos de lucha]” dice Ricardina de Pitaná, y “por fin ya tenemos todito... estamos en trámites, pero ya mismo las cuatro comunidades van a tener todas las tierras que era hacienda...” (Ricardina, entrevista, 2009)⁵¹. Los dirigentes de esta comuna están por vender la madera que ocupa las tierras recién compradas. Luego piensan sembrar cultivos “para que no salgan los jóvenes,” porque cuando no hay producción suficiente “no hay otra [opción]” (Wilmer, entrevista, 2009). Es decir, en vez de generar dependencia frente a la floricultura, los comuneros de Pitaná han buscado otras opciones para poder mantener su autonomía productiva. De igual forma, las tierras en Carrera se están acabando, pero como vimos, los mayores siguen refiriéndose a la lucha contra los terratenientes y en favor de la autonomía. “Ellos nos conversan del huasipungo, de lucha” dice Willie (Willie, entrevista, 2009).

Proponemos que en Pisambilla, Pitaná y Carrera, la memoria que constituye un campo de fuerzas entre terrateniente y campesino, y que valora la autonomía, impulsa acciones de resistencia a la proletarización en el presente, a pesar de condiciones materiales adversas. Tanya Korovkin ha identificado en el contexto de Otavalo lo que denomina la “resistencia cultural” (Korovkin, 1997), definida como la resistencia al trabajo en las plantaciones lograda a través de la producción minifundista y la “pluriactividad” (también véase a L. Martínez, 2008). Proponemos que esta manera de conceptualizar la resistencia como “cultural” puede ser confusa, al menos en el contexto de Cangahua, si no también en el de Otavalo. Las prácticas económicas y no económicas continuamente están cambiando en el caso de estas comunas. La resistencia a la proletarización no implica la paralización del cambio cultural. Quizás la “resistencia histórica” o simplemente la “resistencia a la proletarización” sean etiquetas más claras.

⁵¹ No se refiere a todas las tierras que constituían la Hacienda Guachalá sino las tierras trabajadas por estas comunidades en la época de las haciendas.

Además, quisiéramos enfatizar que no es una resistencia al capitalismo. No se está eligiendo entre el capitalismo por un lado y la cultura -ni como concepto reificado ni como prácticas- por otro lado. Los mismos comuneros que están resistiendo la proletarización están insertos en un sistema capitalista como inversionistas. Producen para la venta mientras que son los mercados y no el auto-consumo lo que determina qué se debe cultivar. En muchos casos monocultivos, tales como la cebolla, traen mejores precios que una variedad de productos. Además, estos pequeños inversionistas continuamente reinvierten sus ganancias para maximizar la producción. Son capitalistas, aunque sean capitalistas al borde de proletarizarse. Por lo tanto, no se pueden oponer las memorias de los floricultores y las de estos comuneros como si unas fueran memorias hegemónicas y las otras memorias contra-hegemónicas. Se trata más bien de dos grupos más o menos definidos de memorias que funcionan de formas distintas en la práctica sugiriendo cómo posicionarse o acomodarse mejor dentro de la misma hegemonia - como proletariado o como capitalistas-.

En Pisambilla existe una resistencia colectiva a la floricultura, basada en parte en memorias de resistencia continua frente a la dependencia económica, representada por la producción autónoma para la venta⁵². Vemos el rol de la memoria como contra-táctica de poder o de resistencia; comuneros de Pisambilla proclaman con orgullo que los de Pisambilla no trabajan en las florícolas. Definitivamente la autonomía representa otra definición de “dignidad”, declarada por el floricultor Pablo Salazar al afirmar que la floricultura estaba dando “un poco de dignidad” (Salazar, entrevista, 2009) a los comuneros de Cayambe con su remuneración en las plantaciones. No obstante, los saberes desarrollistas y culturales de los floricultores no objetan las concepciones del progreso que, como veremos más adelante, comparten los mismos comuneros. Más bien, la cuestión más común es simplemente cuál rol jugarán o cuál posición tomarán los comuneros en la producción capitalista de la riqueza -¿serán los inversionistas o los trabajadores?-.

Memoria y contradicciones:

No podemos decir que todas las comunas que experimentaron momentos

⁵² En las palabras de Robinson, “la penetración universal del capitalismo a través de la globalización hace que las personas formen no solamente redes de relaciones de mercado, sino también redes de resistencia” (Robinson, 1999: 44).

organizativos fuertes alrededor de las reformas agrarias necesariamente se encuentran en mejores posibilidades de resistir nuevas configuraciones de poder que atentan contra su autonomía económica. Tampoco ocurre que solamente en comunas ubicadas en tierras de ex haciendas se hayan formado cooperativas y asociaciones que han podido impulsar la resistencia a la proletarización. Desde luego, los procesos vividos por cada comuna han sido distintos. No obstante, observamos la tendencia en las comunas de Cangahua de concretar tradiciones de organización y autonomía económica alrededor de memorias locales de lucha desde las reformas agrarias. Además, observamos que la resistencia está menos presente en comunas que no vivieron estos procesos de lucha y donde sobre todo, los jóvenes, cada vez más se integran a la floricultura.

La comuna de Cuniburo, por ejemplo, no vivió momentos tempranos de reivindicación y organización. Pese a que en el año 2008, una florícola vecina pretendió expandirse y los comuneros ocuparon la plantación un tiempo para protestar; no obstante, al conversar con jóvenes de la comuna, ellos nos explicaron que los conflictos citados eran mal entendidos burocráticos. Enfatizan, en cambio, que las florícolas han sido buenas para la región en términos de la oferta de empleo (además, “ayudan en las escuelas” (Mario, entrevista, 2009)). En la comuna de Santa Rosa tampoco hubo lucha por la tierra en los tiempos de las reformas agrarias. Tal como ha sido la experiencia relativamente desmovilizada de las comunas de Pucará y San Pedro, entre otras, esta zona nunca perteneció a ninguna hacienda. Más bien, los campesinos de esta zona baja trabajaban en la Hacienda Guachalá como peones asalariados. Luego, en 1980, muchos comuneros tuvieron que salir a trabajar a Quito, entonces desde esta perspectiva el trabajo en las florícolas ha representado una ayuda para los adultos entrevistados. Ha permitido que muchos comuneros regresen a la comuna, que se organicen mejor y aprovechen ayudas de ONGs tales como Plan Internacional y Manos Unidas para modernizar sus sistemas de riego, mejorando así y diversificando su producción para recuperar una diversidad de productos para el auto-consumo (en lugar de producir únicamente choclos para la venta). Entonces, las florícolas, aunque no han representado progreso en sí, paradójicamente han posibilitado otro tipo de progreso al reconstituir la comunidad geográficamente y posibilitar su organización para aplicar a programas de ayuda, dinamizar la producción, y posibilitar su autonomía. Sin embargo, varios adultos afirman que las florícolas han tenido un efecto contraproducente entre los jóvenes. “Los jóvenes no participan” dice un adulto (Aníbal, entrevista, 2009). Han habido procesos de re-integración y también de desintegración de la comunidad dado que, según este

señor, los jóvenes “ya no quieren saber nada del campo” (Aníbal, entrevista, 2009).

¿Por qué, según los entrevistados, los jóvenes de estas comunas se están integrando a las florícolas en mayor proporción que los jóvenes de comunas con memorias de lucha? Las razones que nos dan los jóvenes entrevistados son diversas. Nosotros identificamos tres razones principales. Primero, algunos jóvenes quisieron trabajar en la pequeña agricultura, pero debido a las condiciones de la minifundización extrema, ya no era posible tal resistencia a la proletarización. Otros eligieron la floricultura, no por la capacidad de consumo de bienes suntuarios que citan los floricultores en el capítulo anterior, sino más bien por la sensación de seguridad que les ha dado el salario fijo (contrario a la percepción de ser una industria inestable que nos dan los floricultores). Finalmente, el tercer grupo que identificamos se encuentra alejado de la agricultura hace mucho tiempo. Han elegido la floricultura por encima de otros tipos de trabajo asalariado, no por encima de la autonomía productiva. Es decir, para muchos comuneros, la memoria se configura en mayor medida por peregrinaciones y búsquedas continuas por cualquier salario que por la autonomía productiva. Tal como vimos en los casos de comuneros que citan memorias de lucha para concebir una resistencia al trabajo en las florícolas, entre estos grupos que no lo resisten tampoco vemos cuestionamientos serios de la función social de los medios de producción. La tierra retiene su función capitalista como un mecanismo para maximizar la producción y las ganancias. Para muchos ser productor o ser trabajador no es una elección mientras para otros esta cuestión se convierte en un sencillo asunto de comodidad dentro de la hegemonía capitalista.

En el primer agrupamiento que mencionamos vemos algunos casos de jóvenes cuyos padres tienen terrenos; sin embargo, no tuvieron otra elección que trabajar en las florícolas. Por ejemplo, Fernando preferiría trabajar en la agricultura autónomamente, a pesar de que sea arriesgada, pero dice: “no tenemos muchas tierras y no hay agua...” (Fernando, entrevista, 2009). Recuerda que sus padres “tenían cuatro lotecitos de unos 400 metros cada uno y eso han repartido a sus hijos; somos diez hijos” (Fernando, entrevista, 2009). Aun así Fernando dice que “sembramos maíz, papás... pero cuando hay sequías no tenemos agua...” (Fernando, entrevista, 2009). Señala además que tiene electrodomésticos, celular, televisor, aunque estos bienes no eran el motivo por el cual se integró en la floricultura hace once años (se refiere a sí mismo como “mayor” en la

industria, pese a que tiene apenas 31 años); la agricultura simplemente no era factible en su situación (Fernando, entrevista, 2009).

Dayana anota a su vez que “se acabó la hacienda y mis papás quedaron con poco terreno...” (Dayana, entrevista, 2009). De nuevo vemos que el problema del tamaño reducido del terreno se complejiza por la falta de agua, además del gran tamaño de la familia: “no hay agua para sembrar, pero no es mucho igual... y somos nueve hermanos” (Dayana, entrevista, 2009). Entonces, quizá la agricultura no haya sido una opción para Dayana tampoco, puesto que simplemente “no da como para sobrevivir.” (Dayana, entrevista, 2009).

Por otro lado, las condiciones materiales del minifundio no han sido los únicos factores en la decisión de muchos de trabajar en las florícolas. José explica que “a los dieciocho años entré a trabajar aquí porque tienes un sueldo fijo, y el que tiene un sueldo fijo sabe que coge la plata y paga cualquier deuda... me compro un electrodoméstico... para que uno pueda sobrevivir y tener algo en esta vida, por eso estoy aquí” (José, entrevista, 2009). Veremos en qué sentido estos comentarios marcan una división generacional. No marcan precisamente una división entre la valoración de la autonomía por un lado y el deseo de consumir bienes suntuarios por otro. Veremos que tanto el trabajador de la florícola como el campesino minifundista que ejerce “pluriactividad” consume celulares, televisores y otros electrodomésticos. La diferencia más bien se inscribe en la relativa valoración de la autonomía vs. la seguridad del salario fijo -una vez más, una cuestión de comodidad dentro de la estructura dominante-

Aparentemente existe un elevado deseo de consumir bienes suntuarios por parte de los jóvenes, en parte, por su conocimiento relativamente alto y su aprecio por los bienes electrónicos. Un joven de catorce años de Cangahua nos cuenta una historia de cambios importantes en Cangahua, es decir, cambios importantes desde su perspectiva: “los primeros fueron Nokias, y de allí los Semen, pero ya no hay muchos de esos y de allí los Erickson, y hasta hoy siguen siendo los Nokias y los Erickson... Los mejores celulares son los Sony Erickson, por el word man... un reproductor así como en la computadora hay Windows Media, así tienes en el celular...” (Antonio, entrevista, 2009). Antonio nos explica que en el colegio se enfatiza el manejo de la computadora. Fácilmente nos puede confundir este conocimiento de bienes de consumo con un deseo más elevado de conseguirlos. Alexandra, por su parte, comenzó a trabajar en la primera

florícola de Cayambe cuando tenía 12 años, pero no por qué no hubiese otra opción sino porque “era más rentable... Si vendía un quintal de lenteja, pagaban dos sucres... no es valorado el trabajo del campo” (Alexandra, entrevista, 2009). De hecho, cuando llegó la floricultura, pagaba más que la construcción y más que el trabajo doméstico. Además, añade Alexandra que “hay que esperar un año en el caso de los chochos; en la plantación hay que esperar un mes para cobrar” (Alexandra, entrevista, 2009).

Estos dos factores: 1. Conocimiento de bienes de consumo y la facilidad de compra que ofrece un salario fijo han sido elementos centrales en la decisión de trabajar en las florícolas para algunos; sin embargo, proponemos que la percepción de la seguridad de un salario fijo ha sido una razón predominante. Para mostrar esta tendencia, tomamos en cuenta el caso de la comuna de Pucará para señalar que la sociedad del espectáculo, de hecho, no crea divisiones generacionales tan tajantes como tal vez indicarían nuestras entrevistas a Antonio y Alexandra.

Francisco nos explica que la mayoría de los comuneros de Pucará trabajan en la construcción, el trabajo doméstico y el minifundio. Alrededor de la dolarización, muchos comuneros de Pucará perdieron sus empleos porque bajó la construcción. En ese momento, muchos se integraron en las florícolas y algunos decidieron quedarse. Según Francisco, los que se quedaron preferían el salario fijo que encontraban en las plantaciones porque era más regular y más predecible que el trabajo en el minifundio que dependía mucho del clima, entre otros factores impredecibles. No obstante, la mayoría ha vuelto desde ese entonces a trabajar en la construcción mientras trabaja también en el minifundio. A pesar del aprecio por la autonomía y la expresión de la resistencia a la proletarización en esta comuna, la asamblea comunal de Pucará ha presionado al Estado, a fundaciones y a empresas privadas, por el servicio de agua entubada que llegó en 1995, la luz, que llegó en 1997, los televisores en 1998 y luego la antena de Porta en 2003. La llegada de estos servicios se atribuye a la organización de los comuneros y sus pedidos, especialmente a la Alcaldía de Cayambe. Actualmente están presionando para que se instale una antena de televisión, dado que los televisores que, según Francisco “todos tienen” (Francisco, entrevista, 2009), solo reciben tres canales. Además, cuando un proyecto arqueológico en la región ofreció ayudarles a los comuneros de Pucará a construir un centro cultural en la comuna para preservar el conocimiento de la fortaleza incaica ubicada en sus tierras, además de promover el turismo comunitario, la directiva respondió que la asamblea de la comuna había decidido pedir, en lugar del centro cultural, una antena de TV cable. En fin, enfatizamos

con este ejemplo, que no encontramos ninguna evidencia que señale una diferenciación destacada en cuanto al deseo de consumir bienes suntuarios entre los que trabajan en la floricultura y los que resisten la floricultura.

Desviamos un poco nuestros análisis de las memorias que justifican el por qué se han integrado los comuneros a la floricultura para seguir en esta reflexión sobre el cambio cultural. Analizamos la importancia de que el progreso en términos de consumo no se acuerde principalmente entre los comuneros como producto de la floricultura, sino de la política electoral local. Marcamos una distinción entre el Estado y la política, a partir de las razones que encontramos en la explicación de un taxista, sobre el desarrollo de la “política” en Cangahua:

“En la época de Rodrigo Borja, la gente se organizaba para tomar las haciendas... eso fue el comienzo de la política acá. Antes, la política era algo de los ricos, no nos importaba... y ya comenzaron a traer obras; antes no había luz, ni agua, ni carretera... ya la gente tiene auto, tiene refrigeradora, tiene teléfono... y las personas somos menesterosas, cuando tengo un auto, ya quiero una casa. Ya estamos en eso que nunca se acaban las necesidades humanas...”
(Rodrigo Salgado, entrevista, 2009)

Según este poblador de Cangahua, la política institucional nació como un espacio de reclamo de los desposeídos. En su desarrollo ha traído beneficios materiales y ha promovido el consumismo. Él continúa diciendo que “antes sembraban por consumo propio más, pero ya comenzaron a cultivar para ganarse plata, para pagar la luz, el agua, la gasolina y tienen que usar abono que cuesta...” (Rodrigo Salgado, entrevista, 2009). Debido a la generación de nuevas necesidades, se hace más necesario acceder al dinero y de manera mensual además. Para algunos, esta situación se ha traducido en la dependencia de la floricultura y para otros de la urea y del aumento artificial de la producción minifundista para producir en plazos más cortos (cabe decir que ninguna de las dos opciones es sostenible).

La política electoral ha tomado la forma de un *ranti ranti*⁵³, un dar y recibir. Los electores dan los puestos (con los salarios y beneficios implicados) y los políticos dan obras. Los comuneros de Cochapamba, sintiendo que los representantes de Pachakutic no han dado lo suficiente, han comenzado a caracterizar el partido como “*Sachakuchi*,” o “chanchos salvajes.” “No quieren que otras personas entren la política,” explica un

⁵³ *Ranti ranti* significa “dar y recibir” en Kichwa.

comunero de Cochapamba, “quieren todo para ellos mismos” (Bayardo Pérez, entrevista, 2009).

Diego Bonifaz, quien como muchos políticos dejó su partido anterior, Pachakutic, para juntarse con Alianza País en las elecciones de 2009, tuvo el siguiente eslogan de campaña: “Para que las obras te sigan beneficiando.”

Al analizar las memorias de los comuneros, vemos claramente que el deseo de consumir nuevos productos urbanos no es el promotor, o por lo menos no es el promotor principal, de la integración de los comuneros a la floricultura. A Vero le hicimos la pregunta si sus padres, quienes aún trabajaban en su terreno de menos de una hectárea, podían comprarse electrodomésticos. “Si pueden ellos,” dice Vero (Vero, entrevista, 2009). Entonces, ¿Por qué afirman los mismos comuneros que existe una división generacional? Vero explica que “el trabajo del campo, de la ganadería, es más duro... en cambio, aquí es más tranquilo; nos dan el almuerzo, tenemos beneficios...” (Vero, entrevista, 2009). Vero es una joven de veinticinco años quien lleva dos años trabajando en una florícola. Su madre tiene ganado, produce en su propio terreno y Vero afirma que “a ella le encanta” (Vero, entrevista, 2009). Pero Vero no quiso seguir en la agricultura. “No es difícil” dice, “[sino yo y mi marido] estamos más seguros con nuestro mensual aquí” (Vero, entrevista, 2009). Es la aparente seguridad del trabajo la que se valora por encima de la autonomía. “Aquí tenemos un horario,” explica Vero, “trabajamos de siete hasta las tres, en cambio por ejemplo en la ganadería mi mami se levanta en la madrugada... y todo el día trabaja... En la tarde vamos a descansar, en cambio mi mami casi no descansa, pero ella prefiere eso” (Vero, entrevista, 2009). Al preguntarle de dónde surge esta división generacional, Vero subraya el rol de la educación que recibió en la ciudad de Cayambe:

Nosotros vivimos en el campo, pero vamos a estudiar a Cayambe. Entonces, nos gustan las costumbres, o sea, de Cayambe. Por ver a otras personas que tienen su sueldo fijo... Nosotros ya estamos seguros. Por eso podemos hacer préstamos, comprar electrodomésticos y ya sabemos que cogemos del mensual y pagamos, allí creo que es por eso. (Vero, entrevista, 2009)

Según Vero, la valoración de otra conceptualización del trabajo aprendida en la ciudad le ha hecho apreciar menos la autonomía que para su madre es tan importante. El rol de la educación en la constitución de valores y en la conceptualización de la comodidad

podría estudiarse más. Antonio, el chico de catorce años que entrevistamos anteriormente, nos comentó que tiene clases de valores, tales como la puntualidad y el respeto, y que tiene muchas clases de computación, pero que no tiene clases de historia; además, la única historia que se le ha dado en la escuela y el colegio fue la historia nacional, y no local.

Finalmente, vemos que la pérdida del valor de la autonomía en algunas memorias ha sido un proceso antiguo. El flujo de personas en búsqueda de un mejor salario no representa un fenómeno nuevo. Las siguientes tres anécdotas sobre la urbanización del campo demuestran que en las memorias de algunos comuneros estos flujos de personas tienen una historia más antigua, incluso, que las reformas agrarias y la expansión del Estado (y la política) en esta región⁵⁴.

María nació en el centro de Cangahua y trabaja en la florícola que se ubica en la comuna de La Compañía. Su madre, Gregoria, de ochenta años, también nació en el centro de Cangahua y trabajaba en la Hacienda La Compañía de peón asalariado. “Trabajábamos quince días y nos daban cale y medio,” lo cual alcanzaba para una libra de azúcar y una libra de sal (Gregoria, entrevista, 2009). Aunque Gregoria también recuerda que “trabajábamos poniendo la ñanapa,” (Gregoria, entrevista, 2009) es decir, el trabajo gratuito. Para pastorear ganado en tierras de la hacienda, para usar los caminos o el agua de la hacienda o para “chuchir” -es decir, tener el derecho de recoger lo que quedaba en el camino de la cosecha- los huasipungueros, los peones y los peones asalariados tenían que poner “ñanapa.” Gregoria recuerda los “capataces,” (Gregoria, entrevista, 2009) o mayordomos, quienes le pegaban con látigos y palos desde su niñez. Recuerda la masacre de 1954 en Guachalá cuando el patrón trajo policías de Quito para detener una huelga y “como borregos les mataban,” dice (Gregoria, entrevista, 2009).

En ese entonces el padre de Gregoria se enfermó y murió, entonces Gregoria no tuvo la oportunidad de ver procesos de organización y reivindicación, sino que se fue de Cangahua a Quito en búsqueda de trabajo. Allí vivía recogiendo basura y luego se fue a Carchi y a Colombia, donde aprendió castellano y siguió trabajando informalmente como peón asalariado en haciendas. Volvió a Quito donde tuvo hijas que luego se dispersaron a la costa y al oriente en búsqueda de trabajo. Su hija María volvió a vivir en Cangahua por la oferta de trabajo en las florícolas.

⁵⁴ Gustavo Cosse (1980) destaca que esta expansión tomó lugar en gran parte en los años de la década de 1950.

Alexandra recuerda que su padre era de la zona de Guachalá, donde trabajaba pastoreando ganado de la hacienda de niño hasta que se murió el padre de él. En ese momento el padre de Alexandra salió a trabajar en Quito, en Carchi y en Manabí. Cuando volvió a Cangahua, donde conoció a su esposa, Alexandra dice que “mi papi ya tenía pensamientos de la ciudad y mi mami tenía pensamientos del campo... [mi mamá] ni se ponía zapatos... ni sabía de dinero” (Alexandra, entrevista, 2009).

Mónica salió de la comuna de la Libertad a los 17 años para buscar empleo. Trabajó en trabajo doméstico varios años en Quito hasta que se dio cuenta que el salario en las florícolas era mejor y en ese entonces volvió (Mónica, entrevista, 2009).

Estas breves anécdotas nos sirven para ilustrar un sector de la población que se ha movilizó desde mucho antes de la llegada de las florícolas. En varios casos debido a la reducida oferta de trabajo en las haciendas, las reformas agrarias o debido a la muerte prematura de sus padres, campesinos de Cangahua salieron de la zona para buscar los mejores salarios disponibles que estaban generalmente en el sector de la construcción o en el trabajo doméstico. Muchos de ellos luego volvieron a Cangahua a trabajar en la floricultura. Mucho antes de que flujos de personas de la Costa, de Carchi o de Colombia comenzaran a llegar a Cayambe, ya existía, según Alexandra, “una población flotante buscando el mejor salario”, (Alexandra, entrevista, 2009) que no estaba involucrada en las luchas por la tierra. Se habían alienado de la tierra en muchos casos antes de las reformas agrarias y era desde ese momento de alienación que las memorias de estas generaciones se comenzaron a ocupar por perigrinaciones para el mejor salario disponible.

En resumen, las memorias de los comuneros con respecto a la urbanización de tendencias de consumo no reflejan precisamente las memorias de los floricultores. Más bien, las memorias de la urbanización de las mentalidades y tendencias del consumo se atribuyen en muchas memorias de los pobladores de Cangahua a un proceso más largo que la llegada de las florícolas. Para algunos, la inserción en mercados laborales y de venta más allá que el centro poblado había comenzado incluso antes de las reformas agrarias. Los flujos de personas, información y de bienes quizás hayan aumentado en cuanto a la velocidad y volumen, pero están en movimiento desde antes de la llegada de

la floricultura y han seguido adelante por razones aparte de la floricultura, tales como el alcance creciente de servicios de un Estado paternalista y la misma inercia globalizadora del movimiento de la población local a las ciudades por motivos del trabajo y también de la educación. A este segmento dependiente de la población se puede decir que le falta una memoria de lucha, así que no extraña que un trabajador diga, “se acaban las haciendas, vienen las plantaciones, ¿Qué más toca?” (José, entrevista, 2009).

Reflexiones iniciales sobre la memoria y el olvido:

En este capítulo hemos analizado algunas memorias de comuneros de la Parroquia de Cangahua. Reconocemos que no se puede llegar a ningún “promedio” de memorias o experiencias. Cada comuna y cada comunero es diferente y ha vivido procesos distintos. No obstante, aseveramos que las docenas de entrevistas seleccionadas y citadas en este capítulo son más que evidencias anecdóticas. Consideramos valioso haber trabajado y vivido más de tres años en Cangahua para observar de qué maneras las memorias colectivas de los comuneros han ayudado a definir campos de fuerzas políticos. Aseveramos que existe un juego entre el poder condicionante del contexto material -la minifundización, a saber- y el poder constitutivo de la memoria⁵⁵.

La memoria de lucha que se encuentra en Pisambilla, Pitaná y Carrera ayuda a constituir formaciones y acciones sociales de resistencia en términos de explotador y explotado. Estas memorias de lucha se han transmitido de generación en generación y han apoyado la resistencia a la proletarización a través de la valorización elevada de la autonomía económica. Dentro de este campo de fuerzas, la memoria funciona como contra-táctica de poder. Sin embargo, no se puede caracterizar esta contra-táctica de poder como una táctica de contra-hegemonía. La mayoría de los comuneros de Pisambilla, Pitaná y Carrera no construyen otra concepción distinta a la concepción del espacio-tiempo que promueven los floricultores. Al contrario, existe plena evidencia de que comparten los mismos valores de progreso económico y cultural. La gran diferencia es que los floricultores suponen que ellos mismos han monopolizado los saberes necesarios para promover tal progreso a través del empleo que ofrecen en la producción capitalista a gran escala (además de sus talleres de valores). Comuneros de Pisambilla,

⁵⁵ Como observa Stuart Hall, “si siempre hay ‘algo más’ más allá que la cultura, algo no captado por completo por el texto/discurso, entonces también hay algo más más allá que lo material, algo que es siempre cultural y textual” (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998: 5).

Pitaná y Carrera, en cambio, suelen aseverar su propia capacidad de progresar, sin perder su autonomía, es decir sin proletarizarse.

Al mismo tiempo observamos que la dicotomía entre la aparente autonomía y la seguridad económica es una falsa dicotomía puesto que ninguna de las dos opciones es sostenible⁵⁶. Por una parte, la aparente seguridad del salario fijo ofrecido por la floricultura puede ser una mera quimera. Los mismos floricultores expresaron sus dudas sobre la capacidad de la industria de sobrevivir a la competencia con países tales como Colombia, Kenia y Etiopía. Al mismo tiempo, si la floricultura quiebra las relativamente pocas tierras que ocupa se venderán al postor más alto. Bajo el mismo marco legal, la agroindustria en Cayambe seguirá su marcha. Por otro lado, la minifundización seguirá en la suya. Mientras que muchos comuneros en Cangahua ya han enfrentado condiciones materiales que no les permitieron resistir el trabajo asalariado, muchos más se van a enfrentar las mismas condiciones dado que las memorias de lucha en la hacienda como tales a fin de cuentas no sirven para resistir la minifundización. En estas memorias el campo de fuerzas es constituido por los hacendados y los huasipungueros; sin embargo, la minifundización es realizada por parte del campesinado y sufrida por parte del mismo campesinado. Aunque se pueda argumentar que el campesinado nunca ha tenido acceso a tierras suficientes por culpa del Estado, de nuevo, la única cara de la minifundización es la del propio hijo o hija del campesino⁵⁷.

Nos podemos preguntar si quizás, en última instancia, las memorias de lucha contra el gran terrateniente podrán servir dentro y fuera del discurso a fin de cuentas,

⁵⁶ Tomamos en cuenta una comparación del caso nuestro con el caso del estudio histórico de Steve Striffler (2002) de las plantaciones cacaoteras y bananeras de la costa ecuatoriana. Striffler observa que hubo una fuerte migración hacia las plantaciones bananeras por “la oportunidad de trabajo fijo” (Striffler, 2002: 41). Los trabajadores se sintieron atraídos a las plantaciones por la posibilidad de conseguir la seguridad de un salario fijo, pero tal seguridad creó una dependencia y en momentos de crisis, la seguridad se desaparecía. Por otro lado, la autonomía que buscaban los trabajadores quienes invadieron las haciendas bananeras en los años 1940, 1950 y 1960 se logró sin la seguridad de un salario fijo y a fin de cuentas la autonomía que se aseguraron en cooperativas no pudo sostenerse sin recursos ni acceso a mercados. En Cayambe no solamente existe una falta de recursos, tales como maquinarias e insumos, y acceso a mercados, sino también existe una falta de tierra.

⁵⁷ Lucía Salamea sugería que las entregas de los huasipungos les habían complacido a los trabajadores por la fuerza del deseo de tener terrenos propios, pero que bajo las condiciones capitalistas ellos estaban más vulnerables a la explotación. Sugería que los trabajadores sufrían de una falsa conciencia con respecto al ser propietarios de lotes pequeños y quizás fetichizados pese a problemas tales como el no acceso al agua (Barsky, ed., 1980; 262). En la negociación de relaciones de producción, la minifundización representa una desventaja decisiva (Bretón, 1997). En este contexto, el trabajo en las plantaciones puede representar para muchos una salvación: “Ganan 200 en la plantación, pero entre tres o cuatro personas ya son 800 dólares y, chucha, la agricultura es arriesgada” explica un minifundista de las afueras del centro poblado (Juan Charro, entrevista, 2009).

dado que el último paso de la minifundización suele ser la re-concentración de la tierra. Este es un proceso que ha comenzado en varias comunas de Cangahua. Los minifundios que ya no se trabajan para el auto-consumo pierden su valor en la reproducción social. Su valor se reduce al precio de la tierra en el mercado. Para pagar deudas o para reubicarse en la ciudad, los comuneros están vendiendo sus minifundios a comuneros con más posibilidades. Con la re-concentración de la tierra comunal, las luchas sobre la tierra se re-configurarían de nuevo en dos polos—es decir, entre los que tienen y los que no--, posibilitando potencialmente la reivindicación de la lucha tal y como se construye en las memorias acerca de lucha en la hacienda.

Otra posibilidad es que estas memorias se vuelvan más aplicables en las condiciones materiales actuales al fomentar una resistencia más militante frente al agotamiento del agua en la región. La floricultura suele monopolizar el agua gravemente (Sánchez y Silva en Laforge, Herrer y Brassel, eds., 2008), limitando su acceso tanto al minifundio como a la mediana producción familiar. Aunque algunos comuneros puedan afirmar su autonomía en Pisambilla o elogiar la autonomía que está por concretarse en Pitaná, la autonomía requiere no solamente del acceso a la tierra sino también al agua; y quizás las florícolas estén lejos de los minifundios, pero cada vez más van limitando su capacidad productiva por la falta de agua. Willie y Robert de Carrera nos dicen que las memorias de lucha contra los terratenientes aún son aplicables en su situación “por el agua mismo” (Robert, entrevista, 2009). Es éste el tema que hace que algunos dirigentes “piensen en invadir las florícolas para que vuelva a cómo era antes, a la lechería” (Robert, entrevista, 2009). Por un lado, reconocen que el campo de fuerzas ha cambiado desde los tiempos de la hacienda: los terratenientes poderosos de la parroquia ya no son dueños de las tierras en que viven los campesinos, y en muchos casos los floricultores ni siquiera se encuentran en terrenos cercanos (la floricultura ocupa relativamente poca tierra). No obstante, por otro lado, el campo de fuerzas se reproduce en tanto que estos dos jóvenes, entre otros jóvenes que viven más o menos cerca de las plantaciones, no pueden producir en sus tierras debido a la falta de agua. En este sentido, se reproduce el conflicto entre campesino y terrateniente, no sobre la tierra específicamente, sino sobre la producción de la tierra.

La memoria inflexible:

En Pisambilla, Pitaná y Carrera observamos memorias de lucha dirigidas hacia los terratenientes, pero no hacia el actor que a fin de cuentas define la función social de

la tierra, su uso y su repartición -es decir, hacia el Estado-. Los comneros recuerdan una lucha por las tierras que ya eran ocupadas por los huasipungueros. Proponemos que estas memorias no facilitan la “‘filosofía creativa’ crítica emergente” (Narotzky, 2004: 121) para luchar por otro marco legal que permita la transformación material del campo y que logre una verdadera reforma agraria que favorezca la mediana producción familiar. Abordamos este problema de nuevo en las conclusiones de esta tesis.

Cerramos este capítulo con una observación: si las condiciones materiales de producción en el campo no proporcionan las condiciones apropiadas para que las memorias de lucha tengan mayor aplicación, quizá la “fuerza plástica” (Nietzsche, 1873) del pueblo de Cayambe se encuentra en saber qué debe recordarse y qué debe olvidarse para que pueda surgir una “‘filosofía creativa’ crítica emergente” (Narotzky, 2004: 121). Además, esta referencia a Gramsci que hace Narotzky debería hacernos recordar que el tipo de resistencia que las memorias de lucha están fomentando en Cangahua es una resistencia a la proletarización, no una resistencia contra-hegemónica. En las conclusiones de este estudio nos alejamos un poco del análisis de la memoria como práctica de poder y contra-poder. Analizamos la producción de relaciones de poder en un espacio festivo considerado como otro espacio para la creación de espacio-tiempo. Luego volvemos a tomar en cuenta el rol de la memoria o más bien del olvido para la resistencia, por un lado, y para la creación de contra-hegemonía por otro lado⁵⁸.

⁵⁸ En este pie de página desvíó del estudio un momento para hacer una reflexión acerca de algunos de los entrevistados mayores en Cangahua. Yo ya había llevado varios años en la zona del estudio y estaba consciente de que iba a ser un estudio difícil, en gran parte porque la gente me parecía o sospechosa o al menos tímida frente a la gente no proveniente de las comunas. El Padre Roberto Casares reconoció esta preocupación y dijo que además la memoria puede ser algo muy dolorosa para la gente de Cangahua. No le entendía muy bien este punto hasta que tuve algunas entrevistas en las cuales salieron memorias personales de tremenda violencia y tristeza. Una comunera de ochenta años me contó con lágrimas de las palizas salvajes bajo látigos y palos que había recibida en la hacienda La Compañía; otros contaron de explotación por los mayordomos y matanzas llevadas a cabo por policías contratados por hacendados. Contaron de las muertes prematuras de hermanos, tíos y padres. Contaron del alcoholismo endémico y la violencia intrafamiliar, que en un caso particular llevó a que los padres de la entrevistada le habían pateado repetidamente en la barriga cuando estaba embarazada. De nuevo, estas memorias aún traían lágrimas. Como investigador, estas memorias me hicieron preguntarme acerca de las conexiones entre formas de violencia económica, simbólica, política y cotidiana (Bourgois, 2001). Me hicieron preguntarme acerca de la victimización del sujeto y la romantización de la violencia en mis escritos. Es decir, surgieron muchas preguntas de debates académicos. Pero a fin de cuentas, la importancia del dolor que se expresa en estas memorias es que el dolor aún existe. A pesar de los movimientos, los levantamientos, la historización de la hacienda en la academia o a través de proyectos turísticos; en lecturas de *Huasipungo* en los colegios del país o en otros libros y tesis (tales como ésta), el dolor está aún vivo en las memorias de los mayores. Persiste este dolor en la memoria de individuos explotados salvajemente, quienes siguen sintiendo la contradicción entre su memoria y su humanidad.

Conclusiones: La memoria y el olvido

“Si, a veces hay diferencias culturales porque lo que tú puedes ver como bueno para ellos, ellos a veces no lo perciben así y hay que respetar eso. Allí creo que aún existe un denominador común en las comunidades de ideología y de forma de ver las cosas y la vida. Todavía hay particularidades y yo no puedo convencerles a ellos que mi forma de vida es la correcta, ni pretendo hacer eso nunca, pero yo actué inconscientemente desde el punto de vista de mi forma de vida y a veces ese concepto no empaca con la forma de vida de ellos... por ejemplo, para mí es muy importante la guardería; es muy importante la clase de inglés y puede ser muy importante traer más profesores... y para ellos importante es que hay una buena fiesta...”

(Floricultor Leonardo Morales, entrevista, 2009)

En este estudio hemos analizado la memoria como táctica de poder. Hemos estudiado las memorias de cambios agrarios y sociales en Cayambe desde muchos puntos de vista, no con el propósito de analizar una lucha sobre la memoria oficial como patrimonio, sino buscando analizar la memoria como un elemento vivo y trascendente en la política actual. Demostramos cómo un campo de fuerzas se construye en una dimensión histórica puesto que tanto la rememoración de eventos y actores como la memoria de eventos y actores suelen sugerir las posibilidades y los límites de la política en el presente. Los debates académicos -aunque a veces parezcan semánticos- son trascendentes en tanto que, por ejemplo, las diferencias entre las lecturas de Guerrero, Barsky y Cosse sobre los promotores de cambio social implican las posibilidades de estos actores de promover el cambio en la actualidad. La difusión de lecturas del pasado por parte de organizaciones políticas tales como Expoflores y Pueblo Kayambi refleja la importancia de la constitución en el tiempo de discursos sobre el progreso y la resistencia en tanto pretenden justificar sus respectivas posturas políticas actuales.

En el nivel local, vimos que las lecturas del pasado de los floricultores pretenden justificar su razón de ser al situarse como una clase media merecida y sabia, luchando por el progreso económico y cultural de sus trabajadores. Los comuneros de Pisambilla, Pitaná y Carrera, por su parte, no están usando sus memorias de lucha para cuestionar tal progreso económico y cultural, sino que reivindican su propia capacidad de progresar como inversionistas. Así que podemos identificar el uso de estas memorias como una táctica de contra-poder, -probablemente insostenible frente a la minifundización-, pues limita el número de comuneros que se integran en las plantaciones como trabajadores; sin embargo, no se puede decir que los comuneros

estén produciendo memorias contra-hegemónicas. La hegemonía capitalista se refiere no a los floricultores en sí, sino al sistema capitalista como marco legal, social, económico y quizás, según dice Debord, cultural. En Cangahua ni los saberes económicos y culturales, mucho menos los legales, de este sistema se están cuestionando en términos políticos -es decir, con el afán de negociar el reemplazo de un sistema por otro-.

En esta última reflexión, analizaremos brevemente las fiestas de Cangahua como un espacio no para la contestación sino para el escape de estos saberes económicos y culturales hegemónicos. Aunque se permite que los floricultores participen y expresen sus construcciones sobre la meritocracia en las fiestas (es decir, su justificación de diferencias de clase), propondremos que la fiesta sigue representando un espacio para la evasión que evidencia la capacidad continua de la creatividad libre frente a la hegemonía. Tal giro, aparentemente posmoderno en el análisis, tiene implicaciones políticas prácticas. Por un lado, vemos como un asunto difícil y complejo la resistencia política en Cangahua hoy en día. Las memorias de la lucha contra los hacendados tienen límites en su aplicación en la realidad. Al mismo tiempo, están en crisis las organizaciones e instituciones de Cayambe. Existen rupturas dentro de Pachakutic, ECUARUNARI y FENOCIN y además, las escuelas y colegios bilingües de Cayambe no cuentan con recursos para retener a los estudiantes. Estos temas merecen un debate y análisis más amplios; sin embargo, podemos aseverar que, como se ve reflejado por las elecciones del año 2009, estas instituciones no tienen credibilidad entre muchos comuneros del cantón. Así que, por el momento la praxis propuesta por Gramsci de fomentar una sola historia contra-hegemónica a través de una 'intelectualidad orgánica' parece un mero sueño en los valles de Cayambe. No obstante, queremos destacar en esta reflexión que la hegemonía de saberes desarrollistas y culturales que se encuentran insertos o insertándose en otros espacios en Cayambe aún no se ha consolidado. Como observa Foucault y como reiteramos aquí, el poder solo existe si el sujeto es, en algún sentido esencial, libre (Foucault, 1988). Quizás tal reflexión parezca un brusco giro hacia el posmodernismo en nuestro marco conceptual. Es decir, tal vez parezca que queremos concluir que si los comuneros no pueden usar sus memorias de lucha para cambiar su realidad, por lo menos pueden quedarse tranquilos al no concebir esa realidad como una jaula de hierro. Sin embargo, aprovechamos esta última sección para abordar en qué sentidos la libertad de olvidar el pasado será importante para comenzar a construir nuevas concepciones de cambio político y social que verdaderamente traten

con la exclusión y la explotación sufrida históricamente por las poblaciones de las lomas de Cayambe.

¿Por qué analizamos el poder en una fiesta? Hemos visto que la historia institucionalizada y la memoria personal pueden funcionar como tácticas de poder en cualquier medio particular. Sin embargo, los estudios de Foucault nos sugieren que las tácticas de poder o de control toman muchas formas. Aunque la producción de la memoria sea una práctica especialmente fuerte o eficaz (como suelen ser las prácticas de control que pretenden producir el conocimiento); esencialmente, no diferenciamos los efectos de la práctica de la memoria de los de otras formas de poder -el castigo, la disciplina, la vigilancia, etc.- frente a discusiones sobre control social. Para esta última reflexión tomamos la fiesta popular de San Pedro en Cangahua como un laboratorio social particular, en donde surgen prácticas de poder, de resistencia y de libertad a través de una serie de acciones y contestaciones entre los floricultores y los comuneros.

Los símbolos y los significados de las fiestas andinas han sido estudiados de muchas maneras que enfatizan diferentes aspectos de los eventos, por ejemplo, la aseveración de la cohesión del grupo (Martínez, 1963); la reivindicación de diferencias de clase (Cancian, 1967); la reproducción de relaciones en la hacienda (Sallnow, 1983), etc. En el contexto del Ecuador, tomaremos en cuenta el escrito muy conocido de Andrés Guerrero, *La semántica de la dominación* (1991), donde se analiza una reproducción de jerarquías de la época de la hacienda en las fiestas de San Juan, en los años noventa, en Cayambe. En su análisis afirma que las fiestas reproducen símbolos de jerarquías de poder de la hacienda a través de la reproducción de prácticas de reciprocidad desigual, en nuestro caso ahora el rol del patrón es tomado por los nuevos empresarios de la zona y el de los subordinados es asumido por los comuneros y ex huasipungueros. En palabras de Guerrero, existe una “reconstitución imaginaria de un universo simbólico de la hacienda pero, sin embargo vivaz aun en un campo del pensamiento de los actores y espectadores” (Guerrero, 1991: 34). Afirma que, a pesar de que las fiestas desaparecieron un tiempo después del fin del sistema hacendatario, “el orden simbólico no desapareció en sincronismo con las relaciones sociales” (ibid: 34). Más bien, dice Guerrero, el ritual de la fiesta sigue reproduciendo y concretando de forma inconsciente, tanto por los patrones como por los subordinados, un pacto de relaciones desiguales.

Por su parte, A. L. Laite y Norman Long señalan que en las fiestas populares andinas (aunque se enfocan en las fiestas peruanas) no solamente se reproducen relaciones de poder, sino que se producen (Laite y Long, 1987). Estos investigadores destacan la calidad no solamente reproductiva sino generativa de las fiestas⁵⁹. A fin de cuentas, sin embargo, ninguno de estos autores, ni Guerrero por su parte, o Laite y Long por la suya, argumentan que las fiestas populares solamente producen o reproducen jerarquías de poder; comparten la interpretación de que las fiestas son espacios, se podría decir, *para* las prácticas de poder: sus rituales y símbolos tienen el efecto de subordinar unos actores y reforzar el poder de otros.

Ahora bien, Guerrero nos ofrece posibles términos teóricos para pensar la articulación de poderes en una fiesta popular en los Andes. Más adelante subrayaremos los problemas prácticos y teóricos de la interpretación que hace Guerrero de las fiestas populares de Cayambe al analizar, a continuación, el caso de las fiestas de San Pedro en el mismo cantón.

En la ciudad de Cayambe durante la celebración de las fiestas de San Pedro o del *Inti Raymi*, 2008, se realizó un desfile, “el Desfile de las Rosas” en el que docenas de floricultores se tomaron el parque central a caballo. Desde las afueras llegaron al centro de la ciudad en fila, mientras eran observados desde las aceras por una multitud diversa de familias cayambeñas, personas de la costa y unos pocos extranjeros. Desde las monturas lanzaban flores y algunos hacían que los caballos bailaran en círculos o de un lado a otro a lo largo de la carretera. Desde unos parlantes instalados en un camión se escuchaba “¡Cayambe, welcome to JATUN party!”

Como ya es costumbre desde hace unos diez años, el Municipio de Cayambe invitó a los floricultores de la zona para que auspicien las fiestas en la ciudad. Antes de la reforma agraria eran los hacendados quienes pagaban las fiestas para los huasipungueros de sus haciendas. Un día, durante las fiestas, se tomaban el centro de las festividades, en sus haciendas respectivas, a caballo. Es decir que, los significados de este desfile parecen estar enraizados en una historia de relaciones paternalistas que viene de las haciendas. Al tomarse el centro a caballo en las fiestas populares de San Pedro, los patrones reivindican la diferencia entre ellos y la gente *popular* en las aceras. Esta es entonces la recreación de prácticas de diferenciación que observa Guerrero

⁵⁹ En palabras de Laite y Long las fiestas “constituyen arenas dentro de las cuales se generan nuevos patrones... de diferenciación y oposición o cooperación/colaboración. No reflejan simplemente los procesos estructurales más amplios, sino que también tienen un poder generativo” (Laite y Long, 1987: 28).

(1991), lo que Pallares llama “la naturalización de la diferencia” (Pallares, 1999: 160), lograda en estos casos a través de la reivindicación de supuestas tradiciones. Guerrero observa que en la actualidad las fiestas de San Pedro en las comunidades de Cayambe no han perdurado precisamente “por aquella supuesta inercia de las costumbres;” sino que “los patrones reanudaron la ceremonia luego de varios años de extinción” (Guerrero, 1990: 13). Reanudan la ceremonia y así reanudan la naturalización de la diferencia socio-económica también.

Los entrevistados, quienes vieron o han visto antes, el Desfile de las Rosas afirman con poco entusiasmo que es “lindo,” pero que no les llama mucho la atención. La respuesta más común es: “no nos vamos a Cayambe por las fiestas... no son nuestras” (Luís Salgado, entrevista, 2009) o simplemente “hay mucha gente.” Desde luego, ‘gente’ en esta instancia, significa más bien *gente desconocida*.

Al parecer el poco interés que los comuneros de la región tienen por el desfile en el centro cantonal de Cayambe no es resultado de alguna internalización de la subordinación, más bien refleja el hecho de que los comuneros no se identifican con ese espacio; así que no sienten que esas fiestas les representen. Muchos de quienes asisten a estas fiestas vienen de espacios que también celebran sus propias fiestas parroquiales o comunales. Otros viven en la ciudad de Cayambe, pero muchos de aquellos tampoco son *del* centro cantonal originalmente (es decir, muchos son migrantes que han llegado recientemente). Dado que el Desfile de las Rosas se percibe como un desfile para *otra gente*, quizás no es extraño que los comuneros no sientan que las representaciones actuadas en el desfile se dirijan a ellos o les impacten de alguna manera.

En cambio, si uno va a la parroquia de Cangahua del cantón Cayambe y entra a cualquier casa del centro poblacional que tenga televisor o sistema de sonido, uno encuentra sin duda el DVD y/o CD de las fiestas parroquiales de San Pedro del año anterior. Las fiestas parroquiales representan un momento del año tremendamente importante, tanto que el proyecto principal de la Junta Parroquial del año 2008 consistía en renovar el parque central de la parroquia, que se usa como parqueadero para los buses, para jugar Ecuavoli (también importante) y sobre todo como un espacio de encuentro para las fiestas de San Pedro.

En el año 2008, algunas semanas después del Desfile de las Rosas en la ciudad de Cayambe, se realizó el desfile final de San Pedro en la parroquia de Cangahua, quince minutos al sur de la ciudad. En grupos de treinta o cuarenta personas o incluso más, los comuneros de muchas de las cuarenta y ocho comunas bajaron hacia el centro

parroquial para tomarse el parque central, vestidos con variaciones de zamarros, sombreros y máscaras. Cada comuna bailaba en círculos apretujados y desordenados hacia adentro, pero bien delimitados frente a los demás grupos que llegaron a abarrotar la calle principal. Cada círculo tenía su propia banda de guitarras o trompetas y cantaba canciones distintas, mientras se movía en círculos. Así, aunque muy lentamente, bajaron las diez cuadras desde las afueras del centro poblado hasta el parque central. En las aceras, la gente tomaba chicha, cantaba y aplaudía con entusiasmo.

Este escenario ha cambiado muy poco en años recientes. Sin embargo, a diferencia de otros años, algunos de los grupos que se tomaron la plaza no estaban organizados según su comuna de pertenencia. Detrás de los tractores que llevaban arreglos muy vistosos de flores, este año bajaron grupos que llevaban colchas con nombres tales como Olympus, Mountain Roses y Prima Flor, entre otros. Es decir, este año bajaron en el desfile trabajadores de las doce florícolas medianas y grandes de la parroquia, quienes habían sido pagados por sus florícolas respectivas para participar. Un administrador de una de las florícolas se tomó el centro de la tarima con el dueño de su florícola y afirmó que se esperaba que desde ese año en adelante la presencia de las florícolas en las fiestas se hiciera “costumbre.”

¿Cómo interpretamos la inserción de los floricultores, los empresarios dominantes de la zona, en las fiestas propiamente populares de San Pedro? Los símbolos del paternalismo abundaron en este día de fiestas. Los dueños de las florícolas presentes habían pagado algunas cosas, tales como bandas y comida. Dieron discursos en la tarima y luego del desfile se sentaron en puestos de honor, en donde antes los miembros del comité de las fiestas se habían sentado, para ver las corridas de toros *populares*. Su posición dominante en una jerarquía social sería evidente para cualquier testigo según estos símbolos. Al seguir el análisis de Guerrero (1991) sobre la re-inserción de “los ´patrones grandes” en las fiestas de San Juan en el cantón, se puede argumentar que igualmente en este caso se reivindica una jerarquía social antigua, a pesar de que estos floricultores tengan “el alma empresarial de nuevo cuño” (Guerrero, 1991: 14)⁶⁰.

No obstante, proponemos inicialmente que una interpretación adecuada de las prácticas de poder en este último desfile de San Pedro no es tan sencilla, para luego

⁶⁰ “... pertenecientes a la generación post reforma agraria... de mentalidades orientadas por los ostentosos parámetros de la innovación tecnológica por una cara, y por la otra, de la rentabilidad capital” (Guerrero, 1991: 14).

pasar a abordar los problemas prácticos y teóricos de la resistencia y de la libertad que se evidencian en este mismo espacio.

La auto-representación de los floricultores no era simplemente paternalista, también era fraternalista. El floricultor Leonardo Morales subió a la tarima en el parque central, tomó el micrófono y declaró su agradecimiento por la invitación. “Sin ustedes,” dijo Morales, a todos los cangahueños, presentes, “no soy nada; somos un equipo.” Sobre todo, la fraternidad se expresó en el desfile implícitamente, puesto que los dueños, junto con los trabajadores, bailaron con bandas “de pueblo” y pasaron chicha y cajas de vino entre sí.

La aparente contradicción entre símbolos de poder paternalista e integración fraternalista no se puede resolver: es una contradicción propia de esta industria, a la vez moderna y postmoderna. Foucault observó que la transición de la fábrica a la empresa dependió de una transición del poder disciplinario al poder de control social. La empresa eficiente depende no de la explotación física justificada sino de los ideales de la igualdad y el fraternalismo en el interés de un propósito y *valor* compartido: la producción eficaz. En este sentido, podemos explicar los elementos paternalistas del desfile como manifestaciones del “universo simbólico de la hacienda... vivaz aun...” (Guerrero, 1991: 34) y podemos explicar los elementos fraternalistas como intentos de aprovechar el “poder generativo” (Laite y Long, 1987: 28) de la fiesta popular.

Hemos analizado algunas prácticas de poder en este espacio, pero antes de pasar a pensar la resistencia, tenemos que tener en cuenta una posible práctica más: el espectáculo. A primera vista, parecería que el espectáculo del desfile tiene un poder propio que impide que se cuestione la presencia de los floricultores. Por ejemplo, una señora que había sido fumigada y quien afirmó haberse sentido ofendida al observar el trabajo infantil en cuatro de las florícolas de Cangahua, estuvo presente en el desfile. Se le indagó sobre sus reacciones al ver tres de las florícolas en que había trabajado representadas en el desfile. La señora respondió que su participación le pareció “linda” (María, entrevista, 2008). Los mismos espectadores del espectáculo del desfile solían criticar a las florícolas en un momento y elogiar su *performance* en las fiestas en otro. Una madre soltera entrevistada afirmó que había trabajado en tres florícolas en la parroquia de Cangahua, “cada una peor que la otra [con respecto al trato a los trabajadores]” (Mercedes, entrevista, 2008). Afirmó que dos de las tres fumigaban a los

trabajadores, sin protecciones, mientras que los trabajadores “camellán.” Denunció que en la tercera florícola explotaban el trabajo infantil de niños de 12 o 13 años, lo cual le hizo cambiar de florícola como forma de protesta. Otro espectador afirmó: “yo tenía 15 años cuando comencé en las florícolas,” (David Gualabici, entrevista, 2008). En muchos casos hablaron de maltrato por parte de los administradores, los “jefes de área”, quienes les mandaban a trabajar horas extras sin pago y bajo la amenaza continua de perder sus puestos. Entonces, ¿Cómo puede ser que el discurso de los trabajadores esté en un momento politizado (al expresar resistencia y reivindicaciones sobre derechos humanos) y en otro momento despolitizado al escuchar los discursos fraternalistas de los floricultores y apreciar el mero espectáculo del desfile?

Casi todos y todas estaban contentos con la participación de las florícolas. ¿Cómo explicar tal consenso? ¿Es una manifestación de alguna falsa conciencia? ¿O quizá se pueda explicar según lo que John Berger identifica como el carácter despolitizado del *espectáculo*? En otras palabras, una señora de la comuna Pucará explica que era linda la participación de las florícolas en parte porque “era algo nuevo” (entrevista a Elena Quishpe, 2008). Berger describe el impacto del espectáculo de la siguiente manera:

El oportunismo convierte a todo – la naturaleza, la historia, el sufrimiento, las personas, los desastres, el deporte, el sexo, la política – en el espectáculo... El espectáculo crea un presente eterno de expectativas inmediatas: la memoria cesa de ser ni necesaria ni deseable. Con la pérdida de la memoria, la continuidad del significado y del juicio se nos pierde.

(Berger, 1980: 54-55)

Berger denuncia estos “momentos arrestados” (Berger, 1980: 57) y reivindica la necesidad de ver una realidad siempre histórica y, por lo tanto, siempre política.

En otras palabras, si el espectáculo impide pensar en términos históricos, impide pensar en términos históricos contra-hegemónicos. Según dice Gramsci en la “filosofía de la praxis” (Narotzky, 2004), existen tres fuerzas en juego en el problema de cómo producir una concepción del mundo que permita que los subalternos se conviertan en agentes políticos: primero, existe una realidad social y económica concreta; segundo existe una filosofía hegemónica que produce pasividad social y política entre los subalternos y *una historia* “útil para preservar la posición de los dominantes”; (Narotzky, 2004: 121); y tercero, finalmente existe “una ‘filosofía creativa’ crítica emergente” (Narotzky, 2004: 121) que puede orientar a los subalternos hacia la acción política. Según este análisis, podríamos concluir que de una parte los elementos

paternalistas del desfile refuerzan una historia “útil para preservar la posición de los dominantes,” y por otra parte el mismo espectáculo de las fiestas impide que los subalternos piensen en términos históricos. Al seguir los marcos de análisis de Gramsci y Berger, podríamos concluir, por lo menos, que las fiestas obstaculizan la conformación de memorias contra-hegemónicas en Cangahua.

Sin embargo, observamos que esta fiesta no es tampoco un espacio en el que se articula un poder hegemónico total. Al contrario, los floricultores entrevistados detestan las fiestas. Morales contrasta la importancia de la educación y capacitación en las plantaciones con el desperdicio de las fiestas: “para mí es muy importante la guardería; es muy importante la clase de inglés y puede ser muy importante traer más profesores... Para ellos importante es que hay una buena fiesta, y que hay bastante cerveza” (Morales, entrevista, 2009). Pablo Salazar reitera esta exasperación con las fiestas como el desperdicio de tiempo productivo: “el nueve de julio ya me tengo que ir porque son las fiestas de mi pueblo,” dice, remedando a los trabajadores de su finca, “¡¿chuta que espera esta gente de la vida?!” (Salazar, entrevista, 2009). Herrera por su parte dice “yo le tengo miedo a las fiestas... mucho licor” (Herrera, entrevista, 2009). Proponemos que la participación de los floricultores en las fiestas se concibe mejor no como la inserción del poder dominante sino cómo una defensa. ¿Pero defensa de qué? ¿Si la resistencia política organizada está tan débil, por qué se defienden sus intereses en contra de la fiesta?

Debord (1993) se refiere a la resistencia como el conflicto revolucionario, generado a través de la recuperación de la historia (tal como sugieren Gramsci y, más recientemente, Berger) para superar la falsa conciencia de los trabajadores. Es una resistencia política, dirigida y basada en una conciencia histórica. Boudelaire, por su parte, se refiere al “dandy” (Benjamín, 1992: 115) como su héroe de la modernidad industrial de París. Aunque la modernidad represente “su catástrofe,” no obstante el dandy expresa ambivalencia frente a la modernidad. Él no le pide nada, y entonces la modernidad tampoco “tiene utilización alguna para ese tipo” (ibid: 115). Esta manifestación de la resistencia no es política (en el sentido de una negociación de intereses); no es dirigida *en contra*, sino que es la capacidad de convivencia, una ambivalencia del individuo que le permite no incorporarse en la configuración de poder

dominante. Entre Debord y Boudelaire vemos una distinción importante entre la resistencia política y la libertad de la fuga frente al poder⁶¹.

Bajtín (1987) nos ayuda conceptualizar esta libertad en el contexto de la fiesta popular. Bajtín contradice el supuesto de que las fiestas son espacios para la producción o reproducción del poder dominante. En cambio, señala que la fiesta popular en cualquier contexto socio-histórico es principalmente un momento de ruptura del orden. “Las fiestas,” nos explica, “en todas sus fases históricas, han estado ligadas a períodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre” (Bajtín, 1987: 14). Aquí nos quiere indicar dos cosas: 1) que la fiesta marca una ruptura con lo cotidiano y 2) que la fiesta popular siempre retiene esta característica, independientemente de su contexto. Es importante subrayar que esta ruptura *no es* una ruptura en la que se configura un poder contra-hegemónico. Es un espacio para la expresión de una libertad de todo concepto de orden. Así Bajtín diferencia el carnaval popular de “la fiesta oficial” en términos de esta ruptura completa: “[e]l carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación...” (Bajtín, 1987: 15). En fin, la fiesta popular no resiste ni subvierte órdenes sociales, sino que cuestiona todo sentido de orden social.

Ahora re-pensamos la aparente contradicción que surgió en nuestra discusión del espectáculo: criticar la práctica de poder de los floricultores y apreciar su presencia en una fiesta tan importante como la de San Pedro. Esta contradicción parece aún más audaz al observar que los mismos dirigentes de la Junta Parroquial de Cangahua, quienes han criticado a los floricultores de la Parroquia de manera pública en la radio y el internet (Charro, 2008), invitaron a los floricultores a que participen en las fiestas. Por un lado, Guerrero (1991) observa que los nuevos patrones de las fiestas de San Juan no solamente son empresarios de ‘nuevo cuño,’ sino que también son “los jóvenes

⁶¹ Esta distinción la vemos también en los escritos de Deleuze, quien habla de la resistencia no de individuos ni de clases, sino de grupos marginados que generan a veces “líneas de fuga” y a veces “explosiones sorprendentes” (Deleuze, 1995: 269). La ambivalencia y el combate político son prácticas igualmente válidas para contestar el poder dominante. Es decir, estos grupos marginados - “las minorías,” que pueden ser mayorías numéricamente-, pueden conceptualizarse como “maquinas de guerra” que “no se definirían por la guerra sino por una cierta manera de ocupar, de llenar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempos.” Estos grupos pueden conformarse como “movimientos revolucionarios” o “movimientos artísticos” (Deleuze, 1995: 269). Tanto el “dandy” de Bourdelaire como el “artista” de Deleuze representan no la resistencia como acción dirigida políticamente, sino la libertad ante el poder.

líderes... vinculados a organizaciones políticas nacionales e impregnados de ideologías progresistas” (Guerrero, 1991: 14). Se podría concluir que estos líderes invitaron a los floricultores porque quisieron insertarse en la reproducción del poder simbólico de jerarquías antiguas. Sin embargo, nos parece que los líderes han ganado poder o han “quedado bien”, no por haberse asociado con los floricultores, sino justamente por haberles hecho contribuir a la construcción de otro espacio-tiempo, a la ruptura.

Por un lado, aceptamos que el espectáculo como práctica de poder impide el pensar en términos históricos y políticos. Por lo tanto, causa “la pérdida de la memoria, las continuidades del significado y el juicio” (Berger, 1980: 54-55). Sin embargo, tal pérdida de memoria no significa que el poder hegemónico necesariamente ocupe el olvido. La lógica del medio que los floricultores intentan construir, hoy por hoy en sus talleres y capacitaciones de valores, también depende de una memoria. Depende de la creencia en el progreso a través del tiempo en términos materiales y productivos. Sin embargo, la fiesta representa un momento de olvido o, en unas palabras, de desconocimiento del orden, tanto hegemónico como contra-hegemónico. Interrumpe el ciclo de trabajo; no representa el consumo de modas ni tampoco promueve el ahorro, sino que representa un gasto tan momentáneo como la música y la chicha; y sobre todo, para los floricultores promueve el consumo sin sentido del licor (de una forma no higiénica ni individualizada, dado que todos comparten los vasos). Lo que vemos en este espacio es por un lado el intento de reproducir y generar símbolos de poder, pero por otro lado una contestación al poder, no en la forma de resistencia política sino en la misma configuración del espacio-tiempo en sí, un espacio-tiempo de fuga en el cual los floricultores se han arrastrado como cómplices.

Hemos conceptualizado dos formas de contestación de poder: la resistencia, como acción política, y la libertad, como práctica de fuga, de ruptura de orden o de escape del poder, la cual en términos de memoria se representa por el olvido o el desconocimiento del orden de tiempo. Para defender nuestra lectura de las fiestas (y nuestra lectura de las formas de contestación del poder), reconocemos que este debate práctico de la contestación del poder supone otro debate teórico que se fundamenta en creencias ontológicas acerca del sujeto. Por lo tanto, reconocemos que nuestra objeción a la lectura que hace Guerrero también es una objeción ontológica. Sobreparamos el trabajo específico de Guerrero al tomar en cuenta brevemente la teoría social que guía

las interpretaciones de *La sémantica de la dominación*- es decir, la teoría de Pierre Bourdieu.

Bourdieu (1997) defiende la capacidad del sujeto de resistir a través de la capacidad generativa del *habitus*. Para este teórico, el sujeto se encuentra inserto siempre en campos de fuerzas, definidos por sus reglas de juego. Estas estructuras objetivas son estructurantes puesto que sus reglas constituyen al sujeto; no obstante, según Bourdieu, las estructuras sociales también son estructuradas continuamente por los sujetos mismos puesto que interpretan de forma subjetiva las reglas de los campos. Entonces, aunque el poder “es experimentado, a veces, como una especie de *maquina infernal*... como un engranaje trágico, externo y superior a los agentes” (Bourdieu, 1997: 42); no obstante, “los agentes sociales... no son partículas sometidas a fuerzas mecánicas” (Ibid: 39). “[L]os *habitus*,” asevera, “son principios generadores de prácticas distintas y distintivas” (Ibid: 20). Así Bourdieu teoriza la diferencia, el cambio y la posibilidad de resistencia.

Sin embargo, cuestionamos esta constitución del sujeto ontológico. Al responder siempre a juegos de capitales (económicos o culturales, etc.), la posibilidad de resistir está limitada a la casualidad, puesto que 1) las estructuras siempre estructuran los sujetos y 2) la práctica de la reflexividad no explica cómo el sujeto puede concientizarse por completo de todos los poderes objetivos que lo constituyen. Nos parece que Bourdieu no logra resolver el problema de la resistencia ni cualquier acción consciente y libre del sujeto. No nos explica cómo el sujeto puede re-constituir las estructuras de otra manera o escapar a la acción estructurante de las estructuras. En fin, no resuelve el problema ontológico de la libertad de un sujeto siempre ubicado dentro de los campos de poder.

La teoría de Foucault no necesariamente ubica al sujeto dentro de los campos de poder, sino también al frente o fuera de tales campos. Por un lado, la teoría de Foucault acerca del poder también ha sido caracterizada como estructuralista o hasta “funcionalista” (Brenner, 1994). Otros prefieren el compromiso de la etiqueta “estructural-funcionalismo” (Bergalli, 2001: 241). Estamos de acuerdo en que Foucault analiza con gran detalle las prácticas de poder que mantienen medios de poder en momentos dados, además de detallar el gran alcance de formas de poder que logran actuar no solamente sobre el sujeto sino también a través de los sujetos. Sin embargo, volvamos al análisis de las fiestas de San Pedro para preguntarnos sobre la posibilidad de resistir o escapar *frente* al poder, según la teoría de Foucault. Por un lado, se

reproduce una jerarquía de poderes y se generan otros poderes. Por otro lado, en las fiestas los comuneros se encuentran alejados semanas enteras del mundo productivo de las plantaciones y en un espacio-tiempo Otro del gasto, del baile, del trago, de la máscara y la risa. Según Foucault, ¿cómo explicaríamos esta tensión entre la producción y la contestación del poder? Se podría ver como una convivencia de la función y la disfunción dentro del sistema de poder dominante. Sin embargo, Gordon (1999) nos señala que en los escritos tardíos de Foucault, tales como *El sujeto y el poder* (1988), el pensador explica por qué no se pueden leer sus análisis en un marco estructuralista (ni mucho menos funcionalista). Foucault defiende la libertad ontológica del sujeto como la condición previa y necesaria para la existencia del poder. Podemos explicar mejor la contestación del poder en San Pedro no en términos de resistencia política o conflicto directo sino en términos del alcance limitado del poder sobre un sujeto esencialmente libre.

Algunos han observado que Foucault no trataba con los problemas ligados del sujeto y la resistencia (Gordon, 1999). No obstante, en trabajos tales como *Seguridad, territorio y población* (2006), vemos la afirmación “la libertad... es indispensable para la gubernamentalidad” (Foucault, 2006: 404). La condición ontológica de la libertad del individuo es una precondition para la aplicación del poder, a pesar de que tal aplicación sea muy diversa y muy extensa.

Las aparentes contradicciones de las fiestas de San Pedro en Cayambe se pueden resolver si entendemos la fiesta como un espacio-tiempo en donde el control de los floricultores no puede articularse o actuar sobre las conciencias de todos los sujetos, quienes ejercen no una resistencia política colectiva, sino un rechazo temporal al medio de poder. Es un rechazo logrado a través del olvido de la memoria hegemónica o, en términos de Bajtin, del desconocimiento temporal de cualquier orden, aspecto que este autor ve expresado en “la risa grotesca” del bailarín. “El carácter universal de la risa grotesca” dice Bajtin, expresa un humor que “no está dirigido contra acontecimientos negativos aislados de la realidad sino contra toda la realidad, contra el mundo perfecto y acabado” (Bajtin, 1978: 44). Esta diferenciación entre la resistencia política dirigida y la libertad nos dirige hacia una reflexión final acerca de la interacción o, más específicamente, la dependencia de la política creadora del olvido.

La política creadora y el olvido:

En su estudio de la memoria de la Guerra Civil española, la antropóloga Susana Narotzky (2004) denuncia al pensamiento de Foucault por haber “invadido la reflexión antropológica” (Narotzky, 2004: 115) puesto que esta teoría enfatiza que existen otros conflictos aparte del conflicto de clase. Explica que “la historización necesaria de conceptos como el género, la edad, la raza, la etnia, la nación, y de la propia historia produce unas topografías infinitamente variables en los análisis críticos de los intelectuales” (Narotzky, 2004: 123). Asevera que el pensamiento foucaultiano fragmenta la realidad entre medios de poder desconectados, en efecto impide la producción de una meta narrativa fuerte que pueda orientar la acción colectiva, específicamente en contra de las desigualdades persistentes de clase. Proponemos que en el caso del estudio presente, el marco conceptual de Foucault no nos impide pensar en las diferencias de clase, ni considerar “los efectos de ideología” (Hunt y Purvis, 1993: 476) externos a las prácticas de poder, en cuanto a que tales efectos reproduzcan y agudicen las desigualdades de clase en una realidad concreta y en términos materiales⁶². De ahí, pensamos en la libertad o la fuga como el olvido de las memorias hegemónicas y contra-hegemónicas. Sin embargo, este olvido no es necesariamente del individuo solamente, sino que puede pertenecer a agrupamientos políticos. Puede tomar la forma de un olvido medido. Allí encontramos lo políticamente práctico del pensamiento posmoderno. Vale la pena leer algunas reflexiones de Nietzsche para examinar este nexo entre la teoría y la praxis y así volver a pensar la crisis de acción de los campesinos quienes se encuentran, en términos exagerados, atrapados en un falso dilema entre la precariedad capitalista, minifundista y la precariedad del proletariado:

En la medida en que está al servicio de la vida, la historia sirve a un poder no histórico y, por esta razón, en esa posición subordinada, no podrá y no deberá jamás convertirse en una ciencia pura como, por ejemplo, las matemáticas. En cuanto a saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia...

...Toda acción requiere olvido... Hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en el que lo vivo se resiente y, finalmente, sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura. Para precisar este grado y, sobre su base, el límite desde el cual lo pasado ha de olvidarse, para que no se

⁶² A fin de cuentas, mantenemos la postura ontológica que señala que “negar la existencia de las clases... es en última instancia negar la existencia de diferencias” (Bourdieu, 1997: 24).

convierta en sepulturero del presente, habría que saber con exactitud cuánta es la fuerza plástica de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas... (Nietzsche, 1873)

“Toda acción requiere olvido” dice Nietzsche. Busca las raíces de cambio en la capacidad medida de olvido de “un individuo, de un pueblo, de una cultura.” Gramsci, por su parte, busca la praxis de fomentar el cambio colectivo. ¿Podemos entender esta “fuerza plástica” de Nietzsche como una característica del sujeto y una precondition de un grupo de sujetos para adaptar una “‘filosofía creativa’ crítica emergente” a condiciones materiales cambiantes (Narotzky, 2004: 121)?

Ya que la memoria del progreso desarrollista y cultural que el capitalismo globalizado proclama, como resultado de sus saberes técnicos de producción, se encuentra en las narrativas tanto de los dominantes como de los dominados, quizás la única forma de fomentar una resistencia contra-hegemónica colectiva sea dejar el pasado hegemónico y contra-hegemónico, es decir, dejar la lucha por los medios de producción, que a fin de cuentas suelen reproducir relaciones capitalistas excluyentes y precarias (tal como observamos en la cooperativa de Pisambilla), para buscar nuevas formas de constituir el campo de fuerzas en la actualidad, y así buscar nuevas formas, nuevos marcos legales, para definir los medios de producción y su función social.

P.D.

“Que venga la justicia; no dejen ser explotados”—El coro de una canción para niños de la Sierra ecuatoriana

“Si las personas siguen teniendo muchos hijos y las fincas se siguen disminuyendo, no me puedo imaginar cómo la próxima generación va a sobrevivir.”—Econ. Jeffery Sachs, *Columbia*

El Ecuador vive bajo un gobierno que Luciano Martínez ha calificado como “esquizofrénico” (L. Martínez, FLACSO, 2009), pues al mismo tiempo que propone una ley de soberanía alimentaria que favorezca la producción mediana familiar, permite la conformación de la producción a gran escala en el mundo rural. En un foro titulado “Reforma agraria en Ecuador: mitos y posibilidades” que tomó lugar en Quito en la

Facultad latinoamericana de ciencias sociales (FLACSO), representantes políticos y académicos hablaron acerca del legado de las reformas agrarias. Los expositores expresaron el consenso de que una reforma agraria duradera, equitativa y orientada hacia las necesidades no solamente del campesinado sino del país, requiere de presión política amplia y unificada, desde el mismo campesinado hasta alianzas de pobres urbanos (igualmente vulnerables como consumidores en un mercado de alimentos globalizado). En el foro estaban presentes dos representantes de organizaciones políticas que pretendían representar las bases campesinas: Luis Andrango, presidente de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), y Pedro de la Cruz, candidato para asambleísta nacional por el Movimiento País (anteriormente del partido Pachakutic). Andrango reconoció el problema de las divisiones entre las organizaciones políticas indígenas y entre estas organizaciones y sus bases. Desde luego, mucho se ha escrito sobre los problemas dentro de esta 'intelectualidad orgánica.' ¿Sin embargo, los problemas relativos a promover la organización y el cambio político desde el indigenado se limitan a este grupo de elites o son más profundos? Vimos a través de nuestro estudio que la memoria de lucha, por ejemplo tal y como se narra en Cangahua, de hecho puede fundamentar y promover la movilización y la resistencia a la proletarización desde las bases. Sin embargo, ¿*esta* es la memoria que se debe difundir entre las bases para verdaderamente cambiar una estructura productiva excluyente e inestable?

Michel Laforge, director de la ONG SIPAE, quien había organizado el evento en FLACSO, propuso varias maneras de redefinir la función social de la tierra al crear un marco legal en el cual la tierra no pertenecía a nadie, de manera distinta, lotes medianos se alquilarían a productores bajo contratos negociados políticamente y no en el mercado capitalista. Alguien de la audiencia se opuso a la sugerencia dado que, según ella, los indígenas tienen una relación cultural y religiosa con la tierra que no se puede romper. Nosotros proponemos que, con una nueva ley alimentaria pendiente y con nuevos reclamos para una reforma agraria por considerarse, el bien de los campesinos y del país puede depender precisamente de su fuerza plástica para olvidar el pasado político y pensar la realidad en relación con otros límites y otras posibilidades. La conceptualización del campo de fuerzas entre los que tienen (aunque tengan una proporción muchísimo más grande) y los que no tienen quizás no permite que se traten los problemas a los cuales apuntarían tales reformas. Las realidades actuales de Cayambe reflejan realidades que se extienden a lo largo de la Sierra ecuatoriana: una

marcada inestabilidad en el sector exportador, precariedad en la producción minifundista e inestabilidad en los mercados alimenticios - y al otro lado, una falta de empleo seguro y sostenible y una falta de seguridad alimentaria-. ¿La redistribución de la tierra trataría con estos problemas a largo plazo? ¿Los problemas de la tierra y de la dependencia de la exportación son problemas de redistribución de medios de producción entre dos actores que quieren ser los productores? Proponemos que más bien pueden ser problemas de la redefinición del campo de fuerzas desde el Estado, comenzando con una redefinición de la función social de la tierra productiva con su definición ya anticuada, la cual ha servido como sirena históricamente siempre que alguien ha intentado re-pensar los límites de la “propiedad privada.”

Bibliografía:

- Alonso, Marcos Matías (2005). "Riesgo de crisis y rupturas del movimiento indígena latinoamericano" en *Pueblos: Revista de información y debate*, www.revistapueblos.org/spip.php?auteur184 (Vistada el 16 de agosto, 2008)
- Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998). *Cultures of Politics; Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Colorado, USA: Westview Press.
- Anderson, Lisa y Arthur P. Shimamura (2005). "Influences of Emotion on Context Memory while Viewing Film Clips" en *The American Journal of Psychology*, Vol. 118, No. 3 (otoño): 323-337
- Andolina, Robert (2003). "The Sovereign and Its Shadow: Constituent Assembly and Indigenous Movement in Ecuador" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov): 721-750
- Bajtín, Mijail (1988). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universitaria.
- Barrera Guarderas, Augusto (2001). "Acción colectiva y crisis política: El movimiento indígena ecuatoriano en la década del 90" en *Pueblos: Revista de información y debate*, www.revistapueblos.org/spip.php?auteur184 (Vistada el 16 de agosto, 2008)
- Barril García, Alex (1980). "Desarrollo tecnológico, producción agropecuaria y relaciones de producción en la sierra ecuatoriana" en *Ecuador: cambio en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Barsky, Oswaldo (1980). *Ecuador: cambio en el agro serrano*. Quito: CEPLAES.
- Barsky, Oswaldo (1978). *Iniciativa terrateniente en el pasaje de hacienda a empresa capitalista. El caso de la sierra ecuatoriana (1959-1964)*. Quito: CLACSO.
- Becker, Marc (2008). "Ecuador, Indigenous Uprisings" en *Oxford Encyclopedia of the Modern World*, ed. Peter N. Stearns. Oxford: Oxford University Press <http://www.oxford-modernworld.com/entry?entry=t254.e492> (Vistada el 16 de agosto, 2008)
- Becker, Marc (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham, NC: Duke University Press.
- Benjamin, Walter (1992). *Poesía y capitalismo*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Berger, John (1980). *About Looking*. New York: Pantheon Press.
- Bixler, Jaqueline E (2002). "Re-Membering the Past: Memory-Theatre and Tlatelolco" en *Latin American Research Review*, Vol. 37, No. 2: 119-135.

- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourgois, Philippe (2001). *The power of violence in war and peace: Post-Cold War lessons from El Salvador*. London: SAGE Publications.
- Breilh, Jaime, Handal, Alexis J. Handal, Betsy Lozoff, Jaime Breilh, Siobán D. Harlow (2007). "Effect of Community of Residence on Neurobehavioral Development in Infants and Young Children in a Flower Growing Region of Ecuador" en *Environmental Health Perspectives*, Vol. 115, No. 1 (Jan.):128-133.
- Breilh, Jaime (2007). "New model of accumulation and agro-business: the ecological and epidemiological implications of the Ecuadorian cut flower production" en *Ciênc Saúde coletiva*, Vol.12, No.1: 91-104.
- Brenner, Neil (1994). "Foucault's New Functionalism" en *Theory and Society* (octubre), Vol. 23, No. 5: 679-709.
- Bretón, Víctor (1997). *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes: una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida, España: Universidad de Lleida.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos: Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Bretón, Víctor (2001). "Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos" en *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, año 3, no. 32 (Nov.) <http://icci.nativeweb.org/boletin/32/breton.html>. (Visitada el 18 de octubre, 2008)
- Bretón, Víctor y Francisco García (eds) (2003). "Los nuevos modelos de intervención sobre la sociedad rural: de la sostenibilidad al capital social" en *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria 2003.
- Camacho, Carlos (1993). "Evaluación del proceso de cambio en la tenencia de la tierra en la Sierra norte y central (1964-1991)," en *Latinoamérica Agraria hacia el siglo XXI*. Quito: CEPLAES
- Charro, Julio (2008). "Comunidades de Cayambe se movilizan en contra de las florícolas." www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0041.htm. (Visitada el 8 de junio del 2008)
- Chiriboga, Manuel, ed. (1984). *Ecuador agrario. Ensayos de interpretación*. Quito: El Campo.
- Chiriboga, Manuel, ed. (1988). *El problema agrario en el Ecuador*. Quito: ILDIS.

- Connell, S.V., A.L. González y C. Gifford (2008). “Informe Preliminar del Proyecto Arqueológico Pambamarca 2006 y 2007.” Informe entregado al INPC y UCLA.
- Connell, S.V., A.L. González y C. Gifford (2005). “Informe Preliminar del Proyecto Arqueológico Pambamarca 2005.” Informe entregado al INPC y UCLA.
- Cosse, Gustavo (1980). “Reflexiones acerca del estado, el proceso político y la política agraria en el caso ecuatoriano (1964-1977)” en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES
- Craig, David (2009). “Can we talk about overpopulation?” en *Columbia: The Magazine of the University of Columbia*.
www.columbia.edu/cu/alumni/Magazine/Summer2009/feature4.html
 (Visitada el 09 de julio del 2009)
- de la Torre, Patricia (1980). “El terrateniente y el proceso de modernización de la hacienda: Estudio de caso en el valle de los Chillos (1905-1929)” en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES
- Debord, Guy (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama: Barcelona.
- Escobar, María Teresa y Pamela Velasco Maldonado (2008). “Buscando la marca Ecuador.” *Vistazo*, publicado el 02 de febrero, 2006 www.hoy.com.ec/noticias/ecuador/buscando-la-marca-ecuador-225858-225858.html (Visitada el 15 de julio del 2008).
- Foucault, Michel (1988). “El sujeto y el poder,” en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3.
- Foucault, Michel (2001). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, Michel (1992). *La vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foweraker, Joe (2001). “Grassroots Movements and Political Activism in Latin America: A Critical Comparison of Chile and Brazil” en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 33, No. 4 (Nov): 839-865

- Fraser, N., y Nicholson L. (1990). "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism," en Nicholson, Linda. (ed) *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge:19-38.
- Furche, Carlos (1980). "Lógica de funcionamiento interno y racionalidad económica en empresas campesinas asociativas: El caso de dos cooperativas en el cantón Cayambe" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES
- García, Fernando (2009). "Los cabos atados y sueltos en los estudios agrarios y étnicos en Ecuador" en el Taller internacional comparativo: Indigenización de las regiones campesinas. Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y México: Cinco escenarios en América Latina. El 4-6 de marzo de 2009 en CIESAS-FAO, México.
- Gordon, Neve (1999). "Foucault's Subject: An Ontological Reading," en *Polity* (marzo)
- Guerrero, Andrés (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
- Guerrero, Andrés (1993). "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De suje-tos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME / Abya-Yala: 91-112.
- Guerrero, Andrés (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- Guerrero, Andrés (2008). "Métodos de investigación." Curso en FLACSO Ecuador, el 9 de noviembre del 2008. Quito, Ecuador.
- Guerrero, Andrés (2008). "Métodos de investigación." Curso en FLACSO Ecuador, el 11 de noviembre del 2008. Quito, Ecuador.
- Guerrero, Andrés (2008). "Métodos de investigación." Curso en FLACSO Ecuador, el 25 de noviembre del 2008. Quito, Ecuador.
- Guerrero, Andrés (1994). "Una imagen Ventrílocua: el Discurso Liberal de la "desgraciada raza indígena" a Fines del SigloXIX" en Muratorio (ed) *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO.
- Harari, Raúl (2003). "Fuerza de trabajo y floricultura: empleo, ambiente y salud de los trabajadores," en *Ecuador debate* N° 59 (agosto), Quito: CAAP, www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate880.htm. (Visitada el 5 de junio del 2008).
- Hannerz, Ulf (1993). *Exploracion de la ciudad*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Hannerz, Ulf (1998). "Lo local y lo global: continuidad y cambio" en *Conexiones transnacionales*. Valencia: Frónesis, ed.

- Hincapié, Carlos Federico Álvarez; Aponte, Julián Acevedo; Ceballos, Camilo Hernández; Arias, Sebastián Piedrahita (2007). *Gestión y certificación agroambiental: camino a la sustentabilidad de la floricultura*. Vol. 2 Issue 1: 67-90.
- Hunt, Alan y Trevor Purvis (1993). "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology..." en *The British Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 3 (Sep): 473-499.
- Ibarra, Hernán (2004). "La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial," en *Ecuador debate* N° 63 (diciembre). Quito: CAAP. www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1295.htm. (Visitada el 5 de junio del 2008)
- INEC (2002) VI Censo de Población y V de Vivienda, 2001.
- INEC (2001) III Censo Agropecuario, 2001.
- Jara, Fernando (2003). "Ecuador's cut-flower industry and local development" en *Global Future*. Third Quarter.
- Kay, Cristobal y Graciela Salazar (2001). "Estructura agraria, conflicto y violencia en la sociedad rural de América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 63, No. 4 (Oct. - Dec): 159-195.
- Kingman, Eduardo (2009). "Las políticas de la memoria." Borrador no-publicado.
- Klein, Kerwin (2000). "On the Emergence of Memory in Historical Discourse" en *Representations*, No. 69, Special Issues: Grounds for Remembering (invierno): 127-150.
- Kornblitz, Ana (2004). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales: modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Korovkin, Tanya (2003). "Cut-Flower Exports, Female Labor, and Community Participation in Highland Ecuador Latin American Perspectives" en *Struggle and Neoliberal Threats* Vol. 30, No. 4, (Julio): 18-42.
- Korovkin, Tanya. (2007). "Estándares de trabajo e iniciativas no estatales en las industrias florícolas de Colombia y Ecuador" en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Issue 29: 15-30.
- Korovkin, Tanya (1997). "Taming Capitalism: The Evolution of the Indigenous Peasant Economy in Northern Ecuador" en *Latin American Research Review*, Vol. 32, No.3: 89-110.
- Krupa, Chris (2002). "La figura humana: psychological testing and cross-reading of indigenous subjectivity in Cayambe's flower plantations" Presentada en *Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos: Relaciones Inter-étnicas*.

www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/ponencias. (Visitada el 8 de marzo del 2009)

- Krupa, Christopher (2007). "Scales of Sovereignty: Cadastre, Comuna, and Capital in Highland Ecuador." Ponencia presentada en Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington D.C., November - December.
- Laite, A.L. y Norman Long (1987) "Fiestas and Uneven Capitalist Development in Central Perú" en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 6:1
- Larreamendy, Pilar; Maldonado, Anamaría; Newman, Constance (2002). *Mujeres y floricultura: cambios y consecuencias en el hogar*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Lenin, Vladimir Ilich (1979). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Moscú: Editorial Progreso.
- Lira, Margarita (2004). "La Representación del Indio en la Cartografía de América." www.academia.cl/rev_antrop_visual/revista4/Margarita_Lira.html. (Visitada el 5 de julio del 2008).
- Maldonado, Ana Maria (2004). *Trabajadoras de la Floricultura en Ecuador: Estudio de Caso*. Santiago de Chile: Oxfam GB/Canadá.
- Martínez, Carmen (2007) "De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta", en García, Fernando (compilador), *Memorias del II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*: 15-40. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, Luciano. (2009). "Reforma agraria en Ecuador: mitos y posibilidades," ponencia dada en FLACSO-Ecuador, el 03 de marzo del 2009, Quito, Ecuador.
- Martínez, Luciano, ed (2000). *Antología de Estudios Rurales*. Quito: FLACSO.
- Martínez, Luciano (1996). "Organizaciones de Segundo Grado, Capital Social y Desarrollo Sostenible." En *Iconos*. N°. 2. Quito: FLACSO.
- Martínez, Luciano (2008). *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. Quito: FLACSO.
- Martínez, Luciano (1998). "Comunidades y tierra en el Ecuador," en *Ecuador debate* N° 45 (diciembre). Quito: CAAP. www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate66.htm. (Visitada el 5 de junio del 2008).
- Mena, Norma y Silvia Proaño (2005). *Acoso sexual laboral en la floricultura: Estudio de Caso Sierra Norte de Ecuador*. Para el International Labor Rights Fund. www.laborrights.org/files/EcuadorSPAN.pdf (Visitada el 20 de abril del 2008)

- Mintz, Sydney (1989). "The Sensation of Moving While Standing Still." *American Ethnologist*. 17(4): 786-796
- Mongin, Oliver (2006). *La condicion urbana. La ciudad en la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- Muratorio, Blanca (2005). "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia." *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N. 21 (mayo): 129-143. Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca (1997). *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Murmis, Miguel (1980). "El agro serrano y la via prusiana de desarrollo capitalista" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Narotzky, Susan (2004). "Una historia necesaria: Ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica." *Relaciones* 98, Vol. 25 (primavera). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Newby, Ian y Michael Ross (1996). "Distinguishing Memory from Fantasy." *Psychological Inquiry*, Vol. 7, No. 2: 173-177.
- Nietzsche, Friedrich (1873). "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida." www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm. (Visitada el 11 de marzo del 2009)
- Olick, Jeffrey y Joyce Robbins (1998). "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review of Sociology*, Vol. 24: 105-140.
- Pachano, Simón (1980). "Capitalización de campesinos: Organización y estrategias," en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Palán, Carlos y Zonia Palán (1999). *Employment and working conditions in the Ecuadorian flower industry*. Geneva: International Labour Office. www.ilo.org/public/english/dialogue/sector/papers/ecuadflo/index.htm (Visitada el 20 de julio de 2008)
- Pallares, Amalia (1999). "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena" en *Ecuador racista: imágenes e identidades*, ed. Emma Cervone. Quito: FLACSO.
- Pallares, Amalia (2002). *From Peasant Struggles to Indian Resistance: The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Polanyi, Karl et al. 1976. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor Universitaria Monografías.

- Prieto, Mercedes (1980). "Haciendas estatales: Un caso de ofensiva campesina (1926-1948)" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Prieto, Mercedes (2008). La premiación de Manuel Chiriboga (Premio Pío Jaramillo Alvarado), en FLACSO-Ecuador, el 7 de octubre del 2008, Quito, Ecuador.
- Pueblo Kayambi (2008). "Resena historica de los Kayambis" www.kayambi.org/historica.html (Visitada el 10 de octubre del 2008).
- Rebel, Hermann (2004). "Después del siguiente genocidio: El modernismo reaccionario y el desafío posmoderno a la ética analítica. Recordando a Bill Roseberry." *Relaciones* 98 Vol. 25: 148-210.
- Ricoeur, Paul (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rivera, Joseph de (1997). "Understanding False Memory Syndrome." *Psychological Inquiry*, Vol. 8, No. 4: 330-341.
- Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robinson, William I (1999). "Latin America in the Age of Inequality: Confronting the New 'Utopia'." *International Studies Review*, Vol. 1, No. 3 (otoño): 41-67.
- Sáenz, Alvaro (1980). "Expulsión de fuerza de trabajo agrícola y migración diferencial" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Salamea, Lucía (1980). "La transformación de la hacienda y los cambios en la condición campesina (1980)" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Salomon, Frank (1986). *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez y Silva en Laforge, Herrer y Brassel, eds (2008). *Reforma agraria en el Ecuador: viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: Sistema de Investigacion sobre la Problematica Agraria en el Ecuador (SIPAE).
- Scott, James C (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sennet, Richard (1977). "El individualismo urbano: el Londres de E.M. Foster" en *Carne y Piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Shore, Chris y Stephen Nugent, eds. (2002). *Elite cultures: anthropological perspectives (ASA Monographs No 38)*. London: Routledge.

- Sistema Integrado de Indicadores Sociales, SIISE (2001)
- Slors, Marc (2001). "Personal Identity, Memory, and Circularity: An Alternative for Q Memory." *The Journal of Philosophy*, Vol. 98, No. 4 (abril): 186-214.
- Striffler, Steve (2002). *In the shadows of state and capital: the United Fruit Company, popular struggle, and agrarian restructuring in Ecuador, 1900-1995*. Durham, NC: Duke University Press.
- Taussig, Michael (1999). *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. California: Stanford University Press.
- Velasco, Fernando (1979). *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*. Quito: El Conejo.
- Verduga, César (1980). "Un caso particular de intervención estatal en el desarrollo del capitalismo en el agro" en *Ecuador cambios en el agro serrano*. Barsky ed. Quito: CEPLAES.
- Waters, William F. (1993). "El desarrollo de las agroexportaciones en el Ecuador: la primera respuesta empresarial." *Latinoamérica Agraria hacia el Siglo XXI*: 291-304. Quito: CAAP.
- Whitaker, Morris (1998). *Políticas agrarias en el Ecuador. Evaluación 1990 1996*. Quito: MAG.
- Wijnands, Jo (2005). "Sustainable International Networks in the Flower Industry: Bridging Empirical Findings and Theoretical Approaches." Leuven, Belgium: International Society for Horticultural Science (ISHS).

Entrevistas citadas⁶³:

Alfonso de la Libertad. 25 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Ango, Fernando. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Arango, Ricardina. 24 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Bonilla, Alexandra. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Bueno, Alberto. 21 de febrero del 2009. Cayambe, Ecuador.
Caciango, Wilmer. 27 de marzo del 2009. Pitaná, Ecuador.
Cacoango, Willie. 25 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Cacuango, Gregoria. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Cajas, Francisco. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Casares, Roberto. 07 de enero del 2009. Cangahua, Ecuador.
Chancosi, Melchor. 25 de junio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Cocoango, Robert. 25 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Cofaznango, Mario. 07 de enero del 2009. Cuniburo, Ecuador.
Encalada, Milton. 27 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Fierro, Juan. 14 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Gualabici, David. 30 de agosto del 2008. Cangahua, Ecuador.
Herrera, Ramón. 25 de febrero del 2009. Cayambe, Ecuador.
Jacome, Vero. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Maldonado, Fernando. 01 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Maldonado, José. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Males, Oscar. 08 de enero del 2009. Cangahua, Ecuador.
Mena, Francisco. 13 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Morales, Eric. 08 de enero del 2009. Cangahua, Ecuador.
Morales, Leonardo. 13 de febrero del 2009. Cangahua, Ecuador.
Morales, Lucho. 07 de enero del 2009. Pisambilla, Ecuador.
Neppas, Fransisco. 12 de octubre del 2008. Pisambilla, Ecuador.
Padilla, Antonio. 21 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Pérez, Bayardo. 08 de enero del 2009. Cochapamba, Ecuador.
Pérez, Ignacio. 12 de febrero del 2009. Quito, Ecuador.
Prieto, Mercedes. 02 de noviembre del 2009. Quito, Ecuador.

⁶³ Según lo que dicta el protocolo común en las ciencias sociales, los nombres de los entrevistados aparecen en este texto como seudónimos para proteger sus verdaderas identidades.

Quilimbaquín, Anibal. 07 de enero del 2009. Santa Rosa, Ecuador.
Quinchoango, Rosa. 07 de marzo del 2009. Pisambilla, Ecuador.
Quishpe, Elena. 01 de agosto del 2008. Cangahua, Ecuador
Quishpe, Segundo. 12 de octubre del 2008. Pisambilla, Ecuador.
Salazar, Pablo. 24 de febrero del 2009. Quito, Ecuador.
Salgado, Milton. 29 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Salgado, Rodrigo. 08 de enero del 2009. Cangahua, Ecuador.
Sanchez, Mónica. 25 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Salgado, Jaime. 27 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Salgado, Juan. 19 de julio del 2008. Cangahua, Ecuador.
Telles, Juan. 25 de marzo, 2009. Cangahua, Ecuador.
Torres, Dayana. 23 de marzo del 2009. Cangahua, Ecuador.
Torres, Luís. 29 de julio del 2009. Cangahua, Ecuador.
Valencia, Econ. Fernando. 12 de diciembre, 2008. Quito, Ecuador.